

JEAN GUITTON, UNE PHILOSOPHIE DE LA RÉALISATION DE SOI

PERSPECTIVES ONTOLOGIQUES ET CONCEPT DE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL

Membres du jury : Messieurs les Professeurs

Alexandre Guay (UCL), Président

Jean Leclercq (UCL), Promoteur

Michel Dupuis (UCL), Lecteur

Jean-Michel Counet (UCL), Lecteur et secrétaire

Baudouin Decharneux (ULB), Lecteur invité

Georges-Élia Sarfati (Sorbonne-Paris IV), Lecteur invité

Thèse réalisée par

Denis De Coster

pour l'obtention du grade
de Docteur en philosophie

Nulle création n'est plus enthousiasmante et aussi plus crucifiante que celle dont la matière est *notre être dans le temps*. Qui sait si toutes les autres n'en sont pas les images ?

Jean Guittou, *La vocation de Bergson*, p. 575.

REMERCIEMENTS

Je remercie vivement mon promoteur, le professeur Jean Leclercq, pour sa confiance dans ce projet, et pour m'avoir assuré de son amical soutien pendant tout le temps de l'épreuve. Un grand merci aussi au professeur Jean-Michel Counet pour ses encouragements et l'intérêt porté à l'avancement dans la recherche. Que soit ici remercié Daniel Proulx, rencontré au début de notre formation doctorale commune, et grâce à l'amitié duquel de précieux échanges ont pu être menés, ainsi qu'une aide magistrale dans l'élaboration informatique du présent travail.

J'adresse ici ma reconnaissance et ma gratitude à toutes les personnes qui, de près ou de loin, m'ont soutenu et encouragé dans cette entreprise : mes parents, ainsi que ma grand-mère, pour avoir donné le meilleur d'eux-mêmes, tout au long de mon éducation ; l'abbé Henri Dabin, pour sa présence et son soutien inconditionnel, et ce, depuis mon enfance et à travers tous les grands changements de mon évolution ; Léon Servais, mon formateur, thérapeute et superviseur, pour sa clairvoyance et son indéfectible sens du travail sur soi authentique. Enfin, c'est Jean Guitton lui-même que je garde vivant dans ma mémoire, lui qui a été le maître en même temps que le témoin silencieux de l'approfondissement d'une pensée.

Mon attention se porte aussi vers ces rencontres qui enrichissent, autorisent ou soutiennent : Mélanie Louy, bibliothécaire à l'Université de Valenciennes ; Henri Hude, pour son témoignage sur Jean Guitton ; Danielle Boutet, de l'Université du Québec à Rimouski, pour sa réflexion sur la mise en œuvre de soi ; tant d'autres – famille, collègues et amis – que je remercie chaleureusement. Comment ne pas invoquer les personnes qui m'ont accordé leur confiance dans le cadre de mon travail en développement personnel ? Qu'elles trouvent ici le témoignage de ma reconnaissance pour cette ouverture sur le chemin de la quête de soi.

Enfin, s'il est possible de trouver un mot nouveau capable de dire tout à la fois la reconnaissance, la gratitude et la confiance, j'adresse ce mot ultime à Isabelle De Coster-Leroux. Son intuition, sa reliance avec les éléments de la surnature, de même que sa capacité à rester centrée, ont suffi à transformer sa seule présence en une source inconditionnelle et bienfaisante de soutien, accompagnant ainsi le développement de ce qui était seulement contenu, et longtemps resté en attente.

À mes enfants : Madeleine, Baptiste, Clémence et Aureline

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	1
INTRODUCTION : JEAN GUITTON, PENSEUR DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL ?	3
1. PROBLÉMATIQUE.....	3
2. RELIRE JEAN GUITTON.....	7
3. UN CONTEXTE : LE TEMPS DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL ?	11
4. FINALITÉ DE CETTE ÉTUDE	14
5. OBJECTIFS ET MÉTHODE DE LA RECHERCHE	17
6. PLAN DE LA THÈSE	23
PREMIÈRE PARTIE : PHILOSOPHIE ET DÉVELOPPEMENT PERSONNEL.....	25
CHAPITRE 1 : LA NOTION DE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL	25
1. LE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL : UNE NOTION PARADOXALE	26
2. UN CONCEPT PHILOSOPHIQUE ?	39
CHAPITRE 2 : LA NOTION DE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL DANS LA PENSÉE ET LA VIE DE JEAN GUITTON.....	56
1. DIAGNOSTIC D'UN MONDE	57
2. L'INFLUENCE DE BERGSON SUR L'ITINÉRAIRE PHILOSOPHIQUE DE JEAN GUITTON.....	64
3. LE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL DANS LA VIE ET L'ŒUVRE DE JEAN GUITTON	72
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	125
DEUXIÈME PARTIE : ONTOLOGIE ET DÉVELOPPEMENT PERSONNEL CHEZ JEAN GUITTON	129

CHAPITRE 3 : L'ORIENTATION ONTOLOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE	
DE JEAN GUITTON.....	129
1. STATUT ET RÔLE DE LA PHILOSOPHIE	129
2. PRIMAUTÉ DE L'ORIENTATION ONTOLOGIQUE.....	151
3. LA QUESTION DE L'ÊTRE EST LA QUESTION PREMIÈRE	167
CHAPITRE 4 : LES GRANDES LIGNES DE L'ONTOLOGIE GUITTONIENNE.....	184
1. LES PRINCIPES DE BASE.....	185
2. LES GRANDES STRUCTURES ONTOLOGIQUES	206
3. LE DÉVELOPPEMENT DE L'ÊTRE	231
4. LE SENS DE L'ÊTRE.....	266
CONCLUSION PARTIELLE	283
CHAPITRE 5 : LE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL, DE L'ONTOLOGIE À LA	
PHILOSOPHIE PRATIQUE.....	285
1. L'ONTOLOGIE SPÉCIALE	286
2. LA DIMENSION HERMÉNEUTIQUE ET LA CONNAISSANCE DE SOI.....	334
3. LE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL COMME MISE EN ŒUVRE DE SOI.....	365
CONCLUSION PARTIELLE	460
TROISIÈME PARTIE : LA CONCEPTION GUITTONIENNE DU	
DÉVELOPPEMENT PERSONNEL EN DIALOGUE.....	463
CHAPITRE 6 : JEAN GUITTON ET VIKTOR FRANKL	464
1. LA QUESTION DU RAPPORT ENTRE PHILOSOPHIE ET PSYCHOTHÉRAPIE	464
2. LES GRANDES LIGNES DE LA PENSÉE DE VIKTOR FRANKL	468
3. CONVERGENCES ET DIVERGENCES SUR LA QUESTION DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL	481
CHAPITRE 7 : JEAN GUITTON ET KARLFRIED GRAF DÜRCKHEIM	491
1. LA QUESTION DU RAPPORT ENTRE PHILOSOPHIE ET TRANSCENDANCE	491
2. LES GRANDES LIGNES DE LA PENSÉE DE KARLFRIED G. DURCKHEIM	495
3. CONVERGENCES ET DIVERGENCES SUR LA QUESTION DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL	513
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE	527

CONCLUSION GÉNÉRALE : RÉCAPITULATION ET PERSPECTIVES	529
I. RÉCAPITULATION DES GRANDES LIGNES DE CETTE RECHERCHE	529
II. PERSPECTIVES POUR L'ACCOMPAGNEMENT EN DÉVELOPPEMENT	
PERSONNEL : CONTRIBUTION À UNE PHILOSOPHIE DU	
COACHING DE VIE	547
1. LA RECHERCHE D'UN FONDEMENT	547
2. JALONS POUR UNE APPROCHE PHILOSOPHIQUE DU COACHING DE VIE AVEC JEAN GUITTON.....	550
BIBLIOGRAPHIE.....	567

CHRONOLOGIE DES PRINCIPAUX OUVRAGES ET ÉVÉNEMENTS

- 1901 Naissance de Jean Guitton à Saint-Etienne, le 18 août. Ses parents sont Auguste Guitton et Gabrielle Bertrand. Son père possède une usine de fabrication de rubans de confection. Sa mère est femme au foyer.
- 1920-23 École normale à Paris – agrégation de philosophie.
- 1924-25 Professeur au lycée de Troyes.
- 1925-28 Pensionnaire à la Fondation Thiers à Paris. Rencontres avec Blondel, Bergson, Teilhard. En 1928, mort de la mère de J. Guitton.
- 1933 Doctorat en philosophie. Ses deux thèses portent sur :
Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin ;
La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement.
- 1935 Cours suivis à l'École biblique de Jérusalem.
- 1936 Professeur au Lycée de Moulins.
- 1937 Professeur de khâgne à Lyon, en remplacement de Jean-Paul Sartre, démissionnaire ; il y succède à Vladimir Jankélévitch. J. Guitton participe aux Semaines Sociales et donne un enseignement d'été aux institutrices du groupe *Les Davidées*. J. Guitton est nommé professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier.
- 1938 Publication de *Renan et Newman* dans la série *La pensée moderne et le catholicisme*.
- 1940-45 Prisonnier de guerre en Allemagne dans un camp d'officiers.
- 1941 Publication de *Justification du temps*.
- 1946-48 Professeur au Lycée d'Avignon.
- 1946 Publication du *Nouvel art de penser*.

1948	Mariage avec Marie-Louise Bonnet.
1949-55	Professeur à la Faculté de Dijon.
1949	Publication de <i>L'amour humain</i> .
1949	Publication de <i>L'existence temporelle</i> .
1951	Publication de <i>Pascal et Leibniz</i> et <i>Le travail intellectuel</i> .
1954	J. Guitton obtient le Grand Prix de Littérature de l'Académie française. En novembre, il est élu à la Sorbonne à la chaire « Histoire de la Philosophie et Philosophie ».
1961	J. Guitton est élu à l'Académie française.
1962-65	Participation au Concile Vatican II : J. Guitton y prend la parole le 3 décembre 1963.
1966	Publication du premier tome des <i>Œuvres complètes</i> , intitulé <i>Portraits</i> . Dans les Cahiers de la Sorbonne est publié le cours public de 1963 sous le titre <i>De la signification du cosmos</i> .
1968-69	Publication du tome II des <i>Œuvres complètes</i> : <i>Critique religieuse</i> . Cours à l'École de Guerre : il sera publié sous le titre <i>La pensée et la guerre</i> .
1970	Publication d' <i>Histoire et destinée</i> , cours public de la Sorbonne de 1966. Activité de peinture. Expositions à Rome et Bruxelles.
1971	Publication du tome <i>Sagesse</i> des <i>Œuvres complètes</i> . Ce tome comporte un opuscule inédit : <i>L'amour divin</i> .
1974	Mort de Marie-Louise Guitton.
1978	Publication du tome <i>Philosophie</i> des <i>Œuvres complètes</i> . Ce tome comporte une synthèse inédite – <i>Monadologie</i> , et une préface <i>Nouvel éloge de la philosophie</i> , ainsi que <i>Philosophie de la résurrection</i> et <i>Court traité de phénoménologie mystique</i> (inédits).

- 1980 Publication de *Le temps d'une vie*, propos recueillis par Michèle Reboul, Jean et Janine Feller.
- 1984 Publication de *L'absurde et le mystère*.
- 1985 Publication du *Portrait de Marthe Robin*.
- 1986 Publication du tome VI des *Œuvres complètes : Œcuménisme*.
- 1987 Jean Guitton est élu à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, dans la section Philosophie.
- 1991 Publication de *L'impur et Dieu et la science*, dialogue avec les frères Bogdanov.
- 1992 Publication du tome V des *Œuvres complètes : Journal*.
- 1995 Entretiens avec Francesca Pini publiés sous le titre *Une recherche de Dieu*.
- 1995-97 Entretiens avec Philippe Guyard, *Chaque jour que Dieu fait et Le siècle qui s'annonce*.
- 1997 Publication de *Mon testament philosophique*.
- 1998 Publication de *Au fil des jours. Aphorismes et entretiens*, avec Philippe Guyard.
- 1999 Mort de Jean Guitton, le 21 mars.

AVANT-PROPOS

Le présent travail trouve son origine dans la rencontre de deux mondes. Le premier de ceux-ci est l'œuvre de Jean Guitton. S'étendant sur plus de la moitié du XX^e siècle, elle comporte de nombreuses dimensions dans l'approche de l'être et de l'homme, mais reste cependant méconnue, ne faisant l'objet d'aucune étude approfondie jusqu'à ce jour.

En 1985, l'auteur de ces lignes consacrait son mémoire de fin d'études à la question du temps chez Jean Guitton, ce qui lui valut de précieuses remarques de la part du philosophe, en particulier à propos de l'intérêt d'un regard porté sur l'ensemble de son parcours philosophique ainsi que sur le rapport avec ses différents champs d'investigation.¹ Un projet était donc en suspens ; il fallait, pour le mettre en œuvre, un temps de maturation, et aussi un déclic. Celui-ci est venu de la rencontre avec le second monde qui concerne cette étude : le développement personnel.

Le développement personnel est à la fois une méthode, un mouvement et un mode de vie, centré, pour la première fois dans l'histoire humaine, sur une nouvelle forme de libération et de construction de soi, remettant en cause un certain nombre d'acquis et de croyances accumulés au cours des siècles.² Il peine cependant à s'imposer comme concept et souffre, de ce fait, de nombreuses simplifications et autres approches réductrices. Alors que la philosophie touche encore difficilement l'homme ordinaire – ce qui était pourtant le vœu de Jean Guitton lui-même – il reste aujourd'hui un fossé entre philosophie et développement personnel, et finalement, de part et d'autre, une profonde incompréhension.³

¹ Lettre de Jean Guitton du 18 janvier 1985, adressée à Denis De Coster (documents personnels de l'auteur). Notons d'emblée que les archives et documents de Jean Guitton ont été éparpillés à sa mort (information communiquée par Henri Hude à l'auteur).

² Pour le sens général du terme *croyance*, voir plus loin dans notre exposé. Signalons d'emblée, pour sa compréhension, l'intérêt – et l'originalité – de l'ouvrage : MARIE, Pierre, *La croyance, le désir et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

³ Si la méfiance envers le développement personnel est connue dans le monde de la philosophie académique, il n'est pas rare de rencontrer le mouvement inverse à l'encontre de la philosophie « avec ses beaux et séduisants énoncés théoriques », REUTER, Liliane,

Par une attention et une ouverture aux possibles – dans un esprit de décloisonnement – il nous a semblé opportun de favoriser la rencontre de ces deux mondes, pressentant les nombreux axes de convergences et de liaisons entre leurs orientations de fond. Qu’il soit permis de penser que ce dialogue sera comme un enrichissement mutuel : pour le premier, une nouvelle naissance ; pour le second, un approfondissement salutaire.

Alchimie du chemin personnel. Vivre est un art que nous avons le devoir d'apprendre, Paris, R. Laffont, 2003, p. 16.

INTRODUCTION : JEAN GUITTON, PENSEUR DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL ?

Une existence philosophique ne peut avoir de prix que si elle est inspirée par une pensée, et par ailleurs un ouvrage ne vaut pas la peine d'être écrit s'il ne correspond pas à quelque émotion pure : à une sorte de frisson qui vient de ce qu'on a touché l'être sur un point, de ce qu'on a au moins sur un point quelque intimité avec l'être.

Jean Guitton, *Histoire et destinée*, p. 149

Mon ontologie apprendra à chacun à être ce qu'il est.

Jean Guitton, *Une recherche de Dieu*, p. 77

1. PROBLÉMATIQUE

La présente étude se penche sur la philosophie de Jean Guitton et, plus particulièrement, sur la perspective d'une philosophie du développement personnel. Selon la thèse de cette recherche, le concept de développement personnel sera placé au centre d'une relecture de l'œuvre de Jean Guitton.¹ Dans cette optique, ce concept sera associé à l'orientation principale de la philosophie guittonienne, à savoir l'ontologie. Ainsi les concepts d'être et de développement personnel seront-ils articulés dans une mutuelle mise en

¹ La relecture de Descartes par Alexis Philonenko pourrait être citée ici comme exemple d'un retour sur une œuvre mettant en évidence un élément négligé, oublié ou non compris, et cependant focal. Dans ce cas, il s'agit d'une réinterprétation de la philosophie cartésienne à partir d'un fait que l'auteur place au centre des préoccupations de Descartes, à savoir le souci de la santé et l'espoir de repousser la mort. Ainsi, les interprètes de la pensée cartésienne ont occulté cette perspective axiale, si bien que, selon Philonenko, « la visée ultime et humaine de Descartes leur a échappé ». PHILONENKO, Alexis, *Relire Descartes*, Paris, J. Grancher, 1994, p. 7. Il s'agit bien ici de la philosophie comme démarche rationnelle en vue d'une meilleure réalisation de soi.

lumière. C'est de cette manière que nous pouvons comprendre le projet qu'il nous confiait dans un de ses derniers grands entretiens, lorsqu'il annonçait que l'ontologie à laquelle il travaillait apprendrait à chacun à devenir soi-même.¹

Il s'agit ici d'une étude de l'être – de l'être en tant qu'être, selon le sens classique du terme « ontologie » – et d'un apprentissage, celui qui permet d'être soi-même. Deux choses sont à noter au départ de cette affirmation. La première est que le devenir soi y représente une forme d'apprentissage, ce qui signifie non seulement qu'être soi ne va pas de soi – contrairement à ce qui est pensé par le sens commun – mais que le moyen de le devenir est un apprentissage, terme qui induit un processus, un cheminement, lequel se distingue de l'éducation, la formation ou encore la transformation : il y est question d'être soi et non pas de devenir autre que soi. Ceci nous indique d'emblée qu'il est possible de ne pas être soi et que la centration sur le processus comme voie d'accès nous met en garde par rapport aux identifications habituelles faisant croire que l'on puisse aisément circonscrire le soi et le sujet. Le deuxième élément nous indique qu'il y a un lien entre cet apprentissage – que l'on pourrait qualifier d'essentiel puisqu'il y est question d'un devenir qui nous concerne au premier plan – et une approche de l'être posée comme étant propre à l'auteur lui-même, ce qui nous met sur la voie d'une création, certes inscrite dans une tradition – au moins par l'utilisation du terme « ontologie » – mais néanmoins proposée comme personnelle.

Même si le philosophe n'a pu terminer l'ouvrage qu'il préparait, nous partirons de la thèse que ces deux orientations sont présentes, de façon suffisamment explicite, pour nous fournir un axe essentiel dans son œuvre. L'originalité de Guitton, selon notre recherche, consiste à poser la corrélation de ces deux notions, faisant du développement personnel un élément ancré dans l'être, en même temps que ce dernier se déploie vers le développement de la personne. Aussi prendrons-nous comme affirmation de départ que par développement personnel, au sens guittonien du terme, nous pouvons

¹ GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, Paris, Éd. du Félin, 1996, p. 77.

entendre une forme particulière d'apprentissage de soi, c'est-à-dire un chemin vers soi, à partir d'une ontologie.

Cette étude de l'ontologie du développement personnel chez Guitton nous mettra à l'écoute de sa dimension proprement philosophique, dimension déclinée à la fois comme une « intimité avec l'Être » et un « apprentissage de soi », véritable moteur de la quête, où la *theoria* se constitue dans une pratique, et plus précisément une pratique de soi. C'est dire si la philosophie y est gardée dans une fonction spécifique, à savoir la recherche d'une sagesse comprise comme une manière personnelle d'être au monde. Ainsi, au début de son *Nouvel art de penser*, Guitton se donne-t-il comme objectif de « réformer et féconder sa vie », en lien avec l'écriture de soi, au moyen de la tenue d'un carnet de pensées.¹ Nous sommes dans la tradition de Maine de Biran, Montaigne et, plus avant, Marc-Aurèle : chez notre auteur, ce sera surtout cette dimension du travail sur soi qui sera relevée en toute démarche philosophique et c'est par elle qu'il pourra entrer en résonance avec une philosophie, dans la mesure où celle-ci laisse entrevoir une quête avant tout existentielle. Dès le départ, trois penseurs seront ainsi convoqués à travers leur recherche de soi : il s'agit de Plotin, Augustin et Newman. Nous pouvons y ajouter, en arrière-plan, Bergson, puisque Guitton lui-même l'a tenu pour son maître à penser, ou plus exactement sa référence dans le cheminement de la pensée.

D'emblée, nous le voyons, la philosophie de Jean Guitton, et plus particulièrement son ontologie du développement personnel, nous oriente vers la recherche d'un « mieux-vivre », d'une conception de la « réalisation de soi » par l'apprentissage et la découverte de soi, en somme, d'une voie de l'épanouissement ou de l'accomplissement. Nous nous poserons la question de savoir si Guitton ne nous offre pas un exemple de « vie philosophique »², cherchant à incarner une philosophie dans des choix de vie concrets et

¹ GUITTON, Jean, « Nouvel art de penser », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 35.

² Selon une conception mise en évidence par Pierre Hadot et reprise par Xavier Pavie. Cf. PAVIE, Xavier, *Exercices spirituels : leçons de la philosophie contemporaine*, Paris, Les belles lettres, 2013.

quotidiens, dans un chemin de vie. Mais nous aurons aussi à nous demander en quoi la voie herméneutique, qui sera présente dès les débuts de l'œuvre guittonienne, ne sera pas une étape intermédiaire entre l'ontologie et l'apprentissage de soi, ou mieux, un plan de corrélation entre ces deux niveaux.

Cette perspective nous rend l'œuvre guittonienne éminemment actuelle : elle nous place au cœur d'un débat où la philosophie et le développement personnel – en tant que concept et mouvement – se trouvent engagés sur la question de l'accompagnement. L'enjeu est de savoir ce qui permet réellement d'évoluer et de mener une existence en voie d'accomplissement, ce qui pose le problème de la santé, de la maladie et de la souffrance, en même temps que celui de l'aide et du soin. Le développement personnel et la philosophie tiennent un rôle de plus en plus actif dans ce domaine, surtout quand la seconde se développe « hors les murs », c'est-à-dire en dehors du monde académique. Pour certains, l'urgence est alors de séparer les fonctions et de spécifier les démarches, en établissant des hiérarchies et des cloisonnements. Mais voit-on cependant que tout ceci repose sur une conception préétablie, et finalement assez immédiate de la santé, qui a pour conséquence de donner l'autorisation de pouvoir penser ce qui soigne ? Et si fondamentalement cette manière de penser était à revoir et qu'un autre paradigme était appelé à apparaître ? Dans cette perspective nouvelle, faudrait-il encore parler de soin, si tant est que la maladie elle-même existerait encore quant à son statut ? Cette philosophie ne rendrait-elle pas toutes celles qui conditionnent l'actuel paradigme, d'une certaine façon, obsolètes ? Et, dans ce cas, ne serait-on pas en présence d'une possibilité nouvelle de prendre en compte ce qui réellement est en jeu, dès lors que cesserait la prise en compte du couple maladie-soin ? L'emploi des mots eux-mêmes serait à revoir, ainsi que tout le dispositif de ce qui est censé pouvoir « prendre en charge », alors que cette attitude serait, à un certain niveau, la raison qui empêche la véritable évolution, ou mieux : la jonction avec ce qui permet l'essentielle fluidité d'apparaître, ce qui ne serait pas une vision trop

incomplète du développement personnel, dans une acception éminente.¹ Le présent travail, prenant appui sur un auteur méconnu et pourtant visionnaire, voudrait s'inscrire dans un pareil horizon de sens. Pour ce faire, une relecture de l'œuvre guittonienne s'impose comme parti pris de départ.

2. RELIRE JEAN GUITTON

Jean Guitton est né à Saint-Etienne en 1901. Jusqu'à sa mort à Paris, en 1999, il n'a cessé d'interroger l'expérience humaine, les sources de la connaissance et la diversité des manifestations de l'Être. Son œuvre est impressionnante, non seulement par la quantité d'ouvrages écrits, mais aussi par la diversité des sujets abordés. Parmi la centaine de livres que comporte sa bibliographie, nous distinguons plusieurs domaines d'investigation : la philosophie, l'histoire de la philosophie, l'éducation, la critique religieuse, l'exégèse biblique, la psychologie, l'art de vivre, l'autobiographie, les chroniques et les interventions diverses dans le champ de l'activité humaine... Cependant cette œuvre n'a été que très peu étudiée et nous ne disposons, à ce jour, d'aucune monographie réellement pertinente pour faire la synthèse d'une pensée difficilement classable.²

S'il a connu la notoriété dans l'un ou l'autre de ces domaines, c'est néanmoins en philosophe qu'il a mené sa carrière, d'abord par la voie académique comme professeur d'université³, ensuite par la publication d'ouvrages, et surtout à travers un mode d'implication et de présence de la philosophie dans divers secteurs de l'activité humaine. En 1987, il entrait à l'Académie des Sciences Morales et Politiques dans la section Philosophie⁴.

¹ REUTER, Liliane, *Alchimie du chemin personnel. Vivre est un art que nous avons le devoir d'apprendre*, pp. 49-62.

² Signalons cependant deux études sur son œuvre. Une thèse de doctorat (non publiée) : Une thèse en philosophie de la religion : GALACHE, Luis Rozon, *Hombre, tiempo y eternidad. La filosofía de Jean Guitton*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2009.

³ Aux universités de Montpellier, Dijon et Paris-Sorbonne.

⁴ Au siège n°2 occupé, avant lui, par Henri Bergson, Gabriel Marcel et Ferdinand Alquié.

Rares sont cependant les références faites à sa pensée, particulièrement dans le domaine de la philosophie universitaire, à tel point que l'on peut non seulement parler d'oubli, mais aussi d'une certaine forme de rejet. Autant dire que cette philosophie est, aujourd'hui, complètement délaissée et, plus profondément, totalement méconnue.

Plusieurs éléments, à la fois internes et externes, ont engendré ces difficultés dans la réception de l'œuvre philosophique de Jean Guitton, alors même qu'elle était inaugurée brillamment, en 1933, par deux thèses qui ont marqué la pensée française de cette première moitié du siècle, fortement influencée par la philosophie bergsonienne. L'auteur lui-même, traitant de la philosophie de Newman dans sa petite thèse, avait peut-être anticipé ce qui serait sa propre voie, lorsqu'il faisait remarquer :

Les philosophies qui reposent dans les divisions accoutumées, celles qui paraissent prolonger les lignes de la science positive, celles qui exercent et fascinent l'esprit par des nouveautés subtiles sont assurées d'un succès plus général. Une œuvre ouverte à l'invisible et au mystère, et qui "du cœur parle au cœur" ne sera jamais goûtée que d'un petit nombre. Pareille à ces signaux qu'on allumait sur les hauts-lieux les nuits de victoire, elle brille timidement, elle semble se consumer pour elle seule, comme une étoile égarée sur la terre : il suffit pour que sa clarté vienne visiter un regard ami, et qu'à la manière d'une bonne nouvelle, elle se propage ainsi jusqu'à la fin.¹

Certains engagements de Guitton ont pu amener des doutes quant à la nature vraiment philosophique de sa démarche. Sans même évoquer ici la question de l'engagement qui l'a mené devant un tribunal de l'après-guerre pour raisons de soutien à la Révolution nationale², signalons que son adhésion au catholicisme, tout en soutenant l'enseignement public, signifiait, dans les mentalités de l'époque, une confusion des registres que ne pouvait cautionner une approche de la philosophie selon une conception de la laïcité héritée du kantisme. Mais d'un autre côté, en s'opposant à l'idée d'une philosophie chrétienne et en affirmant l'indépendance de la raison, Guitton s'attirait des complications de la part du monde catholique, que ses incursions dans des domaines traditionnellement réservés au magistère de l'Eglise ou à la sphère

¹ GUITTON, Jean, *La philosophie de Newman : essai sur l'idée de développement*, Paris, Boivin, 1933, p. XL.

² Cette question sera abordée dans l'étude du parcours de Jean Guitton.

des théologiens, ne rendaient pas moins problématiques, au contraire. Ajoutons, à cela, une défiance pour le système thomiste que le néo-thomisme tentait de remettre au jour afin de faire face à la crise que rencontrait la foi par rapport aux avancées de la réflexion philosophique, et cette présentation de la situation de Guitton sera presque complète.

D'aucuns iront même jusqu'à lui contester sa place de philosophe, surtout chez les spécialistes de la philosophie¹. Il lui est surtout reproché une absence de systématisation, assortie du rejet conscient d'un langage spécialisé et abstrait, ce qui, dans le contexte de la philosophie française universitaire de la seconde moitié du XX^e siècle, ne pouvait constituer un tremplin assuré pour la notoriété ou la reconnaissance. Il est vrai que Guitton s'est tenu à l'écart, non seulement des courants les plus en vue à cette époque, comme l'existentialisme ou la phénoménologie, mais aussi, à quelques exceptions près, des lieux d'échange de la recherche en philosophie. Cependant, ce retrait n'a rien d'une contestation ouverte ou d'un désir d'isolement exclusif, puisque nous le voyons, dans le même temps, fréquenter de nombreux autres milieux et connaître le succès auprès d'un public que son style littéraire a plutôt gagné à sa cause.²

¹ Guitton ne figure dans aucune histoire de la philosophie contemporaine et son œuvre n'est citée que dans de très rares cas, quand il est question de faire référence à sa pensée philosophique. Notons cependant les références significatives à la pensée guitonienne dans : RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, vol. 1, Paris, du Seuil, 1983. MILET, Jean, *Ontologie de la différence. Une exploration du champ épistémologique*, Paris, Beauchesne, 2006. DESCHOUX, Marcel, *Visages de Platon*, Paris/Montréal, l'Harmattan, 1999. Signalons aussi la notice intéressante qui lui est consacrée dans HUISMAN, Denis, *Dictionnaire des philosophes*, nouv. éd., Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 823-825. Enfin, François Chenet, dans la bibliographie de son ouvrage sur le temps signale *L'existence temporelle* de Jean Guitton, en ajoutant exceptionnellement une appréciation en indiquant : « une belle méditation, d'une réelle profondeur », CHENET, François, *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*, Paris, A. Colin, 2000, p. 230.

² Jean Guitton a répondu – comme par avance, dès 1933 – à ses détracteurs, en se positionnant face aux objecteurs qui contestaient à Augustin d'Hippone, au vu de sa référence à la foi chrétienne, le statut de philosophe ; ainsi, il affirme qu'une telle objection « méconnaît les conditions dans lesquelles naît, grandit, et se développe toute pensée », GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 180. Nous y reviendrons.

Néanmoins, lors de la publication du tome IV de ses *Œuvres complètes* consacré à la philosophie, Pierre Fontan, dans un long compte-rendu de lecture pour la *Revue thomiste*, terminait en ces termes :

Jean Guitton nous conduit et nous élève par des avenues audacieuses et larges et des analyses d'une admirable pénétration, où vibre une espérance surnaturelle dont il interroge le fondement naturel sans jamais vouloir brouiller les plans ou les critères. Il accueille en sa progression personnelle des pensées plus timides, et les oriente, comme Platon son maître, comme Bergson, qui le choisit, non par accident, pour exécuteur testamentaire, vers des formes d'expérience spirituelle et de « synopsis » qu'il n'est possible d'écarter à priori et de refuser au devenir de l'homme qu'en niant l'intelligence comme fonction de l'universel et du concret. D'où notre extrême gratitude envers ce philosophe de haut vol dont l'effacement volontaire, la sobriété d'expression, la lucidité réfractaire au système mais intimement accordées aux structures du réel, à ses secrètes « raisons séminales », impriment à l'œuvre, quel qu'en soit le destin, un caractère interne d'indépendance, de plénitude, de durée.¹

Cela dit, et contrairement à une tradition qui ne veut voir en Guitton que l'auteur de la thèse sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, il nous semble essentiel d'affirmer la nécessité d'aborder l'ensemble des écrits philosophiques, y compris ceux de la dernière période. Dans cet esprit, le même Pierre Fontan avait, au début de son texte, fait l'annonce suivante : « Un beau travail serait à faire : retrouver dans tous les écrits de Jean Guitton, dans tout le détail de leur trame, cette unité de regard et d'objet. » Depuis cette date – en 1981 – rien, dans ce sens, n'a encore vu le jour.

Plus de quinze ans après la mort de l'auteur, une relecture est aujourd'hui possible, en des termes qui peuvent davantage prendre distance par rapport au contexte d'éclosion de l'œuvre ainsi que des objectifs premiers que celle-ci s'était fixé. Il pourra s'en dégager une vue plus essentielle, ou du moins structurelle, pour lui conférer, après une inévitable mais nécessaire période d'oubli, une stature qu'il appartient seulement aux successeurs de dégager, quand le temps a fait son œuvre, ou mieux, qu'une attention nouvelle soit disposée à son égard². Voilà pourquoi le présent travail n'est ni une biographie intellectuelle ni une approche contextuelle des percées originales

¹ FONTAN, Pierre, « La pensée philosophique de Jean Guitton », dans *La revue thomiste*, vol. LXXXI, 1981, pp. 315-347.

² Cette relecture de Jean Guitton peut s'appuyer sur une dizaine d'ouvrages de philosophie.

d'un auteur. Il n'est pas non plus le déroulement méthodique d'un sujet voulu comme représentatif de l'œuvre entière ou l'affirmation de ce que l'auteur aurait réellement voulu dire. Cette recherche sera plutôt un chemin, un itinéraire privilégié permettant de découvrir la pertinence et le sens d'une pensée, à la manière d'un cheminement dans lequel il est tout d'abord important de mettre en évidence la dimension du processus.¹

Sur base d'une approche associant une ontologie à une réflexion sur le développement personnel, il nous semble important d'y associer l'étude de son parcours. Les données autobiographiques ne manquent pas pour faire un parallèle entre la pensée théorique et la vie de Jean Guitton. Cependant, plutôt que d'en faire une biographie de plus, il sera pertinent, pour notre analyse, d'y voir un parcours de développement personnel.² Tout ceci pose le problème du contexte de la relecture de l'œuvre qui nous préoccupe. C'est de ce contexte qu'il convient, à présent, de donner les grandes lignes.

3. UN CONTEXTE : LE TEMPS DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL ?

Il est possible, aujourd'hui, d'aborder l'œuvre de Jean Guitton dans un contexte différent de celui qui a été le sien tout au long de ce XX^e siècle. Après le temps des grandes remises en question et des affrontements de conceptions unilatérales visant surtout le rôle et le statut du sujet, la structure du réel et sa justification, ainsi que la place et l'influence des grandes institutions sociales, le moment semble venu pour la recherche d'une position plus englobante, transdisciplinaire et ouverte sur les multiples voies d'accès à la réalité.

¹ Citons, à ce propos, la réflexion de Johann Michel à l'égard de la philosophie de Paul Ricœur : « Peut-être est-ce le propre des grandes pensées que d'être traversées par des tensions essentielles qui contribuent à les rendre vivantes et à stimuler une réflexion désamarrée de ses certitudes dogmatiques », MICHEL, Johann, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 15.

² L'ouvrage de Jean Guitton, *Apprendre à vivre et à penser*, écrit en 1955, peut être considéré comme un livre précurseur dans la ligne du développement personnel, GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, Paris, Fayard, 1957. Nous analyserons cet ouvrage dans le chapitre consacré au concept de développement personnel.

En 1995, dans son *Panorama des thérapies familiales systémiques*, le célèbre thérapeute Mony Elkaïm faisait déjà un constat dans ce sens :

Ce siècle a été marqué par un recul progressif de l'individu et de ses singularités : le marxisme, la psychanalyse et la systémique nous ont révélé tour à tour à quel point nous sommes « agis » à notre insu. Or les lectures insistant sur la coconstruction du réel indiquent que l'être humain, pour aliéné qu'il soit, n'en est pas pour autant irresponsable : si ce qui nous arrive, comme le suggèrent ces lectures, résulte de l'interaction des influences qui s'exercent sur nous et de la façon dont nous vivons ces mêmes influences plutôt que du seul impact des forces ou des événements extérieurs à nous-mêmes, alors un espace nouveau est restitué à l'individu et à sa responsabilité. Ce point de vue ne nie en rien notre aliénation fondamentale – il nous rappelle, seulement, que nous avons aussi notre « mot à dire », si conditionnée que soit cette parole, sur les vécus que suscite cette aliénation.¹

On pourrait ajouter que ce « recul progressif de l'individu et de ses singularités » explique, par une loi des contraires, une tentative d'affirmation forte de l'individu, au moins au niveau d'une insertion dans le monde, ce que l'on tend à souligner en qualifiant l'époque actuelle d'individualiste à outrance. Cependant le constat proposé nous met sur la voie nouvelle de la « *coconstruction* » comme possibilité de sens : de quoi s'agit-il ? La philosophie de Guitton peut-elle nous aider sur ce chemin et la compréhension de celui-ci ? Il est un fait, comme nous le verrons dans cette étude, que l'orientation générale de conciliation, de synthèse, de corrélation de la pensée guttonienne nous mettra sur la voie de la coconstruction, mais il s'agira également d'y voir une approche épistémologique présente chez l'auteur de *L'existence temporelle*, pour autant que nous la mettions en dialogue avec des théories de la connaissance prolongeant ses intuitions.

Et qu'en est-il alors du concept de développement personnel ? S'inscrit-il dans cette ouverture ? Ou faut-il le rattacher aux tentatives multiformes de l'individualisme contemporain ? Faire une thèse sur l'ontologie du développement personnel chez un auteur du XX^e siècle ne peut passer sous silence le mouvement général auquel on donne l'appellation générique de « Développement personnel »².

¹ ELKAÏM, Mony, *Panorama des thérapies familiales*, Paris, du Seuil, 1995, p. 633.

² Nous distinguerons le concept de développement personnel du mouvement du même nom, par la majuscule dans « Développement personnel » pour le second.

En effet, en même temps que d'être un concept, le « développement personnel » est aussi un mouvement, un milieu, un secteur de l'activité humaine, ou une « galaxie »¹ : il représente aujourd'hui un champ nouveau de possibles et est, à ce titre, devenu incontournable.² On peut mentionner ici les stages, formations, accompagnements individuels ou de groupe, les productions littéraires, assemblées et congrès, séjours de ressourcements, ainsi que les activités et expériences diverses, workshops et autres lieux de rencontre, d'approfondissement, sans oublier les écoles de spécialisation et d'apprentissage professionnel. Le Développement personnel s'adresse ainsi au corps, à l'être émotionnel, à l'esprit, à la condition relationnelle et sociale, aussi bien qu'à la dimension spirituelle, dans le sens le plus large du terme. C'est dire s'il représente non seulement un corps de théorie et de pratique, mais qu'il répond aussi à un besoin spécifique, et que, à ce titre, il est un enjeu. Ce besoin est-il essentiel ? A-t-il fallu attendre que Le Développement personnel paraisse pour que ce besoin soit rencontré ? Le monde d'aujourd'hui serait-il, dans ce cas, en mesure de proposer cette voie comme nul autre auparavant ? Se pourrait-il que ce monde actuel soit partagé dès lors en deux sphères distinctes : ceux qui évoluent dans la mouvance du Développement personnel et ceux qui ne le connaissent pas ? Toutes ces questions sont au cœur d'une démarche philosophique au sujet du concept de développement personnel : de quoi s'agit-il en réalité ?

Le développement personnel est-il une réalité paradoxale en soi ? Ne sommes-nous pas dans un domaine appartenant davantage à l'ordre émotionnel qu'à celui de la raison ? En d'autres termes, le développement personnel peut-il relever d'une approche philosophique ? On le voit, le sujet ne manque pas de difficultés, d'autant que peu d'ouvrages en font une présentation approfondie et il est assez révélateur qu'à l'intérieur du

¹ PROD'HOMME, Gilles, *Le guide du mieux-être. Bien choisir sa thérapie*, Paris, Eyrolles, 2009.

² Cf. MALLET, Norbert, *Le développement personnel du chrétien*, Paris, Salvator, 2014.

mouvement, les différentes tendances soient nombreuses et que des dérives, altérations et autres interprétations aient déjà été signalées.¹

La réponse à ces questions nous entraîne vers un questionnement plus essentiel encore sur la nature même de la démarche philosophique et les conditions de la connaissance, toutes questions qui seront abordées, après une première étape sur l'état du problème, au sein de la réflexion de notre auteur de référence. Dès lors, nous pouvons constater que Guitton s'invite dans un débat actuel où la philosophie a un rôle à tenir. Irions-nous jusqu'à voir en lui un précurseur du Développement personnel ? Au seuil de cette étude, la question mérite d'être posée. Nous y reviendrons dans nos conclusions.

Notons cependant, dès à présent, que ce mouvement du Développement personnel offre comme un contexte nouveau de lecture de l'œuvre guittonienne, à tel point qu'il nous semblera opportun de confronter les données de notre analyse aux thèses sur lesquelles s'appuie le mouvement en question, ce qui nécessitera de convoquer quelques penseurs de référence en dialogue avec notre philosophe. Ces propos nous orientent vers la question de la finalité de notre étude.

4. FINALITÉ DE CETTE ÉTUDE

Nous pouvons nous appuyer sur ce constat – et ce programme – pour penser l'émergence du développement personnel en termes d'une orientation qui intègre à la fois la fragilisation de l'individu et la création d'un « espace nouveau ». Mais ne nous y trompons pas : cette conception est exigeante et rigoureuse, à l'opposé d'une recherche orientée vers l'extériorité efficiente ou la croissance performante.² Notre « mot à dire » ne serait plus, comme c'est

¹ Cf. DANE, Susan, *Promesses et pièges du développement personnel. Plaidoyer pour une spiritualité sans dogme*, Genève-Bernex Saint-Julien-en-Genevoix, Jouvence éd., 2006. ou EBGUY, Robert, *Je hais le développement personnel*, Paris, Eyrolles, 2008. Nous les aborderons dans la première partie de notre recherche.

² Quand certains n'y voient qu'un produit de la société de consommation, le cheval de Troie du système capitaliste ou un simple phénomène de mode dans un monde gagné totalement à la cause individualiste sur fond de crise de sens et de valeurs, il est néanmoins possible d'y voir une véritable avancée sur le chemin de l'humanisation. Cf. L'exposé de Bruno Barjou

la pente spontanée chez l'individu, la simple affirmation du moi face à toutes les formes de dépendances strictement extérieures, ni la plainte devant tout ce qui serait considéré comme pur obstacle extérieur¹, mais bien le lieu d'un travail sur soi sans cesse en élaboration. Car il y a bien aliénation, et de toutes les manières, particulièrement quand le chemin de développement n'est pas identifié et que la part personnelle est occultée face à ces « jeux »² inexorables où s'enlise la véritable autonomie. Il est ici tout simplement question de « coconstruction », ni plus ni moins. Il y a là de quoi remettre en question, croyons-nous, des pans entiers de fonctionnements, non seulement de l'individu, mais aussi de la société elle-même, en particulier le secteur qui « s'occupe » de l'humain ou qui « prend en charge » sa « santé », surtout si celle-ci est dite « mentale ».

Le concept de développement personnel, qui s'inscrit dans une perspective de coconstruction, a besoin de référents et, en particulier, selon notre thèse, de référents philosophiques, sachant que plusieurs conceptions du travail ou de l'incidence philosophiques sont toujours possibles. Une chose est cependant certaine : afin de parvenir à ce niveau de théorisation, il ne suffit pas de faire appel, comme c'est souvent le cas, à des traditions de sagesse qui tendent à construire une sorte de rempart de protection, face à un monde jugé hostile ou dangereux, du point de vue de ce que l'on nomme la « perte des valeurs » ou le « manque de repères ».

Si la plupart de ces recherches de sagesse, au sens traditionnel du mot, trouvent leur point de départ dans une certaine expérience du manque ou du vide³, nous aurons soin de relever qu'il n'en va pas de même pour une conception spécifique du développement personnel. Ce point essentiel fera d'ailleurs partie d'une clarification pour laquelle l'ontologie guittonienne

dans : BELLENGER, Lionel, *C'est moi d'abord! Pour réussir son développement personnel et professionnel*, Issy-les-Moulineaux, ESF éd., 2003, pp. 13-36.

¹ Cf. ROUSTANG, François, *La fin de la plainte*, Paris, O. Jacob, 2001.

² L'expression est à rapprocher du concept forgé par Éric Berne, le fondateur de l'Analyse transactionnelle. BERNE, Éric, *Des jeux et des hommes : psychologie des relations humaines*, Paris, Stock, 1975.

³ Cf. Par exemple : LELOUP, Jean-Yves, *Manque et plénitude. Éléments pour une mémoire de l'essentiel*, Paris, A. Michel, 1994.

nous fournira un sérieux appui. Ceci nous amène à poser une question opératoire de départ : la philosophie de Jean Guitton peut-elle être envisagée sous l'angle d'une lecture de la « coconstruction » ? C'est tout le volet méthodologique de la pensée guittonienne qu'il faudra, dès lors, interroger, ce qui pourra se faire, d'un côté, à partir des principes de méthode énoncés, mais aussi, d'un autre côté, par l'examen attentif des choix proprement stratégiques de construction de la démarche de sens chez Guitton.

Dans un ouvrage qui a eu un certain retentissement¹, Alain Ehrenberg a évoqué la « fatigue d'être soi » pour définir la situation de l'homme contemporain face au recul des institutions et des cadres stabilisants des collectivités traditionnelles, voulant ainsi montrer la signification réelle de la dépression comme « maladie de civilisation ». Dans la perspective d'un développement personnel authentique (nous aurons à revenir sur les conditions de possibilité de celui-ci), il est à noter que c'est plutôt par difficulté de pouvoir être soi – alors que tout dans la société veut faire croire qu'il peut l'être spontanément, et à un rythme effréné – que l'homme contemporain est « fatigué » ou, mieux, qu'il signifie, de manière plus ou moins implicite, son besoin impératif de changement.

C'est dans pareil contexte où nous voyons se multiplier les possibilités d'un retour sur soi, d'un travail sur soi dans la perspective d'une plus grande ou meilleure réalisation de soi, que nous avons à poser la question du sens profond et de la signification du développement personnel ; en d'autres termes, de nous mettre en quête de sa philosophie.

À ce titre, il est inédit de corréler le concept de développement personnel à un questionnement ontologique, selon une voie que nous propose la philosophie de Guitton : ce faisant, nous nous situerons dans l'esprit guittonien lui-même, lui qui n'a pas conçu la philosophie seulement à l'intérieur de l'espace philosophique, mais qui a perçu en elle la vocation à se porter vers ce qui est en dehors de cet espace, cherchant, à travers le questionnement du sens, en quoi toute activité humaine la contient, comme en filigrane, sans que pourtant, hors de la philosophie, cette activité ne puisse

¹ EHRENBURG, Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, O. Jacob, 1998.

prétendre à l'achèvement ou à la transparence de ce qui se donne ou se manifeste. Aurions-nous alors accompli un chemin allant dans le sens d'une réappropriation de l'ontologie dans une direction nouvelle ? C'était, en tout cas, le vœu de Jean Guitton lui-même, surtout par son souci d'une ontologie concrète et ouverte, en phase avec les interrogations de l'homme ordinaire. Ainsi est-il nécessaire de préciser, à présent, les objectifs et la méthode de notre recherche.

5. OBJECTIFS ET MÉTHODE DE LA RECHERCHE

La situation de l'homme dans le monde actuel, les tensions qui caractérisent un état que l'on peut qualifier de transitionnel, de même que les voies diverses que nous voyons éclore dans le but de proposer des moyens – à la fois anciens et nouveaux – de réalisation de soi justifient pleinement la pertinence d'une étude sur le concept de développement personnel. Ceci est d'autant plus valable que, partant du constat que le développement personnel n'a pas encore été pris en compte par la philosophie en ce XXI^e siècle, il est urgent de réintégrer la philosophie dans ce champ opérant de l'activité humaine et ce, d'autant plus que ce concept entre en résonance avec un des grands buts de la philosophie, outre sa fonction de recul et de recherche du sens, à savoir : la transformation de soi comme base d'une éthique fondamentale.

Il s'agit de montrer l'avantage pour la philosophie elle-même de réintégrer le concept de développement personnel ainsi que l'apport guittonien sur ce thème. En définitive, il est question de rendre Jean Guitton plus actuel en proposant au monde du développement personnel une philosophie-ressource afin de pouvoir accéder à une conception plus éclairée de ses présupposés et de ses finalités. Pareille démarche est certes facilitée par une tendance au sein de la philosophie elle-même, depuis les travaux de Michel Foucault, Pierre Hadot ou Henri Maldiney, consistant à associer la quête philosophique à une perception engagée de la capacité d'exister, à travers un art, une esthétique ou le soin de soi. C'est à l'aune de semblables avancées que nous établirons la lecture de la pensée philosophique de Jean

Guitton, avec le souci d'une mise en évidence de ses intuitions post-modernes.¹

Pour mener à bien cette étude au sein d'une œuvre considérable, il nous faut suivre un itinéraire. Pour qualifier celui-ci, nous pourrions reprendre les propos imagés de Guitton lui-même dans la description de son approche de la pensée et de l'œuvre de saint Augustin :

Saint Augustin est un génie différent. Faisant désormais route avec lui, nous entrons dans un tout autre pays. À chaque palier de cette étude, le lecteur sera invité à l'envisager sous des aspects nouveaux : c'est ainsi qu'en montant sur un volcan d'Auvergne par un chemin en spirale, on aperçoit à chaque retour le même paysage, bien que l'horizon varie avec le site.²

Afin de mentionner ici les sources les plus importantes pour notre recherche, nous pouvons considérer les deux thèses comme des ouvrages de référence car ils contiennent, par avance, l'esprit et le style dans lesquels se déploiera la pensée guittonienne. Mais étant surtout des œuvres historiques, elles apparaissent comme annonciatrices de l'œuvre proprement personnelle de Jean Guitton, à la manière des deux pylônes entourant la porte d'entrée du temple égyptien : nous nous en servons comme d'un support de fond, compte tenu de la préface à la seconde édition de 1955 où sont présentés les points qui annoncent les futures lignes de pensée. En effet, dans la petite thèse sur *La philosophie de Newman*, Guitton rassemble déjà les principaux caractères de son approche de la pensée incarnée dans une histoire – celle du

¹ Notre projet s'est renforcé et a été soutenu par la lecture de trois thèses établissant des ponts entre des disciplines, des penseurs ou des domaines aussi différents que l'anthropologie, l'ontologie, la psychologie et la spiritualité ; il s'agit de : BRETON, Jean-Claude, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson*, Montréal-Paris, Bellarmin/du Cerf, 1987. ; ACAPOVI, Crépin Magloire C., *L'Être et l'amour : une étude de l'ontologie de l'amour chez Paul Tillich*, Münster, LIT Verlag, 2010. ; MARIN, Claire, *L'« activité obscure » dans la philosophie de Félix Ravaisson*, Paris IV-Sorbonne, 2003. Notons également, dans nos sources d'inspiration, la recherche de Daniel Proulx consacrée à l'œuvre et à la pensée de Henry Corbin, thèse présentée en octobre 2017 à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'UCL à Louvain-la-Neuve, premier véritable portrait complet et éminemment approfondi du parcours intellectuel de ce philosophe méconnu qu'a été H. Corbin.

² GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 175.

penseur – et nous y apercevons nettement ce qui deviendra, par la suite, son « herméneutique du sujet », tout en posant les bases de son ontologie.

Deux ouvrages émergent davantage pour traiter la problématique du développement personnel qui nous concerne : il s'agit de *L'existence temporelle* et *Histoire et destinée*. La première œuvre est un traité d'ontologie fondamentale datant de la période 1944-1946 où l'auteur expose les principes premiers qui sous-tendent toute sa réflexion dans des domaines divers ; il convient de compléter ces vues par le traité de 1978 où Guitton consigne les axes essentiels sur lesquels s'appuie sa philosophie et qu'il a nommé *Monadologie*, en référence à l'œuvre testamentaire à laquelle Leibniz donna ce nom en adéquation avec sa métaphysique. *Histoire et destinée* représente un socle pour aborder la conception guttonienne du développement personnel, et nous y retrouvons des éléments de la dernière partie de *L'existence temporelle*, développés avec une plus grande force d'analyse.

Remarquons qu'une partie de l'œuvre guttonienne, spécialement celle appelée *Critique religieuse*, se veut un questionnement philosophique appliqué à un domaine d'expérience : l'auteur y voit une « dilatation de la philosophie », et cette ouverture du champ philosophique laisse apparaître, en de nombreux endroits, les présupposés philosophiques eux-mêmes, selon une intention de transparence et de travail sur soi-même de la part du philosophe.¹ Cela nous permet de situer les concepts philosophiques à l'œuvre dans la pensée de Jean Guitton, en les abordant sur un terrain proche du concret, tout en éprouvant leur force opératoire.

Bien entendu, il reste à signaler les apports importants d'ouvrages comme *Justification du temps*, *L'impur*, *Essai sur l'amour humain* ou aussi *Philosophie de la résurrection*. Les conférences et articles de la première période ne doivent pas être négligés : au contraire, ils nous mettent en présence d'une part plus incisive de la pensée du philosophe. Il faut songer à *Anormal et anomal*, *Philosophie de la culpabilité*, *Les rythmes et la vie* ainsi

¹ GUITTON, Jean, « La critique de la critique », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 367. L'auteur y ajoute : « S'il est vrai, comme le pense M. Bergson, que l'application d'une notion aux cas concrets la charge de sens en même temps qu'elle accroît la délicatesse et la portée de l'intelligence ».

que, plus tardivement, *L'homme contemporain est-il divisé ?* et le *Discours sur le prix de vertu*.

Notre thématique nous portera également vers des ouvrages que l'on peut situer aux frontières du champ philosophique, en amont ou en aval, selon qu'il s'agit d'un prolongement vers une attitude de rapport au monde comme dans *Nouvel art de penser*, *Le travail intellectuel*, *Apprendre à vivre et à penser* ou *La pensée et la guerre*, tandis que d'autres approches nous fournissent comme un substrat de l'activité réflexive, tout en impliquant les principes d'une orientation philosophique, à travers les nombreux portraits où nous pouvons voir une part phénoménologique du développement personnel (voir *Profils parallèles*). Enfin, c'est une expérience assez extraordinaire de pouvoir saisir une pensée en train de s'élaborer à l'intérieur d'une trajectoire : pareille opportunité nous est donnée avec la lecture du *Journal* de Guitton où nous assistons à l'interconnexion de la vie et de la réflexion, à travers une reprise de ce qui a été vécu. Oserions-nous penser que celui-ci permettrait de répondre à la question que l'auteur lui-même s'était posée devant la diversité de ses investigations et qui concernait la possibilité d'une cohérence interne, de sa pensée et de son œuvre, autour d'un principe unificateur ?¹ Nous prendrons donc le parti que Guitton s'éclaire d'abord par lui-même, encore faut-il, pour cela, développer une lecture appropriée.

Selon un principe d'interprétation qu'il nous faudra détailler plus loin, et présenté par Guitton dès son premier travail, il sera important de nous en tenir à une approche qui distingue trois niveaux dans toute œuvre de l'esprit, comme dans toute orientation de vie, ceux-ci étant : le langage, la mentalité et l'esprit. Chacun de ces trois degrés mérite toute notre attention car, même si le but final sera d'approcher l'esprit de la philosophie en présence, il sera néanmoins précieux d'en repérer le fonctionnement à travers les étages de mise en œuvre. Et là encore, une subtilité nous attend, selon l'avertissement de l'auteur : un philosophe peut nous apprendre autant, si pas plus, par ce

¹ Voir GUITTON, Jean, *Journal... 1 1952-1955*, Paris, Plon, 1968, pp. 293-299.

qu'il ne dit pas que par ce qu'il dit.¹ C'est l'épreuve suprême du commentateur et de l'herméneute.

Y aurait-il un « secret » chez Guitton ? On sait qu'il avait identifié deux facettes chez Bergson, le Bergson public et le Bergson intime. Mais ce n'est pas dans ce sens qu'il nous semble devoir le chercher : il s'agit d'une dimension beaucoup plus profonde qu'une différence dans le mode d'apparaître. Il ne serait pas non plus question d'un aspect caché, que cela soit intentionnel ou non. Dans un entretien avec Philippe Guyard, en 1995, Guitton avait révélé :

Il y a plusieurs Guitton, naturellement. Il y a le Guitton historique dans lequel se mêle la religion et puis un autre Guitton... C'est comme en vous, il y a deux côtés, l'être social et le professionnel. Le professionnel en moi, le véritable Guitton, n'a jamais parlé de la foi, il a parlé de la raison et de l'expérience.²

Nous reviendrons par la suite sur cette déclaration – et une autre encore plus explicite dans la même direction – mais il est important de noter qu'il reste un travail d'investigation à faire pour comprendre réellement le cheminement de Jean Guitton. Bien sûr, on pourrait s'attarder sur la part de l'ombre, au sens où Jung a pu révéler cette dimension de l'inconscient, mais il ne serait pas encore question de l'essentiel. Pour bien entendre ce « secret » de Guitton, il est nécessaire de faire le détour de son ontologie et, en particulier, une de ses intuitions fondamentales, à savoir le concept d'émergence.

Sans dévoiler ce qui sera au cœur de toute l'approche ontologique du développement, notons, dès à présent, pour mieux saisir l'enjeu de notre démarche, que les choses qui apparaissent sont, pour Guitton, des choses qui, en réalité, émergent. S'il en est ainsi, il y a nécessairement, et d'une manière cachée, la présence d'un dépôt, d'un germe, d'une possibilité d'être. Nous sommes déjà là au seuil d'une « lecture de la coconstruction », comme nous l'avons évoqué, en situant le développement personnel. En ce qui concerne notre sujet, ce germe de la pensée de Jean Guitton serait son « secret ». Il n'est

¹ « C'est ainsi que, chez l'écrivain de génie, la phrase est riche de ce qu'il n'a point dit », GUITTON, Jean, « Nouvel art de penser », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 78.

² GUITTON, Jean et GUYARD, Philippe, *Chaque jour que Dieu fait. Entretiens avec Philippe Guyard*, Paris, Le Grand livre du mois, 1996, p. 219.

pas étonnant, dès lors, que celui-ci ait échappé au regard de ses contemporains philosophes, avec lesquels, il est vrai, il n'a entretenu que peu de discussions de controverse. Son œuvre, par sa tournure formelle, est à la fois située dans un style et, cependant, au-delà d'un style. Il faut, pour que l'émergence soit possible, la donnée fondamentale qu'est le temps.¹ Le temps est venu de nous mettre véritablement à l'écoute de Jean Guitton. Nous serions alors dans la ligne de ce qu'il confiait dans un entretien au seuil de sa période de récapitulation : « Mon idéal, c'est de dire quelque chose à quelqu'un ». ² Nous partirons donc du présupposé opératoire que Guitton s'éclaire par lui-même et que pour cela, seule une confrontation en interne est habilitée à faire apparaître le sens de l'œuvre, ce qui nous met sur la voie d'une étude basée sur le texte guittonien pour lui-même, sans multiplier les références extérieures ou les comparaisons d'école : en somme, appliquer à la pensée guittonienne une démarche de développement.

Si notre objectif, dans ce travail, est d'étudier le concept de développement personnel d'un point de vue systématique, il sera opportun d'adopter une méthode analytique. Néanmoins la frontière n'étant pas aussi nette entre les méthodes, il est difficile – et est-ce seulement souhaitable ? – de maintenir une forme unilatérale et exclusive. Précisons, pour plus de clarté, que la distribution de la recherche en trois parties verra la première basée sur une approche synthétique et historique ; la seconde utilisera la méthode surtout analytique ; la troisième sera construite sur le modèle synthétique de tendance comparative. Ceci annonce le plan de cette thèse.

¹ En ce sens, nous ne pouvons cautionner l'approche du parcours de Jean Guitton présentée par son successeur, René Baechler, à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, lors de son discours d'entrée. Il y a là une lecture en surface d'une trajectoire qui n'aurait, selon cette lecture, aucune logique interne devant les changements importants de la seconde partie du XX^e siècle, le présupposé de départ étant que la pensée guittonienne est toute entière ancrée dans la tradition catholique dont elle n'est, en définitive, pour cet auteur, qui représente bien ici l'ensemble des commentateurs, qu'une tentative d'adaptation au monde contemporain. Cf. BAECHLER, Jean, *Notice sur la vie et les travaux de Jean Guitton (1901-1999)*, Académie des sciences morales et politiques, séance du 5 juin 2001, Paris, Palais de l'Institut de France, 2001.

² GUITTON, Jean, *Le temps d'une vie. Propos recueillis par Michèle Reboul, Jean et Janine Feller*, Paris, Retz Centurion, 1980, p. 63.

6. PLAN DE LA THÈSE

L'itinéraire de la recherche s'élabore selon un partage en trois moments. Tout d'abord une première partie dans laquelle sera abordée une interrogation sur le concept de développement personnel, tant dans sa dimension actuelle à l'intérieur du large mouvement portant le même nom que dans une prospection autour de son existence à l'intérieur du champ philosophique. Dans un second temps, cette partie accueillera un chapitre montrant l'émergence et le développement du concept de développement personnel dans la pensée philosophique de Jean Guitton, ce qui nous permettra aussi d'établir un lien avec son parcours de vie. Cette première partie sera propédeutique.

Une deuxième partie viendra ensuite et sera le centre de notre étude. Elle présentera, dans un chapitre liminaire, la place de l'axe ontologique dans la philosophie de Jean Guitton. Ensuite, les grandes lignes de l'ontologie guittonienne seront abordées dans le second chapitre, avant de concentrer notre analyse sur la conception de la réalisation de soi et du développement personnel chez Jean Guitton dans un troisième chapitre.

Dans la troisième section de ce travail, nous mettrons la conception guittonienne du développement personnel en dialogue, en particulier dans la comparaison avec deux tendances au sein du développement personnel, représentées par deux grands auteurs proches de l'obédience philosophique. Le premier chapitre convoquera la tendance soutenue par Victor Frankl, fondateur de la logothérapie, et partisan d'un développement basé sur l'analyse existentielle et la recherche de sens : il représentera l'approche dite humaniste dans le développement personnel. Dans un deuxième chapitre, nous confronterons la conception guittonienne avec la voie initiatique de Karlfried Graf Durckheim, autre penseur, philosophe et thérapeute à la source d'un important courant au sein du développement personnel : le courant transpersonnel. Cette partie justifiera l'actualité et la pertinence de notre thématique.

A la fin de ce parcours, la conclusion générale de l'étude reprendra, dans un premier temps, les principaux éléments de notre approche de la

philosophie guittonienne, tandis que, dans un second temps, ces acquis seront mis en perspective pour poser les jalons d'une philosophie du développement personnel et du coaching de vie, but ultime de la thèse. Nous pourrons alors dégager le sens, l'enjeu et la signification du développement personnel pour le monde actuel, dans toute sa dimension existentielle et philosophique.

Résumons-nous : la question de départ est de savoir s'il existe un courant à l'intérieur du champ de la philosophie qui nous permette de penser le développement personnel et d'établir comme un pont entre deux secteurs distants et pourtant parallèles. La thèse proposée est que la pensée et l'œuvre philosophique de Jean Guitton peuvent servir de base à cette finalité, ce qui non seulement donnera une assise philosophique plus structurée au développement personnel, mais aussi, à travers l'élaboration de ce concept, une ouverture de la philosophie au domaine de la réalisation de soi. Ce faisant, un autre projet sera alors en voie de prendre forme, celui de donner à la pensée de Jean Guitton le statut et la dimension qu'elle nous semble mériter. Il est donc question de reprendre son œuvre pour en organiser la compréhension autour de l'intention fondamentale que nous pensons pouvoir y trouver, à savoir la réalisation de soi par le développement personnel. Ainsi notre travail se terminera-t-il par une mise en perspective de la philosophie du développement personnel chez Jean Guitton avec une pratique et une théorie d'accompagnement en développement personnel, à savoir le *coaching* de vie : nous aurons alors donné à cette étude une portée actuelle, en donnant à sa thématique toute l'ampleur qu'elle nous semble contenir.

PREMIÈRE PARTIE : PHILOSOPHIE ET DÉVELOPPEMENT PERSONNEL

Dans cette première partie, nous nous pencherons, tout d'abord, sur la notion de développement personnel telle qu'elle peut être abordée, d'une part, dans un vaste champ de réflexion lié, de près ou de loin, au mouvement du Développement personnel ; d'autre part, dans le secteur philosophique proprement dit : ceci fournira un cadre pour notre recherche. Le deuxième chapitre nous emmènera vers la présence du concept chez Jean Guitton, à travers une approche générale centrée sur sa vie et son œuvre.

CHAPITRE 1 : LA NOTION DE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL

La problématique de cette thèse concerne la réalisation de soi. Ce thème est d'actualité. Non seulement parce que la question se pose aujourd'hui avec plus d'insistance qu'à aucun autre moment de l'histoire de l'humanité, mais parce qu'il existe, à présent, des courants de pensée et d'action qui proposent de prendre cette question au sérieux, y compris la philosophie¹, qui renoue ainsi avec une orientation pratique plutôt négligée par son évolution dans le champ du savoir et de la spécialisation universitaire².

Cependant la situation n'est pas simple pour autant, loin de là : il existe, en effet, une multitude de courants à l'intérieur du Développement personnel et il n'est pas facile de s'y retrouver dans les voies proposées. D'autre part, le mouvement en lui-même reste encore aujourd'hui sujet à confusions et simplifications, surtout quand il est question de le situer par

¹ C'est la voie proposée par un groupe de philosophes, autour de Gerd Achenbach, avec la consultation philosophique ; parmi eux, Lou Marinoff est le plus médiatique de ces philosophes consultants : MARINOFF, Lou, *Plus de Platon, moins de prozac !*, Neuilly-sur-Seine, M. Lafon, 2002. Voir Bibliographie.

² PAVIE, Xavier, *L'apprentissage de soi. Exercices spirituels de Socrate à Foucault*, Paris, Eyrolles, 2009, pp. 216-219.

rapport à d'autres secteurs comme la psychiatrie, la psychologie classique, la psychanalyse ou bien la supervision en entreprises, les formations continuées, et même les sciences de l'éducation, avec le concept d'apprentissage tout au long de la vie. On le voit : les sources de difficultés sont grandes quand il s'agit de définir davantage ce qu'est le phénomène croissant du développement personnel. Cette difficulté se répercute jusque dans le choix des vocables : parle-t-on de la même chose en évoquant le « développement personnel », « la réalisation de soi », « l'accomplissement de soi » ou d'autres expressions encore tournant autour de la notion de « devenir soi » ?

Il est utile de se demander en quoi la notion a déjà fait l'objet d'une clarification, étant donné son caractère paradoxal. Un survol des approches de cette notion, en dehors de la philosophie, s'avère dès lors nécessaire.¹

1. LE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL : UNE NOTION PARADOXALE

1.1. Approche générale

Si la notion de développement personnel est paradoxale en elle-même, d'autres difficultés existent, liées au fait que le Développement personnel existe à des étages différents : il propose, par exemple, une modification profonde du cadre de référence, ce qui est très différent d'un simple changement. Ses objectifs peuvent ainsi s'inscrire totalement dans la logique d'une société axée sur l'individu et le culte de la performance, alors que, dans d'autres cas, ils ne correspondent nullement aux attentes les plus immédiates d'une vie bousculée par les conditions d'existence, et particulièrement celles

¹ Nous n'adapterons pas ici le point de vue sociologique sur le développement personnel. En ce qui concerne cette approche, une étude a été menée sur le développement personnel en tant que démarche de lecture d'ouvrages qui « changent la vie » : MARQUIS, Nicolas, *Du bien-être au marché du malaise : la société du développement personnel*, 1re édition., Paris, Presses universitaires de France, 2014. Outre que le champ d'investigation qui est ici appelé « développement personnel » est ramené au changement au moyen de la lecture de livres, il n'en reste pas moins que l'angle d'analyse sociologique demeure à l'extérieur du sujet, comme nous le dirons dans la conclusion de ce travail.

liées à la condition d'être social.¹ En réalité, il y est surtout question d'envisager la réalité – du moins ce que l'on croit être la réalité – sous un angle différent : même si cela correspond en profondeur à ce que l'homme aspire à vivre, cette transformation représente un cap qu'il n'est pas aisé de franchir et contre lequel beaucoup de forces luttent. Dès lors, nous ne connaissons pas encore pleinement ce que serait l'homme construit, dès le départ, dans un contexte de « développement personnel ». Mais, reconnaissons-le d'emblée, ceci demande, la plupart du temps, un sérieux effort de retournement, comme une *métanoïa* au sein du plus ordinaire des quotidiens, avec la conséquence que même le sens des mots courants s'en trouve affecté. En ce sens, chaque parcours véritable en développement personnel est d'abord un travail sur soi, créant le décalage à l'intérieur de soi servant de base à la *métanoïa* : en ce sens également, cette réalisation de soi est toujours en train de se construire et inclut, en son essence, une forme spécifique d'émancipation, celle qui permet l'autonomie véritable.

Il apparaît donc qu'au sein du mouvement du développement personnel, la signification des termes « développement personnel » ou « réalisation de soi » n'est pas univoque et que la pluralité des tendances indique, à tout le moins, un besoin de clarification, même s'il n'est pas question, de ce fait, de remettre en cause une grande flexibilité dont peut se prévaloir le mouvement dans toute sa richesse. Mais, comme cela a déjà été souligné de diverses façons, les dérives ou réductions ne manquent pas ; elles sont même légion si on n'associe pas les outils et moyens du développement personnel à une sérieuse conception de l'homme, de son existence, et même d'une conception plus générale de ce qui est. Voilà pourquoi la dimension philosophique est ici nécessaire.

¹ Dans ce cas, le développement personnel ne répond pas vraiment aux besoins de résultats immédiats que l'on retrouve dans les attentes et demandes vis-à-vis du corps médical, considéré comme autorité de référence absolue, avec la consommation de médicaments qui en découle. Aussi les attentes à l'égard du médecin et de la pharmacopée ont-elles tendance à devenir exponentielles dans un contexte de pression du rendement et de démission du sujet devant l'enjeu existentiel des épreuves. Se pose ici tout le problème du regard que l'on pose sur ce que l'on appelle la crise ou la dépression.

Interroger la réalisation de soi revient alors à tenter une clarification d'un concept, tout en veillant à intégrer cette définition dans une approche plus générale de la philosophie, afin de comprendre quelle position elle peut y occuper.¹

Le développement personnel est apparu vers le milieu des années soixante dans l'ouest américain, à la faveur d'une conjonction de plusieurs facteurs : remise en question des valeurs traditionnelles, valorisation de l'individu et expérimentations nouvelles comme la vie communautaire, le retour à la nature, la découverte du corps ou l'expérience spirituelle.² Pour Michel Lacroix, le Développement personnel est donc marqué, au départ, par une ambiance ou une orientation de contre-culture.³ De manière plus générale, le Développement personnel s'est construit à partir de différentes sources comme la psychanalyse de Jung, la psychologie positive de Maslow, la non-directivité de Rogers, l'école systémique de Palo Alto, ainsi que la

¹ Selon ce qui précède, nous ne pouvons nous contenter de l'approche du développement personnel présentée dans l'ouvrage collectif : MARQUIS, Nicolas, *Le changement personnel. Histoire, mythes, réalités*, Auxerre, Sciences humaines éditions, 2015. Bien que la découverte de cette étude se soit produite après avoir terminé la rédaction du présent travail, nous tenons à situer notre propos, d'une manière générale, par rapport à l'analyse générale qui se veut une synthèse sur le développement personnel. L'accent y est mis sur un besoin de changement dans une société en quête de repères et orientée vers l'expérimentation de la nouveauté. Définissant ainsi le développement personnel comme une conséquence de la culture individualiste, l'entreprise s'en tient à un constat de ce qui se donne à voir dans cette recherche de changement, quitte à y trouver une tendance exprimant un certain nombrilisme, ce qui n'est certes pas nouveau, et qui exprime finalement une forme de désarroi. Il y a, bien sûr, la contribution de quelques spécialistes de la mouvance « développement personnel », mais il est à noter qu'ils appartiennent principalement au courant de la psychologie positive, ce qui constitue une orientation assez typique du mouvement, sans représenter l'ensemble. En elle-même, la notion de changement est de l'ordre du « devenir autre », avec le corrolaire de l'intervention d'un élément extérieur dans la ligne d'une solution. Notre objectif, dans ce travail, est d'approfondir un concept, en nous efforçant de penser le développement personnel dans sa tendance profonde, et selon une perspective de l'ordre du « tendre vers » qui est le propre de la démarche philosophique. Dès lors, celle qui prévaut à ladite étude du changement personnel ne nous paraît pas constituer une base suffisante pour avancer dans la voie d'une plus grande prise de conscience du réel.

² Cf. PROD'HOMME, Gilles, *Le guide du mieux-être. Bien choisir sa thérapie*, pp. 48-65.

³ « Mouvement idéologique né dans les années 1960 aux Etats-Unis en opposition aux normes et aux valeurs de la société industrielle et bureaucratique », LACROIX, Michel, *Le développement personnel*, Paris, Flammarion, 2000, p. 136.

psychologie de Reich ou même la phénoménologie et l'existentialisme. En 1970, Fritz Perls, le génial fondateur de la Gestalt-thérapie, déclarait : « La Gestalt-thérapie est une méthode trop opérante pour n'être réservée qu'à des malades ».¹ D'autres évolutions ont suivi, parmi lesquelles l'Analyse Transactionnelle, la PNL, la sophrologie, les thérapies psychocorporelles, l'Ennéagramme et le courant appelé « transpersonnel » ouvrant sur la spiritualité et les voies en rapport avec la dimension transcendante. Si l'on se tourne vers le secteur de l'entreprise et du monde professionnel, on ne manquera pas de découvrir d'autres tendances et facettes de cette même notion de développement personnel, davantage orientées vers la réalisation d'objectifs, le déploiement de compétences nouvelles, mais surtout la croyance en son propre talent et les potentialités que cela soulève.² Dans cet ordre d'idées, la référence pour la notion de développement personnel est incontestablement Abraham Maslow, le fondateur du Mouvement du Potentiel Humain.³

Abraham Maslow est non seulement le concepteur de la célèbre pyramide des besoins, mais il est aussi le théoricien des méta-motivations. Dès le départ de ses recherches, il s'est intéressé à la stratégie des personnes qui réussissent, alors que la psychologie classique se penche essentiellement sur les pathologies et les situations problématiques. Ainsi Maslow parle-t-il du développement personnel comme d'une dimension capitale, affirmant que c'est justement l'échec de celui-ci qui amène la névrose, et non l'inverse ! Ceci nous amène à poser la question du cadre de référence, lorsqu'il constate avec pertinence :

Le cadre de référence adopté aujourd'hui considère la névrose sous un seul angle, comme une situation pathologique descriptible, qui existe, une sorte de maladie ou d'affection selon le modèle médical. Mais nous pouvons le voir aussi de façon dialectique, à la fois comme une sorte de mouvement vers l'avant et un tâtonnement

¹ GINGER, Serge et GINGER, Anne, *La gestalt, une thérapie du contact*, 4e éd. rev. et mise à jour, Paris, Hommes et groupes éd., 1992, p. 169.

² Cf. JAOTOMBO, Franck, *Le développement personnel : définition et mesure*, thèse de doctorat en sciences de gestion, sous la direction de BRASSEUR, Martine, PhD, Paris-Descartes, s.l., 2011.

³ Citons aussi, parmi les ouvrages les plus représentatifs de sa pensée : MASLOW, Abraham Harold, *L'accomplissement de soi. De la motivation à la plénitude*, Paris, Eyrolles, 2003.

maladroit, timide et faible vers la santé et la complète humanité, davantage aiguillé par la peur que par le courage, et mettant en cause aussi bien l'avenir que le présent.¹

Cette affirmation est importante : non seulement elle remet en cause une manière de lire l'événement « névrose », en soulignant qu'il prend sa forme habituelle en fonction d'un cadre bien délimité – et orienté – qui le fait advenir en tant que tel, mais que cet événement peut être abordé tout différemment, selon un schème dialectique où intervient une intention profonde, modulée selon certains facteurs limitants, intra-personnels, impliquant également, à un niveau second, un rapport différent au temps, sous forme de remise en cause du présent et de l'avenir. Nous sommes, dès lors, sans que cela soit pleinement identifié, en pleine ontologie. À partir d'indices cliniques, Abraham Maslow s'appuie sur le postulat suivant :

Nous pouvons raisonnablement penser qu'il existe chez pratiquement tout être humain (et de façon certaine chez presque tous les nouveau-nés) une volonté active à évoluer vers la santé, un mouvement vers le développement ou la concrétisation des potentialités humaines.²

Mais il nous met en garde, en précisant à propos de ces potentialités :

Nous réalisons pourtant que très peu de gens les cristallisent. Seule une proportion infime de l'humanité parvient, même dans une société comme la nôtre (comparativement l'une des plus favorisées de la planète) au point d'identité ou d'individualité, de complète humanité ou d'accomplissement de soi.³

La potentialité « de complète humanité » représente donc une capacité à atteindre le « point d'identité ou d'individualité », ce qui nous donne une direction certaine par rapport à toute forme de dépendance, du moins d'une dépendance qui empêcherait justement l'accès à l'individualité propre, mais cette potentialité, selon Maslow, est difficile à « cristalliser » et rares sont les gens qui la réalisent. Que faut-il donc pour y accéder ? Que pouvons-nous prendre en compte ? Tout d'abord, nous dit encore Maslow, la prise de conscience de l'existence, en l'homme, d'une capacité « de dérobade ». Celle-ci peut prendre plusieurs formes, suivant des niveaux d'intensité

¹ MASLOW, Abraham, *Être humain. La nature humaine et sa plénitude*, Paris, Eyrolles, 2006, p. 47.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 47-48.

différents, mais il y est question d'autolimitation telle qu'elle est présentée comme suit :

Pour certains, cette dérobade devant son développement, l'autolimitation à des faibles aspirations, la terreur de faire ce dont on est capable, la paralysie volontaire, la pseudo-bêtise, la fausse humilité ne sont que des manifestations de défense face à la pompe, l'arrogance, l'orgueil coupable, l'*hubris*.¹

Cette explication est certes individuelle, en ce sens qu'elle ne prend pas en compte les jeux et systèmes d'interaction, mais elle nous met quand même sur la voie d'une donnée essentielle : celle de la responsabilité de soi, c'est-à-dire de ce que nous faisons de ce qui nous arrive. Nous ne sommes pas loin d'une thématique existentialiste, dont les penseurs américains du Développement personnel se réclament. La différence avec les philosophes existentialistes est dans l'insertion concrète des praticiens du développement personnel auprès des personnes qu'ils accompagnent – avec le travail sur soi que cela implique – beaucoup plus que dans les études ou observations statistiques dont certains tiennent à se prévaloir, continuant, de ce fait, un recours à un cadre de référence que par ailleurs ils tentent de remettre en cause.

Ceci nous permet de recourir, dans notre définition pré-philosophique du développement personnel, à la pensée d'un autre grand nom du Développement personnel, à savoir Carl Rogers. Dans son œuvre de référence et de synthèse – *Le développement de la personne* – parue en 1968, Carl Rogers nous offre une perspective originale sur le développement personnel.

Partant du principe qu'il y a en tout homme « un désir inquiet et ambivalent de se connaître ou de se transformer, provenant d'une difficulté ressentie dans l'affrontement de l'existence »², Rogers va préciser les conditions d'un « changement constructif » ainsi que d'une « connaissance authentique », et il affirme d'emblée son orientation en ces termes :

Un des concepts les plus révolutionnaires qui soit sorti de notre expérience clinique est la reconnaissance accrue que le centre, la base la plus profonde de la nature humaine, les couches les plus intérieures de sa personnalité, le fond de sa nature

¹ *Ibid.*, p. 61.

² ROGERS, Carl R., *Le développement de la personne*, Montréal, Dunod, 1976, p. 203.

« animale », que tout ceci est naturellement positif, est fondamentalement socialisé, dirigé vers l'avant, rationnel et réaliste.¹

Ces conditions seront liées à ce cadre particulier et unique que Rogers estime nécessaire pour tout avancement en ce sens : la rencontre de « conseil » au cours de laquelle une personne se présente comme « thérapeute » face à une autre personne devenant, dans ce cadre, « client ». Nous aurons l'occasion, plus loin, de revenir sur ce type unique de relation, ainsi que sur les avancées spécifiques qu'elle permet d'entrevoir, sur la seule base de l'espace, du temps et du contrat, mais il est utile, ici, de relever les points sur lesquels insiste Rogers dans ce processus. Pour lui, les conditions concernent, en premier lieu, le « thérapeute » : il devra pouvoir développer congruence, considération positive inconditionnelle et compréhension « empathique ». Cependant il est clair que ces conditions ne seront efficaces que si le « client » en éprouve ou ressent quelque chose, ce qui relève, en premier lieu, selon Rogers, de ce que le « thérapeute » aura pu communiquer.²

Par ailleurs, cherchant à cerner au plus près le phénomène développement personnel, Gilles Prod'homme s'appuie sur une épistémologie présentée par Edgar Morin, en propose une approche centrée tout d'abord sur la notion de macro-concept. Cette analyse du développement personnel en tant que macro-concept lui permet de mettre au point la définition suivante :

Le développement personnel est l'ensemble des moyens déployés par une personne pour réaliser, à l'aide de ses ressources propres, avec ou sans l'accompagnement d'un tiers, des changements positifs, même partiels, s'inscrivant dans une perspective d'acquisition progressive et continue de créativité et d'autonomie.³

Dans cette définition, chaque élément reçoit une signification bien précise, mais il est entendu que le Développement personnel a comme finalité « d'aider la personne à croître en autonomie, en responsabilité, en créativité et en liberté d'action ».⁴ Associant le Développement personnel à la

¹ *Ibid.*, P. 74.

² ROGERS, Carl R., *Le développement de la personne*, pp. 203-205.

³ PROD'HOMME, Gilles, *Le guide du mieux-être. Bien choisir sa thérapie*, p. 76.

⁴ *Ibid.*

philosophie personnaliste, dont il estime que les objectifs respectifs se recoupent, au moins en partie, l'auteur s'efforcera de montrer, à partir de cette définition, que le Développement personnel se base sur trois concepts-clés : l'optimisme, la revendication du mieux-être et la réconciliation du corps et de l'esprit. Il s'ensuivra trois stratégies d'action comme base commune à toute démarche en Développement personnel : l'estime de soi, l'assertivité et la communication interpersonnelle. Enfin, il souligne l'existence d'une technique maîtresse dans toute méthode de développement de la personne, en avançant l'importance de la transformation de soi par l'usage conscient de la pensée. Ces sept concepts explicitent le macro-concept de développement personnel et lui garantissent, selon Prod'homme, une spécificité, dans le prolongement de la pensée positive en laquelle il voit une première source du mouvement et qui remonte jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle aux Etats-Unis, n'hésitant pas à remonter jusqu'au père du transcendentalisme américain, le philosophe Ralph Waldo Emerson (1803-1882).¹

Ajoutons, pour terminer ce rapide parcours de la notion de développement personnel en dehors du champ de la philosophie, que le Développement personnel est traversé, selon le philosophe Michel Lacroix, par un double mouvement : le premier concerne le renforcement du moi, alors que le second cherche à dépasser la sphère de l'ego. Il y aurait donc, selon cette approche, deux développements bien distincts, ce qu'il résume par l'affirmation suivante : « Au développement qui renforce le moi et durcit le sens de l'individualité séparée s'oppose donc l'aspiration à devenir un individu « sans frontières ».²

Nous trouvons dans cette seconde voie, une orientation fortement présente dans la conception du développement, à savoir : la pensée positive comme source d'un monde nouveau dans lequel la croyance en un univers bon et généreux est à l'exacte mesure de la croyance en question, ce qui en fait un champ extraordinaire d'ouverture et de dépossession de l'ego.

¹ *Ibid.*, pp. 48-53. Il est vrai – mais cela ne figure pas dans l'ouvrage en question – que R. W. Emerson est l'auteur d'une œuvre intitulée : *La confiance en soi*, (EMERSON, Ralph Waldo, *La confiance en soi, et autres essais* Paris, Payot & Rivages, 2000.).

² LACROIX, Michel, *Le développement personnel*, p. 39.

Notons cependant que cette séparation théorique, pour commode qu'elle soit dans l'analyse du phénomène « Développement personnel », n'en reste moins limitée dans l'entreprise qui se fixe comme objectif de définir le concept, puisque cette séparation maintient son caractère paradoxal : dans ce cas, il est toujours possible de se demander lequel des deux est le véritable développement personnel, mais aussi : qu'est-il, en réalité ?¹ Ceci nous amène dès lors à questionner le développement personnel à l'intérieur d'un champ plus vaste d'expérience : notre propos est de le mettre en rapport avec la conception générale que l'on se fait du temps, ou plutôt la manière dont se vit le rapport au temps, c'est-à-dire la temporalité.

1.2. Questionnement critique : développement personnel et temporalité

Dans son analyse des conditions de constitution du soi contemporain, Denis Viennet a souligné l'importance de la conception du temps : sa thèse est que le temps du développement de la civilisation postmoderne est un temps problématique, générant un mal-être, qui est, fondamentalement une « pathologie du temps ».² En ce sens, la question du temps est peut-être au cœur de la problématique du Développement personnel, ainsi que de la compréhension de son concept. Reprenant à son compte la conception de Pierre Hadot et Michel Foucault concernant la dimension existentielle de la philosophie, conception orientée vers la recherche d'une « option existentielle » répondant à la question d'une vie qui vaille la peine d'être vécue et définissant, de cette manière, « l'état de la psyché », Denis Viennet fait remarquer que la *stultitia*, au sens où l'entend Foucault, c'est-à-dire « l'état dans lequel on est, lorsqu'on n'a pas pris soin de soi, lorsqu'on n'a

¹ C'est ainsi que l'on peut trouver dans un ouvrage qui traite du développement dit « transpersonnel » un passage où il est question de se démarquer du Mouvement du Potentiel Humain, ce qui entraîne l'utilisation d'une expression reflétant bien l'ambivalence du propos puisqu'on y présente le mouvement transpersonnel comme le « transpersonnel centré sur le développement de la personne », BLIN, Bernadette et CHAVAS, Brigitte, *Guérir l'ego, révéler l'être. Le défi des thérapies transpersonnelles*, Paris, G. Trédaniel, 2009, p. 35.

² VIENNET, Denis, *Il y a malêtre. Essai sur le temps et la constitution du soi contemporain*, Paris, l'Harmattan, 2009.

pas vraiment commencé à s'interroger sur sa propre existence »¹, cette *stultitia* peut être mise en parallèle avec la temporalité vécue, autrement dit avec une conception sous-jacente du temps. Le *stultus* est donc « dispersé dans l'infinité des représentations du monde »² ou, selon les mots mêmes de Foucault : « ouvert à tous les vents des représentations extérieures ».³ À cet état qui peut être qualifié de « pathologique »⁴, correspond une dispersion dans le temps. Et l'auteur d'affirmer, se référant à l'analyse foucauldienne : « Fondamentalement, le *stultus* est dispersé dans le temps ».⁵ Cette prise de conscience sera associée à un décryptage des conditions de ce qui est, pour Viennet, le « temps du développement technoscientifique ».⁶ S'ensuivra un état profondément « dépressif » de l'homme contemporain, selon une analyse du phénomène reprise à la « fatigue d'être soi » d'Alain Ehrenberg, se manifestant à travers les nombreux comportements « problématiques » comme le stress, le surmenage, l'asthénie, la tension nerveuse... attitudes qui sont ici relevées comme des inadéquations au temps.

Dans cette perspective, la pertinence du développement personnel ne serait-elle pas liée à une pratique et, plus profondément, à une représentation du temps ? Certes il y aurait lieu, tout d'abord, de prendre des distances par rapport à ce qui est proposé en réponse à ce qui est perçu comme une pathologie, c'est-à-dire une thérapeutique pour faire face à la dérive induite par la civilisation postmoderne, cela, afin de situer le développement personnel dans un champ qui ne serait pas celui d'une « thérapeutique », mais à un niveau « en-deçà » de la démarche s'attaquant à ce qui est considéré comme « problème » : le développement personnel serait une nouvelle étape dans le rapport au temps.⁷

¹ *Ibid.*, p. 94.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁶ *Ibid.*, pp. 151-167.

⁷ Le concept de développement peut être lui-même rattaché à une conception du temps, comme cela est présenté dans l'ouvrage : MUSAMBI, Malongi F. Y. M., *Conception du temps*

Voilà ce qui nous met sur la voie d'une démarche philosophique, d'un questionnement radical : le rapport au temps n'entre-t-il pas, par lui-même, en collusion avec les modalités du temps contemporain ? N'y a-t-il pas là comme une pente naturelle qui prendrait la tournure d'un développement somme toute réducteur puisque extérieur, générant la demande même d'une « solution » de type prescriptif, engendrant elle-même la dénaturation d'un développement authentique.¹ On le voit : la question des paradoxes du développement personnel engendre une prise de conscience des multiples orientations possibles du Développement personnel, certaines étant limitées à une pure recherche de réussite extérieure, à une forme d'auto-renforcement s'apparentant à une invincibilité, ayant trouvé les clés d'une interprétation secrète de l'univers et de la personne.²

Il existe un questionnement critique à l'intérieur même du Développement personnel et les différences de vues ne manquent pas de devenir des motifs d'affrontements. Sans verser dans le dénigrement stérile à partir de ce qui pourrait constituer des dérives extrêmes ou des simplifications outrancières, il est possible de relever ce qui sera comme l'enjeu d'une définition authentique du développement personnel.

Spécialiste et praticienne du développement personnel, Susan Dane nous introduit dans une réflexion critique sur les *Promesses et pièges du*

et développement intégré, Paris Montréal, l'Harmattan, 1996. Après s'être interrogé sur la conception du temps qui permet le développement – en analysant le concept de temps chez Aristote, saint Augustin, Kant, Hegel et Heidegger –, l'auteur en donne la définition suivante : « La notion de développement suppose une mise en perception temporelle de l'existence de manière à ce que sa succession chronologique paraisse coïncider avec sa détermination axiologique. Il s'agit d'une conception du mode d'être personnel et social comme impliquant une tendance vers le meilleur » (p. 21). Et il conclut : « En ce sens, le développement évoque l'idée d'un mouvement de dépassement, d'ascension vers plus de dignité, vers plus d'épanouissement » (p. 21).

¹ Il est vrai que le temps de la consommation et du « tout, tout de suite », amplifié par l'orientation médiatique de l'appréciation de l'événement en direct, renforce la tendance à opter pour les solutions, et un retour rapide à l'état antérieur à la crise, ce qui détourne la personne en situation de crise de l'interprétation, plus élaborée, de celle-ci en termes de signe ou de déclic pour un processus de changement interne.

² LACROIX, M., *Le développement personnel*, pp. 87-109.

développement personnel.¹ Interrogeant la signification du développement personnel, elle y voit surtout une question de rapport à la temporalité. Ce qu'elle nomme la « pensée pop » – qui représente, selon elle, la conception la plus courante du développement personnel – s'appuie, en réalité, sur une représentation ordinaire et limitée du temps.

Actant que le but du développement personnel est bien la conquête de l'autonomie et du pouvoir individuel,² elle en vient à soulever la contradiction essentielle sur laquelle repose toute la pensée positive, associée au développement personnel : « la conviction que nous avons le pouvoir de créer notre propre réalité »³ fait penser que la pensée positive est une entreprise pour gommer, en définitive, l'angoisse, « l'angoisse d'être impuissants et sans ressources ».⁴ Cependant, selon Dane, la pensée positive provient elle-même précisément de cette angoisse : « notre désir d'être « capables » et « positifs » vient justement de notre crainte d'être « incapables ».⁵ Ce dualisme nous met sur la voie du fond du problème : notre mode de penser « pop ». Sans aborder ici tous les modes qui déterminent la pensée « pop », notons dès à présent le lien qu'elle entretient avec une forme de temporalité spontanée ou commune : nous nous représentons le temps comme un continuum, et une fois celui-ci établi, nous n'avons pas d'autre possibilité de sens que d'y voir une ascension, c'est-à-dire l'acquisition de quelque chose que nous n'avons pas. Reprenant à son compte une distinction philosophique, l'auteure nous met en garde :

Nous relions des points isolés dans le temps afin de donner un sens à notre vie, afin qu'elle coïncide avec le scénario préfabriqué. Nous voulons en voir se dérouler le fil, même s'il n'existe pas. Plus nous consacrons d'énergie à en relier les points, à repérer chaque événement sur le fil de l'histoire que nous avons en tête, plus nous faisons

¹ DANE, Susan, *Promesses et pièges du développement personnel. Plaidoyer pour une spiritualité sans dogme*.

² *Ibid.*, p. 54

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁵ *Ibid.*, p. 60.

l'impasse sur la réalité inouïe de chaque instant, de chaque point. C'est pourtant dans ces points que la vraie vie se déploie et que se joue notre histoire.¹

Selon cette approche, le véritable développement personnel serait une remise en cause radicale de notre manière habituelle d'habiter le temps : il serait question de quitter ce temps linéaire menant à la recherche de l'acquisition ou de l'élévation, d'après ce que Susan Dane nomme la « théorie de l'échelle ».² La théorie de l'échelle présente l'accomplissement de soi en termes de progrès, d'étapes et d'échelons à gravir pour devenir ce à quoi nous aspirons, et, c'est là justement, selon la formatrice, que nous manquons la réalité essentielle, c'est-à-dire que la vie se construit là sur un mode erroné, entraînant une conception erronée de la réussite et, dans la foulée, une orientation également erronée du développement personnel. Ce constat nous invite donc à une véritable transformation en profondeur, une conversion, au sens d'un retournement sur lequel nous aurons à revenir, l'important étant, à ce stade, de mesurer combien la notion de développement personnel peut susciter en elle-même, et à l'intérieur du mouvement du même nom, une pluralité de sens, voire une accentuation de la dimension paradoxale de cette notion.

Dans le même ordre d'idées, il est à noter que, pour Thierry Chavel, spécialiste de l'accompagnement de dirigeants et formateur, le « souci de soi » n'est pas suffisant pour faire face aux nouveaux défis qui interpellent l'homme contemporain. C'est à travers sa notion de « coaching de soi » qu'il veut proposer une voie nouvelle, intégrant une philosophie postmoderne du réel. Là aussi il est donc question de la nécessité d'un approfondissement philosophique qui est proposé en filigrane d'une orientation résolument pratique et, remarquons-le, définie dans le cadre strict d'un accompagnement.³

Nous terminerons ce rapide survol de l'approche pré-philosophique de la notion de développement personnel, en reprenant la démarche critique

¹ *Ibid.*, p. 150.

² *Ibid.*, p. 83-93.

³ CHAVEL, Thierry, *Coaching de soi. Manuel de sagesse professionnelle*, Paris, Eyrolles/Éd. d'Organisation, 2010.

de Gilles Prod'homme pour qui l'investigation du développement personnel ne peut se faire sans une référence à la philosophie pour en assurer la teneur anthropologique : ses références en philosophie sont, en l'occurrence, Edgar Morin et Karl Jaspers. Sans entrer dans une discussion sur le choix de ces auteurs, notons que la philosophie est appelée en renfort d'une vision plus générale des enjeux et du sens du développement personnel. Cette démarche est aussi celle de Michel Lacroix, lorsqu'il en appelle aux philosophes pour donner une structure plus rationnelle à tout le secteur de l'épanouissement personnel.¹

L'approche critique du Développement personnel et la recherche d'une clarification du concept ne peuvent donc faire l'économie d'un questionnement philosophique plus approfondi, ce que nous allons aborder dans le point suivant.

2. UN CONCEPT PHILOSOPHIQUE ?

Le développement personnel est-il un concept philosophique à part entière ? Existe-t-il une approche philosophique de cette notion, notamment à travers l'histoire de la philosophie, ou faut-il poser le problème à partir de données différentes et d'un socle conceptuel qui s'en rapproche ? Telle est la question que nous amène à entamer cette nouvelle investigation. La problématique est importante car elle détermine aussi bien le traitement que l'on peut réserver à la présence de la philosophie à l'intérieur du champ du développement personnel, que l'avantage que la philosophie gagnerait à se pencher sur cette donnée. Cependant, étant donné qu'il n'existe pas de référence directe et explicite à la notion de développement personnel dans les dictionnaires philosophiques – qu'ils soient classiques ou plus récents – il sera nécessaire d'effectuer, dans un premier temps, un parcours de reconnaissance à l'intérieur de l'histoire de la philosophie afin de préciser les contours de cette notion, et d'interroger, dans un second temps, des approches plus actuelles du rapport entre philosophie et devenir soi.

¹ LACROIX, Michel, *Se réaliser. Petite philosophie de l'épanouissement personnel*, Paris, R. Laffont, 2008.

2.1. Dans l'histoire de la philosophie

La question du développement personnel en tant que concept philosophique nous amène à interroger, à ce propos, l'histoire de la philosophie. Deux grandes tendances émergent de cet examen : une orientation classique reprenant le problème du sujet dans son évolution à travers les changements culturels majeurs, et une approche plus novatrice cherchant à déceler comment la question de la construction de soi a pu lentement prendre forme, de façon inégale, au cours des siècles de la réflexion philosophique. Ce sont ces deux orientations que nous allons à présent examiner de plus près.

a. La question du sujet dans l'histoire de la philosophie

Selon cette approche, le concept de sujet est abordé dans sa présence/absence à l'intérieur des courants majeurs qui forment l'histoire de la philosophie, en relation avec les modèles culturels correspondant à chaque époque.¹ Ainsi, l'Antiquité véhicule-t-elle une conception dans laquelle le sujet possède certes une existence reconnue, notamment à travers le statut de citoyen dans la cité grecque antique, mais cette situation reste inscrite à l'intérieur d'ensembles dominants comme l'ordre naturel ou la loi divine. Même si l'homme possède la capacité de raison, il lui revient d'utiliser celle-ci comme outil de compréhension d'une organisation préétablie qu'il n'est pas question de remettre en cause. La pensée philosophique qui consacre l'individu comme sujet de raison ne va donc pas jusqu'à rejeter la loi naturelle, la nature représentant ce qui est donné, par opposition à la loi humaine considérée comme arbitraire et conventionnelle. Sur ce point, les

¹ SOLET, Bernard, *De la philosophie en éducation spécialisée*, Paris, l'Harmattan, 2012, pp. 35-46. La notion de sujet y est analysée au départ d'une enquête établie du point de vue de l'histoire de la philosophie. Pour ce faire, Bernard Solet s'inspire d'une approche heideggérienne pour affirmer que le Sujet est, en réalité, un « produit d'un système géopolitique ». Reprenant le propos de Heidegger dans *Déconstruction de la philosophie*, l'auteur passe en revue les quatre grandes étapes menant à la souveraineté du Sujet, à savoir : l'Antiquité, la Renaissance, la révolution française et la révolution industrielle.

différentes philosophies de l'antiquité se rejoignent et sont d'ailleurs prolongées par la pensée inspirée du christianisme, tout au long de la période médiévale.¹

À la Renaissance, la pensée philosophique commence à se dégager de l'emprise d'une superstructure, qu'elle soit naturelle ou divine, afin d'accorder une liberté nouvelle à l'homme. Celle-ci sera utilisée afin de s'affranchir des règles anciennes pour comprendre le monde, mais si certains penseurs vont jusqu'à contester l'ordre établi et le pouvoir, une limite est cependant gardée par la reconnaissance de la nécessité d'un état politique comme garant des libertés, face à la capacité – et l'instinct – de destruction de l'homme. Ce mouvement d'affranchissement va être considéré comme la base de l'autonomie et de l'affirmation du sujet, ce qui sera continué tout au long de la période dite des Lumières. À partir du XVIII^e siècle, le primat de l'homme sera affirmé dans les domaines de la culture, et la découverte d'autres civilisations permettra la relativisation des référents pour l'établissement des normes de conduites. Laissant le monde divin en quelque sorte hors de portée du pouvoir humain, Kant s'est appliqué à donner à l'homme ses propres bases pour construire sa morale :

C'est par sa capacité de poser sa volonté par la raison, que l'Homme peut organiser sa place dans son environnement. La volonté humaine devient un objet qu'il peut façonner par sa capacité à s'opposer à sa condition initiale. Il s'éveille à une force qui lui permet d'accéder à la moralité et à la culture. Pour Kant, l'homme possède alors toutes ses dispositions et ses virtualités.²

L'approche du Sujet se fait à l'intérieur d'une vision de l'histoire avec l'avènement des Droits de l'Homme, et c'est Hegel qui poussera le plus loin cette conception d'une libération de l'homme à travers l'évolution politique et l'histoire conçue comme Histoire de l'Esprit. Nietzsche sera le premier à véritablement penser l'homme en référence avec lui-même et avec les autres, sans lien de dépendance avec la nature ou le divin. Tout le XX^e siècle sera la lente conquête de l'homme par lui-même où celui-ci « dans sa logique de liberté devient pour lui-même la source de ses normes et de ses lois en

¹ *Ibid.*, p. 36.

² *Ibid.*, pp. 38-39.

dissolvant progressivement les repères issus du passé et transmis de génération en génération ».¹ À partir de cette entreprise, une double direction sera alors observée : une logique de déconstruction allant jusqu'à la dissolution du sujet et du « je » au profit de structures qui, en réalité, le constituent en profondeur ; une logique d'affirmation de lui-même où l'individu s'établit de plus en plus dans l'autonomie. D'un côté, il y aura une désespérance face aux illusions de l'homme sur lui-même – ce qui sera aussi perçu comme la condition d'une lutte consciente de l'homme au sein d'une finitude existentielle débarrassée de ses mirages de salut artificiel ; d'un autre côté, il y aura un sursaut de confiance pour une situation nouvelle où l'homme pourrait enfin se donner la place qu'il mérite. Cependant, face aux multiples déconvenues de l'évolution de l'homme en société et dans le monde, diverses formes de critiques voient le jour quant à la valeur de l'individualisme et ce qui est considéré comme un oubli des valeurs communautaires, et donc, d'une faillite dans l'ambition de construire un monde acceptable et souhaitable pour tous. Certains en appelleront dès lors à un authentique retour du sujet, contre toutes les tentatives de destitution² ; d'autres voudront, au contraire, retrouver un état où le sujet serait à nouveau repris à l'intérieur d'un cadre qui lui servirait de limite ou de balise, que cela soit au nom du Bien commun ou d'une Loi venue de plus loin ou en surplomb.

On le voit, ce survol du concept de sujet à travers l'histoire de la philosophie fait apparaître à la fois une conquête du sujet par lui-même, tout en impliquant une crise de confiance à l'égard de tout ce qui se présente ensuite comme remise en cause des fonctionnements des intérêts collectifs, caractéristique liée à la tendance présentée comme individualiste, par opposition à la conception communautaire, tant il est vrai que ces deux voies sont maintenues dans une stricte tension d'exclusion de l'une par l'autre. Cette impasse impose de chercher d'un autre côté ce que l'histoire de la philosophie pourrait apporter comme voie de compréhension élargie du

¹ RENAUT, Alain, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995. cité par SOLET, Bernard, *De la philosophie en éducation spécialisée*, p. 45.

² Voir, par exemple : ROGOZINSKI, Jacob, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, les Éd. du Cerf, 2006.

concept de développement personnel : cela peut être réalisé à partir d'un examen de la notion de « bonne vie », comme certains le proposent pour mieux comprendre le concept de développement personnel.

b. Le concept de « bonne vie »

En effet, le concept de « bonne vie » traverse toute l'histoire de la philosophie et peut se révéler éclairant dans l'approche philosophique du concept de développement personnel.¹ En proposant l'*eudaimonia* comme valeur éthique essentielle, il revient à Aristote d'avoir posé les bases de la question, puisque par *eudaimonia*, il ne faut pas tellement entendre « bonheur », comme cela a souvent été traduit de façon simplifiée, mais plutôt « vivre et agir bien », ce qui peut aussi signifier, selon une interprétation plus actuelle, « l'épanouissement humain » ou « l'action excellente ».² Pour Aristote, la « bonne vie » exige que l'agir humain soit fondé sur la valeur intrinsèque de l'engagement, et non sur l'apport que représentent les choix effectués : la valeur ne peut donc être comprise selon des critères économiques ou des avantages purement extérieurs. C'est ainsi que, pour Aristote, la « vie bonne » intègre également la santé, le plaisir, ainsi que d'autres valeurs ou vertus comme l'excellence, la beauté, l'amitié ou la sagesse, à la fois pratique et contemplative. Toute la philosophie de l'Antiquité est ainsi orientée par cette question du « comment vivre bien », puisqu'après Aristote, nous trouvons cette thématique aussi bien dans l'épicurisme que dans le stoïcisme, ce qui sera également le chemin suivi par la sagesse orientale à partir des préceptes de Confucius. Cette mise en évidence du rôle de la philosophie antique dans l'approche du concept de

¹ Nous nous référons, pour ce faire, à la démarche de Bob Aubrey dans son effort de conceptualisation de « l'entreprise de soi » : un survol de l'histoire de la philosophie, à partir du concept de « vie bonne », y est abordé afin de fonder « l'entreprise de soi » en tant que « psychopoésis ». AUBREY, Bob, *L'entreprise de soi*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 69-78.

² AUBREY, B., op.cit., p. 70. L'auteur s'appuie sur une interprétation de Martha Nussbaum dans *Fragility of Goodness*, 1986.

« bonne vie » aura tendance à considérer la pensée sous inspiration chrétienne comme une déviance par rapport à cet idéal d'autonomie, l'orientation chrétienne étant comprise, dans ce cas, comme une accentuation de la transcendance au profit d'une référence uniquement extérieure et contrecarrant alors la possibilité d'une recherche indépendante de la « bonne vie ». On considère, selon cette interprétation, que ce sont les activités de l'esprit qui sont surtout privilégiées dans cette voie, au détriment de préoccupations impliquant seulement la responsabilité, le choix et la pratique de l'être humain, comme si la foi imposait une vue unique de la valeur et de la réalisation de la personne.¹

Il est certain que cette perspective nous présente dès lors la période dite de la Renaissance à la manière d'un sursaut de la voie rationnelle et indépendante de la définition de « vie bonne », certains n'hésitant pas à faire coïncider ce retour de l'homme avec la redécouverte des textes aristotéliens à cette époque.² De quoi est-il alors question ? Au-delà de perspectives théoriques de recentrage sur l'humain en tant que référence de sens, l'accent est mis, d'un point de vue pratique de gestion de vie, sur deux valeurs à conjuguer : le mérite et l'étude. Si l'humanisme peut correspondre à une approche du développement personnel, il faut cependant noter qu'il y demeure une nette séparation entre l'activité économique et la dimension philosophique, qu'elle soit pratique ou théorique. Deuxièmement, il est à prendre en compte que l'humaniste reste une figure isolée, une exception loin des préoccupations de l'homme ordinaire, ce qui n'est pas seulement un effet d'un manque de rayonnement, mais aussi un aspect essentiel du fonctionnement du modèle de l'homme accompli de la Renaissance, ce qui ne nous rapproche pas vraiment d'une des caractéristiques majeures du concept de développement personnel, à savoir son accessibilité. Trouverons-

¹ Pour Michel Lacroix aussi, cette approche dite métaphysique de l'homme, davantage dans la ligne de Platon, ne permet pas de penser la véritable évolution humaine menant à une compréhension juste et porteuse de la « réalisation de soi » puisqu'une définition de l'homme y est toujours déjà préétablie selon un plan divin fixant l'essence des choses et des individus. Cf. LACROIX, Michel, *Philosophie de la réalisation personnelle. Se construire dans la liberté*, Paris, R. Laffont, 2013, pp. 13-18.

² AUBREY, Bob, *L'entreprise de soi*, p. 71.

nous alors chez les philosophes des Lumières de quoi avancer vers sa définition ? Ici, encore, la réponse peut être ambivalente.

Si les Lumières s'inscrivent dans la continuation de l'idéal humaniste de la Renaissance, poussant plus loin l'émancipation de l'homme et l'affirmation de son pouvoir, il n'en reste pas moins que les penseurs de cette époque vont également jeter les bases d'une compréhension toute rationnelle du réel, cherchant, par là même, à se placer dans le sillage des acquis de la méthode expérimentale pour transférer cet esprit scientifique à l'ensemble des secteurs de l'activité humaine. Cherchant principalement à contester l'ordre établi, ils auront tendance à accentuer le seul pôle de la raison comme alternative à tout ce qui sera perçu comme arbitraire, extérieur ou dominant. La philosophie, engagée dans une lutte avec les autres secteurs du savoir en pleine évolution, se présentera comme discipline toute de rigueur intellectuelle et comme champ du savoir académique, ce qui aura pour conséquence de l'éloigner de la vie quotidienne et d'une prise en compte des différentes dimensions qui composent l'être humain en situation. Ne sommes-nous pas là, à nouveau, devant une alternative où se révèle une impasse ? D'un côté, une conceptualisation philosophique menant à l'indépendance du sujet et son ordre établi ; de l'autre, une perte des voies d'approche d'une insertion pratique dans les conditions même de l'existence de l'homme moderne. Ce sont ces mêmes tendances qui seront à la base des difficultés de la philosophie contemporaine.

Dans son souci de sortir des limites de la philosophie des Lumières et de l'ordre déterminant de la raison, nous retrouvons dans la pensée contemporaine, les antinomies qui travaillent les périodes précédentes, mais avec une plus grande ampleur, et un enjeu plus essentiel encore. En ce qui concerne la « vie bonne », plusieurs tendances émergent au cours du XX^e siècle ; résumons-les sous forme de modèles :

- Le modèle d'exaltation de l'individu, de son potentiel, de sa liberté et de son unicité ;
- Le modèle du doute sur la perfectibilité de l'homme et la notion de progrès et l'errance de l'homme « jeté » dans le monde et dans l'existence ;

- Le modèle d'uniformisation et de standardisation de l'individu au profit de logiques impersonnelles et globales ;
- Le modèle de retour aux valeurs communautaires et de subordination de l'individu aux ensembles dont dépend son existence.

Il y a donc, au sein de la modernité, un affrontement des conceptions de la définition de la « vie bonne », même si globalement, que ce soit pour s'en réjouir ou pour s'en lamenter, subsiste en commun une remise en cause de l'homme des Lumières et sa focalisation exclusive sur la pensée rationnelle et le principe d'identité pour penser l'existence accomplie. Cependant, au-delà de la fragilité que représentent cette diversité des approches, il semble bien qu'une tendance nouvelle émerge peu à peu de la réflexion philosophique menée en profondeur dans la dernière partie du XX^e siècle, ce que nous allons, à présent, tenter de mettre en évidence dans notre recherche, par l'examen plus détaillé de trois parcours philosophiques.

2.2. Trois penseurs contemporains : Ricœur – Hadot – Foucault

Sommes-nous donc contraints à opposer une philosophie du sujet – ce qui serait l'axe principal d'une philosophie du développement personnel – à une philosophie de la déconstruction, en même temps qu'à une philosophie de la reconnaissance ? Affirmer le développement personnel, en philosophie, tient-il de l'illusion, d'une prétention déplacée et superficielle ou d'un solipsisme grossier incapable de rendre compte d'une insertion juste dans le monde humain ? Les trois penseurs du XX^e siècle dont nous allons entendre le message essentiel, à la manière de trois témoins, vont nous aider à avancer dans une meilleure compréhension de cet enjeu : il s'agit de Paul Ricœur, Pierre Hadot et Michel Foucault.

a. Paul Ricœur

On connaît la voie choisie par Paul Ricœur (1913-2005) pour résoudre ce conflit, à savoir l'identité narrative.¹ Du moins s'agit-il ici d'une première voie de dépassement de l'antinomie entre l'identité personnelle et les mécanismes structurels impersonnels dans lequel on a voulu dissoudre le sujet, et cette voie ne fait pas appel à un cadre métaphysique substantialiste.² La seconde étape vise à sauver le « vivre-ensemble » face à une affirmation plénière du moi. Là aussi, Ricœur indique une voie médiane :

Il y a, non pas une subjectivité vide d'être, mais de l'*être-au-monde* et du *Souci* au cœur de l'ipséité ricœurienne. Il est vrai, en revanche, que cette double disposition ontologique, à la différence de Heidegger, est couplée chez Ricœur avec une éthique de la responsabilité, si l'on comprend que le *Souci* par excellence porte sur autrui. À l'éthique antiontologique prônée par E. Levinas, à l'ontologie sans éthique professée par M. Heidegger, Ricœur préfère la voie d'une dialectique par laquelle l'ontologie et l'éthique, bien qu'opposées, se conditionnent mutuellement.³

Reste la question de la puissance de l'homme, c'est-à-dire de l'impact qu'il peut réellement avoir sur le monde, et particulièrement dans le monde-avec-autrui. Il s'agit également d'une question au cœur du développement personnel. Selon son commentateur, Johann Michel, Paul Ricœur aborde ce problème en faisant appel à la notion de *conatus* chez Spinoza, l'effort pour persévérer dans son être. Celui-ci constitue, selon l'auteur de *l'Éthique*, le fond de tout être, et particulièrement l'être humain ; dans ce cas, la *puissance* est à entendre au sens de productivité, ce qui est différent, en soi, de l'acte comme simple effectivité ou accomplissement. Citant Spinoza, Ricœur s'approprie l'idée que, dans son effort d'exister, l'homme est le seul à pouvoir parvenir aux « idées adéquates », ce qui lui donne sa pleine originalité. D'où la conclusion de Johann Michel :

L'articulation entre anthropologie et ontologie fondamentale se repose donc en ces termes : d'un côté, l'être humain est décentré par rapport à l'être en général dans la mesure où il ne devient actif qu'à partir d'un fond d'être indifférencié (l'ontologie

¹ Notons, sur ce point, que Ricœur prend la direction contraire à celle de Susan Dane lorsqu'il affirme : « Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution », RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p. 176.

² MICHEL, Johann, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 111.

prime ici sur l'anthropologie). D'un autre côté, l'être humain est central parce que c'est le seul être- au-monde et surtout le seul capable d'atteindre les « idées adéquates » (l'anthropologie prime ici sur l'ontologie).¹

Nous pouvons le constater : la philosophie de Paul Ricœur peut être considérée comme une tentative de penser, dans sa partie pratique, le statut et le sens d'un développement personnel, même si le terme lui-même n'apparaît pas comme tel dans l'œuvre du philosophe ; en tous cas, sa distinction entre identité-*ipse* et identité-*idem* est importante pour penser le chemin vers l'humanité de l'homme contemporain. L'identité « *idem* » ou « mêmeté » caractérise la permanence du sujet dans le temps (par sa structure génétique, par exemple), alors que l'identité « *ipse* » représente la continuité par laquelle s'organise la variabilité du sujet au cours de son existence. P. Ricœur voit surtout cette continuité à travers la promesse et l'engagement selon la parole donnée, laquelle implique la responsabilité du sujet devant autrui. C'est donc en regard de l'autre qu'il trouve la constance et le maintien de soi, mais pour parvenir à intégrer ces deux dimensions paradoxales, le sujet dispose de la médiation narrative pour adresser à autrui une mise en récit qui permet de réaliser la conquête de l'identité personnelle par la médiation entre l'identité *idem* et *ipse*.

Un autre grand philosophe du XX^e siècle, quoique moins connu hors des milieux philosophiques académiques, a développé une ligne d'interprétation originale de la philosophie qui peut nous mettre sur la voie, non seulement d'une théorie philosophique du développement personnel, mais aussi de sa pratique, c'est-à-dire de sa mise en œuvre : il s'agit de Pierre Hadot.

b. Pierre Hadot

Pierre Hadot (1922-2002) est l'auteur de la reprise de l'expression « exercice spirituel » pour caractériser la philosophie antique, et plus globalement la démarche philosophique elle-même.² Pour lui, la philosophie

¹ *Ibid.*, p. 113.

² HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustinienes, 1981, pp.19-74.

est, dès son origine, un effort pour questionner le monde et le comprendre, mais cette démarche a comme but essentiel de donner une ligne de conduite face à tout ce que la vie peut présenter comme souffrances et épreuves. Les « exercices spirituels » représentent le caractère engagé de la réflexion, à la manière d'une discipline, par des moyens très concrets par lesquels la pensée réflexive prend corps et sens pour l'homme à la recherche de cohérence. À la lumière des exercices spirituels, c'est toute la philosophie antique qui est ainsi revisitée, depuis les origines jusqu'au néoplatonisme, cherchant la voie d'un mieux-vivre, d'un apprentissage qui ouvre à la vie juste et équilibrée.

Ce que relève surtout Pierre Hadot est une forme d'amélioration de soi qui a, selon lui, les caractéristiques de la « conversion philosophique » : celle-ci mène le philosophe, par différents moyens – des exercices, qu'ils soient de pensée ou d'action – vers une plus grande maîtrise de soi, une plus grande conscience de soi et de sa place dans le monde. S'il en est ainsi, c'est donc que le philosophe cherche à incarner son enseignement par une transformation de lui-même : Pierre Hadot en fait une condition essentielle de l'acte philosophique, qu'il résume de la façon suivante :

Le philosophe ne forme pas seulement alors à un art de parler, à un savoir discuter, mais à un savoir vivre au sens le plus fort et le plus noble du terme. C'est à un art de vivre, à un mode de vie qu'il convie ses disciples. Il s'ensuit que le discours du philosophe peut prendre la forme, non seulement d'un exercice destiné à développer l'intelligence du disciple, mais celle d'un exercice destiné à transformer sa vie. S'il en est ainsi, ce ne sont plus seulement les contraintes pédagogiques, mais les besoins de la psychagogie, de la direction des âmes, qui vont empêcher le discours philosophique antique d'être parfaitement systématique.¹

Notons l'emploi du néologisme « psychagogie » qui, sur le mode de la « pédagogie », nous met en présence d'une attitude s'intéressant non à l'enfant, mais à l'âme pour conduire une action formatrice : cette ouverture pourra se rapprocher de la notion de développement personnel. Au seuil de son ouvrage lumineux sur *Plotin et la simplicité du regard*, ce sont deux

¹ HADOT, Pierre, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, les Belles lettres, 2014, p. 159.

Dans ce recueil de textes réunis et présentés par Xavier PAVIE, on trouve une excellente présentation des vues principales sur la question dans la partie *La philosophie antique, une éthique ou une pratique ?*, pp. 155-176.

citations confirmant cette voie que nous trouverons en exergue : la première, de Nietzsche, nous rappelle que « Seul ce qui est personnel est éternellement irréfutable » ; la seconde, de Plotin lui-même, nous indique clairement « Ne cesse de sculpter ta propre statue », évoquant l'allégorie du sculpteur pour représenter le travail sur soi que doit être la philosophie.

Spécialiste de la philosophie antique, qu'il s'employa à restituer avec fidélité dans ce qu'il estimait être sa véritable raison d'être, Pierre Hadot est resté discret sur ses propres positions philosophiques, si bien que pour le rejoindre, il est important d'écouter les entretiens dans lesquels il a pu davantage se confier. Ainsi affirme-t-il, par exemple, à propos de la formule platonicienne « philosopher, c'est apprendre à mourir », prendre ses distances par rapport à une méfiance du corps présente dans la philosophie antique, en précisant : « Pour en revenir à la dévalorisation du sensible, on a parfaitement le droit de préférer, comme moi, des philosophies, telles celles de Bergson ou de Merleau-Ponty, qui donnent un rôle central à la perception ».¹ En ce qui concerne l'anthropologie de Plotin, il fera observer que celui-ci parle, d'une part, de l'expérience mystique dans laquelle le moi se perd, n'a plus de conscience de lui-même et n'a plus de déterminations ; d'autre part, qu'il y a chez le même Plotin, des passages où il évoque l'effusion, la dilatation, l'expansion de soi, ce qui fait dire à P. Hadot que cet aspect conduit à une forme d'intensification de soi, en précisant de la manière suivante :

C'est à la fois une perte et un gain, l'accession du moi à un mode d'être supérieur. On pourrait dire que le point le plus élevé auquel puisse atteindre le moi, c'est le point où il a l'impression de se perdre dans quelque chose qui le dépasse totalement. Mais il reste que, pour Plotin, cet état n'est pas une coupure dans le courant de la conscience, puisque l'âme gardera le souvenir de l'extase et en parlera – d'une manière d'ailleurs inexacte, souligne Plotin.²

¹ HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Librairie générale française, 2003, p. 235.

Remarquons au passage que Pierre Hadot dit avoir lu avec grand intérêt, au début de sa formation, « le livre admirable de Jean Guitton, *Portrait de Monsieur Pouget*, consacré à la vie et aux idées d'un lazariste aveugle qui semble bien avoir été une personnalité extraordinaire. (...) Cela a été pour moi une première étape dans ma formation au travail d'interprétation des textes, auquel j'ai consacré une grande partie de ma vie » (p. 33).

² *Ibid.*, pp. 139-140

Est-ce à dire qu'il y aurait un « vrai moi » à découvrir et à atteindre ou plutôt une transformation du moi ? Pour P. Hadot, il y a d'abord trois « niveaux du moi » : celui de la conscience sensible, celui de la conscience rationnelle et celui de la conscience spirituelle ; c'est à ce troisième niveau, que l'on peut situer, comme Plotin, le « vrai moi », lequel se découvre, par une sorte de lucidité intuitive et spirituelle, ce qu'il a toujours été inconsciemment, c'est-à-dire Esprit ou Intellect. Cependant, à ces trois niveaux, le philosophe en ajoute un supplémentaire pour désigner ce qu'il nomme le niveau de « l'expérience mystique avec l'Un » dans lequel le moi atteint un stade qui n'est plus seulement celui de l'identification avec l'Esprit, mais celui par lequel il se dilate dans l'infini jusqu'à coïncider totalement avec l'Un.¹ Ces vues abordent donc la question du développement personnel et son rapport à la transcendance ou au transpersonnel, selon une perspective philosophique que l'auteur va développer tout au long de sa réflexion, en accentuant la notion de transformation de soi au moyen des exercices spirituels.

Un troisième penseur contemporain que nous rencontrons dans cette recherche d'une philosophie capable de conceptualiser le développement personnel est assurément Michel Foucault et son concept d'*Esthétique de l'existence*.²

c. Michel Foucault

Michel Foucault (1926-1984) a élaboré une philosophie à partir de différents travaux et recherches qui sont autant de portes d'entrées originales sur l'histoire et la réalité humaine dans son ensemble. Lui-même a mené une vie d'engagement et il est toujours difficile de classer Michel Foucault tant son parcours a été la recherche d'une adéquation sincère entre la vie et les idées. Les recherches de Foucault dégagent trois orientations fondamentales :

¹ *Ibid.*, pp. 140-141.

² Notons, à ce propos, que nous trouvons chez Jean Guitton, dans son cours de Sorbonne de 1966, l'expression « *l'existence dans son esthétique* », GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, Paris, Desclée De Brouwer, 1970, p. 72. Nous en approfondirons le sens dans la seconde partie de ce travail.

- Le savoir est d'abord une réflexion sur soi-même et sur les autres, ce qui introduit une manière de se gouverner ;
- La construction d'un savoir implique un pouvoir, ce qui représente un type de relation établissant, au nom du savoir, une domination sur l'action des autres ;
- L'éthique est, en priorité, une action sur ses propres actions.

L'analyse des savoirs par la méthode généalogique ou archéologique, ainsi que l'interrogation sur les chemins de la raison occidentale, amènent Foucault à chercher une voie de transgression comme capacité de se distancier de soi-même et de résister, par là même, à l'intensification du pouvoir en rapport avec le savoir : l'important n'est donc pas tant d'établir la validité du discours que l'analyse des conditions qui ont pu mener à l'affirmation d'une position. En cela, les axes de réflexion foucaultiens mènent tout naturellement à la reprise de l'individu de sa propre histoire, afin de se libérer de quelque chose qui agit en soi, et cela, afin de pouvoir penser différemment : la pensée philosophique mène à une transformation de soi comme enjeu fondamental.¹ C'est ici qu'intervient une distinction qui va devenir de plus en plus évidente pour Foucault jusqu'à constituer l'enseignement principal de ses cours au Collège de France : il s'agit de faire la différence, comme c'était le cas dans la pensée grecque, entre la connaissance de soi, d'une part, et le souci de soi, d'autre part. Le « connais-toi toi-même » est donc en lien avec le « souci de soi-même » si l'on veut dépasser une réduction qui s'est opérée en Occident jusqu'à aujourd'hui. Le souci de soi est constitué, pour Foucault, de trois aspects distincts et complémentaires :

Le souci de soi est une attitude générale par laquelle le sujet se tient dans le monde, mène des actions et établit des relations avec autrui, ce qui implique une certaine manière de voir les choses, selon une dimension éthique. C'est une forme d'attention vers l'intérieur plutôt que vers l'extérieur, avec une manière de veiller sur la production des pensées. Il

¹ Cf. HA VINH, Tho, *De la transformation de soi : l'éducation des adultes au défi des histoires de vie*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 75-76 et pp. 101-107.

signifie aussi des actions qui s'apparentent à des techniques par lesquelles on s'approfondit ou se transforme, comme des techniques de méditation, de mémorisation, d'examen de conscience ou de contrôle des pensées. Ces exercices concernent également le rapport au corps par des techniques de respiration ou des exercices physiques.

Par cette activité du sujet sur lui-même, Foucault entend ouvrir une démarche globale de « pratique de soi » ou « esthétique de l'existence » visant à la construction, le maintien et la transformation de l'individu où la maîtrise de soi sur soi est l'enjeu fondamental d'une éthique tournée vers la qualité de ce qui est vécu en propre. Abordant alors ce qui est perçu comme un fond originel des cultures, Foucault en arrive à montrer de quelle façon le « souci de soi » a été abandonné dans l'évolution de la pensée occidentale, principalement sous l'influence d'une certaine compréhension du message chrétien qui a privilégié l'attention aux autres plutôt qu'à soi-même, ainsi que sous celle de ce que l'on peut appeler le « moment cartésien » qui a établi le sujet comme « capable de vérité » pourvu que la méthode soit appropriée, et accessoirement comme sujet éthique. Pour bien faire la distinction entre ces deux orientations complémentaires, Foucault propose alors une définition de la philosophie qu'il distingue d'une autre forme de connaissance appelée « spiritualité » et qu'il précise en ces termes :

Appelons philosophie la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Si on appelle cela la philosophie, on pourrait appeler « spiritualité » la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. On appellera alors « spiritualité » l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications de l'existence qui constituent, non pas pour la connaissance, mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité.¹

Cette séparation entre philosophie et spiritualité s'inscrit dans le prolongement de la définition du souci de soi, et c'est à partir de cet apport important de la recherche de Michel Foucault que nous pouvons aujourd'hui avancer dans la définition philosophique du développement personnel.

¹ FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/du Seuil, 2001, p. 16.

Ce tour d’horizon dans la tradition philosophique à propos du développement personnel nous donne à la fois certains outils pour approfondir sa conceptualisation philosophique et nous laisse devant une lacune en ce qui concerne sa définition même. Des travaux plus récents, comme ceux de Xavier Pavie, nous orientent cependant, avec les acquis des trois penseurs que nous avons identifiés comme source d’enrichissement et d’ouverture par rapport à la question de la constitution du soi et le rôle de la philosophie, vers une compréhension du sujet comme cheminement et lieu d’expérimentation, ce que Pavie résume par la notion d’apprentissage de soi.¹

Au terme de cette première approche de la notion de développement personnel, il est à noter que le terme « personne » renvoie plutôt aux différents rôles que celle-ci est amenée à jouer sur le plan collectif comme sur le plan privé, alors que le terme « individu » souligne, quant à lui, la stabilité d’une fonction exercée au sein d’un groupe stable. D’autre part, le mot « sujet » peut exprimer, à la fois la situation d’assujetti à un ordre qui le dépasse et la dimension de cause de sa propre existence, ce qui témoigne d’une nécessaire articulation entre les pôles individuel et collectif, puisqu’il peut être affirmé que l’homme préexiste au social, et que le mouvement inverse se justifie tout autant.² Ces précisions terminologiques nous orientent vers une conclusion partielle sur la méthode même qui définit le développement personnel d’un point de vue théorique, définition qui résume tout le cheminement du Mouvement du Potentiel Humain et que nous devons à Serge Ginger, thérapeute et théoricien de la Gestalt-thérapie ; ce dernier s’explique en ces termes :

Après avoir dépassé le clivage sujet/objet de la science traditionnelle et le clivage normal/pathologique du modèle médical, la Psychologie Humaniste va renoncer encore au clivage cartésien causes/conséquences, pour adopter un point de vue systémique où tous les phénomènes sont considérés comme en interdépendance circulaire : l’homme est un système global ouvert incluant des sous-systèmes (organes, cellules, molécules, etc.) et se trouve lui-même inclus dans des systèmes plus larges (famille, sociétés, humanité, cosmos) – thème, somme toute, déjà fort

¹ Cf. PAVIE, Xavier, *L'apprentissage de soi. Exercices spirituels de Socrate à Foucault*.

² NIEWIADOMSKI, Christophe et VILLERS, Guy de, *Souci et soin de soi. Liens et frontières entre histoire de vie, psychothérapie et psychanalyse*, Paris Budapest Torino, l'Harmattan, 2002, pp. 70-71.

ancien puisqu'on le trouve illustré, par exemple, au XIII^e siècle, par le poète mystique persan Roumi : « Si tu ouvres un grain de sable, tu y trouveras le soleil et les planètes ». On débouche ainsi sur une approche globale totalisante, intégrant l'univers tout entier : c'est l'orientation transpersonnelle – qui recherche l'unité sous-jacente à l'homme et au monde, et prône le développement d'une conscience planétaire : il s'agit « d'une recherche interdisciplinaire tendant à montrer que l'homme ne peut être compris que comme faisant partie d'un Réel transpersonnel ».¹

Cette perspective étant ainsi orientée et le développement personnel situé de la sorte, nous allons, à présent, nous pencher sur la pensée et le parcours de Jean Guittou pour tenter de comprendre en quoi le développement personnel peut y apparaître comme une ligne directrice et un principe unifiant à l'intérieur de sa réflexion sur l'être et l'homme. Nous procéderons, tout d'abord, par une première approche générale, globale et existentielle : de cette façon, nous préparerons l'approche conceptuelle de la seconde partie de cette étude.

¹ GINGER, S. et GINGER, A., *La gestalt, une thérapie du contact*, pp. 169-170.

CHAPITRE 2 : LA NOTION DE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL DANS LA PENSÉE ET LA VIE DE JEAN GUITTON

Un philosophe, c'est un homme qui doit faire de sa vie,
qui est dispersée, une unité parfaite.

Jean Guitton, *Au fil des jours*, p. 118.

Beaucoup de maturités en effet sont fausses et n'existent
qu'au dehors et en simulacre.

Jean Guitton, *L'amour humain*, p. 640

Ce chapitre se propose d'examiner la place du concept de développement personnel dans la pensée et la vie de Jean Guitton. Cette démarche s'avère intéressante pour bien cerner ce que serait le projet même de l'auteur, à partir de la clé de lecture qui est la nôtre. Cela signifie, tout d'abord, poser la question de l'émergence de ce concept, c'est-à-dire ses conditions de possibilité. Au premier rang de cette orientation apparaît la conception que le philosophe se fait de son contexte, autrement dit, de la condition du monde contemporain, selon les perspectives qui lui sont propres. Ces vues représentent aussi une conception de l'homme d'aujourd'hui, à la manière d'un diagnostic.

Ensuite, notre recherche posera la question de l'influence philosophique qui détermine l'orientation de fond dans laquelle prend forme le concept en question, et nous nous tournerons alors vers la rencontre décisive avec Henri Bergson pour comprendre comment Guitton s'est positionné par rapport à sa pensée et son cheminement.

Enfin, ce chapitre se penchera sur la manière dont le concept de développement personnel a pris place dans l'évolution de la pensée guittonienne, ce qui nous permettra d'aborder la vie de Jean Guitton selon la perspective spécifique du développement personnel.

1. DIAGNOSTIC D'UN MONDE

Au long d'une vie qui a presque traversé un siècle entier, Jean Guitton a connu des évolutions et des événements qui ont bouleversé fondamentalement les mentalités et les manières de vivre de l'homme contemporain. Ce qui est frappant dans cet itinéraire, c'est l'extraordinaire ouverture qu'il a gardée sur le monde, selon sa méthode constante du dialogue, de la communication et de la consultation. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire ses derniers entretiens et voir à quel point sa réflexion – et sa critique – sont restées vives face aux développements de la science, des nouvelles orientations de la recherche, de l'art ou des questions politiques et éthiques, au sens large du terme comme au sens le plus ordinaire.¹ C'est d'ailleurs un souci aussi constant chez lui : prendre du recul et de la hauteur pour aborder tout ce qui intéresse l'humain, y compris sa quête indéfectible de l'absolu.

1.1. Un monde bloqué ?

Dès 1936, Guitton faisait état du changement dans la manière de vivre le temps. Pour lui, il n'y avait aucun doute que les inventions techniques non seulement transformaient les modes de vie, mais aussi notre rapport au monde, amenant l'homme à « manipuler l'univers comme un immense jouet ».² Cependant, l'accélération de l'histoire a une incidence plus importante encore dans la constitution du temps. C'est ainsi qu'il fait le constat suivant :

Et (ce qu'on ne remarque pas assez) ces inventions ne se sont pas bornées à faciliter nos conduites, et le fonctionnement de nos sens : elles ont altéré notre sensibilité elle-même. Ainsi le sens de la durée, ce sens de l'intervalle temporel, ou mieux encore, comme a dit quelque part Valéry, « ce sens intime de la distance entre le désir et la possession » : n'est plus ce qu'il était jadis.³

Il en conclut, dans le prolongement de ce changement :

¹ Voir surtout les entretiens avec Francesca Pini et Philippe Guyard (voir Bibliographie).

² GUITTON, Jean, « La pensée de M. Loisy », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 194.

³ *Ibid.*

Nous sommes semblables à des êtres qui auraient vu grandir dans des proportions considérables la portée de leur sens et qui auraient ainsi augmenté à l'extrême leurs *capacités de relation* avec l'univers : et, comme à toute perception nouvelle la nature attache un nouveau besoin, voilà donc que nous avons gagné à ce progrès de connaître de nouveaux vides, de nouveaux manques, de nouvelles inquiétudes.¹

L'analyse, menée en 1936, reste d'actualité par le ton et la teneur ; elle exprime, pour la première fois, les idées de Guitton au sujet de l'homme contemporain, la conception du temps et la constitution du soi. Les termes « vides », « manques » et « inquiétudes » témoignent d'une perception de la portée existentielle des découvertes scientifiques et techniques, mais aussi d'une prise de conscience de la nécessité d'une réflexion sur le temps véritablement humain. Ces vues concernent à la fois les individus comme les sociétés, et elles nous mettent devant des choix fondamentaux : l'homme sera-t-il en mesure de faire ces choix ? Guitton, connaissant l'invocation bergsonienne d'un « supplément d'âme » pour faire face aux transformations engendrées par la science, et sachant aussi les conséquences possibles d'un tel manque à ce niveau, ne fût pas trop surpris par l'événement possible de la guerre et de ses conséquences sur les esprits : il s'agissait d'un stade de plus dans un mécanisme déjà amorcé bien auparavant et qui touchait à la question cruciale du sens. Comme s'il fallait passer par cette étape de crise, d'aboutissement d'une logique pour pouvoir accéder à un autre plan. Voilà pourquoi la notion d'un monde bloqué, chez Guitton, est, en réalité, la condition d'une nouvelle étape. Nous retrouvons, en 1958, une perception identique, mais formulée de façon plus assurée, s'exprimant en des termes qui annoncent l'axe d'orientation des cours qu'il donnera, par la suite, à l'École de Guerre :

Je pense que le caractère de ce temps, c'est que l'impossible est nécessaire et que le nécessaire est impossible ; que par conséquent rien n'aboutira, ni à la base, ni au centre, ni au sommet ; qu'une victoire en temps de guerre serait la perte de tous ; que les armes sont devenues absolues, c'est-à-dire qu'elles ne sont plus des armes, puisqu'elles tuent aussi celui qui les envoie. (...) Tout est donc, dans notre temps, insoluble, noué, bloqué.²

¹ *Ibid.*, p. 195.

² GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, Paris, Desclée De Brouwer, 1976, p. 39.

Le cours à l'École de guerre développera cette idée que l'arme atomique a changé la conception même de la stratégie et donc, de la guerre.¹ La lecture que fait Guitton de Hiroshima est, de plus, maximale. Pour lui, après Hiroshima, il n'est plus possible de tenir la science comme une source de sens. Au contraire, la possibilité nouvelle d'une autodestruction complète de l'humanité rend la science vide de sens, si elle n'est pas reprise par une pensée. Est-ce à dire que Guitton voyait la science comme une chose problématique en soi ? On sait qu'il a exprimé son incompréhension devant la négligence de Sartre vis-à-vis de la science², et lui-même n'a jamais manqué l'occasion de s'entretenir avec des scientifiques, mais il est clair qu'il en appelait à un cadre référentiel puissant pour lui conférer les balises salutaires.³ C'est pourquoi il a souvent mis Hiroshima en relation avec l'alunissage de 1969, comme deux polarités d'une même réalité. Et c'est pourquoi aussi, il est resté attentif aux avancées les plus récentes – et parfois les plus audacieuses – de la science, dans différents domaines, notamment les explorations de la physique quantique ou les recherches sur les phénomènes dits « paranormaux ». Même le domaine de la génétique est à prendre en considération au niveau d'une pensée englobant le tout, afin de pouvoir avancer dans un sens vraiment humain. Aussi affirmait-il : « Nous sommes à un moment de l'histoire des sciences où la biologie, sous la forme de la

¹ Ces cours sont repris dans *La pensée et la guerre*, publié en 1969. Jean Guitton note : « Alors que les philosophes du XX^e siècle se sont occupés des sciences, des religions, des esthétiques, pour se ravitailler en expériences et pour élever leur vision, ils ne se sont presque jamais occupés de stratégie », GUITTON, Jean, « La pensée et la guerre », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 336.

² « Je n'ai jamais compris chez Sartre le dédain qu'il avait pour l'information scientifique », préface à *L'existence temporelle*, Editions universitaires, 1989, p. 7. Ce rejet de la science par Sartre est confirmé dans SIMONT, Juliette, *Jean-Paul Sartre, un demi-siècle de liberté*, Louvain-la-Neuve, Paris, De Boeck, 2015, p. 21.

³ « Il n'y aura bientôt plus d'autre solution qu'une solution supramondiale et proprement « surnaturelle ». Ce seront les mystiques, alors, qui auront raison. On peut dire que les hommes d'aujourd'hui, assis à l'ombre de la mort, attendent sans oser le dire un événement imprévisible, indicible, une parole, un geste, une lumière dans leur nuit qui les conduise soit vers le tout soit vers le rien. Ils en ont assez de la zone intermédiaire, médiocre, « bourgeoise », scientifique. » GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 39.

génétique, fait des progrès considérables. Elle changera complètement toutes les idées, les conceptions, les doctrines qui ont été celles de la philosophie et de la religion jusqu'à présent ».¹

Plus tard, dans son *Nouvel éloge de la philosophie*, en 1978, il propose une analyse de la fin du second millénaire, à partir de la notion de seuil. Selon lui, les signes d'un seuil sont en effet présents dans l'actuelle phase de la progression de l'humanité. De quoi s'agit-il ? Principalement d'un saut qualitatif, d'un changement dans l'évolution linéaire de l'histoire. Ce changement affecterait fondamentalement notre manière de penser et Guitton ira jusqu'à affirmer :

Peut-être les philosophies que nous avons jusqu'ici connues en Occident sont-elles des essais prématurés, et doivent-elles à cette prématuration leur aspect partiel et systématique, en même temps que les oppositions profondes qui les dressent les unes contre les autres ? Peut-être, après le franchissement d'un *seuil* mystérieux, une philosophie universelle, obtenue par l'adjonction des efforts des philosophes et par leur harmonie invisible, sera-t-elle enfin possible.²

Constatons que Guitton attribue ainsi le caractère partiel et systématique des philosophies au fait qu'elles représentent des efforts situés dans un temps limité et qu'elles sont donc, d'une certaine façon, prématurées. Pour lui, le changement est l'occasion d'une élévation que les blocages actuels, comme autant d'impasses, rendent nécessaire : il en appelle donc à un renversement total qui sera repris dans sa *Monadologie*.³

¹ GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, p. 160. Ailleurs, Guitton explique que c'est dans la perception de la radicalité de cette mutation de l'humanité qu'il s'est trouvé en accord avec L. Althusser, alors que tout le reste sépare les deux philosophes. Louis Althusser, ancien élève de Guitton en classes de première supérieure à Lyon, a été, pour le maître, à la fois « mon semblable, mais aussi mon contraire ». Sur les relations entre Guitton et Althusser, on lira les pages les plus profondes dans : GUITTON, Jean, *Un siècle, une vie*, Paris, Laffont, 1988, pp. 150-160.

² GUITTON, Jean, « Nouvel éloge de la philosophie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 16.

³ Il y affirme : « Tout ce qui encombre la recherche philosophique par subtilité, par érudition, par système, par abus de langage, par nihilisme, devra être exclu désormais. [...] Et l'on verra disparaître les rhétoriciens, les professeurs, les journalistes, les verbaux, pour entrer dans une phase dépouillée (assez nietzschéenne) [...] », GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 827.

C'est en termes de mutation que nous pourrions cerner au plus près la conception que Guitton se fait du monde contemporain. Cette perception est importante pour situer le cadre d'émergence d'une autre manière de voir le monde. Le développement personnel est-il lié à ce monde en mutation ? Cette mutation rend-elle finalement le développement personnel possible, non comme quelque chose qui répond à ce qui serait présenté comme un problème, mais plutôt comme ce qui vient au jour à partir d'une situation latente et que la « crise » permet ? Pareille manière de lire l'événement procède de développements qui ne seront abordés que dans la seconde partie de ce travail, mais le lien entre le diagnostic du monde et le concept de développement personnel est riche de sens. Chez Guitton, les liens sont lus en termes d'occasion, ce qui veut dire que la mutation du monde peut signifier une ouverture. En ce sens, il affirmait : « Toute crise est l'occasion d'une assumption ».¹ De quelle crise est-il question ? Pour Guitton, il s'agit de la crise du sens. En plusieurs endroits, à des moments différents, il évoque cette situation inédite de l'homme contemporain, comme, par exemple, dans l'analyse de la situation de la défense armée des nations :

Je pense, comme jadis Albert Camus, que le problème du suicide est le plus grave problème qui se pose à l'homme. Le suicide, cet acte humain que l'animal ne connaît pas, est un acte métaphysique, « métanthropique », sorte de réponse ironique et désespérée à l'absence divine, solution noire et simple du problème de l'existence. Or, à notre époque, [...], le problème du suicide passe du plan individuel au plan collectif : et, pour la première fois dans l'histoire, l'espèce humaine prise dans son ensemble est librement capable d'un suicide réciproque. De sorte que sa survie ne tient pas seulement à un vouloir-vivre, instinctif ou politique, à un instinct de vie (l'instinct, ici, ne suffit plus pour vivre) mais à un acte de raison réciproque, à une persuasion profonde que la vie est bonne pour l'espèce, que le désespoir de l'un ne peut ni ne doit entraîner la mort de tous.²

¹ Pour le sens du mot « crise » chez Guitton, plusieurs pistes sont possibles. Avant d'aborder son sens ontologique ou existentiel, nous pouvons en approcher le sens historique, particulièrement dans le contexte du monde actuel. Dans *Silence sur l'essentiel* de 1986, Guitton déclare que le monde a toujours été en crise, mais que celle du monde contemporain diffère en nature de toutes les crises qui ont précédé, GUITTON, Jean, *Silence sur l'essentiel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, pp. 19-20. Ou encore : « Une crise, quelle qu'elle soit, est une occasion d'assumption », GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 790.

² GUITTON, Jean, « La pensée et la guerre », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 340.

Pour l'homme contemporain, ce temps de mutation allant jusqu'à l'essentiel, pose le problème d'un choix lui aussi essentiel et surtout existentiel : le choix d'une technique au service du développement d'une nouvelle dimension en l'homme ou celui d'un laisser-aller que les évolutions techniques rendent de plus en plus accessible. Toute la liberté de l'homme se résume en ce choix et c'est toute la conception même de l'existence qui en dépend. Pour Guitton, plus de technique peut libérer l'homme des tâches mécaniques pour se consacrer davantage aux activités qui élèvent, aux loisirs dans leur essence, mais sur ce point un véritable travail reste à faire, un travail sur soi. Ici encore, c'est de sens qu'il s'agit et d'une manière qui est pour Guitton, la plus engageante qui soit, puisqu'elle concerne l'enjeu même de la vie de chacun.¹ Mais, comme nous le verrons plus loin, la liberté chez Guitton n'étant jamais identifiable en un acte isolé, il est nécessaire de poser la question de la capacité de changement profond chez l'homme afin de pouvoir faire usage des possibilités avancées par la science et la technique dans un sens qui offre davantage de sens et une humanisation plus grande, comme nous allons le voir au point suivant.

1.2. Un nouveau paradigme

Dans sa conception du monde contemporain, Guitton en appelle à un changement de paradigme. Même si le terme n'appartient pas directement au vocabulaire de l'auteur, c'est bien d'une nouvelle vision globale qu'il s'agit, une « nouvelle philosophie ».

La pensée moderne a conscience que, dans la pensée même, il y a soudain des seuils, des horizons insoupçonnés, des apparitions d'êtres qui,

¹ Ceci en appelle, pour Guitton, à un véritable changement dans le champ politique, quand il prédit : « Telle est la seconde ligne de faits, qui va peut-être changer totalement la manière dont se transmet dans l'humanité le savoir, et en particulier les formes de l'instruction, et tout ce que nous appelons l'école. Peut-être aussi la politique, car les progrès de l'automatisation, en multipliant les chômeurs, et en décuplant le loisir, obligeront les hommes politiques à transformer leurs techniques soit à l'intérieur des nations, soit dans l'intercommunication des nations ; peut-être verra-t-on sortir de cette nouvelle forme de pensée collective automatique une plus juste répartition des biens », GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, pp. 824-825.

une fois donnés, sont irréversibles comme, en ce moment, la dimension œcuménique. Ce ne sont pas des révélations extérieures de la pensée, mais une surélévation à la pensée même. Cette expérience est nouvelle, elle est propre à notre temps, au moins par son intensité, et elle menace la pensée même en faisant surgir, dans la pensée, un doute sur la pensée.¹ Dans son analyse de cette mutation, il nous met cependant en garde :

Penser le nouveau, l'inexploré, est presque interdit à l'homme, qui ne peut être aidé par la mémoire, ni par l'analogie : l'imagination même est fictive. Et pourtant, sous peine de périr sous la charge des découvertes, il faut bien penser le nouveau, puisqu'on ne domine que ce que l'on comprend. *Et ne point le penser en spécialiste*. Le drame de l'époque où nous entrons est qu'elle se caractérise par la convergence des découvertes indépendantes, alors que ce qui a rendu possible ces découvertes, c'est une spécialisation des chercheurs, chacun suivant sa voie particulière. [...] C'est pourquoi l'âge d'une Science ayant pour matière les sciences, et qui serait la connaissance méthodique des convergences ultimes, n'est pas encore venu. Cet âge se prépare. Jadis cette science s'appelait « philosophie ». Le mot est déprécié. Il s'agit ici d'une nouvelle phase de la philosophie, où elle sera beaucoup plus synthétique et moins ambitieuse, moins systématique, moins personnelle aussi, mais collective, collégiale.²

En avançant dans la dernière période de son itinéraire, cette vision se profile selon trois axes :

- L'univers est animé d'une forme de conscience ;
- Le réel est composé de niveaux ;
- Tout est en interconnexion.³

A ce stade, il est néanmoins utile de remarquer que Guitton pose les bases d'une compréhension existentielle et constructive de ce temps de mutation que l'on peut considérer comme un temps de crise, étape vers un autre champ de possibles : celui d'un homme nouveau. Le concept de développement personnel serait à comprendre dans cette perspective de changement, selon la voie de l'homme nouveau. Le temps serait venu pour un autre modèle, un autre paradigme. La perspective de l'homme nouveau

¹ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 124.

² GUITTON, Jean, « La pensée et la guerre », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 415.

³ Cf. GUITTON, Jean, BOGDANOFF, Grichka et BOGDANOFF, Igor, *Dieu et la science : vers le métaréalisme*, Paris, B. Grasset, 1991, pp. 175-184.

nous met sur la voie d'un rapprochement avec un penseur qui a beaucoup compté dans l'itinéraire philosophique de Jean Guitton : il s'agit de Henri Bergson. À ce stade de notre analyse, il est utile de faire le point sur les rapports entre la philosophie bergsonienne et celle de Jean Guitton.

2. L'INFLUENCE DE BERGSON

Dans une chronique consacrée à Simone Weil, écrite en 1979¹, Guitton rappelle que, jeune professeur de lycée – et contemporain de Simone Weil, elle aussi professeur en terminale – il se considérait comme un disciple de Bergson. Plus tard, nous l'avons vu, il sera choisi par ce dernier comme exécuteur testamentaire, chargé de défendre sa mémoire et sa philosophie. C'est dire qu'entre les deux hommes, un certain courant est passé, courant qu'il nous semble important de présenter ici, à la fois pour clarifier un point qui reste en marge de tout l'intérêt que la pensée de Bergson continue de susciter, spécialement après une longue période de mise à l'écart, et aussi, pour avancer dans la compréhension de l'origine et de la teneur du concept de développement personnel chez Jean Guitton.

2.1. La rencontre entre Bergson et Guitton

La rencontre entre Jean Guitton et Henri Bergson ne relève pas de la filiation habituelle que l'on peut découvrir, en philosophie, entre un maître et son disciple. Ce n'est pas directement par l'enseignement du maître que Guitton a été mis en contact avec la philosophie bergsonienne, mais par une visite au domicile du philosophe, une visite, selon lui, déterminante pour l'étudiant de l'École Normale. Certes, Guitton adolescent lisait *L'évolution créatrice*, avec la joie indicible de comprendre enfin le sens profond des choses, mais c'est la rencontre de l'homme, ou plus exactement, la synthèse de l'homme et de son œuvre qui impressionna le jeune Guitton. La rencontre des deux philosophes se poursuivit jusqu'à la mort de Bergson en 1941 ; plus tard, Guitton se rendra dans la maison que Bergson s'était fait construire, vers

¹ GUITTON, Jean et WILLIATTE, Gonzague, *Portraits et circonstances : chroniques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 444.

la fin de sa vie, sur les bords du lac Léman, en Suisse : cette visite fût consignée dans son journal, et nous pouvons ainsi nous rendre compte de la correspondance que Guitton pouvait établir entre la philosophie bergsonienne et l'existence du philosophe de la durée.¹ Il entra donc en communion avec un cheminement, un cheminement de pensée en même temps que profondément existentiel. Pendant que Bergson travaillait, en secret, à l'élaboration des *Deux sources*, Guitton pressentait un développement intérieur, le rapprochement de Bergson et du christianisme. On sait que Bergson, dans la dernière partie de sa vie, était proche du catholicisme, mais qu'il resta sur le seuil, lui qui avait des origines juives, par sympathie pour ce peuple en ces temps de persécution. Cependant, au vu de ce que Guitton nous révélera dans ses écrits sur les personnes qui ont compté dans son parcours, ou plutôt, au vu de ce que nous pourrions y déceler comme démarche, nous pouvons affirmer que c'est probablement la situation décalée de Bergson qui marqua Guitton, un décalage qui supposait toute la philosophie bergsonienne du temps, mais qui lui donnait un « supplément d'âme », c'est-à-dire sa dimension existentielle. C'est peut-être ce décalage intérieur – relayé par une sorte de réserve sociale que Guitton avait bien remarquée chez l'auteur des *Données immédiates* – qui représentait, pour le premier, l'attitude profonde de la philosophie. Ce décalage par rapport à toute forme de détermination n'était pas une fuite, bien au contraire, mais il conférait à l'adhésion religieuse un statut, certes nécessaire, mais non suffisant : chez Guitton aussi, la recherche de sens sera, au long de son parcours, comme une question de décalage.² Pour Bergson, on peut même dire qu'il représentait le point de départ de sa méthode, puisque la métaphysique n'y était pas affirmée d'emblée en tant que telle, mais amenée à partir d'un résidu à l'intérieur de l'approche expérimentale.

¹ GUITTON, Jean, *Journal I 1952-1955*, Paris, Plon, 1968, pp. 261-265.

² Dans son *Journal*, le 19 avril 1961, il note : « Bergson disait que, s'il ne se convertissait à une religion définie, il aurait davantage de foi, mais moins de conviction », GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 87. Guitton tente de décrypter cette affirmation en ajoutant : « Il prenait sans doute le mot foi dans un sens purement formel », *ibid.*

Jean Guitton a d'abord vu le rôle important de Bergson dans la philosophie occidentale : « On sut gré à Bergson d'avoir redonné aux uns l'intelligence et aux autres la sensation du spirituel, à tous l'idée d'un retour aux sources et la conscience de l'énergie propre à l'Esprit. On aima aussi, avec moins de raison, l'accent qu'il mettait sur le « mouvant », l'évolution, le jaillissement, le retour à l'immédiat ».¹ Mais, au-delà de cette place majeure, c'est aussi – et surtout – le cheminement de Bergson qui a marqué Guitton. Il en parle en ces termes :

Avançant avec régularité et patience, ayant conçu semble-t-il le déroulement de sa vie comme celui d'une œuvre harmonieuse et lente où tout viendrait à sa place, à son temps et à son point, abordant tous les quinze ans un problème neuf et plus élevé, comme le soleil, de saison en saison, demeure le même bien qu'il apparaisse dans une constellation nouvelle, Bergson nous offre un développement régulier et un accroissement de lumière qui ajoute un intérêt humain à l'étude de la pensée : c'est une œuvre d'art et une œuvre d'âme en même temps qu'une œuvre de pensée. C'est un itinéraire en même temps qu'une philosophie.²

Avec cette analyse de l'élaboration d'une œuvre en lien avec une méthode et, finalement, un art de l'existence chez Bergson, nous disposons, nous semble-t-il, d'une première approche de ce qu'est le développement personnel pour Guitton, et cette approche se présente à un triple niveau :

- La conception générale du développement
- L'importance d'une forme d'herméneutique du sujet
- Le lien entre philosophie et existence

Notons également que ce développement est aussi un accroissement et que la comparaison avec l'œuvre d'art y est de mise. Ces éléments seront développés plus loin, mais il est intéressant de souligner que cette approche a pris forme grâce à une méditation l'itinéraire de la pensée chez Bergson, ce qui sera le

¹ GUITTON, Jean, *Regards sur la pensée française, 1870-1940 : leçons de captivité*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 16. Cette perspective sur le parcours de Bergson, à la manière d'un développement, présente une similitude avec la méthode choisie par Camille Riquier pour renouveler l'approche et la compréhension de l'œuvre bergsonienne dans sa remarquable étude. Voir RIQUEIER, Camille, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

² GUITTON, J., *Regards sur la pensée française*, p. 16.

cœur de toute l'approche guittonienne de la philosophie et de l'existence. Voilà pourquoi nous avons parlé de rencontre.

2.2. La question du temps

En même temps que Bergson travaillait à la rédaction des *Deux sources*, Guitton, de son côté, composait sa thèse sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* : quelques mois seulement sépareront la parution des deux œuvres. Chacune dans leur style, elles se ressemblent pourtant profondément quant à la teneur : là où la pensée bergsonienne intègre la mystique pour aborder la compréhension du réel, en même temps que le sens de l'action, à condition de décoder philosophiquement l'orientation vers une dimension supérieure, décelant autant l'espace ouvert que le repli sur soi, Guitton travaille sur une approche plus intérieure du temps – qui n'était pas encore présente dans la réflexion de Bergson sur la durée – en comparant deux orientations majeures face à la manière fondamentale de gérer la perception du temps et l'aspiration à un au-delà du temps. Pour ce faire, il reprenait à nouveaux frais une référence très présente dans la tradition de la philosophie spiritualiste de la deuxième partie du XIX^e siècle en France, à savoir Plotin, interrogeant sa conception de la conscience, à l'intérieur de son système métaphysique.¹ Cependant, pour aller plus loin dans l'analyse de l'homme intérieur, il opposa à la démarche de Plotin, celle d'un disciple : Augustin d'Hippone. Approfondissant la conception du temps à la base de la démarche même d'Augustin dans ses *Confessions*, le parallèle guittonien nous mettra devant un choix entre deux métaphysiques proches, mais radicalement opposées, ce qui laissera à la voie plotinienne comme l'aura d'une impossible quête, dépassée par le chemin plus complexe de l'éternité au cœur du temps, même le plus ordinaire, et pourtant lieu d'un authentique engagement. Ce rapprochement entre ces deux œuvres majeures nous permet d'avancer les principaux points de convergences dans la recherche du sens chez Bergson et

¹ Voir : NARBONNE, Jean-Marc et WAYNE, Hankey, *Lévinas et l'héritage grec. Suivi de : Cent ans de néoplatonisme en France une brève histoire philosophique*, Paris-Québec, J. Vrin-les Presses de l'Université Laval, 2004.

Guitton, précisant ainsi en quoi le premier est surtout, pour le second, un témoin.

C'est au niveau de la découverte du temps que Jean Guitton est d'abord redevable de la philosophie bergsonienne, non seulement pour ce qu'elle développe comme conception du temps, mais aussi pour ce qu'elle autorise à partir d'une méthode d'approche du réel. Evoquant cette dernière, Guitton nous dit :

Pour Bergson, percevoir – et on le voyait dès 1896 – ce n'est pas entrer en rapport avec un monde matériel et quantitatif ou être un moment de l'histoire dialectique : percevoir consiste à recueillir parmi les mouvements de la matière ceux qui nous seront biologiquement utiles, – mais c'est surtout se mettre en symbiose psychique, immédiate, en résonance, non pas avec la quantité matérielle mais avec la qualité intime des êtres, qu'ils soient présents, passés ou futurs.¹

Le temps sera la source essentielle de la réflexion philosophique de Jean Guitton ; il en sera, suivant une vue bergsonienne de la construction philosophique, le « point indivisible ». Cependant, là où Bergson est parti des sciences de la nature, Jean Guitton établira d'emblée sa prospection dans le domaine de l'esprit, notamment au moyen de l'approche de l'expérience de conversion, de l'expérience mystique et de la connexion du spirituel et de la durée : il y intégrera l'examen du catholicisme en tant que phénomène dans le temps.² Dans la préface à la seconde édition de sa thèse sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, il nous indique comment s'est constituée la prise de conscience de la structure du temps :

Ainsi, c'est vers une philosophie de la structure que m'inclinaient mes réflexions sur la dissipation du temps. D'autres, ayant d'abord considéré le temps comme le lieu du déterminisme, ont été amenés à le voir comme un flux. Je suis au contraire remonté de l'idée de flux que j'avais empruntée à mes maîtres vers l'idée d'ordre ; et je crois cette voie plus vraie.³

¹ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 279.

² C'est l'objectif, outre l'analyse d'une trajectoire de conversion en tant que lieu majeur d'un changement personnel, de la petite thèse consacrée à J.-H. Newman et son étude du développement du Dogme catholique. On le voit : dès le départ, l'attitude philosophique de Jean Guitton ne pose pas d'exclusive dans l'approche du réel. Nous y reviendrons dans la seconde partie de ce travail.

³ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 49.

Cette approche du temps propre à Jean Guitton sera développée plus loin dans les grands axes ontologiques ; notons cependant qu'elle en constitue le point focal.

2.3. La quête de sens : l'homme nouveau chez Bergson et Guitton

Cependant, on peut dire que l'influence de Bergson sur l'itinéraire de Jean Guitton se situe davantage encore à un autre niveau, niveau que le premier – celui de la durée – prépare et, en quelque sorte, suppose : il s'agit de la condition de l'homme nouveau que Bergson voyait en préparation chez certains humains, en particulier les grands mystiques. Il s'agit, on s'en doute, d'un aspect peu mis en avant lorsqu'il a été question de transformer la pensée de Bergson, déjà de son vivant, en une sorte de philosophie officielle – le bergsonisme – qui sera, pour l'auteur lui-même, autant la raison de son succès et de sa notoriété, que la cause, plus tard, de sa désaffection et de son oubli, sur fond d'une réduction propre à toute pensée érigée en système.¹ Guitton a dit qu'une réflexion profonde animait secrètement la position de Bergson dans le monde, réflexion à laquelle il avait ainsi le privilège d'assister lors de leurs échanges verbaux : il s'agissait de l'avènement de l'homme nouveau, que Guitton reprendra à son compte, par la suite, sans oublier de faire référence aux intuitions bergsoniennes.²

Dans les écrits de la dernière période, Guitton fait explicitement reposer sa philosophie, dite prospective, sur le concept de seuil, avènement d'un dépassement de la condition actuelle de l'humanité. Ses visites régulières, pendant vingt-cinq ans, auprès de la mystique française Marthe Robin lui donneront l'occasion d'approfondir les analyses de Bergson sur la

¹ D'où le travail actuel, après les années d'oubli, de redécouverte d'une pensée qui contient beaucoup plus que ce que l'on a voulu – ou pu – en retenir. Voir les travaux de C. Riquier, J.-L. Vieillard-Baron et l'équipe de réédition des œuvres de Bergson autour de Fr. Worms. Voir l'ouvrage lumineux : VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Le secret de Bergson*, Paris, le Félin, 2013.

² Celles-ci ont fait l'objet d'une analyse approfondie dans : NJOH-MOUELLE, Ébénézer, *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Paris, l'Harmattan, 2013.

mystique¹ et de développer une phénoménologie des voies dites paranormales ou surnaturelles², où la référence au philosophe de la durée servira de balise assurée pour penser l'évolution de l'homme du troisième millénaire.

D'une façon générale, Guitton trouvera chez Bergson un principe fondamental : « Au fond, l'idée de Bergson, c'est que la réalité dans son essence est totale, intégrale, en même temps que spirituelle : elle est la qualité pure. »³ Le Tout préexiste donc, de droit, aux parties. Et Guitton d'ajouter que, pour Bergson : « La perception s'applique en droit au Tout, et que nous percevons une partie de ce Tout, parce que les autres parties sont obturées par cet organe d'obturation qu'on appelle le corps. »⁴ C'est là qu'est identifiée la présence latente de l'homme nouveau : dans cette capacité première, mais « obturée », d'entrer en communion avec le Tout. La crise de la fin du second millénaire annonce, dès lors, la possibilité du saut qualitatif vers l'homme nouveau. S'agit-il d'un dépassement de la condition humaine, comme le pensait Bergson et son optimisme foncier ?

Jean Guitton, tout en recevant globalement et dans son essence, le message de Bergson sur la condition de l'homme nouveau, se distancie néanmoins de la pensée bergsonienne sur plus d'un point : il nous appartient, à présent, d'en dévoiler les grandes lignes, du moins celles qui concernent cette orientation générale de l'homme en devenir.

2.4. Quelques critiques de Guitton à l'égard de Bergson

La démarche guittonienne est foncièrement œcuménique, en ce sens qu'il y a toujours, pour Guitton, une possibilité de s'unir en hauteur, quand chaque philosophie s'élève jusqu'à sa pleine dimension, autrement dit, quand elle est vraiment elle-même. Si l'accord avec Bergson est ce qui prévaut et

¹ Voir GUITTON, Jean, *Portrait de Marthe Robin*, Paris, B. Grasset, 1985.

² Voir *Phénoménologie de l'expérience mystique, Philosophie de la résurrection*, ainsi que *Les pouvoirs mystérieux de la foi*.

³ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 160.

⁴ *Ibid.*, p. 159.

constitue la base d'un dialogue de fond, les positions de Guitton seront, d'une certaine façon, en rupture radicale avec le bergsonisme.

Nous l'avons vu, c'est le temps intérieur qui intéresse d'emblée Guitton, le temps lié aux trois dimensions fondamentales de l'homme : la raison, la volonté et le cœur. Au cœur de cette expérience intérieure, Guitton se penche sur la temporalité vécue, la temporalité ordinaire. Parti de la nature, Bergson restera, selon Guitton, en quelque sorte limité par cette approche à partir d'un secteur particulier de l'être. Pour Guitton, le temps de Bergson n'est pas, ou pas assez, le temps de l'existence, en particulier de l'existence banale : la banalité constituant, dans l'approche guittonienne du temps, un des pôles que l'on ne peut éluder. C'est au cœur de l'expérience de la captivité qu'il situe plus particulièrement cette distanciation existentielle par rapport au temps bergsonien, selon une tonalité différente qu'il analyse comme suit :

Toute ma vie, j'avais réfléchi au temps, son écoulement monotone, où je croyais voir se refléter je ne sais quoi d'éternel. Et voici que ce temps, que je m'étais borné à concevoir, m'était fourni avec surabondance. Quelle expérience, unique en son genre ? Unique, parce que j'allais pouvoir observer pendant plusieurs années le mystère du temps, dans sa substance. Et, peut-être, par-delà le temps, le mystère de la mort. Disciple de Bergson, j'avais longtemps imaginé que le temps était une invention, un élan, la découverte radieuse d'un imprévisible ; le changement délicieux d'aujourd'hui en demain, une chevauchée capable, disait Bergson, « de franchir tous les obstacles, peut-être même la mort ». Le temps de la captivité, ce fut l'inverse du temps bergsonien : un temps sans événement, un temps morne, blême et morose ; un temps doux, mou, caoutchouteux. [...] Et ce temps était presque supportable ; il eût été presque agréable, comme un rêve éveillé, à condition de n'être pas visité par l'espérance.¹

Dès lors, face à l'optimisme bergsonien, Guitton oppose un regard plus nuancé, cherchant d'abord à prendre en compte l'expérience immédiate de la banalité. Dans l'expérience du temps ordinaire, la souffrance est présente et il signale : « La parenté des mots de durer et d'endurer. « *Cela me dure* » indique souffrance et avant que M. Bergson ait cherché à annexer la durée à la joie, l'endurance et la patience étaient du côté de la peine. »² Et, plus loin, il nous met même en garde de façon très claire : « C'est toujours un malheur que de délier l'idée de peine de celle de la joie. Comme si elles n'étaient pas

¹ GUITTON, Jean, *Un siècle, une vie*, pp. 263-264.

² GUITTON, Jean, *Justification du temps*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 92.

deux aspects et deux attributs d'une même réalité plus profonde encore ! »¹ Notons, dès à présent, l'importance de la corrélation chez Guitton, et c'est au niveau de cette articulation que Guitton perçoit l'unilatéralité bergsonienne. Dans son *Journal*, il ira jusqu'à affirmer : « Le seul instrument qui puisse nous donner la maturité, c'est-à-dire passer d'un âge à l'autre, c'est la souffrance ».² Cette divergence donne le ton et nous reviendrons sur ces vues lorsqu'il sera question du développement personnel dont elles se rapprochent par la conception du temps. Il est à noter qu'une distanciation plus nette encore se remarquera au niveau ontologique, ainsi que dans le rapport au langage, ce que nous aborderons dans la seconde partie. Terminons cette critique guittonienne de Bergson, à ce stade de notre étude, par l'évocation de la volonté chez Guitton, à la différence de Bergson et de sa philosophie du plein, d'apporter une méthode de travail sur soi, seule voie par laquelle il nous est possible de tenter une constitution de soi qui, en réalité, est une appropriation de soi.³ En ce sens, la philosophie guittonienne intégrera davantage une dimension d'attention à la formation du soi, formation par laquelle il aura soin de proposer une conception et une voie définies en tant que Sagesse. C'est pourquoi il est opportun d'aborder, à présent, la place qu'occupe le concept de développement personnel dans l'œuvre et la vie de Jean Guitton.

3. LE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL DANS LA VIE ET L'ŒUVRE DE JEAN GUITTON

Par ce point, nous nous proposons d'opérer une approche préalable de la présence du concept de développement personnel chez Jean Guitton, non seulement au niveau des œuvres dans lesquelles il apparaît sous l'un ou l'autre de ses aspects, mais aussi d'un point de vue pratique et existentiel, à travers

¹ *Ibid.*

² GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 54.

³ Il est à noter que chez Bergson, le travail sur soi prend davantage la voie d'une transformation, ou mieux, d'une création. Cf. SARAFIDIS, Karl, *Bergson, la création de soi par soi*, Paris, Eyrolles, 2013.

un examen du parcours de Jean Guitton, parcours à propos duquel il sera utile de nous poser la question de l'existence philosophique. Ainsi allons-nous tenter de saisir le processus d'élaboration du concept lui-même, par une première approche portant sur le cadre de pensée, le contexte d'émergence du concept et l'outil qu'il représente dans la conception et la compréhension du cheminement de vie : dans ce cas, l'orientation philosophique correspond à une réponse au problème des choix existentiels et demande un relevé explicitant ses conditions de possibilité.

3.1. Approche générale du concept

Nous commencerons cette approche générale du concept de développement personnel par la notion d'exigence que Guitton nous présente en ces termes :

Être ne suffit pas. Il faut encore être pour soi (ô premier mystère !), être à sa manière. Voilà le mot lâché : il faut trouver sa manière d'être, son mode, son cachet, son sceau, sa couleur, sa nuance, sa vibration, son langage, son ondulation et son tremblement propres. [...] Et je dirai qu'être en somme est aisé (il n'y a qu'à être pour être) ; mais choisir, mais incarner une manière d'être, c'est une œuvre d'art.¹

Dans cet extrait, l'exigence d'être soi se présente à chacun comme un appel, une invitation à accéder à un niveau particulier d'être qui, en même temps qu'il ne va pas de soi, serait ce qui convient réellement à sa dimension essentielle. Se développer nous mettrait en présence de notre vocation véritable, et nous amènerait à considérer l'existence comme une création, une démarche apparentée à la création artistique.

Un second passage peut ensuite nous mettre sur la voie d'une direction plus précise du développement personnel quand l'auteur de *L'amour humain* affirme :

Je ne sais si l'on a suffisamment montré la sublimation des peines et des chagrins. Il n'y a pas que la jouissance qui risque de corrompre, si elle n'est pas assumée par l'esprit. Les souffrances ont aussi ce privilège, qui est, je le crains, ce qu'il y a de plus amer en elles : l'impossibilité où nous sommes parfois de faire servir nos épreuves au développement de l'être intime, l'obligation de maintenir nos peines dans l'intimité

¹ GUITTON, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, pp. 685-686.

du propre-amour, comme des fauves qui rugissent et qui ne sont même pas domestiqués. Nous refoulons nos souffrances et c'est par là qu'elles sont des tourments. Le talent consiste à faire passer les peines dans la zone de l'âme, pour que celle-ci en tire de mystérieux accroissements, pour qu'elle gagne des perceptions neuves, pour qu'elle se sensibilise à de nouvelles façons de comprendre et de compatir : car chaque peine sublimée est l'apprentissage d'une langue nouvelle. Elle nous découvre un univers des consciences qui nous était fermé jusque-là ; elle permet d'écouter et de communiquer. Cela arrive même dans les souffrances irrémédiables, qui touchent à la couture du corps et de l'esprit : Nietzsche et Dostoïevski ont fait de leurs étranges maux des instruments de vision. Charles du Bos, dans son *Journal*, décrit, presque chaque jour, ces dimensions nouvelles, ouvertes à l'esprit par la dissociation de la souffrance nerveuse, à tel point qu'on peut se demander si la création, en quelque ordre que ce soit, n'est pas issue de quelque malaise surmonté.¹

Il est question ici du « développement de l'être intime » par lequel Guitton prend en compte l'expérience émotionnelle comme point de départ d'un travail sur soi. Loin de réduire les émotions à un niveau inférieur à la raison, en cherchant à établir une forme de contrôle de celle-ci sur les premières – ce qui est pourtant la tendance principale de la philosophie occidentale – Guitton cherche à proposer une forme d'intégration de l'émotionnel à un niveau qui est surtout un mode de présence et d'être au monde. Aussi nous parle-t-il de perceptions nouvelles et d'un univers des consciences dont l'accès se fait seulement par une forme d'assimilation qui transforme la souffrance en une forme d'empathie essentielle : il s'agit, pour lui, d'un nouveau langage, d'une attention particulière, celle qui relève la qualité d'être. Notons, dès à présent, dans cette approche générale, que le développement de la personne y est comparé à un talent, une sorte de création, dans ce qu'il nomme ici une sublimation².

Si le « travail sur soi » peut être d'emblée associé à la notion de développement, et plus particulièrement à ce développement qui consiste en de « mystérieux accroissements », c'est qu'il est, pour Guitton, une réalité qui se présente en termes de retour sur soi, de cheminement et aussi de vigilance par rapport à une tendance inscrite au plus profond de l'expérience humaine. Pour bien saisir l'enjeu de cette tournure d'un développement personnel

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 708.

² Dans un sens totalement différent de la sublimation freudienne, la sublimation chez Guitton est un mouvement comparable à une assomption. Nous y reviendrons.

véritable, il convient de relever ici une remarque faite à l'entrée de la synthèse métaphysique qu'est la *Monadologie* de 1978. Guitton y affirme : « L'homme est un animal qui a peur, qui cherche en tout l'impression de sécurité, même s'il la connaît comme mensongère ».¹ Cette petite phrase, amenée dans la critique de l'attitude rationaliste qui vise à éloigner le doute primordial par une position de certitude, nous permet de dégager trois éléments importants. Le premier est que l'homme, en tant qu'homme, est aux prises avec une forme primordiale de peur, et que, face à cette expérience originelle, Guitton perçoit – et c'est le second élément – la tendance omniprésente à chercher des sécurités, à fixer une situation pour obtenir un sentiment d'assurance. Dans cette disposition sécuritaire, nous voyons émerger le troisième élément, à savoir le décalage mensonger auquel l'homme n'hésite pas à se vouer, tant que s'éloigne l'insupportable angoisse, mais c'est au prix d'une perte d'authenticité qui, elle, demande une autre manière de s'insérer dans le monde. Voilà pourquoi, à partir de la question des émotions, il nous faut prendre en compte une structuration interne dont il s'agit d'être conscient, ce qui serait une autre dimension du chemin de développement.

Il peut également s'avérer intéressant de partir du *Journal* pour dégager une première approche du concept de développement personnel dans la pensée guttonienne. C'est là que nous voyons cette pensée prendre forme à travers les lectures, méditations, rencontres, analyses de personnalité, extraits de débats, notes de préparations de cours et de conférences, éléments de correspondance... Quelques incursions au sein de cet ensemble en progression peuvent déjà nous indiquer la place que la notion occupe dans l'élaboration de sa pensée. En date du 1^{er} avril 1952, nous trouvons une description de l'homme idéal, en ces termes :

Je cherche à me représenter un homme idéal. Il lui faudrait une culture hiérarchique. Il devrait dans sa journée comme dans son existence accorder je ne dis pas plus de minutes mais plus d'énergie intime à ce qui a le plus de valeur : et par conséquent aux objets éternels. Mais il faudrait aussi qu'il ne se perde pas, qu'il ne s'englue pas dans les images ou les concepts que se font les hommes sur ces objets. Il faudrait qu'il s'établisse à la source divine de toutes les connaissances sur l'éternel. Il faudrait aussi qu'il soit apte à juger les plus hauts systèmes des philosophes sans se borner à l'un d'entre eux. Il faudrait qu'il soit nourri d'histoire ; qu'il soit aussi capable de conduire

¹ GUITTON, Jean, « *Monadologie* », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 838.

s'il en était besoin une industrie, une guerre, une entreprise ; qu'il soit sage ; autant dire que cet homme parfait est impossible, mais il est facile de voir que nous sommes tous des êtres déformés, disloqués, et à la lettre, *monstrueux*.¹

Chaque élément de cette description nécessitera un développement ultérieur, mais nous pouvons dès à présent en saisir la portée globale : il y a une dimension, une ampleur de l'homme qui est à la fois présente et absente dans la condition ordinaire, si bien qu'il y a là l'enjeu d'un « travail », beaucoup plus que d'une « conquête » de soi. Guitton présente dès lors cette voie vers l'homme idéal, à la manière d'une opération qui révèle ce qui était contenu, sur trois plans distincts, au point que, par rapport à cet être « monstrueux » que nous sommes, il affirme :

L'idéal serait de l'être le moins possible, c'est-à-dire de développer en soi d'abord l'être charnel inséré dans le cosmos et dans les affaires du monde, ensuite l'être réflexif, intelligent, savant, et ensuite, et dans une proportion encore bien supérieure, l'être en rapport avec les choses éternelles, de manière que notre architecture intime puisse être représentée par un triangle reposant sur sa pointe, la base étant l'éternel et la pointe l'insertion dans le temporel.²

Ceci peut constituer une première approche, très générale, du concept de développement personnel, à condition de bien y lire une orientation moins tournée vers l'acquisition d'un statut extérieur ou l'élévation vers une entité supérieure (ce qui serait de l'ordre du devoir-être) que vers une forme de rétablissement, sorte d'archéologie de soi permettant l'éclosion d'une dynamique interne occultée ou non vue (ordre de l'ouverture au complexe). Cette définition est à mettre en rapport avec une triple mise en garde à laquelle nous invite une note sur la phénoménologie husserlienne, insérée dans le *Journal* en date du 6 et 8 septembre 1951 : « Husserl ne m'intéresse que dans la mesure où il nous débarrasse du sociologisme, de l'idéalisme absolu, du psychologisme. »³

Serait-ce à ce prix qu'un concept authentique de développement personnel pourra être approché par la réflexion philosophique ? La question

¹ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Présence du passé*, vol. 1, Paris, Desclée De Brouwer, 1976, p. 249.

² *Ibid.*, p.249.

³ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Présence du passé*, vol. 1, p. 223.

sera donc posée de la pertinence de la démarche réflexive, ainsi que de ses conditions de possibilité en regard de la quête de soi. C'est ici qu'il convient de relever un autre passage majeur dans l'évolution de la pensée guittonienne sur l'homme en tant que sujet : il y est question d'une modification radicale dans la manière de concevoir le nœud de la problématique du sujet, à savoir la question de son fondement. Dans son *Journal*, en date du 4 juin 1956, nous pouvons lire :

J'ai longtemps cru à une substance des choses. [...] Mais maintenant, quand je regarde un autre, fût-ce le plus connu, le plus célèbre, je ne puis guère éviter de penser que, sous cet épiderme qui fait de chaque homme et de chaque femme une statue mouvante et colorée, il y a une espèce de trou, un secret, et dans ce secret, le mystère de l'esprit. Dans le temple de Jérusalem, la cellule dernière, la *cella* dans laquelle le grand prêtre n'entre qu'une fois par an, était vide. J'ai fait cette expérience à propos de Claudel, mais peut-être plus encore à propos de Valéry.¹

Cette position est-elle encore tenable avec une conception du développement personnel ? Elle établit en effet une rupture capitale dont il faudra tenir compte dans notre analyse : il s'y opère un décentrement qui va au-delà de la seule reconnaissance de l'impossibilité d'une saisie immédiate du sujet par lui-même. Dans le même temps, nous voyons confirmée une orientation vers une herméneutique du sujet qui sera au cœur de la démarche guittonienne, et ceci dès le départ, avec les deux thèses de 1933. Etant donné que celles-ci sont directement en lien avec l'histoire de la philosophie, nous sommes amenés à aborder la question des influences philosophiques qui ont constitué un cadre général pour l'émergence du concept de développement personnel.

3.2. Quelques références philosophiques comme arrière-fond du concept de développement personnel chez Jean Guitton

Il est difficile d'isoler les maîtres à penser de Jean Guitton tant la liste risque d'être étendue. La pensée guittonienne étant de type œcuménique, c'est l'ensemble de l'histoire de la philosophie qu'il conviendrait de convoquer ici, tant il est vrai que, pour Guitton, la philosophie est, avant tout, un dialogue avec les penseurs, et plus particulièrement avec une pensée inscrite dans une

¹ *Ibid.*, p. 303.

histoire éminemment personnelle. Nul plus que lui, en effet, n'a poussé l'examen des philosophes dans le sens de l'écoute d'une pensée incarnée dans une recherche personnelle, selon un type spécifique et unique, à laquelle participent, d'égale façon, les conditions d'existence, les traits de personnalité, les choix de vie, aussi bien que la présentation physique, les attitudes,¹ jusqu'à y percevoir ce qu'il nommera « la blessure secrète », présente en tout homme.²

Cependant, dès le départ, un avertissement, sous forme de limite : un penseur nous ouvre à sa pensée par ce qu'il dit, mais peut-être plus encore par ce qu'il ne dit pas, ce qui nous place toujours dans un certain décalage, même si le travail de la pensée exige néanmoins, selon Guitton, de poser la question de la vérité d'une doctrine. Voici la raison profonde pour laquelle la méthode guittonienne opère de préférence par paires dans l'histoire de la philosophie : la méthode du parallèle permet, en effet, de procéder par polarisation, ce qui revient à déceler les caractéristiques d'un être – ici un philosophe, une philosophie – en le posant face à un autre, comme dans le rapport de la figure et du fond, la forme n'apparaissant véritablement que corrélativement à un fond. Trois grandes paires seront ainsi importantes dans sa pensée : Plotin et saint Augustin, Pascal et Leibniz, Renan et Newman. Dans ces parallèles, on pense pouvoir sentir de quel côté l'auteur finit par pencher – ou ce qui était déjà là dès le commencement – mais il est à remarquer que les approches sont toujours pleines de nuances et de subtiles analyses.

¹ « Je ne conçois pas une philosophie, une politique, une mystique d'une manière abstraite. Il faut que je connaisse son enracinement dans une histoire particulière. » GUITTON, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme, p. 8.

Et aussi, par exemple, à propos d'Aristote : « Je me propose dans cette étude de faire le portrait intellectuel d'Aristote, de ses manières de penser et d'inventer, des règles immanentes de ses découvertes et de ses goûts, de ce qu'il aurait appelé la « forme » de son esprit considéré dans son dynamisme et dans son opération, - de ce que Valéry eût nommé sa « poïétique ». Et d'affirmer, un peu plus loin : « La préface à toute étude correcte d'Aristote doit être une *problématique*. Et l'introduction à cette problématique pourrait être appelée une *noo-analyse*, je veux dire : une étude de sa pensée dans son *exercice*. » GUITTON, Jean, « L'ambivalence chez Aristote », dans *La Philosophie et ses problèmes, recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Mgr R. Jolivet*, Lyon, E. Vitte, 1960, p. 69.

² « Chaque homme a son épine qui lui est propre, une douleur refoulée, qu'il n'ose pas se murmurer » : GUITTON, Jean, *Un siècle, une vie*, p. 310.

Nous pouvons néanmoins, sans trop simplifier, reprendre ces grandes figures de l'histoire de la philosophie que Guitton reconnaissait comme des « maîtres », sachant que chacun d'eux reprenait l'histoire antérieure, tout en apportant sa contribution originale ; sachant aussi que nous avons déjà traité de Bergson, en qui il voyait un de ces grands maîtres, un de ces génies philosophiques dont l'humanité ne compte finalement, selon lui, qu'une dizaine, tout au plus.¹ Il est à noter également que Guitton développera une approche axée sur les types de pensées et d'esprits, ce qui lui permettra de retrouver des connexions de différents genres, par-delà le temps et l'espace ; ce qui lui donnera aussi la possibilité d'entrer en discussion avec des penseurs contemporains, à travers la critique du type auquel ils se rattachent en priorité. C'est ainsi que les deux thèses de 1933, non seulement se placeront à la jonction de deux mondes, par les auteurs qui y sont abordés, mais, de plus, par l'enjeu que représente la discussion avec les auteurs de l'époque des années 20-30, par type interposé : la grande thèse étudie le point de jonction entre la philosophie grecque (Plotin) et la philosophie établie dans la possibilité d'une référence avec le message chrétien (saint Augustin) ; la petite thèse s'intéressant à un point d'intersection entre le monde catholique et le monde protestant (Newman).

On peut lire la thèse principale sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* à des niveaux différents. Il s'agit tout d'abord d'une relecture de saint Augustin, qui nous présente une remise en question de la thèse ordinaire de l'influence néoplatonicienne sur la pensée augustinienne. Par une analyse du rapport entre le temps et l'éternité chez les deux auteurs – rapport considéré comme capital dans la constitution de soi – Guitton s'attache à montrer que l'auteur des *Confessions* inscrit sa réflexion, et son cheminement en rapport avec le temps, dans une perspective nouvelle où le sens même des concepts empruntés au langage philosophique traditionnel est enrichi d'une dimension nouvelle pour pouvoir donner au temps et à l'histoire la consistance que réclame une prise en compte du caractère existentiel du moi. Nous sommes, dès la première étude, confrontés, à travers l'analyse du

¹ GUITTON, Jean, *Regards sur la pensée française, 1870-1940 : leçons de captivité*, pp. 51-55.

parcours d'Augustin, à une forme de réappropriation de l'espace propre. C'est donc une question d'herméneutique qui est ici en jeu, lorsque Guitton déclare :

Dès lors, nous pouvons négliger la classique question du plotinisme de saint Augustin. Pour qui connaît l'esprit des doctrines, rien ne paraît plus surprenant que ce contresens ; rien n'était pourtant plus tentant pour qui s'est habitué à se mouvoir sur le plan des langages sans jamais avoir songé à mesurer l'écart entre les symboles et l'intention qui s'y recèle.¹

La comparaison avec Plotin mettra dès lors en évidence, selon l'analyse guittonienne, l'impossibilité radicale, pour une forme de spiritualité, de pouvoir constituer le moi dans le temps. C'est ainsi qu'il terminera l'étude de la conception plotinienne du temps dans son rapport avec l'éternité par une référence explicite aux conséquences existentielles de l'engagement métaphysique – engagement qui est en somme un désengagement – en faisant observer :

D'après son biographe qui était aussi son disciple et son ami, Plotin était une âme tendre et attentive. Nous le voyons capable de rendre aux orphelins dont il gérait les comptes des services lassants ; il dirigeait les consciences avec une patience respectueuse. Polémon, Gémina, Porphyre, Amphiclée l'ont aimé : c'est qu'il était aimable. Mais ses bons offices ne dépassaient pas le cercle de ses amis, et ce cercle était étroit. Plotin rêva toujours d'une « Platonopolis », qui serait un couvent d'aristocrates, fermé à tous les bruits du monde. S'il s'attache à ses proches d'ailleurs, c'est seulement (croit-il) par la vertu de cette sympathie qui lie entre elles les parties de l'univers. Devant leurs peines qui sont « des enfantillages », il témoigne une condescendance qui n'est jamais compatissante, car la pitié est condamnable. S'il éprouve des sentiments de fierté et de reconnaissance, c'est à son propre égard, et quand il se rend à lui-même tout ce qu'il se doit. Et pourquoi donc s'occuperait-il de convertir les hommes à ses idées ? La plupart en sont indignes. Quand il s'irrite contre leurs fables, sa colère n'est alors que l'exaltation de son mépris. Que se troublerait-il ? Il est sage. Elevé au-dessus du monde, du temps, et des vertus mêmes, il est heureux de voir son corps se corrompre. Il se suffit. Plus il avance, plus il est sûr, et plus il est seul.²

¹ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 179.

² *Ibid.*, p. 174-175.

Ce portrait existentiel de Plotin contraste nettement avec celui que propose Pierre Hadot dans son livre *Plotin ou la simplicité du regard*, mais il est à noter que Pierre Hadot lui-même est revenu complètement sur ses vues dans un entretien plus tardif : HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*. Il y explique comment il avait pris ses distances avec

Le rapport de Guitton à Plotin restera comme ambivalent : d'un côté, une fascination pour cette conception osant s'affranchir de l'Être et remonter jusqu'à une Source, au-delà de toute détermination ; d'un autre côté, une défiance pour une construction qu'il appellera la « tentation cathare » et qui lui donnera l'occasion de proposer une voie dite « impure ». Quoi qu'il en soit, c'est ici l'idéalisme, et plus particulièrement celui de Brunschvicg, qui est visé à travers cette critique de Plotin : il s'agit, en réalité, d'un type métaphysique auquel Guitton opposera le type augustinien. On a ainsi pu dire que Guitton était augustinien. Qu'en pensait-il lui-même ? Vers la fin de son parcours, il disait ceci : « J'ai tenté de faire la synthèse de Bergson, d'Aristote et de saint Augustin ».¹ Nous reviendrons sur cet aveu – et ce projet – mais il nous suffit ici pour affirmer d'emblée une connivence avec l'auteur des *Confessions* : il partage, en effet, avec lui une finesse d'analyse – et une reprise de l'histoire personnelle – qui donne toute sa consistance à l'ordinaire des choses, en vue d'une meilleure compréhension d'un sujet qui n'est jamais si bien en soi que dans la mesure où il y perçoit la présence de l'Autre que soi, mais cette conception de la pensée guittonienne ne sera pas encore exactement à la mesure de son caractère multidimensionnel, encore moins de son herméneutique, et spécialement celle du sujet.

La démarche est, en réalité, une démarche d'appropriation et Guitton reprendra, par la suite, la pensée augustinienne en montrant toute l'actualité de celle-ci. Il mettra les thèses d'Augustin en rapport avec des penseurs contemporains comme Freud, Proust, Gide, Sartre ou Hegel, ce qui permet de mieux cerner les potentialités de sa pensée : pour Guitton, Augustin, ainsi mis en perspective, pose les bases d'une compréhension profonde du sujet.²

la mystique plotinienne, dès la fin de la rédaction de son ouvrage, et il affirmait alors : « le néoplatonisme me paraissait une position intenable » (p. 138). À une « mystique du retranchement », il préféra une « mystique de l'accueil » car il avait senti, malgré la proposition de Bergson de voir dans la mystique de Plotin un « appel », tout le danger d'être entraîné dans le « spirituel pur », en délaissant la réalité concrète (pp. 136-138).

¹ GUITTON, Jean, *Mon testament philosophique*, Paris, Presses de la Renaissance, 1997, p. 48.

² GUITTON, Jean, *Actualité de saint Augustin*, Paris, Grasset, 1955. Cette entreprise originale n'est pas du tout mentionnée par Jean-François PETIT qui s'inscrit pourtant dans la même

L'herméneutique, c'est de cela qu'il est surtout question dans la petite thèse consacrée à Newman. La démarche est de relever, à travers le parcours de cette figure qui n'appartient pas à la sphère philosophique, tout ce qui relève d'une philosophie sous-jacente, à savoir une ontologie, s'appuyant elle-même sur une métaphysique. L'objectif sera de fixer les éléments fondamentaux d'une conception du temps et de l'histoire, prenant en compte la dimension de l'esprit et intégrant la donnée factuelle du catholicisme, pour jeter les bases d'une théorie du développement. Par celle-ci, Guitton dégage une voie pour contourner l'approche hégélienne du devenir, afin d'échapper à sa tentation totalitaire. Entre Hegel et Kierkegaard, Guitton verra dans la conception newmanienne du temps un modèle d'équilibre et de justesse. Newman sera aussi, par sa conversion, un sujet d'étude exemplaire : Guitton y verra un exemple remarquable d'une trajectoire de vie et de pensée, où l'approfondissement sera la clef d'un changement d'orientation, une étape décisive dans un processus de maturation. La comparaison avec un autre cas de décision radicale et bouleversante, à la manière d'une conversion, pratiquement contemporaine de Newman, sera pour Guitton explicite au niveau d'une théorie du temps et du devenir : il s'agit de l'abandon par Renan de la foi catholique. Ces deux tempéraments opposés, et pourtant proches, seront analysés selon une « psychologie » particulière, centrée sur les conceptions fondamentales à la racine de la constitution du sujet.

Un troisième diptyque sera d'un apport essentiel dans la constitution de la pensée de Guitton et de son ontologie : le parallèle entre Pascal et Leibniz. Il sera particulièrement soigné dans l'étude de deux types de penseurs. Si Guitton trouvera en Blaise Pascal un génie et un philosophe de premier ordre, notamment pour sa compréhension de la séparation des ordres et son intelligence de l'enjeu existentiel de l'exercice de la liberté, orienté vers une inscription efficace dans le réel, il apparaît que Leibniz sera l'inspirateur d'une large part de l'approche ontologique guttonienne. Il lui devra la célèbre théorie de la monade, une conception spécifique du changement, de même qu'une certaine manière d'être, en quête d'une

ligne générale, PETIT, Jean-François, *Saint Augustin, notre contemporain. Lectures au XXe siècle*, Montrouge, Bayard, 2015.

harmonie avec l'être.¹ À partir de la description approfondie du type d'esprit que représente Leibniz, selon Guitton, il est permis de se demander si ce n'est pas une part de Guitton lui-même que nous voyons se profiler dans cette définition d'un tempérament philosophique et métaphysique, car il y dépeint une forme particulière de rapport à l'Absolu, avec des conséquences certaines au niveau de la perception du réel et du sens qu'il est possible de lui donner.²

Il reste que l'ontologie et l'anthropologie guittoniennes seront redevables de bien d'autres philosophies parmi lesquelles il faut mentionner Platon, Aristote, Descartes ou encore Maine de Biran au premier rang. Mais il faut aussi y compter les penseurs moralistes tels que Vauvenargues ou Joubert : ils sont à l'origine de toute une façon de comprendre le sujet en tant qu'il se pose comme problème à penser et à vivre dans les moindres instants, jusqu'aux plus ordinaires, de l'existence : il y est question d'un art de l'existence que nous retrouverons sous plusieurs aspects

¹ « Je crois que, dans l'univers, tout agit sur tout. Je suis un peu comme Leibniz, je pense que chaque partie de l'univers reflète toutes les autres », GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, p. 262.

² « Ce sont des tempéraments qui n'aiment pas à chercher parce qu'ils demeurent au centre de tout ; s'ils cherchent, ce n'est pas avec gémissements ; ils n'ont pas besoin qu'on leur rappelle qu'ils ont déjà trouvé, ils le savent. Leur intelligence accomplissant son office dans un monde transparent les porte sans peine au point de convergence et d'unité. On ne voit pas qu'ils changent au cours de la vie : ils n'ont pas à se convertir, parce qu'ils ont l'impression d'avoir toujours possédé. Ils se sont établis d'emblée là où les autres font effort pour atteindre. Ceci implique qu'ils se contentent assez vite, et en effet sous les apparences les plus précises qu'ils donnent à leur pensée (qu'elle soit conceptuelle, analytique, logique, dialectique), ils demeurent dans un certain vague sur les questions essentielles. Certes, ils peuvent avoir, tout comme les autres esprits, le sentiment du concret, du détail et même de la nuance, mais cela ne les intéresse qu'en tant que symbole. Ils peuvent avoir de l'intérêt pour l'histoire et même on les voit écrire sur le passé, mais l'histoire ne comporte pas de drame à leurs yeux ; elle est déjà achevée dans le devenir ou dans l'éternel. Du point de vue éternel et pacifique où ils se placent, tout est réintégré : *Consummatum est*, dit le Christ de saint Jean en rendant l'esprit. On dira qu'ils sont secs, qu'ils n'ont pas de sensibilité ; c'est une erreur : il faut être sensible extrêmement pour pouvoir ainsi tout connaître et tout surmonter. Ce qui leur manque, c'est l'émotivité, et ces secousses qui font lever l'angoisse. La mort ne peut les effrayer, car le passage de la mort à la vie est accompli en ce qui les concerne, dans la mesure où leur intelligence est établie dans l'unité, leur amour dans la charité. », GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, Paris, Fayard, 1970, p. 157.

dans la pensée de Jean Guitton. Cependant une source essentielle dans la compréhension de la vie humaine et la connaissance de l'homme, Guitton la puisera du côté de la littérature où il fera montre d'une culture et d'une maîtrise extraordinaires.

Enfin, fréquentant volontiers les auteurs mystiques, ainsi que leurs analystes les plus pertinents, Guitton se dirigera assez rapidement vers une compréhension plus ouverte du devenir humain et de la quête du soi : son approche de la destinée comme thématique axiale du développement de la personne le mènera à formuler certes des repères, mais également un certain vide au sein de la philosophie, dans son orientation classique. Dans son cours public de 1966 à la Sorbonne, il dira à ce propos, évoquant cette recherche fondamentale : « Ces choses-là ne sont pas généralement exposées par les philosophes, encore que les plus grands d'entre eux, comme Platon, Plotin, Leibniz, Kant aient rôdé autour de ce problème. »¹ Mais ce sera pour constater plus loin dans la recherche : « En vérité, Spinoza, Kant ou Leibniz ne peuvent m'aider dans l'exploration que je veux tenter ici, et qui se lie à l'expérience incommunicable de toute vie humaine. »²

Hegel et Sartre occupent une place particulière dans l'œuvre guittonienne : disons, pour résumer, qu'ils y sont présents comme des interlocuteurs adverses, mais qu'à ce titre, ils jouent un rôle stimulant, comme l'auteur lui-même le reconnaît. En dehors des pages que Guitton consacre explicitement à la pensée hégélienne³ – démontrant une connaissance qui va à l'essentiel, c'est-à-dire jusqu'à l'intention profonde de l'auteur – ce sont des références dispersées au philosophe allemand que nous trouvons dès la petite thèse sur Newman. Même s'il se situe dans la tendance générale qui voit dans l'histoire le mode d'approche fondamental pour comprendre l'être, Guitton reproche à la dialectique hégélienne de rester formelle dans sa compréhension du devenir, comme on le voit dans l'extrait suivant, à propos de la spirale comme symbole de sa propre conception du mouvement ontique :

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 16.

² *Ibid.*, p. 75.

³ GUITTON, Jean, « La pensée et la guerre », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, pp. 385-395.

C'est une image de ce genre que Hegel avait dans l'esprit lorsqu'il parlait de l'*Aufhebung*, – ce mouvement qui était le ressort de la dialectique à ses yeux et qui consistait à détruire en apparence pour retrouver sur un mode supérieur. Sans doute, Hegel se trompait-il en pensant qu'il fallait consentir à la mort de la thèse dans l'antithèse avant de la sublimer dans la synthèse : il posait le problème de la tradition.¹

Ce qui est remarquable, dans ce cas, c'est que l'approche guittonienne, si elle ne s'est pas penchée en spécialiste de la pensée hégélienne sur l'un ou l'autre aspect de celle-ci pour la discuter en termes techniques, en arrive cependant à en présenter les implications concrètes, à partir d'une réflexion sur les stratégies qu'une telle philosophie s'autorise à concevoir. Ainsi en est-il des rapports établis entre la dialectique hégélienne et l'art de penser la guerre, la stratégie, et la force de persuasion que l'on appelle, dans ce domaine, la dissuasion.² Il en va donc d'une approche de la philosophie qui la considère à la racine des options, avec les conséquences dans la conduite pratique, ce qui est aussi la base pour la recherche d'un art de l'existence, ce à quoi peut nous préparer une réflexion sur les diverses attitudes face au conflit et à la guerre.

En ce qui concerne la pensée de Sartre, la situation est quelque peu différente, car Sartre était le contemporain de Guitton. Là aussi il ne faut pas s'attendre à une discussion serrée des éléments de pensée chez l'auteur de *L'être et le néant*, car en différents endroits de l'œuvre de Guitton, figure explicitement la volonté de ne pas commenter les « penseurs de ce temps », même si on les reconnaît aisément à diverses allusions. Le point de départ sur lequel Sartre et Guitton se rejoignent est bien la critique fondamentale de l'idéalisme à la manière de Léon Brunschvicg, qui influençait fortement l'enseignement de la philosophie universitaire en France au début des années 1920.³ Mais les voies pour s'en détacher divergent : le retour à l'existentiel et au concret, chez Guitton, n'emprunte pas les chemins de la phénoménologie ni de l'existentialisme, comme chez Sartre. Les critiques les plus explicites concernent les divergences les plus profondes, comme lorsqu'il rappelle à

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, pp. 70-71.

² GUITTON, Jean, « La pensée et la guerre », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, pp. 395-412.

³ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 38.

propos de Heidegger et de son approche du mystère de l'être, comment Sartre a évacué totalement cette dimension dans sa reprise du maître allemand.¹ Dans *L'impur*, qui est une reprise d'un cours de 1966, Guitton reproche surtout à la phénoménologie sartrienne de développer une théorie de la déchéance des choses qui supprime la différence des degrés dans l'être en absolutisant le néant.² En 1951, il consignait déjà dans son *Journal* que, chez Sartre, « la phénoménologie est une manière d'hypostasier l'acte *intentionnel*, le *cogitatum qua cogitatum*. Elle laisse deux abîmes en dehors d'elle : *l'ego cogito* et la *res cogitata* ». ³ Et il pousse ensuite ces éléments jusqu'à leur source ou leur limite, en affirmant : « Nous sommes alors reportés vers les plus vieux mythes, les mythes hittites. Il n'y a plus union ni séparation, ni monde ni vérité, mais soit une disjonction radicale, soit une union monstrueuse. C'est le monde dérèstique du réel, l'existence, du cauchemar ». ⁴ Un peu plus tard, en octobre 1951, il fait cette constatation qui fait le lien, chez un auteur, entre la pensée et son état intérieur, et il écrit : « Sartre est un pédagogue acharné. Il met une sorte de rage à s'expliquer, à se surexpliquer ; il veut convaincre, je ne sais pourquoi – sans doute parce qu'il n'est pas sûr ». ⁵ Pourtant, dans la chronique qu'il écrit en 1981, à la mort du philosophe existentialiste, on ne peut manquer de relever une certaine connivence entre les deux penseurs, quand Guitton cherche à comprendre l'essentiel du parcours de Sartre. Il en vient ainsi à souligner la force de conviction sartrienne, en reconnaissant finalement :

¹ GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, p. 78. Jean Guitton s'y exprime de façon directe : « Sartre est, en un certain sens, mon grand adversaire, mon contraire, mon diable, parce que nos théories sont exactement opposées. Il m'est précieux d'avoir toujours à côté de moi mon image renversée. Je pense que le mystère de l'être, c'est l'être, tandis qu'il pensait que le mystère de l'être, c'est le néant ». S'agissant de savoir si *L'être et le néant* a été une œuvre capitale du XX^e siècle, Guitton fait la distinction entre avoir du succès et représenter un mouvement « de tête », au sens premier du mot *capital*. En ce sens, dit-il, *L'être et le temps* de Heidegger figure davantage, à ses yeux, une œuvre capitale.

² GUITTON, Jean, *L'impur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 78-80.

³ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Présence du passé*, vol. 1, p. 224.

⁴ *Ibid.* Ce retour à un « état *ante prèdicatif* » n'a pas du tout, précise-t-il, le même sens que chez Heidegger.

⁵ *Ibid.*, p. 225.

Avant lui, certes, il y avait eu des pessimistes ; mais nul n'avait osé donner un statut "métaphysique" au nauséabond, au visqueux, au livide, à l'obscène, à la honte d'être, à l'enfer du "Huis-clos", à cette angoisse d'être "libre pour rien", prisonnier d'une cage sans barreaux, "passion inutile", toujours face à face avec le néant. Un de ses premiers textes s'appelait prophétiquement "L'ange du morbide". Il le fût.¹

Mais la grande question reste cependant la teneur du néant : peut-on se contenter, demande Guitton, d'en faire une opposition exclusive entre Dieu et l'homme, proclamant, dès lors, que choisir l'un revient à chasser l'autre ? Et pourquoi alors ce frisson, et parfois ce sanglot, entre deux vides, que représente la vie humaine – entre le néant d'avant la naissance et celui d'après la mort – pourquoi cela engage-t-il à l'action ? Cette question demeure, nous dit Guitton, et il termine en regrettant que Sartre, maintenant qu'il est entré dans la mort, ne puisse plus rien nous dire, lui qui aimait tant communiquer, de ce qu'il saurait, à présent, de l'essentiel, de l'insondable mystère ou du néant.

Par la question du mystère, se présente, enfin, le rapport à la pensée de Heidegger : de l'aveu de Guitton lui-même, le philosophe de l'être et du temps figure, avec Bergson, au rang des penseurs qui ont véritablement marqué l'évolution de sa pensée. Comme nous allons le voir, c'est surtout avec les écrits de ce qu'il est convenu d'appeler la seconde période que s'établit le contact avec l'œuvre de Heidegger. C'est par l'entremise d'un ami commun, Jean Beaufret, que Guitton sera amené à rencontrer Heidegger à deux reprises à Fribourg, en 1956 et en 1957. Dans une note datant de novembre 1957, il observe trois courants chez Heidegger : une philosophie de l'être qui pose les problèmes fondamentaux, mais sans rapport avec les causes et les raisons, et il en conclut qu'elle s'établit « peut-être dans un sens platonicien, mais d'un Platon qui serait très parménidien » ; une philosophie de l'homme où l'on retrouve l'idée, comme chez Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses ; une philosophie de type kierkegaardien, avec les catégories du souci, de l'angoisse, de la finitude et de la mort.² S'il faut chercher une influence de la pensée heideggérienne sur celle de Guitton, c'est

¹ GUITTON, Jean et WILLIATTE, Gonzague, *Portraits et circonstances : chroniques*, pp. 448-449.

² GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Présence du passé*, vol. 1, pp. 342-343.

certainement du côté du premier courant qu'un rapport peut être trouvé, ainsi que nous allons le voir bientôt. Partant des catégories du simple et du même chez Heidegger, Guitton remarque que c'est très analogue à ce qu'il ressent lui-même, et il retrouve des traces de cette métaphysique dans *l'Imaginaire* de Sartre et *la Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, mais il ajoute cet avertissement : « Le grand danger est de se croire disciple de Heidegger sans avoir la faculté prodigieuse de présence à l'être, qui est une faculté mystique ».¹ Cependant, il y a lieu de repérer, chez Guitton, cette volonté d'approcher, à partir de l'œuvre – et au-delà de celle-ci – l'enjeu personnel de la pensée, au sens du lien de ce qui est pensé avec une orientation existentielle, une manière d'être au monde et d'être soi² ; en un mot : le rapport entre la philosophie et une existence philosophique, comme cela se présente dans le récit des rencontres avec le philosophe allemand.³ Il y a cependant une mise en garde que nous trouvons dans une note de 1958 : Guitton y relève comment la langue allemande, comme l'ancien grec, permet, plus que toute autre, le découpage des mots, et donc la remontée jusqu'au racines verbales, mettant ainsi en lumière leur signification la plus forte ou la plus originelle. D'où la tentation, note Guitton, présente chez beaucoup d'esprits germaniques, de vouer un culte pour ce qui est primitif, le « ur » germanique, recherchant ainsi le pur, alors que le choix des premières racines pour désigner les choses reste, selon lui, une opération soumise au hasard.⁴

La référence à la philosophie de Heidegger, notamment sur la question mystique, nous amène à considérer le plan métaphysique qui se profile au cœur de la pensée guittonienne, et plus spécialement le rapport qu'il pourrait y avoir entre ce plan et le thème sur lequel nous construisons notre recherche, à savoir le développement personnel. Nous y consacrons le point suivant.

3.3. Le plan métaphysique sous-jacent

¹ *Ibid.*, p. 341.

² Cf. BELLOQ, Céline, *Être soi avec Heidegger*, Paris, Eyrolles, 2009.

³ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, pp. 470-496.

⁴ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 42.

Y a-t-il un rapport entre réalisation de soi et plan métaphysique dans la pensée de Jean Guitton ? Voilà la question qui se propose, à présent, lorsqu'il s'agit de comprendre tous les enjeux de la question, ainsi que le cadre d'une réflexion radicale sur le sujet. Dans ce cas, il sera important de bien saisir quel sens le point de vue métaphysique pourrait apporter à la conception de la réalisation de soi. Cette question a été posée par Michel Lacroix dans ses deux livres portant sur la réalisation de soi ; sa réponse est qu'il ne peut y avoir de véritable réalisation de soi à l'intérieur d'un cadre métaphysique donné, car celui-ci serait comme un carcan pour la dynamique de développement, ce qui s'oppose au sens même de la réalisation de soi. Cette dernière doit pouvoir être menée dans une direction absolument personnelle, nous dit l'auteur, et cela implique une absence de balises fournies d'avance, ce qui est le fond de la démarche métaphysique telle que nous la voyons se manifester dans le platonisme ou une croyance religieuse comme le christianisme. Dans les deux cas, il y a une conception de l'homme établie au regard d'un projet transcendant, quel qu'il soit, et cela s'oppose à la libre détermination de soi.¹ Qu'en est-il alors de cette question chez notre auteur, et comment envisager le lien entre la réalisation de soi et la question de l'absolu ? Plus précisément : quelle conception de l'absolu pourrait correspondre à une vue de l'existence construite à partir de la notion de développement personnel ?

Pour Guitton, il est à remarquer que toute pensée, quelle qu'elle soit, s'appuie, en réalité, sur une métaphysique, qu'elle soit explicite ou implicite. C'est aussi le lot de toute philosophie que de comporter un plan de croyance sur lequel la raison s'appuie, à la manière d'une figure qui se détache d'un fond. Et ce plan est toujours au-delà de la rationalité. Le piège, selon Guitton, est de croire que la philosophie, dans sa rationalité même, échappe à cette

¹ LACROIX, Michel, *Philosophie de la réalisation personnelle. Se construire dans la liberté*, pp. 37-42. On trouvait déjà le même point de vue dans LACROIX, Michel, *Se réaliser. Petite philosophie de l'épanouissement personnel*, [Paris], Marabout, 2009, pp. 13-17. Il y affirme : « Ni le croyant ni le philosophe métaphysicien ne se situent, à proprement parler, dans une perspective de réalisation de soi. Leur démarche est celle d'un *épanouissement par la transcendance* », p. 17. Ce point de vue n'est pas partagé par Yves Ledure dans un ouvrage sur la question : LEDURE, Yves, *La détermination de soi : anthropologie et religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

condition, ou de penser, si tel n'est pas le cas, qu'il reste une étape à franchir pour atteindre le stade d'une pensée vraiment rationnelle, débarrassée de ses démons ou de ses mythes. Pour Guitton, il s'agit là d'un piège car, dans ce cas, la philosophie occulte précisément ce qui est sa limite, ce qui revient alors à laisser ce plan « méta » en dehors de toute investigation, puisqu'il n'est pas reconnu comme tel. En d'autres termes, croire qu'il n'y a que la seule rationalité qui puisse tenir lieu de référence est encore une croyance, ce qui réfute l'idée même que l'on cherche à avancer, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de croyance dans la rationalité. Dans *L'impur*, il nous met en garde contre la tentation qui chercherait à réaliser l'*esprit* en dehors de toute *lettre*, comme s'il était question, nous dit-il, de ne pas faire de prose en parlant, ce qui l'amène à faire la remarque suivante :

De même, l'incroyant substitue une croyance à une autre, le négateur substitue une affirmation à une autre. L'ennui est que l'esprit se croit sans lettre, l'incroyant sans croyance et le négateur sans foi et sans *oui*. Et celui qui substitue une lettre à une autre lettre, se croyant pur esprit, trouve des difficultés pires que les anciennes.¹

Il s'agit donc, en quelque sorte, de reconnaître ce plan métaphysique, étant entendu toutefois qu'il possède de nombreuses configurations qui sont autant de différences possibles : il suffit de voir qu'on peut aborder la transcendance suivant deux mouvements opposés : soit que l'on parte de l'expérience humaine pour ouvrir sur un au-delà de la facticité ; soit, au contraire, que l'on considère un mouvement partant de la transcendance et descendant vers le monde de l'expérience.² Deux éléments sont ici à préciser, lorsqu'on prend la position de Jean Guitton, selon une vue d'ensemble.

La première donnée est que l'expérience humaine nous ouvre sur deux perspectives de sens. D'abord selon le désir humain qui est, au fond, un désir d'absolu, et c'est l'infini qui est, réellement et implicitement, au creux de toute croyance ou de tout espoir ; ensuite, en affirmant que l'expérience humaine, y compris la plus banale, suppose une forme de confiance, une foi profonde dans l'accord entre ce que la vie propose et ce que nous sommes : sans cette confiance de fond, l'aventure humaine ne pourrait continuer à être

¹ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 92.

² GUITTON, Jean, « Note sur l'argument ontologique et sur la critique que Kant en a faite », dans *Les études philosophiques*, vol. 11, no. 3-4, 1938.

ou à espérer. Ainsi, l'acte de la parole par lequel nous nommons les choses suppose-t-il, d'une certaine façon, la foi primordiale en une perfection possible.

La seconde donnée est qu'il y a, au fond de l'imaginaire humain, une tendance de base à identifier le divin sur le mode de la puissance, de la protection ou de l'intervention, soit sur le mode du don ou bien sur celui du jugement. Pour beaucoup, cette image du divin correspond à l'être divin, ce qui représente à la fois une réduction du divin et celle de l'humain, et il est compréhensible que l'homme veuille se débarrasser de pareille assistance – ou de pareil carcan – pour pouvoir exister librement : il est très fréquent alors de rejeter l'être en même temps que l'image que l'on a utilisée, ce qui n'est qu'une solution de commodité, mais ne règle pas le problème.

Au vu de ces deux données fondamentales, il apparaît que le plan métaphysique peut être conçu pour rejoindre le désir humain et ouvrir l'espace de l'expérience afin de ne pas lui donner cette limite que serait la seule finitude ; cela est possible, à condition, d'exercer une critique à la fois sur l'imaginaire trop anthropomorphique, et sur la critique qui en resterait à la seule critique, oubliant de se remettre en mouvement elle-même.¹

On peut placer le christianisme au niveau de ce plan, c'étaient les conclusions de la thèse de 1933, en plein débat autour de la question de la « philosophie chrétienne », mais ce plan ne se situe jamais au niveau de la philosophie elle-même : toute la vigilance de Jean Guitton sera de ne jamais confondre ces niveaux.² Même s'il y a beaucoup de points de convergence

¹ Cf. Fragments d'un dialogue sur Dieu, GUITTON, Jean, *L'absurde et le mystère*, s.l., Desclée de Brouwer, 1984, pp. 15-37.

² La position de Jean Guitton, dans ce débat autour de la « philosophie chrétienne » se trouve en arrière-fond de la thèse, et il soutient, avec Emile Bréhier, qu'il n'y a pas, à proprement parler, de philosophie chrétienne, car, dit-il, la philosophie est rationnelle ou elle n'est pas. Cependant – et c'est là ce que démontre sa thèse à propos du temps et de sa conception – il est indéniable que la foi chrétienne a eu une influence sur la pensée en Occident, et que la philosophie elle-même s'est trouvée de nouvelles perspectives à son contact, du moins en ce qui concerne le niveau inspirateur, c'est-à-dire l'esprit d'une doctrine philosophique plutôt que sa mentalité ou son langage. Cf. GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, pp. 36-38. Lors de sa participation à l'émission *Apostrophes*, du 7 octobre 1988, sur Antenne 2, il reviendra sur ce sujet pour rejeter l'étiquette de « philosophe chrétien » ou de « penseur catholique » dont on

entre la conception chrétienne de l'homme et de sa destinée, d'une part, et celle d'une philosophie qui s'accorderait au concept de développement personnel, d'autre part, il reste qu'ils ne peuvent être confondus. Si Jean Guittou a baigné, dès son enfance, dans un milieu catholique, et qu'il en gardé une empreinte de conviction, il est à noter que sa démarche est d'autant plus remarquable en ce qui concerne sa volonté de garder l'indépendance de la raison, sachant le poids des croyances, et comment celles-ci contribuent à l'élaboration d'une pensée, quelle qu'elle soit. Car, ne pas travailler ces croyances, revient à les laisser en un état de force occulte à laquelle ne s'applique pas la décantation rationnelle, ce qui nous entraîne, à notre insu, vers l'accréditation – que ce soit dans le croire ou le non-croire – d'une figure limitée, figée ou fermée, en cela quelque part enfantine. La distanciation n'est possible que dans la reconnaissance préalable. Et la critique de ce qui semble enfantin au départ dans une croyance spirituelle située, peut se révéler, chemin faisant, plus demeurée encore, dans la finitude du regard qui se refuse à voir d'où une lumière est possible, sous prétexte qu'elle est extérieure, alors même que demeure une croyance de fond.¹

Nous approfondirons ces rapports entre philosophie et plan métaphysique dans la troisième partie de cette étude ; bornons-nous à signaler, à ce stade, que le christianisme, à condition d'être pris dans sa composante originelle d'ouverture, constitue un champ de référence ouvrant, en accord avec notre thématique, mais qu'il constitue également un terrain de travail nécessitant chez le philosophe une vigilance accrue, ce qui, dans notre approche de la pensée guittouienne en tant que pensée à l'œuvre, représente une sérieuse garantie de développement et d'affirmation de son autonomie. Néanmoins, la question du plan métaphysique comme ouverture sur l'Ouvert, garante d'un développement « sans plafond »² demande quelques précisions.

l'affuble régulièrement. « Qualifie-t-on un boulanger de chrétien – ou de non-chrétien ? On va chez le boulanger parce qu'il est boulanger et qu'il fait du pain ! Ainsi en va-t-il de la philosophie ! » rétorque-t-il, avec force, à l'animateur qui l'interpellait de la sorte.

¹ Cf. GUITTON, Jean et LANZMANN, Jacques, *Celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas*, Paris, Desclée de Brouwer J.-C. Lattès, 1994.

² Selon l'expression de Placide Gaboury dans : GABOURY, Placide, *Vivre sans plafond. La sagesse naturelle sans religion*, Québec, Les éditions Québecor, 2001.

En 1966, dans la préface au premier tome des *Œuvres complètes*, il écrivait au sujet d'une philosophie de l'Incarnation :

Dans mes ouvrages, c'est cette idée de l'Incarnation, je veux dire : de la présence humaine immanente de Dieu dans son œuvre, qui demeure au foyer de tout. L'invisible n'y est pas conçu, ainsi que chez Platon et sa descendance, comme une forme céleste que la nature imite, mais plutôt comme la dimension intime, le suc, la profondeur de l'être.¹

Il s'agit ici d'une métaphysique du mystère ou du filigrane, de la présence de l'infini dans le fini, selon l'idée que cet infini s'y donne par un mouvement d'amour, car il s'agit, pour Guitton, de la seule voie acceptable pour la reconnaissance de l'Absolu. En d'autres termes, l'Absolu ne peut être pensé que dans la dimension de l'amour, seul garant que cet Absolu n'est pas un absolu de puissance et de domination. Cela demande une purification de l'idée de Dieu pour l'esprit humain si enclin à ne voir que les nécessités.²

Dans un de ses derniers entretiens, il confiait au sujet de cette purification : « J'ai l'avis que l'attitude que j'adopte à la fin de ma vie n'est pas typiquement chrétienne ; elle pourrait être bouddhiste, japonaise, chinoise ».³ Si nous nous accordons sur cette affirmation, il serait question ici d'un plan métaphysique au-delà de la détermination proposée par une voie religieuse ; celle-ci serait alors un canal de médiation, mais ne représenterait pas, en elle-même, l'essence du niveau métaphysique.⁴ Pourrions-nous dire qu'une compréhension du développement personnel permet d'entrer en correspondance avec ce niveau spirituel plutôt que d'en rester à une compréhension limitée ou utilitaire ? L'opuscule sur *L'amour divin*, publié en

¹ GUITTON, Jean, « Préface », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 13.

² GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 868.

³ GUITTON, Jean et GUYARD, Philippe, *Chaque jour que Dieu fait. Entretiens avec Philippe Guyard*, p. 24.

⁴ On retrouve une pareille conception chez certains auteurs, comme par exemple : DAVY, Marie-Madeleine, *Un Itinéraire à la découverte de l'intériorité*, Paris, Épi, 1977, pp. 79-94. Ainsi Pierre Marie affirme-t-il : « La foi ne peut se réduire à la croyance religieuse, quand bien même se manifeste-t-elle et se réalise-t-elle à travers la croyance religieuse de la communauté à laquelle appartient l'agent », MARIE, Pierre, *La croyance, le désir et l'action*, p. 129.

1971¹, aborde bien cette dimension d'une spiritualité profonde, qui, certes, a besoin d'un canal ou d'une détermination, mais il est dit que ce canal ne peut le rester qu'à condition qu'il ne se prenne pas pour une fin en soi. Voilà pourquoi Jean Guitton, dans son *Testament philosophique*, nous donne comme seule raison de son adhésion au catholicisme, l'explication par l'obéissance : il n'y est question que d'une option et nous voyons bien que ce choix contient (dans les deux sens du terme *contenir*), par ce seul argument, la tension ouverte vers un ailleurs.² Ceci nous place, dès lors, sur la voie de la question du parcours de vie chez Jean Guitton et de son possible accord avec la thématique du développement personnel.³

3.4. Le parcours de vie

La vie de Jean Guitton est-elle traversée par la thématique du développement personnel ? A-t-elle été façonnée par ce concept ? Cette question, en rapport avec notre recherche, pose le problème de la « vie philosophique », autrement dit, de l'adéquation de la vie avec les idées, ou, inversement, du lien entre l'attitude existentielle et la pensée philosophique. On l'a vu : ce lien est, pour certains penseurs, constitutif de la philosophie elle-même, que cela soit dans l'histoire de la philosophie ou, de façon actuelle, comme enjeu d'une position philosophique qui aurait son mot à dire dans tout le courant du mieux-vivre. Nous nous demanderons donc si le parcours de vie de Jean Guitton a été un chemin de réalisation de soi et de quelle manière.⁴

À ce stade de notre étude, il n'est pas facile d'aborder les faits d'une vie, en cherchant à y déceler une thématique sous-jacente, mais néanmoins

¹ Cf. GUITTON, Jean, « L'amour divin », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, pp. 799-829.

² GUITTON, Jean, *Mon testament philosophique*, p. 90.

³ La question du plan métaphysique sera abordée plus précisément dans la confrontation avec la pensée de Karlfried Graf Dürckheim, au chapitre 7.

⁴ En 2000, Denis Huisman a pu dire de lui : « Jean Guitton n'a pas seulement été un grand philosophe. Il fut, à la manière de Bachelard ou de Sartre, un personnage haut en couleurs, un « sage », HUISMAN, Denis et MONIER, Louis, *Visages de la philosophie. Les philosophes d'expression française du XXe siècle*, Paris, Arléa, 2000, p. 102.

axiale. Cela supposerait que nous possédions, un tant soit peu, les lignes directrices d'une clé de lecture. Est-ce possible à ce stade de notre travail ? L'entreprise peut néanmoins s'avérer intéressante et fructueuse pour notre objectif, si nous gardons à l'esprit qu'une approche biographique, à la manière d'une trajectoire de vie, peut nous fournir le terrain d'expérience par rapport auquel les idées philosophiques ont vu le jour ; c'est, en tout cas, ce vers quoi nous conduit le genre du portrait si cher à notre auteur.

Pour ne pas anticiper sur les développements ultérieurs, nous en resterons cependant à un premier niveau d'analyse, compte tenu des éléments que nous avons déjà en notre possession suite à un rapide survol de la notion de développement personnel repérable dans le *Journal* de Jean Guitton. Notons encore qu'il ne semble pas opportun de reprendre, une fois de plus, l'ensemble de la biographie de Jean Guitton, celle-ci ayant déjà été réalisée à plusieurs reprises, aussi bien par l'auteur lui-même que par l'un ou l'autre biographe.¹ L'esprit du développement personnel nous portera plutôt à nous pencher sur cette trajectoire de vie, en en faisant ressortir la dynamique interne. Nous disposons, pour ce faire, des écrits dans lesquels l'auteur se penche lui-même sur son parcours, et particulièrement les notes de son *Journal*, élaborées et gardées tout au long de sa vie. Signalons ici que, à la fin de l'entretien avec Jean-Jacques Antier sur la question de l'éthique, Guitton rappelle un précepte de son vieux maître aveugle, Guillaume Pouget, concernant l'art de bien vieillir : « La vie bien employée est un moyen de se perfectionner. C'est à nous de nous développer ; les moyens sont infinis ».² Et Guitton d'ajouter cette réflexion que nous pouvons considérer comme un programme gardé en secret tout au long de sa vie et qui est un véritable principe de développement personnel : « Je n'ai jamais vu quelqu'un si bien vieillir. [...] À la fin de sa vie il me disait : « Je ne me suis jamais ennuyé un

¹ Cf. ANTIER, Jean-Jacques et GUITTON, Jean, *La vie de Jean Guitton*, Paris, Perrin, 1999. Ou LECLERC, Gérard, *Portrait de monsieur Guitton*, Paris, Bartillat, 1999.

Nous tenons cependant à mettre en évidence tout l'intérêt qu'il peut y avoir, en philosophie, à faire le rapport avec le cheminement de la pensée, ce qu'une biographie permet de découvrir. Dans ce cas, la biographie est déjà une étape de la pensée philosophique.

² GUITTON, Jean et ANTIER, Jean-Jacques, *Le livre de la sagesse et des vertus retrouvées*, Paris, Perrin, 1998, p. 302.

seul jour et chaque jour j'apprenais. Je repensais le monde. La vie nous a été donnée pour grandir. *Notre devoir est de nous développer le plus possible* ».¹ C'est avec pareille clé de lecture que nous abordons à présent le parcours de Jean Guitton : nous procèderons en deux temps, selon une vue d'ensemble du parcours tout d'abord, et ensuite, selon les éléments de ce parcours qui nous semblent porteurs.

a. Vue d'ensemble du parcours

Jean Guitton est né dans un milieu aisé et bourgeois : son père est industriel, dans le secteur de la rubanerie, et est issu d'une famille libérale et citadine ; sa mère est une femme de culture venant d'une lignée catholique ayant ses racines rurales en Creuse ; les parents de celle-ci y possèdent une demeure de caractère où la famille se retrouve chaque année aux vacances d'été. L'enfance de Jean Guitton sera ainsi partagée entre la ville de Saint-Etienne et la campagne du centre de la France. Il est l'aîné de deux garçons. Son frère Henri, après avoir pensé reprendre l'entreprise paternelle, se dirigera vers les sciences économiques, devenant professeur à l'université et membre de l'Institut. Jean Guitton a souligné combien ses parents représentaient deux mondes très différents, avec, d'un côté, l'action et l'efficacité tournées vers le monde ; de l'autre, la connaissance, les rencontres orientées vers la vie intérieure. Cette opposition de deux univers culturels se marquera encore davantage lors de l'entrée en scolarité, puisque la famille, de tradition catholique, opta pour l'enseignement public : le jeune Jean fera toutes ses études dans les écoles laïques, tout en gardant l'éducation chrétienne par son entourage. Dès la petite enfance, il montrera des dispositions pour la vie de l'esprit et, dans sa soif de comprendre, une tendance marquée pour la verbalisation.

Son parcours scolaire est à la fois classique et brillant : après le lycée de Saint-Etienne, les classes préparatoires au lycée Henri IV à Paris, puis l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm et la fondation Thiers. Deux observations à noter : le jeune Guitton mène très vite différentes activités

¹ *Ibid.*, p. 303. C'est nous qui soulignons.

visant à faire évoluer l'institution de l'Église catholique dans le sens de plus d'ouverture au monde, à la modernité et à l'œcuménisme ; une santé fragile lui permet d'effectuer un détachement scolaire à la Faculté de Grenoble où il poursuivra sa formation philosophique auprès de Jacques Chevalier.¹ Jusqu'à la guerre, nous assistons à la trajectoire d'un jeune diplômé dans le paysage universitaire français, avec ses diverses étapes, concours et nominations, n'échappant pas aux diverses tribulations et démarches en tous genres que ces épreuves font endurer.² Arrivé à Montpellier, à la Faculté des Lettres, c'est un professeur très motivé que nous voyons à l'œuvre, consacrant tout son temps à la recherche, l'écriture, l'étude de domaines nouveaux, la publication de travaux et autres préparations de cours, n'hésitant pas à se déplacer et à participer à des rencontres de réflexion, des groupes de travail ou des moments philosophiques importants, comme sa participation au Congrès Descartes à Paris en 1937, ou aux Congrès de la Société de Philosophie.³ C'est là que la guerre intervient : en tant qu'officier de réserve, il est appelé dès les

¹ C'est à Grenoble, dans les groupes d'études fondés par J. Chevalier, que Guitton va faire la connaissance d'Emmanuel Mounier. Une profonde amitié liera les deux jeunes philosophes, ce dont témoigne une correspondance suivie, jusqu'à la création du mouvement et de la revue *Esprit*. C'est sur la question des voies menant au changement et à l'avènement de l'homme nouveau que les itinéraires philosophiques des deux hommes divergeront, si bien que Jean Guitton prendra ses distances et ne sera pas rattaché au mouvement personnaliste. Pour la correspondance Guitton – Mounier, voir : REVUE MONTALEMBERT, *Jean Guitton*, Paris, « Revue Montalembert » Desclée De Brouwer, 1963, pp. 158-164. Jean Guitton reviendra sur cette séparation en 1963 : GUITTON, Jean, « Vers l'unité dans l'amour », dans *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme Paris, Desclée De Brouwer, 1986, pp. 670-671. Cherchant à définir l'origine première du parcours de Mounier, il s'en expliquera davantage dans : GUITTON, Jean, *Écrire comme on se souvient*, Paris, Fayard, 1974, pp. 210-221. Sur la divergence fondamentale entre Maritain et Guitton, on lira : GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, pp. 268-269.

² Il se confie à ce sujet dans une correspondance régulière avec Maurice Blondel qu'il avait rencontré dès 1924 autour de son sujet de thèse. Blondel s'y montre très encourageant, même s'il restera toujours une forme de distance entre les deux philosophes (GUITTON, Jean, *Mon testament philosophique*, pp. 163-167.). Les lettres font état de rivalités entre candidats, de suppositions et aussi de doutes, notamment à l'égard du système des nominations. Des noms circulent déjà comme ceux de Sartre ou Jankélévitch... (Fonds Maurice Blondel, Fonds d'archives de littérature, philosophie et arts, Institut Supérieur de Philosophie, UCL, Louvain-la-Neuve).

³ Dès sa fondation, en 1934, Jean Guitton fait partie du groupe « Philosophie de l'esprit », fondé par L. Lavelle et René Le Senne. Sa place y restera néanmoins marginale.

premiers jours du conflit. Quelques semaines plus tard, il fera partie des officiers prisonniers envoyés en captivité en Allemagne. Commence alors une période de privations, d'épreuves physiques et morales, de résistance psychologique, mais aussi, pour faire face à la faim, la promiscuité, les maladies et le désespoir, une période d'activité intellectuelle intense et de discussions. Jean Guitton y participe à des groupes de réflexion, notamment celui sur la révolution nationale. Dans ce dernier, la vision de la France incarnée par le maréchal Pétain est soutenue et développée intellectuellement. Cette activité lui vaudra d'être jugé par un tribunal d'épuration, au lendemain de la guerre, à peine revenu d'une captivité qui aura duré cinq ans. Il lui a été demandé de se rétracter, de reconnaître une erreur, ce que Guitton n'a jamais fait ni voulu faire.¹ En 1946, il sera rétrogradé dans l'enseignement

¹ En 2006, Michel Onfray qualifiait encore Jean Guitton de « vieux philosophe qui n'a jamais renié son pétainisme » (*La thanatophilie française*, in www.altermonde-sans-frontieres.com, 6 mars 2006). Cette affirmation ne correspond nullement à une approche approfondie de la question : il est temps de s'ouvrir au réel avec plus de recul. En effet, selon la problématique guittonienne, c'est toute la question de l'évolution politique de la France depuis la révolution qui est ici posée. Le « soutien à Pétain », inscrit dans une temporalité particulière – celle de la captivité en Allemagne – peut s'expliquer, croyons-nous, à ce niveau plus englobant et n'est, au fond, qu'un prétexte. Ouvrons le livre *Les fondements de la communauté française*, pour lequel la préface du Maréchal (qui n'a pas été demandée par Guitton) a fait basculer les jugements, et nous verrons que l'accusation de pétainisme n'y a pas de sens et l'idée de se renier encore moins. Précisons tout de même que Guitton n'a jamais été accusé d'une quelconque collaboration ou intelligence avec l'ennemi. Ce que Guitton a bien voulu reconnaître, sans jamais y voir une faute, c'est que Pétain, le vainqueur de Verdun, représentait, en 1940, la figure du sauveur pour la grande majorité des français : il fallait tenir face à l'ennemi, et il fallait trouver comment s'en sortir avec les moyens restants. S'en ouvrant au général De Gaulle, lors d'une entrevue privée en 1966, Guitton démontra qu'il y avait là un cours des choses et que seule une lecture *a posteriori* pouvait décider qu'il aurait pu en être autrement, GUITTON, Jean, *Un siècle, une vie*, pp. 311-314. Les années de captivité ont ensuite permis d'en rester à une conception toute théorique. Il défendra d'ailleurs, selon sa méthode de corrélation des polarités, la thèse selon laquelle les deux perspectives – celle de Pétain et celle de De Gaulle – ont été nécessaires pour avancer vers la libération : dire que le régime de Vichy – ce qui n'est pas la même chose que la Révolution nationale – n'est pas la France, est une façon commode d'évacuer le réel et de se soustraire à la responsabilité. Mais alors de quoi s'agit-il ?

La réflexion de Guitton porte sur l'organisation de la société française en soulignant son besoin de synthèse ; celle-ci n'est toujours pas réalisée depuis les événements de 1789, l'idéal révolutionnaire – dans ses multiples tâtonnements – ayant seulement remplacé un ordre imposé par un autre, tout aussi imposé. C'est donc dans la recherche d'une troisième voie – reprenant les acquis de l'un et de l'autre régime – que la pensée guittonienne s'est tournée

secondaire, avec interdiction d'enseigner la philosophie : une période d'épreuve – d'une autre difficulté que la précédente – commence alors pour lui. Il faudra attendre trois années avant qu'il ne soit réhabilité et qu'il réintègre l'enseignement supérieur comme professeur de philosophie, à la Faculté des Lettres de Dijon pour commencer. En 1954, il est élu à la Sorbonne, juste devant Paul Ricœur, en chaire d'Histoire de la philosophie et philosophie. Cette nomination n'ira pas sans difficultés, au contraire ; elle sera même l'objet de nombreuses critiques et contestations, provoquant des mouvements d'étudiants cherchant à l'empêcher de donner cours. Entretemps, en 1949, Guitton s'est marié avec Marie-Louise Bonnet. Cette période de maturité donne lieu à des nouvelles expériences : en 1961, Guitton est élu à l'Académie française ; en 1963, il participe activement au concile Vatican II où il prend la parole sur la question de l'œcuménisme ; en 1969, il commence ses cours à l'école de Guerre ; en 1970, il développe son activité de peintre et entreprend plusieurs réalisations. Chaque monde fréquenté représente des rencontres personnelles, des entretiens approfondis et des partages d'expériences avec des maîtres d'œuvre : à chaque fois, c'est le parcours de vie, le cheminement intime associé à une quête créatrice qui intéresse le philosophe. Être à l'écoute est, pour Guitton, une manière d'entrer en communion avec une vision du monde, une manière inédite qu'autrui a trouvée de prendre sa place dans celui-ci, on pourrait dire la meilleure place qu'il ait trouvée, au vu de cette tournure toute personnelle de percevoir les choses : nous pourrions dire qu'il s'agit, à chaque fois, d'une ouverture essentielle à autrui, dont la teneur la plus profonde est de dégager une facette en soi-même, une forme d'amplification de soi cherchant à empêcher l'être de se fermer sur un statut, une situation acquise ou une perception assurée de

vers le thème de la « communauté » française, tout en évitant la tentation de la confusion. Cette question reste néanmoins difficile et ne peut, encore à l'heure actuelle, susciter un débat sans éveiller les passions ; face au retour irrationnel de la thématique du Sauveur – ce Sauveur que l'on s'empresse de vouloir faire tomber – Guitton met en garde contre la tentation du parti des purs – que celui-ci se présente au nom de la rationalité ou de la foi – et cette tentation, se prolongeant inévitablement par des épurations, commence par le déni d'une part du réel. Assumant donc l'impur, Guitton préfère endurer la démesure des purs plutôt que de se renier en avouant s'être trompé : à ses yeux, c'était là une perception plus haute de la vérité.

soi ; en somme, tout ce qui fige ce mouvement de développement qui constitue le fond de l'être.

La période appelée « âge de la retraite » est un nouveau champ de découvertes. La mort de sa femme, en 1974, le fait entrer dans un troisième état, celui de veuf. C'est le temps de l'exploration picturale, de la reprise de ses écrits pour la publication de ses *Œuvres complètes* ; c'est aussi l'entrée, en 1987, à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, ainsi que des expériences inédites comme les dialogues et entretiens, les rencontres de conseil que Guitton a menées jusqu'à la fin de sa vie. Il meurt à Paris, en 1999, dans une grande conscience et lucidité d'esprit. Il avait, en 1997, publié un ouvrage décrivant un scénario, assez décalé et plein d'humour, de sa propre mort et de ses funérailles, sous la forme d'un testament philosophique où le dialogue, en particulier avec les grands philosophes, est encore au centre de sa démarche de recherche de la vérité.

De ce survol des faits, il nous semble intéressant de faire ressortir quelques thématiques majeures qui apparaîtront comme autant de lignes de développement, comme l'activation de différentes potentialités qui composent les différents axes d'une trajectoire.

b. Éléments porteurs du parcours

Nous pouvons relever les grands axes du développement personnel chez Jean Guitton en définissant les éléments porteurs de ce parcours : neuf points se dégagent alors de notre étude, ce qui nous permettra de voir comment, chez Guitton, la pensée philosophique ne se sépare pas d'un certain style de vie, ou d'un choix d'existence. D'emblée, nous pouvons prendre en considération cette remarque de Guitton, faite à la fin de sa vie, à partir de son activité de peintre : il y reconnaît que son « défaut », qui consiste à ne pas se cantonner, est une voie qui n'établit pas de cloisons, comme nous le voyons pour le temps et l'espace : cette absence de cloisonnements est ce qui permet d'enrichir l'expérience de vie, puisque dans l'art de vivre, il n'existe que des enrichissements possibles par les connexions et les transferts imaginés ou en

cours de réalisation.¹ Dès lors, dans l'analyse des domaines dans lesquels Jean Guitton a évolué, nous allons pouvoir tenir un principe de compréhension axé sur le décroisement, ce qui est déjà une orientation dans la définition du développement personnel.

1) La rencontre comme terrain expérimental

Dès le départ, nous pouvons constater que Jean Guitton fait preuve de trois dispositions qui ne tarderont pas à s'affirmer : la tendance artistique, le talent littéraire et la capacité de réflexion. Ces trois orientations apparaissent, à l'adolescence, comme autant de lignes de possibles. Elles sont réunies, ou articulées entre elles, par une facilité d'expression qui permet au jeune Guitton, non seulement de verbaliser aisément ce qu'il vit, mais aussi d'entrer en communication, de façon spontanée, et plus particulièrement dans la relation de dialogue. Très tôt, il sera mis en contact avec des personnes-ressources, à commencer par sa mère, avec laquelle le jeune Jean pourra échanger à souhait, étant donné la grande disponibilité de celle-ci. Avec sa mère, Guitton approche une personnalité assez intérieure et à l'intelligence éveillée (elle tenait un carnet de notes), bien qu'elle n'ait pu faire une utilisation sociale de ses compétences, comme, par exemple, dans une carrière ou un engagement dans la société. Guitton percevra chez elle une forme douce et profonde de mélancolie, contenue dans les limites du devoir et de l'attitude de raison, mais touchant à un niveau existentiel de la perception de soi. Il en gardera, pensons-nous, une admiration pour les vies qui assurent, dans un certain secret, un travail sur elles-mêmes, à partir de ce que l'existence peut apporter comme remise en question, à la manière d'un apprentissage. C'est ainsi que, plus tard, il rencontrera Guillaume Pouget, et cette relation s'établira sur le mode maître – disciple. On pourra également citer dans cet ordre d'idées : Henri Bergson, Daniel Halévy, Jacques Chevalier ou le général Weygand. D'une certaine façon également : Jean-Baptiste Montini, qui deviendra le pape Paul VI et, certainement, Marthe Robin. Ces quelques noms, qui représentent des figures de référence – en ce qu'elles affrontent toutes une forme assez prononcée d'adversité – donnent la mesure de ce qui

¹ GUITTON, Jean, *Au fil des jours. Aphorismes et entretiens avec Philippe Guyard [peintures de Jean Guitton]*, Paris, l'Atelier contemporain, 1998, p. 104.

sera une forme essentielle de développement personnel chez Jean Guitton : le dialogue. Il est d'ailleurs impressionnant de constater comment Guitton s'attache à rencontrer les personnes les plus diverses, de toutes professions et de toutes conditions, même s'il privilégie hautement ceux qu'il considère comme des génies, c'est-à-dire des personnes – tels les écrivains – qui ont quelque chose à communiquer sur leur art, leur savoir ou leur action, mais toujours sur le mode d'un partage sur une méthode, une manière d'être, de faire ou de penser. Quand on voit comment Guitton parvient à saisir l'instant de l'échange, soit par le croquis, soit par le portrait descriptif de la personne rencontrée ou la retranscription des paroles dites, on peut dire que ce mot « rencontre » a chez lui toute sa force. À Jacques Lanzmann, il confiera : « Je crois aux rencontres ».¹ De Guillaume Pouget, il a dit, résumant des centaines de pages relatant les échanges et l'observation de ce maître à penser, retiré et isolé dans sa chambre d'aveugle, mis au banc de l'Eglise pour sa liberté d'analyse et de penser :

J'ai repris des notes et des papiers de M. Pouget. En lui tout était porté dans une lumière différente de celle donnée par les autres, une lumière absolument sans système, surtout aucun système en religion. Une sorte de respect absolu de la raison, de la volonté, du travail de l'esprit, du travail du corps – du travail en tant que tel. Cette religion du travail qui lui faisait considérer les gens pieux comme des fainéants... M. Pouget disait : « Il y a ça, et puis il y a ça. Quant à l'intervalle, je ne sais pas. » C'était sa méthode, même pour les conseils.²

Nous aurons à nous demander l'exacte portée de cette notion du « travail » qui est ici rapporté à la raison, la volonté, l'esprit et le corps : que signifie exactement « le travail en tant que tel » ? N'y a-t-il pas là une indication sur un art de vivre, une manière d'envisager ce que l'on pourra appeler une *sagesse* ?

2) L'expérience philosophique

Jusqu'à présent, nous avons suivi une seule ligne de sens ; une autre va nous mener à la philosophie. Vers la fin de sa vie, Guitton aimait à résumer

¹ GUITTON, Jean et LANZMANN, Jacques, *Celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas*, p. 9.

² Note du 6 et 8 septembre 1951, GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Présence du passé*, vol. 1, p. 222.

sa conception de la philosophie par une phrase slogan : « être philosophe, c'est porter le Tout »¹. La philosophie répond ainsi à la volonté de choisir le tout, d'opter pour une posture qui puisse interroger et penser l'ensemble des choses, en allant à leur racine. Après avoir entendu s'exprimer le philosophe Emile Boutroux de façon testamentaire, Jean Guitton quitta la section Lettres de l'École normale pour la section Philosophie, convaincu qu'il passait ainsi à un degré du savoir qui relie toutes choses, en s'élevant jusqu'à l'abstraction. En Sorbonne, Bréhier, Lalande et Brunschvicg n'allaient pas le décevoir, même s'il gardait, par ses contacts avec Chevalier, une préférence pour un autre style de philosopher, davantage ouvert sur le monde, et ancré dans un engagement de vie. Cette précision est importante, car elle permettra de bien comprendre l'évolution de Guitton dans sa carrière philosophique. Celle-ci sera tout d'abord académique, passant par tous les degrés de l'enseignement de la philosophie en France, jusqu'à la nomination tant convoitée, à la Sorbonne : voilà pour le parcours historique, la partie constatable.

Dès 1935, nous voyons Guitton prendre la direction de Jérusalem pour y approcher de plus près ce qui se fait alors à l'École biblique, fondée par Dominique Lagrange. À peine sorti de son doctorat, il s'intéresse donc à ce qui se présente comme une voie de remise en question d'un corps de certitudes, à savoir l'exégèse scientifique de la Bible. Il y voit le début d'un temps nouveau, celui du travail patient et concret sur les données textuelles pour en faire advenir le sens pour aujourd'hui, ce qui nous mettra sur la voie de l'évolution du Dogme, ou plutôt de son développement. La voie herméneutique s'ouvre à lui ; elle ne le quittera plus, à condition de la voir au sens large : comme une méthode, une stratégie de mise en échec de l'esprit de système. Son engagement dans la vie de l'Église catholique lui donne un terrain d'expérience, celui qu'une branche du milieu familial lui a donné comme groupe d'appartenance. Il y sera toujours comme décalé, tout en cherchant comment y garder un rôle. Cela lui permettra aussi, dans les milieux laïques qu'il fréquente avec un réel intérêt, de rester à la marge, surtout lorsqu'il s'agit de cette morale du devoir et du rationalisme qui ferme les

¹ GUITTON, Jean, *Au fil des jours. Aphorismes et entretiens avec Philippe Guyard [peintures de Jean Guitton]*, p. 40.

portes. À chaque fois, dans ses rapports avec les structures, nous le voyons se démarquer, ou se tenir en un lieu que l'on pourrait nommer la « frontière ».

Qu'en est-il alors de l'expérience de la captivité ? A-t-elle eu un impact sur cette trajectoire philosophique ? Au milieu de sa vie, ces cinq années d'isolement, de contacts rapprochés, de dialogues intenses au gré des questionnements autour des enjeux de l'existence ont été aussi cinq années d'endurance et de dépassement de soi, avec des moments de communion rare ou de complète solitude : Jean Guitton a trouvé sur son chemin, dans ces camps pour officiers prisonniers en Allemagne, de quoi approfondir sa quête de sens. Il en gardera une manière de philosopher, autre que celle des études et des titres. Mieux encore : il donnera à cette matière première que constitue la formation théorique une orientation qui lui sera vraiment propre, par le style, la manière de la dire et celle de la communiquer. Une chose est sûre : en choisissant la philosophie, Guitton savait qu'il choisissait cette activité incessante de la pensée qui allait lui donner de quoi vivre chaque heure de sa vie avec intensité. Après avoir montré qu'il existe des auteurs, comme Heidegger, dont la vocation est de se situer dans une obscurité de densité, alors même qu'il existe aussi de nombreuses tentatives qui s'enfoncent dans une fausse obscurité, une obscurité de contrefaçon, laissant croire que nous sommes dans la densité, voici en quels termes il présente sa vocation philosophique :

Mon effort philosophique devrait satisfaire une double exigence : l'exigence de l'authenticité, c'est-à-dire l'exigence d'une expression qui soit conforme à ma réflexion intérieure, non dénuée par conséquent de mystère, puisque je porte le mystère en moi ; mais ma parole, je la désire communicable à un grand nombre de mes contemporains.¹

Et l'auteur de souligner la peine qu'il en coûte au philosophe cherchant à exprimer le mystère dans la clarté du langage, une souffrance qui est aussi sa lumière.² Ces considérations nous conduisent à relever une autre dimension

¹ GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1966, p. 7. Reprenant une manière heideggérienne de caractériser les données les plus fondamentales de l'homme en tant que celui-ci a à être le « là » de sa vie, Guitton insiste ici, en passant, sur le caractère « mystériel » de l'obscurité.

² Cf. GUITTON, Jean, *Le clair et l'obscur*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. XXX.

qui va jouer un rôle déterminant dans le parcours guittonien, à savoir l'analyse psychologique.

3) « Ma vocation psychologique »

Ce qui est frappant dans le parcours de Jean Guitton, c'est l'option précoce pour l'approche psychologique : il en parlera plus tard comme d'une « vocation ».¹ De quoi s'agit-il et quel est le but de cette démarche ? Dès les deux thèses, nous voyons se dessiner une méthode de psychologie encore inédite à l'époque : elle ne porte pas sur l'étude de la psyché par la voie de la pathologie et la recherche des causes et effets des désordres mentaux ; elle ne cherche pas davantage à établir des catégories ou à asseoir des mécanismes généraux à partir de l'observation expérimentale et quantifiable ; elle va d'abord à la rencontre d'un monde, de cet univers particulier que constitue le cheminement du sujet. Dans la ligne de ce que tentera, par la suite, Abraham Maslow et le courant de la thérapie humaniste et existentielle, l'intérêt de Guitton s'oriente vers l'analyse des parcours des personnes qui réussissent leur vie, c'est-à-dire ceux qu'il appelle des « génies ».²

Cette psychologie de l'accomplissement comporte néanmoins deux corollaires : c'est dans l'existence ordinaire, banale, quotidienne, que la personne accomplie peut révéler la trame de sa stratégie ; et, aussi accomplie soit-elle, une existence reste une potentialité que le sujet lui-même ne peut réaliser entièrement : il y a toujours un excédent qui n'a pas été complètement intégré. La première caractéristique de cette démarche signifie que le fond de l'analyse psychologique est la mise en présence d'un être unique dont le parcours de vie en tant que quête de soi peut être un chemin à modéliser, à transposer en termes de stratégie d'accomplissement. La seconde caractéristique est qu'il y a un travail de révélation de soi à accomplir et c'est

¹ « Certes, ma vocation psychologique et pour ainsi dire littéraire m'incitait à comparer les esprits. J'étais poussé par un mouvement de curiosité pour l'analyse de l'esprit humain. », GUITTON, Jean, *Profilis parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 21.

² Pour le sens du terme « génie » chez Guitton, nous renvoyons à la seconde partie de notre étude. Notons, dès à présent, que le génie est donc celui qui s'accomplit : « J'appelais génies ceux qui ont porté le Tout et qui ont su présenter ce Tout à tous ; ceux qui, malgré cette charge, demeuraient transparents », GUITTON, Jean, *Un siècle, une vie*, p. 91.

là qu'intervient la rencontre particulière que l'on peut considérer comme un accompagnement vers une plus grande connexion avec le Soi. C'est dire que cette voie part à la recherche de l'esprit profond d'une trajectoire, en tant qu'elle fait face, à sa manière, aux grandes questions de l'existence : ainsi le Soi profond se trouve-t-il nécessairement enfermé, limité ou réduit, ce qui se manifeste alors dans ce que l'on appelle une crise.

Le point de départ n'est donc pas le manque, l'erreur ou le vide, et c'est d'emblée que cette méthode se situe sur le terrain de l'enjeu le plus essentiel, c'est-à-dire, pour Guitton, sur le terrain de la philosophie, quand celle-ci s'attache à considérer les questions dernières, non pas tant comme des sujets théoriques, mais comme des appels qui travaillent l'esprit humain et pour lesquels des types de réponse constituent des types de cheminement existentiel. Cela est annoncé dès les premières pages de la thèse sur Plotin et saint Augustin, quand l'auteur y affirme :

Une psychologie digne de ce nom, et qui n'est pas seulement une physique de l'esprit, doit accorder au temps et à tout ce qui touche à la personne une valeur réelle. – Mais cette psychologie n'est-elle pas une métaphysique qui s'ignore, et ne dépasse-t-elle pas les données de l'expérience, qui sont la source de la certitude ?¹

Si Guitton s'oppose ici un contradicteur, ce sera pour mieux affirmer son orientation, en réponse à cette objection, et nous verrons comment il cherchera à accorder cette valeur réelle au temps et à tout ce qui touche la personne, pour entreprendre cette psychologie nouvelle. Bornons-nous, dans cette partie introductive, à noter comment l'étude des *Confessions* d'Augustin, ainsi que l'analyse approfondie de tout le parcours de John-Henry Newman, sont les prémisses de ces analyses psychologiques orientées vers une herméneutique du soi combinée à une posture motivante pour favoriser l'accès à une intégration supérieure du soi avec soi-même. C'est d'ailleurs ce qu'il confirmera à la fin de sa vie, dans l'entretien avec Francesca Pini, lorsqu'il insistera sur sa vocation de percevoir les destinées et d'ouvrir sur des voies peu explorées en rapport avec le devenir du sujet, ce qu'il résume en disant : « Un grand art de l'existence consiste à faire travailler

¹ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 68.

l'inconscient ».¹ De ce point de vue, Guitton se rapproche aussi de ce que Quentin Ritzen nomme « l'expérience psychologique » et qu'il définit en ces termes :

Une connaissance psychologique d'autrui n'est réellement valable que dans la mesure où elle a été *incorporée* en soi, *toute mêlée à sa propre durée*. On a bien compris : pas seulement par des mots, des photographies, un rapport, une description, une enquête...mais bue, soûlante et intériorisée... En nouvelle référence à Littré affirmons bien que l'expérience est, en psychologie, l'acte *d'avoir éprouvé*.²

Cette disposition psychologique est assortie d'un autre talent qu'il nous faut également mettre en évidence à ce stade de notre analyse : il s'agit du talent littéraire.

4) Le talent littéraire

La littérature a occupé une place centrale dans le parcours guittonien, et à plus d'un titre. Comme source d'inspiration tout d'abord : pour lui, la littérature est le champ expérientiel par excellence, par le fait que l'écrivain est celui qui transmet une expérience de vie. C'est par le biais des œuvres littéraires que le philosophe peut entrer en contact avec une perspective unique sur l'existence. Guitton fait preuve ici d'une immense connaissance des auteurs, laquelle échappe cependant à une forme de culture pour l'érudition. L'attention est ailleurs. Il suffit, pour s'en rendre compte, de voir comment il utilise la connaissance des auteurs pour illustrer sa présentation des composantes de l'esprit humain – on pourrait dire des schémas – composantes par lesquelles l'esprit s'incarne dans une détermination en choisissant un ensemble de réactions ou d'adaptations au réel formant comme un système, une stratégie. « Au fond, affirme-t-il en 1957, tout est stratégie ». Ceci nous permet également de saisir son désir de la rencontre de l'homme à travers l'écrivain, et de l'écrivain à travers l'homme : il s'agit, avant tout, d'une attention à la méthode, la posture dans la création, à la manière d'une

¹ GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, p. 210.

² RITZEN, Quentin, *Les nervures de l'être. Éléments d'une psychologie de la littérature*, Lausanne, Éditions Rencontre, 1967, pp. 357-358.

transsubstantiation.¹ Pour Guitton, l'activité littéraire est d'abord une question de sens et, quel que soit le niveau de transcription de ce sens à travers les mots, il y a lieu d'être à son écoute, puisque l'expérience unique s'y dit, s'y dévoile, tout en se retirant.² Le premier succès de publication de Guitton fût un ouvrage littéraire, le *Portrait de Monsieur Pouget*, encore que le « portrait » ne s'apparente à aucun autre type puisque l'analyse y est mêlée à l'observation, la pensée à la description, le dialogue à la critique : c'est, en somme, une mise en présence. De cette première orientation, saluée par Camus et Alain, Guitton gardera une empreinte forte, que l'on retrouvera dans son style philosophique, avec la conscience particulière d'appartenir à cette sphère des écrivains, cherchant toujours à partager avec les auteurs à propos de l'acte même de l'écriture, sur cette expérience que constitue l'acte d'écrire. Avec l'attention, nous touchons à un autre grand potentiel du parcours guittonien, au point d'y trouver une forme d'art, comme nous le voyons dans le point suivant.

5) L'art de l'attention

Au-delà du nécessaire travail de décryptage d'une pensée, on ne pourra véritablement comprendre l'itinéraire de Jean Guitton que si on se rapporte d'emblée à une expérience précoce particulière – qu'il n'évoquera que bien plus tard – et qui influencera toute son évolution future, ou mieux, son développement : il s'agit d'une expérience que nous qualifierons, avec Paul Tillich, de « choc ontologique ». Il l'exprime de cette façon :

Je me vois dans un appartement dont j'ai le souvenir, saisi par une sensation bien étrange, presque insoutenable, soudaine, évanescence et éblouissante : la sensation d'exister, à la fois atroce et délicieuse. Un jour, lorsque j'avais sept ans, j'eus une impression d'effroi, ou plutôt de solitude. Un regardant un mur qui absorbait le soleil, j'eus l'impression étrange, déconcertante, douce, pénible (aucun mot ne peut ici m'aider), que...j'existais. Je savais que j'étais. C'était davantage : j'existais. Ces notions (devenues si courantes dans la philosophie actuelle), je les avais pressenties. L'impression que j'avais d'exister, à l'âge de sept ans, n'était pas une impression

¹ Nous pouvons mentionner ici sa visite de la maison de Bergson sur les hauteurs du lac Léman, après la mort du philosophe. Cf. GUITTON, Jean, *Journal I 1952-1955*, pp. 261-265.

² Cette position le rapprochera de Heidegger, lors de sa visite au philosophe allemand, en 1956 et 1957. Cf. GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, pp. 470-479.

religieuse ; je ne pense pas le moins du monde qu'elle fût liée à l'existence de Celui que je priais chaque soir. C'était une sensation d'exister à l'état pur. Comme tout homme en ce monde, je puis réveiller en moi à chaque instant de ma vie cet effroi d'être sans savoir pourquoi. ¹

À partir de cette expérience, Guitton n'aura de cesse de réfléchir à la dimension transcendante, se mettant à l'écoute des grands mystiques et cherchant à comparer leurs méthodes ou plutôt, leur orientation, ainsi que la portée profonde et néanmoins ordinaire de celle-ci. On perçoit, dans ces moments de révélation, une différence fondamentale entre « être » et « exister ». Exister serait ici une prise de conscience, à la fois du caractère relatif de toute chose, de la finitude de toutes choses – ce qui se perçoit plus aisément à partir des « petites choses » de la vie, à côté desquelles nous passons si facilement – et aussi de la possibilité de sens à donner à l'être, ce qui revient à une forme ultime de responsabilité de l'homme qui, de ce fait, devient « je » et qui alors devient capable d'être là.² Cet art de l'attention est à rapprocher d'une expérience de « pleine conscience ». Dans cette attitude d'accueil au réel dans son immédiateté, il apparaît que la création artistique va prendre de plus en plus de place dans l'itinéraire de Jean Guitton, et cette disposition mérite un traitement à part.

6) L'ouverture artistique

Ce talent sera comme en veille pendant les deux premiers tiers de sa vie, pour émerger ensuite et prendre une assurance certaine durant toute la dernière période de sa vie.³ Mais il s'agit de bien plus qu'une activité

¹ GUITTON, Jean, *Un siècle, une vie*, p. 17. Cette expérience « de la contingence de toute chose en ce monde, moi compris » est décisive pour la philosophie. Cf. JERPHAGNON, Lucien, *De l'amour, de la mort, de Dieu et autres bagatelles. Entretiens avec Christiane Rancé*, Paris, A. Michel, 2011, pp. 42-52.

² Nous trouvons une plongée dans cette expérience unique de l'être-là en tant qu'attention aux choses qui constitue le cœur d'une expérience ontologique, à la manière d'un choc, et qui permet de rentrer dans une forme d'intimité avec l'être, dans les dernières pages du dernier livre de Jean Guitton : GUITTON, Jean et ANTIER, Jean-Jacques, *Le livre de la sagesse et des vertus retrouvées*, pp. 317-319.

³ Cf. DE COSTER, Denis, « Art, philosophie et expérience de soi. La dimension du spirituel chez Jean Guitton », dans *Enjeux esthétiques et spirituels de la commémoration*, sous la direction de WATTHEE-DELMOTTE, Myriam et O'CONNOR, Mark, Louvain-la-Neuve/Paris, EME éditions, 2016.

secondaire, même si Guitton note au passage qu'un travail accompli à la manière d'un loisir comporte une touche de spontanéité et de désintérêt qui peut révéler la grâce. Au début des années 70, il s'y consacrera d'une façon plus essentielle, vitale. Pour lui, écriture et peinture sont « comme deux modes imparfaits pour traduire le mystère des choses »¹, mais il retrouve davantage l'immédiateté dans l'acte de peindre. Aussi déclare-t-il dans un de ses derniers grands entretiens : « C'est la peinture qui me permet de connaître la partie secrète de moi-même qui sont la mystique d'une part, le désir de l'extase mystique, et puis, si j'ose dire, la féminité. »² Nous pouvons affirmer que la philosophie et la peinture s'appellent mutuellement chez Guitton, qu'elles sont en corrélation, ou mieux, qu'elles forment une structure, par un double enveloppement. C'est dans les écrits autobiographiques que l'on trouve les mots et les idées qui permettent à cette articulation de prendre forme : dans le *Journal* et dans les chroniques sont consignées les réflexions sur l'art, les rencontres d'artistes ou les analyses de l'acte de peindre.

En ce qui concerne la peinture, nous découvrons tout d'abord, dans cette disposition précoce, un attrait pour le concret, le palpable, le détail, ce qui lui donnera aussi, à la faveur d'une formation rigoureuse en dessin, un rapport d'attention et de respect de la structure du réel, de même qu'une qualité d'émerveillement face à ses manifestations les plus ordinaires. Mais il y a plus, comme l'explique l'auteur dans une note de 1958 :

Ce que je trouve désolant et exaltant dans l'acte de peindre, c'est que le hasard d'une rencontre heureuse que l'on veut conserver vous oblige à repenser tout ce qui a été fait en fonction de cette surprise. Il n'est pas dit que ce bonheur subsistera, et que l'heureuse rencontre ne sera pas abolie par l'entourage nouveau qu'on lui donne. Il n'est pas dit que le moment d'après le moment du bonheur ne soit pas le moment où tout sera raté, un moment pire. De sorte que le point d'arrêt si nécessaire à connaître en chaque œuvre d'art ne vous est jamais donné, et que les tableaux sont inachevés à un certain moment et à un certain point, même sans doute les meilleurs d'entre eux. On ne sait jamais, lorsqu'on peint, ce qui arrivera, si l'on doit s'arrêter ici, si le recommencement de telle partie ne va pas démolir le tout.³

¹ GUITTON, Jean, *Un siècle, une vie*, p. 441.

² GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, p. 225.

³ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 43.

La peinture est donc une forme d'expérience nouvelle avec l'immédiateté, l'instant présent et la capacité d'adaptation et de décision. En plus de cette dimension du concret par l'art, il y a aussi la tendance d'élévation, le désir mystique qui cherche à dépasser ce qui se donne. Comment peuvent se concilier ces deux dimensions dans la peinture ? L'art, pour Guitton, participe à cette polarité, et d'une double façon. D'abord, par un décalage qu'il opère au sein de notre perception du réel, lequel est basé sur la croyance que nous atteignons les choses en elles-mêmes. Or nous restons, la plupart du temps, dans des constructions de l'esprit : nous nous forgeons des « sujets ». « Chez Cézanne, souligne Guitton, il n'y a plus de sujet : c'est ce que Rilke appelait la *dingwerkung*, c'est-à-dire le retour à la chose même ».¹ Cependant, cette opération de « désidentification » ne nous laisse pas dans la désespérance de l'illusion, mais nous place dans la perspective essentielle du flux, de la sublimation². C'est le métaréalisme³.

Nous pouvons alors aborder la deuxième fonction par laquelle l'art participe, pour Guitton, à l'avènement de l'homme nouveau : il s'agit de la « métaphysique de la couleur ». Deux questions radicales sont alors posées : « qu'est-ce que la couleur ? » et aussi : « pourquoi la couleur ? ». Là encore, une forme de décalage, de désapprentissage est nécessaire. Jean Guitton distingue trois niveaux dans l'approche de la couleur.

Le premier correspond à ce qu'elle est : une « nouveauté qualitative et imprévisible, qui procède de la lumière ».⁴ En ce sens, Turner et les impressionnistes nous ont appris à « voir » la lumière, et ensuite, à voir la couleur, « splendeur de la lumière ». Le deuxième niveau nous permet de

¹ *Ibid.*, p. 278.

Par le biais de la peinture, et la référence au poète, Guitton s'avance ici sur le territoire de la phénoménologie.

² Pour la définition de ce terme chez Guitton, voir *Infra*, p. 272.

³ Pour le sens global du « métaréalisme », Guitton indique qu'il s'agit d'une alliance du palpable, du concret, et du spirituel, de l'indicible, GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, p. 62. Ce terme résume bien la position de l'auteur en rapport avec le réalisme et l'idéalisme, d'un point de vue ontologique et épistémologique, comme nous allons le voir dans la seconde partie de ce travail.

⁴ GUITTON, Jean et WILLIATTE, Gonzague, *Portraits et circonstances : chroniques*, p. 176.

saisir la fonction de la couleur : elle permet d'entrer en relation avec l'intimité de l'être. Partant de sa technique, Guitton précise :

La couleur m'introduit dans le secret et dans l'essence de l'être, car par le contour et les symphonies du gris, du blême et du noir, je n'obtiens qu'une première image superficielle de la personne. Au contraire, dès que la couleur est possible, alors la personne est obligée de me révéler son secret, c'est-à-dire ce qui fait qu'elle est absolument unique.¹

Par la troisième définition de la couleur, nous entrons dans la perspective de transcendance. Il nous dit à ce propos : « La couleur est semblable à la gloire, c'est-à-dire que la couleur ajoute à la lumière une sorte de transfiguration, une résurrection. Cette pensée que la couleur est une prophétie d'une mutation possible du corps m'a toujours habité ».² Et Guitton de citer Fra Angelico pour ses couleurs, semblables à une irradiation de la gloire. Il avance alors la thèse suivante : « La peinture a cette valeur profonde de nous introduire dans un monde surréel qui nous laisse imaginer que le monde que nous appelons réel n'est pas le dernier terme de l'évolution »³ Notons également, pour terminer cet aperçu sur l'acte de peindre chez Guitton, comment la peinture réalise une manière d'être, quand il affirme : « Il y a dans la trituration de la pâte des couleurs à l'huile, une victoire sur la tristesse, la morosité, l'indécision ».⁴ Cet ancrage dans la réalité nous oriente vers un autre domaine par lequel Jean Guitton s'est consacré à une insertion dans le réel : la recherche de l'unité dans la diversité, à travers son engagement dans la médiation et le conseil.

7) Jean Guitton conseiller et médiateur

En 1977, Jean Guitton accepte une mission officielle de médiation : il s'agit d'engager des pourparlers avec un groupe de traditionalistes qui entend faire pression pour réclamer plus d'autonomie. Un an plus tard, il sera par ailleurs envoyé comme mandataire pour tenter de résoudre un conflit capital pouvant provoquer une grave scission à l'intérieur de l'Eglise catholique,

¹ *Ibid.*, p. 177.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 278.

c'est-à-dire un schisme. En quoi Jean Guitton était-il préparé à assumer pareil rôle ? Vers quel secteur de sa pensée faut-il se tourner pour trouver de quoi comprendre cet engagement tardif, et cependant reconnu ? La philosophie peut-elle, non seulement justifier, mais aussi développer les compétences à assumer semblable engagement ? La réponse à ces questions est à la fois simple et complexe.

On sait que Guitton a très tôt montré un grand intérêt pour les questions de méthode, au point d'en faire une partie intégrante de sa philosophie. Les problèmes de méthode, liés à une réflexion sur la démarche de la pensée elle-même, l'ont mené au-devant de quelques problématiques où il fallait tracer des chemins nouveaux, et assurer une plus grande conscience dans l'accomplissement des processus : ainsi en allait-il des méthodes nouvelles dans l'étude des textes bibliques, des méthodes dans l'art de penser et du travail intellectuel, jusque dans la réflexion sur les relations à l'intérieur de structures comme le couple, la famille ou une religion. Cette recherche d'une jonction entre la pensée et l'action lui donna également l'opportunité d'enseigner le lien entre rationalité et stratégie militaire, entre philosophie et conduite de la guerre. C'est, enfin, dans le domaine appelé *œcuménisme* que la préoccupation guttonienne pour la philosophie pratique s'est surtout illustrée.

Dans la préface au volume des *Œuvres complètes* consacré à l'œcuménisme, Guitton fait remonter ce souci à une période précoce de sa vie : « L'enfant en moi sentait qu'il s'agissait d'un grand mystère : unir des esprits, épris de vérité et divisés par le devoir envers la vérité »¹, se remémore-t-il à propos de réunions auxquelles, jeune enfant, il assistait et qui avaient pour but le dialogue entre gens de croyances différentes. Cet attrait l'a mené, par la suite, dans divers milieux, en divers endroits, et à des niveaux différents, jusqu'à la problématique de la réunion des églises chrétiennes. C'est ainsi qu'il fût amené à prendre la parole au Concile Vatican II sur ce sujet, moment solennel d'un parcours de contacts, d'échanges et d'approfondissements qui l'aura conduit à rencontrer des personnages de

¹ GUITTON, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme, p. 9.

pouvoir ou de structures, ainsi que des intellectuels, des précurseurs ou des visionnaires de toutes sortes.

Comme d'autres philosophes avant lui, conseillers ou non, il élaborait une philosophie de l'opposition des contraires dans laquelle on peut découvrir une logique de la résolution des opposés, et finalement, une réflexion sur les voies du dialogue et de l'accord. Etant cependant un adversaire de la position du compromis ou de l'union synthétique, Guitton chercha une voie originale dans l'affirmation des identités et la mise en concordance de celles-ci : il sera, finalement, un être de « frontières », c'est-à-dire des points d'affirmation, de passage, de limite et de jonction des différences. Selon ces vues, c'est en étant vraiment soi-même, au plus haut point, que l'on peut espérer réaliser un réel rapprochement des positions opposées. Son combat sera celui de l'union des contraires, lequel lui demandera une capacité d'adaptation et de rebondissement, ce qui nous amène à considérer une autre ligne de développement que l'on peut le travail sur soi.

8) Le travail sur soi

Citant F. W. Foerster, Guitton nous donne une orientation générale en même temps qu'un avertissement : « Rares sont les esprits qui possèdent une connaissance pénétrante des puissances de la vie et une incorruptible liberté vis-à-vis d'elles ».¹ Jean Guitton a tenu un journal de pensées tout au long de sa vie : c'est le premier outil du travail sur soi. Il s'y opère une reprise du vécu, avec le recul permettant une mise en perspective des choses et des séquences. Le travail sur soi prend également la tournure d'une ascèse de l'esprit, comme en témoigne son organisation et sa méthode dans le travail intellectuel et la rédaction des écrits. Une troisième forme de démarche dans le travail sur soi apparaît plus tard dans son parcours : il s'agit de la rencontre annuelle avec Marthe Robin. Guitton nous explique qu'il y était question d'une évaluation de ses choix de vie, ce qui nécessitait tout d'abord une capacité de synthèse du vécu, une attitude d'écoute intérieure, ainsi qu'une mise en perspective et de remise en question sur bases du questionnement d'interpellation. Ces séances ont eu lieu pendant 25 années. Guitton nous dit

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 534.

qu'elles exigeaient, à chaque fois, un état de préparation mentale important et qu'elles se prolongeaient par une retombée ouverte sur le changement. Son avenir était par ailleurs un des principaux sujets de conversation du couple Guitton. Sur ce plan, Guitton aura connu trois états de vie, s'étendant chacun sur à peu près vingt-cinq ans, à savoir, l'état célibataire, le mariage et le veuvage. Pouvons-nous lire dans la longueur de son parcours de vie un signe de sagesse ? Ce serait certainement en conformité avec son approche du temps où la durée, plus exactement le développement, fait office de révélateur d'un indice de vérité. Dans son *Journal*, dès les premières années de captivité, on relève un intérêt pour les conseils de pratique de soi, l'adoption d'une discipline de soi et la recherche d'un équilibre dans la gestion de vie.¹ Deux de ses ouvrages – *Nouvel art de penser* et *Le travail intellectuel* – seront d'ailleurs composés sur le mode du conseil, du discours direct à un récepteur imaginaire, ce qui pourrait être une version primitive du *counseling*, selon la méthode rogérienne, avec une diversité dans les approches et les options. Les questions de méthode seront pour Guitton l'art de faire entrer le maximum dans le minimum, c'est-à-dire une façon délibérée de s'économiser, et d'intégrer le rythme au service du développement de la personne. Jusqu'à la fin de sa vie, nous le voyons relever des défis qui sont autant de manières de se connaître ou de faire émerger des facettes laissées dans l'ombre.² Notons ainsi qu'il entre à l'Académie des Sciences Morales et Politiques à l'âge de 86 ans et ce n'est pas pour y faire de la figuration. Il acceptera également quelques années plus tard des missions de médiation, des dialogues de confrontation, ainsi que des partages avec des secteurs nouveaux du champ des connaissances, s'intéressant notamment à l'évolution récente des sciences et, dans un esprit de transdisciplinarité, à l'étude des phénomènes parapsychiques où il fait preuve d'une étonnante connaissance des multiples strates et dimensions des problèmes. Tout ceci nous oriente vers une conception « appliquée » du développement personnel où le soi n'est pas

¹ Cf. GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Présence du passé*, vol. 1, p. 109-120. Ces conseils de sagesse ont été élaborés, ou recueillis, pendant la période de captivité.

² « ...ma nature aimant les contacts, les relations, les essais et les aventures, étant un peu trop souple et polymorphe... », GUITTON, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 6 (Écuménisme), p. 692.

circonscrit dans une limite ou un type tôt définis, mais où le champ des possibles fait partie intégrante d'une vision de l'homme authentique qui réveille l'attitude de l'homme en situation ordinaire. Cette ouverture est aussi ce qui manque, selon Guitton, à la plupart des parcours de penseurs et de philosophes s'affirmant dans la définition d'une orientation de pensée à partir d'une expérience unique devenant exclusive.¹ Au contraire, Guitton effectue une remise en question de l'orientation de ce qu'on appelle personnalité, prenant conscience que la détermination doit toujours être élargie, ou saisie dans sa polarité.²

La philosophie est ainsi accordée à une quête existentielle, une démarche de sens à l'intérieur d'une pratique. Cette orientation a été déterminante, notamment dans l'écriture de *l'Essai sur l'amour humain*, puisque l'auteur nous rapporte les circonstances de sa composition, la méthode et le sens qui ont amené à celle-ci, la philosophie étant alors comprise comme une thérapeutique.³ Il nous faudra alors considérer l'acte philosophique dans sa dimension stratégique et plus fondamentalement encore, selon le mot même de l'auteur, à un niveau de « métastratégie ».⁴

En plusieurs endroits de l'œuvre de Jean Guitton, nous trouvons ce que l'on peut appeler « des exercices de développement personnel ». Il s'agit d'une forme de travail sur l'existence, différent de l'écriture, et qui conduit à faire l'expérience d'un décalage dans l'approche habituelle de l'existence. Cette démarche pourra s'illustrer par quelques exemples, comme :

¹ « Il est rare que ceux qui ont connu une expérience profonde, consubstantielle à leur vie entière et surtout un « Erlebnis » qui a marqué leur existence d'une coupure, ne colorent pas toute leur vue du monde par ces teintes qui leur sont particulières. » (*Ibid.*, p. 656).

² Ainsi remet-il en question, vers la soixantaine, une croyance sur soi, adoptée à partir d'une injonction maternelle, qui l'orientait vers la non-appartenance, le choix de l'universel sans passer par le particulier, c'est-à-dire par l'incarnation dans un mouvement, un axe, un groupe (*Ibid.*, p. 697).

³ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 534.

⁴ GUITTON, Jean, « La pensée et la guerre », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 340. Nous pourrions, à partir de ces données, établir des connexions avec la démarche philosophique orientée vers la pratique philosophique, telle qu'on peut la trouver dans la consultation philosophique.

- L'existence inversée
- La substitution des destinées
- La rédaction de l'oraison funèbre.

À partir de là, il reste à souligner un aspect fondamental de l'idéal du travail sur soi chez Jean Guitton : il s'agit de l'ouverture au pôle féminin.

9) Le pôle féminin et le pôle masculin

Le livre *Une mère en sa vallée* peut être considéré comme un travail sur la relation à la figure maternelle, mais aussi à l'archétype féminin. Il y a là tout un travail de distanciation, de mise à distance dans la relation à la mère, tout en étant un travail d'appropriation, ou mieux d'intégration. Guitton effectue ainsi un retour sur ce qui, chez sa mère, constituait son essence, c'est-à-dire sa thématique intérieure, dans son absolue unicité, autrement dit sa destinée, en tant que celle-ci associe une manière d'être unique, personnelle, à une manière d'être au monde, à une incidence particulière et irremplaçable. Il est à noter que, pour ce faire, Guitton utilisera la démarche de la résonance, qui est une alliance de distance et de proximité, puisque le travail d'analyse de la thématique profonde s'effectue ici sur base d'éléments assimilés par le fils en tant qu'éléments porteurs, et identifiés comme des éléments clés de la figure maternelle. Ce travail de recul – notamment par rapport aux attentes enfantines – est aussi ce qui permet l'émergence d'un second travail, celui sur la relation au père.

Notons que le pôle féminin joue tout d'abord, aux yeux de Guitton, un rôle d'appel, d'humanisation, d'approfondissement et, finalement, d'élévation et de sagesse. Celle-ci est d'ailleurs fondamentalement présentée comme féminine dans son essence même. Voici comment l'auteur nous donne sa compréhension du lien entre le féminin et la sagesse :

Le plus grand de tous les biens me semble être l'unité : l'unité dans notre être intime de la chair et de l'esprit. Et dans l'*esprit*, de ce qui en nous sait, comprend et de ce qui en nous aime, adore et se tait dans un certain mystère. Le cerveau masculin, du moins par une de ses pentes, disjoint, sépare, dissocie : il le faut sans doute pour gouverner et les choses et les hommes. Mais la femme, par le meilleur de sa nature, est faite pour *unir* presque sans paroles, en tous les cas sans technicité. Elle est faite surtout pour que la chair en nous, même dans ses actes, se spiritualise, pour que l'intelligence se

sublime, et que l'âme retourne à son principe avec des douleurs, certes, mais sans trop de tourments.¹

Sur base de cet idéal de sagesse, qui est essentiellement une forme de développement – le développement de l'être intime – Guitton dénonce une culture construite sur le modèle masculin :

De nos jours, la culture, pensée par des clercs depuis le moyen âge (peut-être depuis toujours), divise trop et unifie par violence. Et je vois autour de moi les esprits tenter, dans une dure et longue expérience, de retrouver cette unité profonde qu'une certaine forme du savoir masculin a défaite dans les écoles.²

Ce constat à propos de la culture occidentale, coupée de la sagesse et privilégiant l'intelligence séparatrice, devient même une critique d'une certaine orientation de la philosophie quand il affirme : « Ce sont les philosophes et les théologiens qui nous ont donné le pli, eux qui souvent, comme Pascal et Descartes, sont des génies privés de mères, de racines et d'entours, et qui *pensent* plus qu'ils ne *sont* ». ³

Le lien entre la pensée et l'être, entre l'intellectuel et le spirituel est donc ce qui représente l'idéal de sagesse, mais comment y accéder ? Pour Guitton, une forme supérieure d'éducation va constituer la base pour une connexion avec la part supérieure de la personne. S'agissant de s'avancer plus avant dans la définition de celle-ci, nous pouvons nous orienter vers un élément capital au sujet duquel la réflexion guttonienne sur l'idéal de sagesse et la dimension féminine nous donne une ouverture théorique et pratique : il s'agit de la recherche de la corrélation des pôles masculin et féminin au centre de la quête de l'équilibre et donc de l'accomplissement de soi. Nous trouvons cette idée clairement exprimée pour la première fois dans l'analyse de la personnalité de sa mère : acquérir « l'harmonique inverse » de ce que l'on est au départ constitue une quête difficile, mais exemplaire, et Guitton en parle

¹ GUITTON, Jean, « Une mère dans sa vallée », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, p. 832.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp. 832-833.

comme d'un « difficile alliage ».¹ Toute la difficulté réside, en effet, dans la mesure et la proportion car, nous dit-il :

L'expérience m'a montré qu'il est difficile à l'homme d'être viril et à la femme d'être féminine, – plus difficile encore d'obtenir pour chacun l'harmonique inverse, qui fait flotter un peu de féminité autour de la monade masculine, et je ne sais quelle force autour de la féminité. Souvent, cette féminité masculine est une douceur fausse ou feinte. Et la femme autoritaire, la femme savante, la femme dévote imitent désespérément la force mâle.²

Ceci nous met sur une voie d'approche du moi profond ou supérieur qui serait, dans cette optique, non pas tant une part en soi – qu'elle soit considérée comme haute ou basse – mais plutôt une fonction de circulation à l'intérieur des différentes parties – ou modes d'expression – de la personnalité. C'est dire l'importance que prend chez notre auteur, cette forme d'éducation qui est en même temps un mélange de transmission, de modélisation et d'initiation. On peut dire que trois personnes seront ainsi « éducateurs », au sens plein du terme, dans son cheminement : il s'agit de sa mère, de Guillaume Pouget et de Henri Bergson.³

¹ *Ibid.*, p. 831.

² *Ibid.*

³ Cette triade permet de remarquer que si la présence féminine a joué un grand rôle dans l'évolution de Jean Guitton, il n'en reste pas moins que le « difficile alliage » a été initié par le contact avec la figure paternelle dont il reconnaît par ailleurs le rôle capital. Il dit à ce propos : « Il entrait dans ma composition plus de fantaisie, de nonchalance et un peu de ce non-conformisme paternel, de cette faculté que mon père a d'oublier et de rebondir », *ibid.*, pp. 838-840. Mais, pour ce faire, Guitton a conscience d'une difficulté profonde qui sera à la base d'un important travail sur soi : nous voulons parler de l'attachement à la mère. Guitton nous en parle en ces termes : « Il faut bien de la pensée pour s'attacher fortement à un père quand on est garçon. Le lien n'est pas immédiat ; il y entre du vouloir. Dans le cas maternel, la volonté se repose : on acquiesce à une nécessité qui, dans ce cas seulement, se confond avec la douceur ; les nécessités sont dures. Et pourtant le couple de la mère et de l'enfant mâle est injuste, parce qu'il semble exclure le père et être à lui tout seul (comme chez tant de peintres de la Vierge et de l'Enfant) un circuit qui se suffit. Le père est invisible. On l'attend, on l'évoque, on y fait appel », *ibid.*, p. 815. Ici encore, il est question d'un développement qui peut prendre l'allure d'une prise de distance, doublée d'une intégration, à la manière d'une libération d'un « circuit » enfermant et d'une entrée, par le « vouloir », dans une nouvelle dimension intérieure, un espace de réalisation de soi. Ceci demande alors un parcours de travail sur soi, car l'attachement aux « figures » parentales dépasse de loin le cadre de la relation aux parents. On voit, *a contrario*, comment le non-travail sur soi peut laisser les dépendances en l'état, c'est-à-dire dans une forme d'influence qui se réalise sur le

Chacune de ces trois figures représentera une ouverture sur le chemin de la quête de soi. Celle-ci sera donc au centre d'un souci que nous pouvons commencer à situer dans l'ensemble de la problématique du philosophe, souci qu'il est possible aussi de rattacher, à présent, à la perspective générale de la réalisation de soi et du développement personnel. C'est de celle-ci que nous allons maintenant dresser un premier tableau en guise de conclusion de cette approche du développement personnel à travers la pensée et la vie de notre auteur.

c. Perspectives sur le développement personnel

En abordant le parcours de Jean Guitton, nous pouvons y voir se profiler quelques axes importants. Nous avons cherché à présenter ceux-ci comme l'ouverture aux potentialités, car c'est à partir de celles-ci que s'est développé son parcours de vie. De cette façon, nous avons suivi une voie que Guitton avait adoptée dans l'étude de la destinée de Leibniz : nous pouvons même dire que nous reconnaissons assez bien une conception de l'auteur lui-même sur l'idée qu'il se fait de sa propre personnalité dans le portrait qu'il propose de la trajectoire de vie de Leibniz. Voici comment il résume la manière de celui-ci de faire face aux occasions données par l'existence :

Leibniz ne semble pas avoir connu, dans son tréfonds, de changements intérieurs, bien que ses pensées fussent toujours en état de changement. Dès sa jeunesse on pouvait bien deviner qu'il ne s'engagerait et ne se dégagerait jamais, qu'il aurait assez de facettes pour se proposer et s'adapter. Son système s'est développé comme ses monades ; il a déplié les replis de ce système selon l'incitation des événements ; livres lus, questions posées par les plus médiocres ou les plus grands, femmes, jeunes hommes, savants, princesses, abbesses, rois – considérant ces questions comme des moyens de mettre au jour ses ressources. Il s'est développé sans jamais sentir en lui un coup de liberté, ni une conversion ni une grâce, simplement en élargissant les lignes de son horizon, en prolongeant ses perspectives d'un petit accroissement dans la direction de l'infini.¹

mode de la répétition, à la manière d'un scénario, et qui affecte tous les secteurs de l'existence du moi. Nous y reviendrons.

¹ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 44.

Il y a, tout d'abord, une recherche liée à la conscience d'une vocation ou, plus profondément, d'un appel. Cette conscience sera présente très tôt, dès le début de la vingtaine, et poussera Jean Guitton à chercher un sens à travers les événements vécus, sans se limiter à la seule préoccupation de la construction d'une carrière. Un parcours est donc l'interaction entre les événements et une reprise de ceux-ci à l'intérieur d'un espace propre constitué par l'écoute d'une donnée qui dépasse la personne elle-même, ou du moins ce qui est perçu, au premier abord, comme étant le moi. Cette notion nous porte vers une fidélité à un projet personnel répondant à l'appel ressenti au fond de soi : pareille prise en compte est ce que nous pourrions définir comme étant une première authenticité.¹ Le développement personnel, dans cette écoute d'un soi à l'intérieur du moi, est aussi en connexion avec une dimension plurielle de talents cherchant leur pleine réalisation. Le développement personnel nécessite un travail sur soi, principalement par l'intermédiaire d'un tiers pour créer un espace de décalage avec soi-même.² Nous avançons alors selon une orientation ouvrant sur une mise en évidence du concept de *scénario de vie* qui est à rapprocher de la formulation qu'en a donnée Éric Berne, le fondateur de l'Analyse Transactionnelle³, ainsi que sur la proximité avec la notion de *schéma*, selon une définition établie par Jeffrey Young⁴. Ces correspondances seront développées dans la suite de notre travail.

À partir des éléments porteurs que nous avons repérés dans le parcours de Jean Guitton, nous pouvons identifier neuf facettes de la personnalité en

¹ Cette approche du parcours rend inappropriée sa qualification en termes de réussite ou d'erreur, comme dans l'expression « parcours sans faute » qui témoigne d'une extériorité purement formelle. (Cf. La note sur le parcours de J.-L. Marion que l'on retrouve dans : PETIT, Jean-François, *Saint Augustin, notre contemporain. Lectures au XXe siècle*, p. 331.)

² Guitton le nomme le « travail de soi sur soi » dans l'étude du cheminement de Bergson : GUITTON, Jean, « La vocation de Bergson », dans *Œuvres complètes*, vol. I Portraits, p. 574. Celui-ci s'appuie sur les trois forces que sont la liberté, l'effort et l'espérance, pour transformer ce qui a été vécu en matière « à pétrir » pour aller à la rencontre de la vocation.

³ BERNE, Éric, *Analyse transactionnelle et psychothérapie*, Paris, Payot, 1971.

⁴ YOUNG, Jeffrey E., KLOSKO, Janet S. et WEISHAAR, Marjorie E., *La thérapie des schémas : approche cognitive des troubles de la personnalité*, Bruxelles, De Boeck, 2005. Voir aussi : YOUNG, Jeffrey E. et KLOSKO, Janet S., *Je réinvente ma vie : vous valez mieux que vous ne pensez*, Montréal, Les éditions de l'homme, 2013.

correspondance avec autant de besoins spécifiques. Ainsi, le développement personnel représente-t-il ici la mobilisation de ces parties qui constituent des dynamiques d'accord avec le moi profond. Ce sont :

- L'interaction avec autrui et le besoin de réciprocité ;
- La capacité à répondre au besoin de sens ;
- La réalisation en accord avec l'affirmation de soi ;
- L'ouverture à autrui centrée sur l'essentiel ;
- L'accueil du présent et le maintien de la disposition à l'étonnement ;
- La connexion avec la créativité dans l'être ;
- Le savoir revivre comme travail sur soi ;
- La faculté de mise en circulation des contraires ;
- L'activation conjointe des pôles féminin et masculin.

Ces neuf états de la personne sont comme des canaux de participation au moi profond, mais ils sont aussi des moyens de manifestation de ce dernier : l'important est donc de pouvoir garder une polyvalence dans ces différentes formes d'apparition du soi. Ceci nous entraîne alors vers un point central de cette approche, à la manière d'un élément moteur : il s'agit de la corrélation de l'expérience et de l'apprentissage comme représentation de l'enjeu existentiel.

En effet, il apparaît que la notion de développement personnel prend forme chez Guitton sur fond d'une conception de l'existence basée sur le principe d'expérience : l'existence en elle-même est expérience au sens d'un apprentissage, et plus particulièrement d'un apprentissage de soi.¹ C'est ici précisément que se trouve le lien avec l'ontologie : de quelle conception de l'être est-il alors question pour que l'existence puisse être représentée sur le mode de l'incitation à l'expérience de soi ? La réponse à cette question constituera le premier volet de la deuxième partie de ce travail.

¹ Pour Q. Ritzén, l'expérience est à la base de toute création artistique, que ce soit sur le mode de l'expérience humaine ou sur le mode de l'expérience psychologique : « Parce que nous sommes enrichis autant que sclérosés par le tissu de notre vie – par tout cela que nous avons « vu, senti, touché, manié, flairé, goûté, bu, monté, souffert, vomé, couché avec, soupçonné, observé, aimé, haï, convoité, craint, détesté, admiré, pris en dégoût et détruit », *op. cit.*, pp. 354-355.

Le travail philosophique sur la notion de développement personnel – nous pouvons le préciser dès à présent – pourra donc prendre une triple direction :

- Une ontologie spéciale sous la forme d'une ontologie de la personne
- Une herméneutique du sujet, condition d'une connaissance de soi
- Une pratique de soi en tant que travail sur soi

Deux axes se dégagent alors clairement, tout en étant liés :

- Un axe de renforcement de l'autonomie du soi
- Un axe de contact avec une dimension transpersonnelle du soi

Que le développement personnel soit incontestablement lié au travail sur soi, c'est ce qui ressort de l'étude du parcours de Jean Guitton à partir de la présence constante des questions de méthode, dans différents champs de l'existence. Dans *Apprendre à vivre et à penser* – que l'on peut considérer comme un ouvrage précurseur dans la ligne du développement personnel – Guitton n'affirme-t-il pas, dans sa préface, que « tout est stratégie » ?¹ Cette orientation de la pensée philosophique vers un « exercice », selon l'expression reprise par Pierre Hadot, prend sa pleine mesure dans l'écriture de soi, exercice auquel Guitton est resté fidèle tout au long de son parcours, que ce soit sous la forme du journal de vie et de pensée, ou sous la forme du récit que l'on peut classer dans l'approche des histoires de vie.²

Pour conclure cette première approche d'une philosophie de la réalisation de soi chez Jean Guitton, basée sur les deux concepts d'être et de développement personnel, nous trouverons un programme annonciateur dans le *Portrait de M. Pouget*. Il y est question de comprendre l'importance d'une pensée dans le temps, saisissant l'opération de la durée en toutes choses, en particulier à travers un rapport à l'expérience intérieure de la durée personnelle. C'est à partir de cette nouvelle perspective, et dans le

¹ GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, p. 14. Cette affirmation est alors à mettre en parallèle avec l'étude des rapports entre pensée et stratégie publiée dans GUITTON, Jean, *La pensée et la guerre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

² Cf. PINEAU, Gaston et LE GRAND, Jean-Louis, *Les histoires de vie*, 5ème édition mise à jour., Paris Presses universitaires de France, 2013.

prolongement de plusieurs faisceaux de recherches, que Guitton, dès 1941, positionne notre thématique de la manière suivante :

Il nous semble que, de nos jours, nous allons assister sur une plus large échelle à cette sorte de transsubstantiation : les données de la conscience, le rythme de l'existence, la situation du moi dans le monde, ses états, ses crises, sa durée propre, sont des réalités qui, par un travail convergent des penseurs de tous les pays, des Amériques aux Indes en passant par la vieille Europe, nous deviennent plus transparentes [...]. Mais alors, les vieilles notions de temps, d'histoire, de progrès, de tradition, voici qu'elles prennent des valeurs nouvelles. La notion de développement, dont Ravaisson dans son rapport prophétique de 1867 avait deviné la valeur, est une de celles qui paraissent le plus propre à nous faire saisir la relation secrète de l'*intérieur* et de l'*historique*, nous donnant une des clés des harmonies de l'univers.¹

C'est la corrélation entre l'être et le développement personnel – que Guitton voit comme possible aujourd'hui – que nous allons maintenant aborder dans la seconde partie de ce travail afin d'approfondir les premières données que nous avons pu découvrir dans une approche liminaire.

¹ GUITTON, Jean, « Portrait de M. Pouget », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, pp.159-160.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Il était question, dans cette première partie, de nous interroger sur le sens et la place du concept de développement personnel. Pour cela, il nous a paru opportun d'interroger quelques penseurs actifs au sein du large mouvement appelé le « Développement personnel ». Une certaine ligne d'orientation s'est dégagée de cette investigation, à tel point que la notion de développement personnel sera définie, de manière synthétique, en ces termes :

Le développement personnel est cette promesse faite à l'homme de le révéler à lui-même et de repousser ses limites par un apprentissage de l'autonomie, par la prise de conscience de sa liberté de choix : libre d'oser ou de ne pas oser, de décider ou de laisser les autres décider, d'agir ou de réagir, de mener ou de suivre, de déloger les freins ou de les conforter... En un mot : libre de prendre les rênes de son avenir.¹

Pour la première fois dans l'histoire, la notion de développement personnel s'applique donc à tout ce qui est ou peut être mis en œuvre par chacun de nous, par des techniques diverses, pour acquérir une maturité psychique toujours plus grande – l'autonomie – et développer ses possibilités de créativité, libérer sa personnalité profonde, sortir des dépendances de toutes sortes, que ce soit à l'égard de l'autre ou d'une partie de soi-même : le développement personnel ne peut donc être séparé de la notion de travail sur soi, comme nous avons pu l'établir à partir des diverses sources du concept lui-même.² Le développement personnel actuel propose de rechercher cette maturité psychique autant par le corps que par l'esprit, ou mieux encore : à leur unification. Certaines tendances accentuent la réussite – notamment économique et sociale – en tant que signe du progrès personnel ; d'autres opposent le moi profond au souci des apparences, alors que, pour d'autres encore, il s'agit plutôt de les intégrer, voire de prendre les apparences comme

¹ BELLENGER, Lionel, *C'est moi d'abord! Pour réussir son développement personnel et professionnel*, p. 37.

² Voir à ce propos : JANSSEN, Thierry, *Le travail d'une vie. Quand psychologie et spiritualité donnent un sens à notre existence*, Paris, R. Laffont, 2001.

des indicateurs de l'avancement à l'intérieur de soi. On le voit : les grands axes n'empêchent pas la diversité des options.¹

Ainsi subsistent, à ce stade de la recherche, plusieurs orientations de fond, notamment dans l'antinomie soulignée par Michel Lacroix entre un développement personnel qui chercherait à accroître le potentiel de l'*ego* et une autre tendance qui consiste, à l'inverse, à diminuer le rôle de ce dernier pour laisser apparaître le véritable Moi, ou le Soi.² Ce qui est devenu évident, c'est que le développement personnel se révèle aujourd'hui comme une dimension répondant à une aspiration qu'il ne suffit pas de rapporter simplement à un contexte, fut-il influent, mais qu'il s'agit d'écouter dans sa force d'interpellation. Est-il possible, pour ce faire, de sortir de la tendance quasi spontanée, ou du moins marquée par un modèle inspiré des sciences expérimentales et dont s'inspire la démarche médicale et psychologique, à savoir de partir de la conception du manque, de l'erreur ou de l'accroc pour constituer une riposte que l'on nommera thérapie, en miroir avec ce qui a été forgé au départ comme mal-être ? En ce cas, le développement personnel, posant les choses tout différemment, cesserait d'apparaître comme le parent pauvre de la psychologie classique ou quelque forme « accréditée » de psychothérapie.

Il n'est pas trop de la philosophie pour tenter de voir plus clair dans pareille situation. Les racines du développement personnel sont souvent situées du côté de la contre-culture américaine, mais nous avons vu que les liens avec la société individualiste de consommation ne sont pas absents de son évolution au point de constituer une possible dérive de son orientation première. S'y retrouvent également les sources d'inspiration, en ce qui concerne l'approfondissement de la dimension spirituelle, en lien avec les traditions orientales et une approche des voies mystiques de l'Orient comme de l'Occident. Nous demandant si ces références étaient les seules à envisager pour construire une assise du concept, nous nous sommes orientés vers la

¹ On peut aussi se poser la question du rapport entre développement personnel et sagesse. On peut lire, à ce propos : MARTIN SAINT LÉON, Odile, *Le développement personnel... et après ? Une sagesse ordinaire*, Barret-sur-Méouge, le Souffle d'or, 2004.

² LACROIX, Michel, *Le développement personnel*, pp. 33-45.

philosophie pour la questionner sur un rapport avec la notion de développement personnel. A-t-il sa place dans le champ de la philosophie traditionnelle ? Voilà la question à laquelle nous avons tenté de répondre en survolant l'histoire de la philosophie à ce sujet. Il aura fallu attendre le sujet de la modernité pour voir émerger la possibilité d'une approche de la notion du développement personnel. Trois penseurs du dernier tiers du XX^e siècle, nous l'avons vu, ont pu forger un cadre conceptuel capable d'accueillir une pensée sur le développement personnel, et nous avons pu engranger des éléments précieux pour ancrer notre recherche dans un horizon plus vaste, repérant au passage certains concepts-clés en rapport avec notre sujet.

Il convenait, à ce stade, de nous pencher sur la présence de la notion de développement personnel chez Jean Guilton, en nous demandant si le cadre général de sa pensée se prêtait à la possibilité d'en concevoir une conceptualisation. Pour cela, notre démarche a procédé en trois temps, visant, comme en creux, à dessiner les contours de la problématique. Nous avons vu comment la pensée guiltonienne a pris forme dans un regard critique sur le monde contemporain et le développement de la technoscience. Mais c'est dans un dialogue avec certaines avancées de la science que Guilton a par ailleurs associé sa conception anthropologique à la notion de seuil. Ce concept de seuil a d'ailleurs permis de comprendre le temps présent comme un temps de transition, de changement et de préparation. Il nous a semblé intéressant ensuite de situer l'importance de la rencontre de Guilton avec la pensée et l'itinéraire de Bergson, ce qui sera le point de départ d'une méthode et d'une inscription dans le réel et le temps.

Dans un troisième temps, nous avons pu questionner la démarche guiltonienne en rapport plus direct avec la notion de développement pour constater combien elle y est présente à différents niveaux. Dans la réflexion menée dans le *Journal*, tout d'abord, où nous trouvons des éléments généraux d'une forme de reprise de soi servant à un développement. Ceci nous a ouvert aussi la perspective du processus, dimension à laquelle il nous faudra rester attentif tout au long de notre recherche. En examinant ensuite les maîtres à penser de Guilton comme cadre de référence pour penser le développement personnel, il nous est apparu que plusieurs éléments ont pu servir de tremplin dans l'élaboration du concept, et particulièrement le cheminement réflexif de

Newman. Nous pensons que ce dernier, par sa conversion de l'anglicanisme au catholicisme, représente pour Guitton un exemple type d'une pensée incarnée dans un parcours, ce qui constitue à lui seul non seulement un cas de développement personnel, mais aussi un cas d'herméneutique dans laquelle la lecture guittonienne va s'engager avec méthode.

Il restait alors une étape particulière, surtout à ce stade de l'étude, celle d'une analyse biographique centrée sur la notion de parcours, en ayant comme objectif de repérer la correspondance d'une théorie avec une pratique. Cette correspondance peut se comprendre dans un double sens : une incidence des choix de vie sur l'élaboration d'une pensée, mais aussi l'orientation de l'existence selon une pensée, et plus précisément selon une pensée s'incarnant dans une méthode et un cadre pour une rencontre avec soi-même, en vue d'un meilleur accomplissement de soi. Ainsi, nous avons insisté, par la forme et le contenu, sur une pensée en recherche, une conceptualisation en mouvement, suivant des étapes et des paliers accordés aux interpellations de l'existence.

Toute cette approche ne constitue cependant qu'une partie liminaire, nécessaire pour pouvoir accéder à la seconde avec un bagage de questions et de balises dans notre double progression, celle centrée sur la notion de développement personnel, et celle basée sur la relecture de l'œuvre de Jean Guitton. Se profile, à présent, la nécessité d'aborder la pensée guittonienne dans sa pleine dimension conceptuelle, ce qui sera l'objet de la deuxième partie.

DEUXIEME PARTIE : ONTOLOGIE ET DEVELOPPEMENT PERSONNEL CHEZ JEAN GUITTON

La philosophie, c'est définir l'homme et le monde dans leur mutuel rapport, et vérifier le plus possible le rapport de l'homme à l'Être.

Jean Guitton, *Profils parallèles*, p. 417.

CHAPITRE 3 : L'ORIENTATION ONTOLOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE JEAN GUITTON

1. STATUT ET RÔLE DE LA PHILOSOPHIE

1.1. La philosophie est la pensée du Tout

La philosophie de Jean Guitton est multidimensionnelle : doctrine de la connaissance, ontologie, anthropologie, métaphysique, philosophie de l'histoire, philosophie de la religion, philosophie de l'existence, herméneutique. Elle s'est aussi prolongée dans une philosophie pratique tournée vers l'art de penser, le travail intellectuel ou la connaissance de l'esprit humain dans son lien avec l'action. Mais le fondement de sa pensée philosophique se trouve exposé dans la préface du tome *Philosophie des Œuvres complètes*, publiée en 1978 et intitulée *Nouvel éloge de la philosophie*.

Il commence par présenter la philosophie comme un substrat, un fond implicite, à la base de toute activité ou pensée humaine : « Toutes les recherches, toutes les expressions artistiques, toutes nos options, nos

conduites, nos paroles et nos silences supposent une philosophie ».¹ La philosophie est donc toujours latente et beaucoup d'éléments contribuent à ce qu'elle le reste : convention, habitude, absence de vocabulaire, sentiment que la philosophie est une spécialité, confusion de la philosophie avec la religion ou l'irreligion, difficulté d'exister et surtout de penser l'existence, et, par-dessus tout, une pudeur secrète, voilà ce que Guitton relève comme source de latence pour cette dimension de la philosophie. Cette part latente porte néanmoins, selon Guitton, sur l'essentiel : l'essentiel est dès lors ce qui demeure dans le silence, à partir d'une sorte de pacte ou de loi du silence. Mais « selon une méthode qui est constante en Occident depuis Socrate », ce qui est maintenu dans le silence peut être exprimé. Ainsi la philosophie est-elle aussi une « pensée de la pensée », c'est-à-dire une clarification de ce qui est contenu dans toute création humaine, à savoir les Idées. La philosophie est, dans le plus pur style platonicien, « la connaissance des Idées ». Et cette connaissance est une recherche de la Vérité totale, au-delà de ce qui est partiel ou phénoménal. En avançant sur cette voie, la philosophie nous met en présence de la *sophia* qui est, pour l'auteur, la connaissance ultime, « celle du secret dont toute pratique est issue ».² Aussi affirme-t-il : « Quand l'homme possède cette sophia, - alors cet homme quelconque, qui ne sait pas ce qu'il est quand il se borne à respirer et à jouir (ou à souffrir), qui ne sait pas ce qu'il fait lorsqu'il se borne à faire, fabriquer, à agir, - celui-là est vraiment à sa manière un philosophe ».³ Il est donc question de la philosophie comme d'un effort et cet effort philosophique s'élabore suivant deux axes de production : un premier axe allant de la latence à l'explicitation, un second allant de la théorie à la pratique. Il faut y voir une progression, ou un positionnement, à la manière d'un curseur. Et quoi qu'il en soit de cet effort, la Vérité en demeure l'horizon. Autant dire que, pour Guitton, la philosophie ne peut être une spécialité, au sens d'un particularisme, car elle a la vocation de l'universel. À ce titre, le langage philosophique ne peut devenir un langage

¹ GUITTON, Jean, « Nouvel éloge de la philosophie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 9.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*

détaché, cherchant à se construire un monde séparé : l'auteur de *L'existence temporelle* sera toujours attentif à une accessibilité de la langue philosophique où le style a une place importante, au nom du caractère incarné de l'esprit. Cela signifie que la réflexion philosophique est radicalement distincte de la démarche scientifique pour laquelle la dernière avancée est toujours synonyme de progrès dans l'évolution des connaissances et de la définition de la vérité. Au contraire, l'effort philosophique se construit dans le dialogue avec l'histoire. Cependant, pour Guitton, qui aimait à rappeler qu'il avait été nommé en Sorbonne à la chaire d'*Histoire de la philosophie et philosophie*, le rapport à l'histoire de la philosophie s'établit en deux temps : un temps pour la compréhension de la pensée du philosophe et de son intention, un temps pour le jugement, c'est-à-dire de l'évaluation de cette pensée au regard de la vérité.¹ Au fond, la pensée philosophique, dans sa constitution, est bien plus proche de l'œuvre d'art, et donc de la créativité, que de la science. Cela n'empêche pas d'affirmer l'inconditionnelle primauté de la philosophie sur la science, comme nous allons le voir, même si celle-ci reste un terrain de prédilection pour la réflexion philosophique. La science est, en effet, un des deux grands supports de la philosophie et c'est ce sens qu'il affirmait bien plus tôt :

La philosophie suppose toujours 1° une réflexion (consciente) sur les sciences, 2° une transposition (souvent inconsciente) de la vie religieuse : ce sont les deux béquilles sur lesquelles elle s'appuie pour avancer. Et le tort de plusieurs de ses interprètes est de ne penser qu'à l'une ou qu'à l'autre de ces deux sources : il faut les voir ensemble et comme d'un seul regard.²

Pour Guitton, cette seconde source d'inspiration est fondamentale puisqu'il y voit la raison profonde de la philosophie. Ainsi annonce-t-il : « Toutes les philosophies sont des interrogations sur Dieu. La plupart des philosophies sont des purifications de l'idée de Dieu, même sans doute celle de Hegel. Certaines sont des négations de la négation de Dieu. Elles annoncent le XXI^e

¹ GUITTON, Jean, *Un siècle, une vie*, pp. 117-118.

² GUITTON, Jean, *Le problème de la connaissance et la pensée religieuse*, Aix, Éditions provençales, 1939, p. 60.

siècle. »¹ Dans quelle ligne s'inscrit la pensée guittonienne ? Nous la trouvons exprimée dans son cours de captivité consacré à la pensée française de 1870 à 1940 : elle s'inscrit dans la tradition du spiritualisme. Comment définir le spiritualisme en philosophie ?² Guitton le voit comme une voie nouvelle, et, cherchant à le distinguer des formes anciennes, il le définit de la manière suivante :

C'est un spiritualisme modeste, travailleur, modelé sur l'expérience externe et intime et qui a une horreur naturelle de la facilité, qui se méfie de tout ce qui irait trop vite dans le sens de la certitude, qui doute donc de lui, qui loin de chercher d'abord à prouver l'Esprit part plutôt de la supposition contraire, mais qui tout autant se méfie de la précipitation inverse, celle qui nie l'Esprit au nom de la nature ; c'est un spiritualisme qui garde de la science le sens des méthodes exactes, le respect des faits et des données, le désir d'un travail convergent entre des équipes de chercheurs, qui veut connaître l'univers tel qu'il est et l'homme aussi dans toutes ses dimensions, qui réagit contre toutes les idolâtries en comprenant par là non seulement celle qui fait de la religion une superstition, mais aussi celle (plus dangereuse encore) qui fait de la science une religion ; c'est un spiritualisme qui rassemble et éclaire en les rapprochant des faits, des idées, des expériences, tout cela déposant en faveur du spirituel, mais encore une fois sans la volonté antécédente que cela soit ainsi, et sans la joie d'avoir prouvé, mais au contraire avec une sympathie intelligente pour ceux qui ne le suivent pas jusqu'à ce même point.³

Cette perspective est réaffirmée un peu plus tard, en 1941, au seuil de *Justification du temps*, lorsqu'il annonce une voie moyenne entre, d'une part, l'option grecque qui consistait à définir ce qu'est l'homme à partir d'une vue

¹ GUITTON, Jean, « Nouvel éloge de la philosophie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 13.

² Cf. JANICAUD, Dominique, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, 2e éd., Paris, Vrin, 1997.

³ GUITTON, Jean, *Regards sur la pensée française, 1870-1940 : leçons de captivité*, pp. 15-16. Jean Guitton prend également soin de préciser tout ce que ce spiritualisme n'est pas. « Il n'est pas ontologique comme celui de Platon et d'Aristote. Il n'est pas lié à la théologie chrétienne comme le spiritualisme du Moyen Âge, qui apparaît comme le corollaire de la foi [...] maintenant surtout que l'intelligence est tenue pour la lumière première [...]. Il n'est pas non plus, ce spiritualisme moderne dont nous parlons lié à la « métaphysique » du XVIIe siècle, entendons par là ces grandes constructions systématiques de Leibniz, de Malebranche ou de Kant qui apparaissent comme des représentations hypothétiques plutôt que comme le résultat de l'analyse et de la réflexion, de l'observation intérieure et de l'expérience spirituelle et qui, bien qu'elles aient été tentées par des amis des sciences, ont contribué à creuser un fossé entre l'esprit scientifique et l'esprit philosophique et à donner un semblant de raison aux négations du positivisme ». *Ibid.*, p. 15.

d'ensemble de l'Être et, d'autre part, la pensée moderne qui s'est construite en croyant devoir se débarrasser de toute métaphysique pour aborder la compréhension de la nature humaine. Ces deux directions sont des extrêmes : traiter de l'homme en dehors de toute essence n'est que description ou reconstruction ; déduire la nature humaine à partir d'une substance nécessaire ne peut que la rendre incompréhensible.¹ Aussi Guitton propose-t-il une méthode se tenant à l'écart de ces extrêmes, lorsqu'il annonce : « On s'adonnerait à l'observation de l'homme intérieur, et on s'efforcerait de discerner dans les états de sa conscience la structure de son être, et par analogie celle de toute nature concrète : il serait alors facile de trouver la sagesse, qui résulterait de la libre soumission à l'ordre de l'essence ».²

Nous sommes bien ici dans la tradition du spiritualisme français qu'il faut faire remonter à Maine de Biran et dont le sommet se trouve, pour Guitton, dans la philosophie de Bergson.³ Sa particularité, dans cette tradition, sera de se pencher sur le temps de la vie humaine, à un niveau ordinaire, celui de la vie commune. C'est d'ailleurs un reproche qu'il adressera à la Philosophie et à l'Art, estimant que ceux-ci ne s'intéressent que rarement à l'expérience commune, prenant là trop de hauteur et s'attardant ici aux côtes absurdes de l'existence. Ainsi affirme-t-il : « les conditions ordinaires sont celles qui nous échappent le plus. Il faut beaucoup d'expérience pour goûter le quotidien ».⁴ Ces propos sur l'orientation première de l'effort philosophique chez Jean Guitton nous amènent à aborder une autre particularité de son orientation en philosophie.

¹ Et l'auteur de prendre ici ses distances par rapport à Spinoza : « Nous connaissons un penseur qui a cherché à penser l'homme au sein de l'être sans jamais condescendre à s'exprimer dans le langage de la conscience : c'est Spinoza. Son exemple nous éclaire, comme un échec sublime. On pourra l'imiter. On ne le recommencera pas ». GUITTON, Jean, *Justification du temps*, p. 2. À rapprocher d'une affirmation de Bergson, rapportée par Guitton, disant que tout homme a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza (GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 493.).

² GUITTON, Jean, *Justification du temps*, p. 2.

³ GUITTON, Jean, *Regards sur la pensée française, 1870-1940 : leçons de captivité*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 3.

Pour Guitton, la philosophie ne peut être, en soi, une spécialité. Mais il est à remarquer, selon lui, que toute philosophie, dans sa volonté de saisir le tout, se construit sur une béance, et cette béance est en quelque sorte essentielle : « Le fond d'une grande philosophie, c'est de reconstituer l'ensemble de l'être avec une omission entêtée, persistante, arbitraire. Dans chaque philosophie il y a un point noir, un point aveugle. »¹

L'effort guittonien ne sera donc pas tant la recherche d'une originalité – qui en son sens premier représente, d'une certaine façon, une tendance « hérétique » par rapport au Tout – mais la quête d'une « convergence des défaillances », une « unité supérieure entre des pensées ».² Cet effort sera celui d'une philosophie de la conciliation que Guitton définit avec conviction :

Ainsi, la philosophie qui se veut non-originale, choisit de ne rien choisir ; cherche à ne rien omettre. Je définirais volontiers l'orthodoxie comme étant l'hérésie du Tout, c'est-à-dire cette hérésie qui consiste à ne rien vouloir nier. Ou je dirais que la vérité est une perspective sur la somme des erreurs possibles. Ou encore, comme Simone Weil, que philosopher, c'est loger les différentes erreurs à des niveaux différents et les composer l'une avec l'autre.³

Qu'en est-il alors du rapport entre philosophie et sciences ? Comment la recherche du tout peut-elle se développer dans un contexte où la science a imposé sa méthode, justement en privilégiant et en accentuant les études spécifiques et particulières ? C'est évidemment le problème du morcellement des disciplines qui est alors posé, avec en toile de fond, nous l'avons vu, la question de la possibilité même du questionnement philosophique. À plusieurs reprises, et dans différents secteurs, Guitton a tenu à faire remarquer que toute science contient implicitement une philosophie, que la science s'appuie, en réalité, sur des principes philosophiques qu'elle ne voit pas, sans lesquels elle ne pourrait être ce qu'elle est.⁴ Ainsi, dans son cours de

¹ GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, p. 9.

² *Ibid.*, p. 10.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, pp. 66-67. : « Lorsqu'il interfère dans les questions de la philosophie, du pourquoi, le

métaphysique de 1963, montre-t-il que l'esprit scientifique pose le problème du rapport au continu et au discontinu, ce qui est un choix philosophique qui ne relève pas de la science et qu'il revient au philosophe de poser le questionnement sur les présupposés, ce que Guitton propose à partir d'une série d'exemples dans divers secteurs de la recherche scientifique, en faisant observer :

L'intelligence scientifique contemporaine est à la fois comblée et déconcertée, devant la variété et surtout devant la discontinuité du cosmos. Pourquoi les savants ont-ils tant de secrète complaisance pour les doctrines de transformation, de mutation, d'évolution ? Parce que si le principe de l'évolution était entendu au sens rigoureux (ce qui n'est jamais), les espèces pourraient se transformer les unes dans les autres, la discontinuité qui est l'essence de l'idée d'espèce serait résolue. Il n'y aurait qu'une seule espèce, ce serait la Vie même ; les espèces particulières seraient découpées à l'intérieur d'un mouvement continu, progressif, autocréateur, divin. Le savant (en tant que philosophe, ignoré de lui-même) désire diminuer les discontinuités, parce que les discontinuités le choquent.¹

Autrement dit, il n'est pas possible de sortir de la philosophie, mais en même temps, c'est une philosophie assez élémentaire et primitive que celle qui n'a pas accès à la claire expression d'elle-même et la méthode scientifique ne permet pas de poser un tel questionnement ; d'autre part, ce n'est pas parce que ce dernier lui échappe qu'il peut être jugé comme inexistant ou réglé, ce qui est encore faire preuve d'une conception somme toute limitée de la vérité. On ne peut sortir de cette impasse qu'en admettant la supériorité indiscutable de la philosophie sur la démarche scientifique, quels que soient l'efficacité et les succès engrangés par celle-ci. Il n'est pas nécessaire de recourir à une critique ou remise en cause de l'utilisation des découvertes scientifiques qui contrecarrerait l'idée de progrès et d'évolution bienfaitrice pour l'humanité, pour argumenter dans le sens de cette supériorité : il s'agit d'une supériorité de statut, qu'il soit ontologique ou métaphysique. Néanmoins, la difficulté qui se présente à la philosophie en ces temps de fortes avancées des sciences, nous l'avons vu, est le morcellement des disciplines et l'ampleur des connaissances. De ce fait, c'est bien d'une méthode de questionnement que

savant commet une faute de calcul, de raison, une faute même de probité, en s'occupant de ce qui ne le concerne pas » (p.67).

¹ GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, p. 148.

la philosophie a besoin dans ce contexte et dans son rapport au discours scientifique, si elle veut garder le rôle qui est le sien. Ces réflexions sur l'orientation de la recherche philosophique sont une première étape d'un questionnement plus approfondi sur la question épistémologique, c'est-à-dire la nature de la démarche de la connaissance dans la philosophie de Jean Guitton, problème que nous allons examiner à présent.

1.2. La théorie de la connaissance

Chez Guitton, la question épistémologique se trouve traitée à différents niveaux, sans pour autant qu'elle ne fasse l'objet d'une étude spécifique approfondie. Les deux thèses ont certes précisé des questions de méthode, qui nous donnent la teneur d'un rapport au connaître que nous allons retrouver tout au long de son itinéraire philosophique, en prenant même une tournure herméneutique, mais il n'y a vraiment que l'ouvrage *Le problème de la connaissance et la pensée religieuse*, de 1939, qui aborde réellement le problème de front – et encore, d'une manière essentiellement pédagogique – et il faudra attendre les interventions de Guitton dans *Dieu et la science*, en 1991, pour voir un retour sur ces questions. Ceci nous mettra alors face au problème des rapports entre philosophie et science, thème qui sera examiné à plusieurs reprises dans le parcours guitonien, et spécialement dans le cours *De la signification du cosmos* publié en 1966. Mais c'est dans le champ de l'herméneutique proprement dite, comme science de la compréhension, que Guitton va déployer une réflexion plus approfondie, spécialement en rapport avec l'étude des textes bibliques.

Dans *Le problème de la connaissance et la pensée religieuse*, le philosophe introduit deux notions générales : celle d'*ambiance* et celle de *corruption*. Il commence par une remarque générale concernant la force d'incidence d'une pensée, c'est-à-dire le pouvoir de nouveauté d'un penseur. Le philosophe qui apporte une vue originale, une nouvelle façon de voir les choses est toujours porté par un contexte ; d'ailleurs sa parole ne pourrait être entendue s'il n'y avait pas un milieu pour l'accueillir. Dira-t-on alors qu'une philosophie n'est que le produit de conditions extérieures ? On évitera les extrêmes, en montrant que le succès d'une pensée est dû à la collaboration entre un génie et un public, à une interaction entre ces deux pôles. D'où

l'importance de la notion d'ambiance qui, dans le langage guittonien, se définit comme une mentalité élargie.¹ Deux ambiances sont mises en évidence dans leurs dynamiques propres : l'ambiance réaliste et l'ambiance idéaliste. Guitton va prendre ses distances avec chacune d'elles, montrant qu'elles se rejoignent dans une même tendance à la corruption. Reprenant la définition du Littré, Guitton voit dans la corruption la rupture d'un ensemble, une altération. Pour lui, « tout conception, si pure, si juste, si balancée qu'elle soit, lorsqu'elle se trouve dans un ensemble est sujette à se corrompre, c'est-à-dire à perdre cette pureté et cet équilibre et cette proportion intérieure ». ² Avec le réalisme, la pensée a admis, depuis Socrate jusqu'à la *Critique de la Raison pure* de Kant (1781), que « les choses et les êtres existent indépendamment de notre pensée, de ses lois et de ses règles ». ³ Si cette position ne pose pas de problème au sens commun, tant elle confirme l'expérience commune, il est à noter qu'elle cède assez facilement à la corruption, comme par l'effet d'une pente. Comment ? En solidifiant, en pétrifiant ce qui est instrumental. Ainsi pour le langage et les concepts, selon le mécanisme suivant :

L'essence du réalisme est d'admettre que la pensée est en rapport avec un être qu'elle ne produit pas elle-même, mais sur lequel elle doit se régler. Qu'elle soit grossière ou qu'elle soit subtile, sa corruption est d'admettre que tout ce qui est dans la pensée correspond à tout ce qui est dans l'être ou mieux encore que les instruments dont la pensée doit se servir nécessairement pour se rapporter à l'être sont comme des images parfaites et des « décalques », si j'ose dire, de ce qui est dans l'être ». ⁴ Autrement dit, la tentation est de « canoniser les apparences ». ⁵

Cela représente, pour Guitton, « le glissement fatal de la méthode au système ». ⁶ Cette confiance du réalisme dans un ordre extérieur le menant ensuite vers une confiance en la capacité de nos moyens de connaissance a poussé la pensée vers l'ambiance contraire, à savoir l'idéalisme. L'idéalisme, prenant vie dans la corruption du réalisme, tout en s'opposant et se substituant

¹ GUITTON, Jean, *Le problème de la connaissance et la pensée religieuse*, p. 18.

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶ *Ibid.*, p. 32.

au réalisme, tend en réalité vers l'excès opposé. En effet, selon l'auteur, « la corruption contient deux principes : de la vie et du poison. Si l'on n'est pas capable de les séparer, alors le poison pénètre et la corruption s'engendre elle-même ».¹ Il s'agit dès lors de bien comprendre la dynamique propre à l'ambiance idéaliste. S'appuyant sur Malebranche et Jules Lagneau, l'étude s'attache à décrire les « avenues de l'idéalisme » à travers la question de la perception : on y détecte l'action prépondérante de la pensée puisqu'il est dit que « le réel est constitué par les relations que nous établissons par la pensée entre les données confuses des sens ».² S'il reconnaît qu'une partie de notre esprit peut adhérer, après un certain effort d'inversion, à la conception idéaliste pour ce qui est du pouvoir de la raison, il s'agit de se limiter à la démarche même dont la méthode est pour Guitton parfaitement légitime. S'appuyant sur l'argumentation de Berkeley, il en déduit que l'essence de la méthode est de transposer toutes nos connaissances dans le langage de la conscience, prenant une situation très simple pour l'illustrer : « Et par exemple, au lieu de dire : je vois une orange sur cette coupe, de décrire la sensation que j'appelle orange. Il peut même être très utile de se restreindre à ce qui apparaît ainsi à la conscience, de le tenir pour une donnée première et de retraduire toute existence dans le langage de la sensation et de l'attente ».³ L'idéalisme, en tant que méthode, ne peut souffrir aucune objection pour Guitton et cela est même totalement adéquat dans le cas de certaines réalités essentielles, qui sont liées de près à l'existence de la conscience. Ainsi en va-t-il du temps. Guitton reprend ici, en résumé, l'approche augustinienne du temps à partir des réflexions du livre XI des *Confessions*.⁴

Reste la question de la corruption de l'idéalisme. L'auteur prend acte de la sympathie de la pensée moderne pour l'idéalisme, et il la situe principalement à partir de deux raisons : l'influence du christianisme et le sens de l'intériorité ; l'essor des mathématiques et le sens de l'idéalité. Il y

¹ *Ibid.* Notons dès lors que cette capacité tient en quelque sorte à une sorte de pouvoir ou de pouvoir être, ce qui pourrait se définir, en marge de l'auteur, par un art particulier.

² *Ibid.*, p. 39.

³ *Ibid.*, p. 40.

⁴ *Ibid.*, pp. 41-44.

ajoute également une réflexion qui anticipe l'attrait pour la métaphysique orientale, dans sa différence avec l'Occident. Mais le problème se pose lorsqu'il y a passage à la limite. Intervient ici un philosophe que Guitton connaît bien et qui représente la tendance de l'idéalisme absolu : il s'agit de Léon Brunschvicg. Ainsi l'analyse guittonienne définit l'idéalisme absolu en ces termes :

Cet idéalisme en ce sens intégral et absolu consiste à soutenir d'une part que ce qui existe n'existe que dans et par l'esprit, et à nier d'autre part que Dieu doive être conçu comme un être libre et créateur. Dans ces conditions, il n'y a pas deux genres d'esprit, dont l'un serait l'esprit de l'homme et l'autre l'esprit de Dieu, mais une seule et unique réalité, qui serait l'Esprit, en qui et par qui tout aurait son être. L'idéalisme, on le voit, ne consiste pas comme on le présente dans les caricatures, à soutenir que rien n'existe que dans et par *mon* esprit, ce qui serait proprement absurde, mais que tous les esprits individuels communient dans une réalité profonde, qui est le dieu intérieur, qui est la raison absolue, le vrai Verbe, l'Esprit pur, réalité qui n'a pas conscience d'être, qui n'est à aucun degré personnelle ou libre.¹

Qu'est-ce qui amène alors l'idéalisme, se demande l'auteur, à se corrompre ? Se référant à Platon et sa définition de l'art de la rhétorique, il nous explique qu'il s'agit d'un procédé consistant à opérer par glissements successifs et changements insensibles vers une limite, c'est-à-dire les solutions systématiques. Il ne manque pas d'exemples par nous indiquer comment l'idéalisme absolu peut s'insinuer, transposant tout ce qui paraît extérieur dans le langage de la transposition mentale.² En fait, il s'agit d'une « précipitation de pensée » selon l'expression tirée d'une pensée de Pascal. Guitton cherche ici à placer la tendance intellectuelle à l'intérieur d'un processus émotionnel :

Nous ne souffrons pas une obscurité ; nous voulons la faire disparaître ; alors, en nous fondant sur une évidence, nous glissons vers un paradoxe qui contient souvent plus d'obscurité que celle que nous voulions éviter. Mais cette obscurité seconde nous ne la sentons pas car elle est nôtre : comment notre esprit s'en offusquerait-il puisque c'est lui qui l'a voulu ?³

¹ *Ibid.*, p. 56.

² *Ibid.*, pp. 58-59. La référence à Platon se trouve dans *Phèdre*, p. 261.

³ *Ibid.*, p. 58. Il semble bien ici fait allusion à Descartes. Comme il le dira plus tard, c'est « par un souci excessif de prudence, par un désir impossible de sécurité » que Descartes est

Nous reviendrons sur cette forme première et primordiale de sentiment d'insécurité qui est, pour Guitton, à l'origine d'une tendance de l'esprit, mais il est à noter dès à présent que cette pente vers l'absolutisation de l'idéalisme se profile dans deux directions : le rapport avec la science et le rapport à la religion. Pour le premier, Guitton rappelle comment la science a progressé en s'appuyant sur les découvertes des mathématiques : au début, d'une façon encore proche de l'expérience ; ensuite, selon une avancée de plus en plus pointue, particulièrement en direction de l'infiniment petit. C'est alors que s'est progressivement rétréci le contact avec l'expérience et qu'a augmenté le niveau de la théorie mathématique, rendant le lien avec le réel quasi inexistant, du moins en quantité. Voilà ce qui permettra d'établir une connexion entre le pouvoir des mathématiques, pour lesquelles il est indifférent de savoir si l'objet qu'elles étudient existe en dehors de l'esprit, et celui de la pensée pour lequel l'idéalisme affirme une capacité sans bornes. Et l'auteur de citer les expressions de la physique contemporaine, ou de la philosophie qui lui sert de faire-valoir, qui ont toutes comme dénominateur commun de « mettre en lumière le caractère conjectural de la science moderne ».¹

Pour le second axe de corruption de l'idéalisme, celui du rapport à la pensée religieuse, Guitton nous rappelle, d'une part, l'importance du rôle du luthéranisme et, d'autre part, celui de l'entreprise kantienne sur le terrain de la raison et de la foi dans le passage d'un idéalisme légitime à un idéalisme altéré. La conjonction de ces deux mouvements sera même très forte au point de provoquer un vaste courant établi en faveur d'un idéalisme absolu :

Extérieurement, il y a des différences profondes entre Luther et Kant. Luther, dans les propos qu'il tenait avec ses convives appelait la raison « une fille publique » et Kant au contraire paraît la diviniser. Intérieurement, toutefois, l'inspiration est parente, parce que l'accent est mis sur l'inexistence de ce qui n'est pas issu de notre vouloir et de notre fonds.²

passé à l'affirmation du *Cogito*, GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 816. Nous reviendrons sur cette affirmation.

¹ GUITTON, Jean, *Le problème de la connaissance et la pensée religieuse*, p. 66.

² *Ibid.*, p. 80.

Pour bien situer le problème de la connaissance, il a été fait appel aux deux grandes tendances qui se disputent l'orientation de la pensée philosophique, afin de déterminer un axe épistémologique. Dans un esprit de synthèse, ou de corrélation, Guitton nous montre une position qui s'accorde aux deux pôles :

A nos yeux, réalisme et idéalisme, si on les réduit à l'essentiel, ce sont deux langages pour traduire le fait de la connaissance : ils sont également légitimes, lorsqu'on les emploie avec méthode et en se souvenant de leur vérité : ils deviennent dangereux, quand on les laisse s'altérer et se corrompre.¹

Notons tout d'abord que la connaissance est ici considérée comme un langage, et que c'est leur dynamique propre qui importe, pourvu que l'on se garde d'une forme de démesure, ou mieux d'une manière de figer le mouvement : là se trouve le danger. Néanmoins, l'auteur souligne que ces deux langages ne sont pas égaux face au danger : le danger du réalisme est seulement accidentel et aisément repérable ; celui de l'idéalisme est plus essentiel et échappe facilement à l'esprit. À tel point que Guitton en conclut :

Si l'on voulait atteindre la vérité, autant qu'il est en notre pouvoir dans ces problèmes si graves, il faudrait se servir à la fois des deux doctrines. À l'idéalisme, on emprunterait l'idée que nous ne pouvons pas connaître sans accueillir et consentir d'abord, sans traduire et transposer ensuite, – et qu'il subsiste quelque chose de libre et d'opérant jusque dans les connaissances qui nous paraissent les plus imposées. Au réalisme, qui corrige alors la précipitation de la pensée, on devrait le rappel incessant du fait, du donné et de l'être.²

Nous sommes dans la ligne d'une union des contraires, qui est la base de l'attitude philosophique que prône Jean Guitton et qu'il retrouvera dans différents domaines. Il s'agit toujours d'une recherche de l'authenticité d'abord, à travers la quête visant à être davantage soi-même, à approfondir sa propre position. C'est ainsi qu'il affirme qu'il y a un véritable travail à la base d'une philosophie de la conciliation : « Celui qui possède la plénitude d'une valeur possède par une sorte de surcroît la plénitude de la valeur complémentaire. Celui qui ne possède qu'une partie de cette plénitude est

¹ *Ibid.*, p. 84.

² *Ibid.*, p. 85.

déchiré et il est aussi peu capable d'unir les extrêmes, de faire face dans la paix à des devoirs d'apparence contraires ».¹

Dans un premier temps, il est cependant utile de garder une philosophie du *comme si*. Qu'est-ce à dire ? Guitton fait observer que la méthode idéaliste utilise le procédé qu'il appelle une *transposition*. Les trois transpositions majeures – nous l'avons vu – concernent la perception, la science et la croyance. Dans chaque cas, la méthode nous enseigne à transposer ce qui est à connaître sur un autre registre, *comme si* celui-ci était le réel. D'où le danger de « glisser sur la pente qui va du *comme si* à l'être », ce qui est, pour Guitton, la tentation de l'esprit. La question est donc de garder la position du *comme si*, en connaissance de cause, et de ne pas le faire passer à l'être.

C'est le passage de la méthode au système qui pose ici problème, du point de vue de la connaissance. Pour Guitton, il y a là un degré excessif dans la recherche d'une sécurité, ce qui a pour effet de bloquer le mouvement qui correspond à la complexité du réel. On le voit : définir les axes du connaître fait appel à une compréhension de l'être qui serait, de ce fait, préalable. Nous y viendrons dans le second chapitre de cette partie. Garder la méthode exige un certain esprit, à la manière d'un art. C'est ici qu'il nous faut distinguer l'esprit de système et l'esprit de méthode car cette distinction, chère au philosophe, est fondamentale dans cet « art de penser ». Guitton définit l'un et l'autre en ces termes :

Un système est un ensemble d'éléments de pensée qui dépendent les uns des autres et dont l'un conduit à l'autre par une suite logique, par une conséquence, et souvent aussi par l'appel des contraires. Une méthode, c'est une recherche, une ouverture et une voie qui doit nous acheminer vers quelque vérité. Dans ces deux cas, l'accent n'est pas placé sur le même point : le système vise à la cohérence plus qu'à la vérité ; la méthode vise à la vérité plus qu'à la cohérence.²

Selon cette définition de la méthode, et en cherchant à privilégier celle-ci, nous nous établissons dans la pensée du complexe où l'on peut dire qu'il s'agit de rester dans le processus, c'est-à-dire où il est question de laisser la

¹ GUITTON, Jean, « Vers l'unité dans l'amour », dans *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme p. 683.

² GUITTON, Jean, « Nouvel art de penser », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 145.

polarité de l'être s'exprimer en gardant ici sous un même regard réalisme et idéalisme, sans sacrifier l'un d'eux, mais aussi sans les confondre : en somme, en cherchant à situer les choses plutôt que de les faire entrer dans un ensemble englobant qui fait système.

Notons qu'avec cette distinction du système et de la méthode, nous approchons de la dimension herméneutique chez Jean Guitton dimension que nous abordons à présent.

1.3. La dimension herméneutique

Celle-ci est présente dès les deux thèses de 1933 et se décline principalement sur deux principes de fonctionnement, c'est-à-dire deux principes de méthode. Le premier de ces principes concerne la méthode des parallèles ; le second s'incarne dans une herméneutique à trois niveaux.

La méthode du parallèle s'intéresse à l'histoire de la philosophie en tant que l'on peut y discerner des couples de penseurs. On pourrait la nommer, en référence à un concept d'Edgar Morin, la « pensée dialogique ». Selon cette méthode, c'est surtout dans la comparaison qu'une pensée parvient à révéler sa pleine originalité : dans ce cas, elle se détache à la manière d'une figure sur un fond, et c'est en quelque sorte celui-ci qui permet à la première d'apparaître. Quelle est la nature de cette comparaison ? Guitton s'en explique lorsqu'il la distingue de l'opération qui consiste à dresser un diptyque établissant la distinction entre ce qui est commun et ce qui est propre à chaque partie, insistant sur la spécificité de l'approche comparative des esprits. Aussi note-t-il :

Comparer, à notre sens, c'est suivre à la fois deux voies, voir tout ensemble deux vérités, afin de mieux distinguer les caractères de chacune ; c'est mesurer la distance intérieure qui sépare souvent deux formes de pensée voisines et qui paraissent au premier abord identiques ; c'est s'installer dans une ressemblance, y demeurer jusqu'à ce que l'on découvre une différence qui annonce des oppositions irréductibles – ou bien, au contraire, c'est retenir une différence et l'étudier jusqu'au moment où l'on s'aperçoit qu'elle est toute fortuite et qu'elle voile la parenté des méthodes.¹

¹ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 65.

Cette opération est donc un échange, une forme de va-et-vient continu entre deux esprits, avec une rétention, d'un côté, et une projection, de l'autre, en ce sens que l'on peut alors aborder une pensée en gardant à l'esprit ce que l'on a découvert chez le premier, ou en imaginant, à l'avance, ce que le second penserait de ce que l'on est en train de découvrir à la lecture du premier.

Pour Guitton, deux types de parallèles sont possibles : les parallèles semblables-contraires et les parallèles contradictoires. Les premiers permettent de saisir, au-delà des différences et des aspects contraires, des points d'accord : cette démarche est même, selon notre auteur, la « vraie méthode profonde de la métaphysique fondée sur l'histoire ».¹ Ainsi en est-il du parallèle entre Pascal et Leibniz, Bergson et Teilhard, Claudel et Heidegger, et Guitton en imagine aussi d'autres comme Platon et Aristote, Descartes et Malebranche, Hegel et Schelling, Husserl et Bergson. Même si beaucoup de choses semblent les opposer, il est possible de faire émerger une convergence des points de vue, en situant les plans à l'intérieur de l'être, au-delà des ambivalences et ambiguïtés.

Il n'en va pas de même pour les parallèles du second type qui laissent percevoir, parfois sous les apparences de proximité, des pensées contradictoires, donc totalement opposées. Le parallèle de Renan et Newman nous met en présence de deux types de penseurs tellement divergents qu'il n'est pas concevable de pouvoir les faire coïncider sur les questions essentielles. Les choix sont ici radicaux, au point de laisser les comparaisons face à des fossés insurmontables. Guitton voit ce genre de rapport entre saint Augustin et Lucrèce, Spinoza et Pascal, Blondel et Sartre. L'avantage d'une telle méthode est cependant de faire ressortir ce qu'il appelle « le lien des problèmes ».² En cela, l'intelligence dépend d'une attitude plus intime de la volonté : reprenant les analyses blondéliennes dans *L'action*, il situe à la base de la pensée, un acte du vouloir, un choix de liberté. Le parallèle peut faire ressortir les multiples facettes d'un parcours qui renvoient à ce qu'il nomme

¹ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 384.

une « disposition » et celle-ci agit sur la compréhension du vrai, du temps, de l'être et de l'amour.

C'est dire que l'herméneutique envisagée est avant tout l'approche d'un esprit plutôt que la seule étude de textes : il est toujours question de se mettre à l'écoute d'une conscience en quête d'une voie où la disposition la mène par des chemins qui, d'une certaine manière, se dérobent à l'analyse, au moins dans ses derniers motifs. La méthode du parallèle est donc, avant tout, un moyen pour atteindre la particularité propre d'une pensée. Le problème qui se pose à cette herméneutique de l'esprit – compris en tant que faculté de poser des choix et d'affirmer des adhésions – est, selon Guitton, qu'il y a lieu de bien distinguer les niveaux. Écoutons-le préciser l'enjeu de la démarche :

Le jugement, la croyance, la connaissance de soi, ne sont pas des actes simples. L'esprit incarné ne se connaît pas directement, mais au travers d'un écran sur lequel il se projette. Or, si le rayon de la lumière intérieure, avant d'être recueilli, doit traverser plusieurs plans étagés, la méthode superficielle que l'on emploie pour interpréter les pensées (des autres ou de soi-même) est inadéquate. Il faut apercevoir en profondeur toute opération du jugement. Il faut montrer comment l'esprit se projette sur des plans distincts.¹

Il est important, pour cette herméneutique profonde et respectueuse de l'esprit humain, de se doter d'une sorte de grille d'analyse et c'est ce que l'approche guittonienne va opérer, dès la thèse sur Plotin et saint Augustin, à travers la distinction entre langage, mentalité et esprit. L'herméneutique à trois niveaux fait apparaître l'articulation du *langage* et de l'*esprit*, au moyen du plan intermédiaire qu'est la *mentalité*. De quoi s'agit-il ? « Toute pensée, toute doctrine ou toute adhésion reposent, en effet, selon ces distinctions, sur l'articulation de ces trois plans. Le langage est le plan le plus apparent, le plus immédiat, quoique plus subtil et plus orienté qu'il n'y paraît », Guitton le définit de la manière suivante :

Par langage, je n'entends pas seulement le vocabulaire, mais aussi toute cette matière qui devance la pensée, qui la suscite, l'aide et la prolonge, tout en lui demeurant étrangère. Ainsi les genres littéraires ou didactiques, les exemples classiques, les citations, les maximes, les métaphores et les mythes familiers, en un mot tout ce qui

¹ *Ibid.*, p. 13.

procède de l'École. Ces genres ne sont pas d'ailleurs un habillement ; déjà ils imposent à l'esprit certains tours et certains plis.¹

Si, par le langage, la pensée s'incarne, il est à noter qu'elle y prend certains « plis », et que cette façon d'être « pliée » demande alors une approche qui s'emploie, non pas tant à cerner ou circonscrire, qu'à apporter un certain « dépliement », à déplier l'expression même d'une pensée. Le choix d'un genre littéraire induit déjà des parentés ou des voisinages, de même que les divisions communes, les « lieux » du discours ou des oppositions de concepts : tout cela représente le plan du langage et c'est avec celui-ci qu'il est inévitable de devoir composer, que ce soit par une langue où la création de nouveautés l'emporte sur le mode artistique, ou par la reproduction de la tradition, ce qui aura comme conséquence de former un langage technique et spécialisé. La philosophie n'échappe pas à cette condition de l'esprit incarné et les options pour traduire une pensée dans un langage sont multiples et variées, même si l'écran que constitue le langage reste un risque permanent et comme une limite, que ce soit dans le sens de l'hermétisme ou de la dénaturation d'une pensée. Écoutons, par exemple, comment Guitton considère la solution plotinienne en la matière :

Plotin a son secret. Il enlève parfois le langage à sa fonction naturelle, il se sert alors des mots comme de notes musicales propres par leurs entrecroisements à traduire l'indicible. Et pourtant ses mots restent des mots savants ; sa langue est technique, son ordre systématique. C'était une gageure. Tout en se laissant aller à sa veine, il gardait le contrôle de ses termes et l'idée distincte de son système. S'il est vrai que sa manière est toujours âpre, il faut reconnaître qu'elle résout assez heureusement le problème de l'expression, puisqu'elle respecte l'élan de l'âme sans faire tort à la densité de la pensée.²

Quels que soient les tours et détours de l'esprit à travers le langage, il aura également à se couler dans un autre plan, celui de la mentalité. Si les difficultés liées à la langue sont encore repérables ou contournables, il n'en va pas de même, selon Guitton, pour la mentalité : il s'agit d'un niveau qui

¹ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 56. et GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 15.

² GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, pp. 16-17.

échappe, la plupart du temps, à l'observation de celui qui pense et s'exprime. L'auteur en donne la définition suivante : « Nous appelons de ce nom cette pensée antérieure à la pensée, cet humus mental où l'idée la plus personnelle doit de force s'enraciner, cette table innée de catégories et de valeurs, en un mot, l'ensemble de ces assomptions implicites qui nous sont imposées par notre milieu et qui règlent nos jugements ».¹ Précisant ce terme dans le parallèle entre Renan et Newman, l'auteur affirmera, à ce propos qu'il y a « des types d'équilibre qui se maintiennent au cours du temps et qui permettent de caractériser des nations, des civilisations ou des groupes d'hommes ».² Cette influence de la mentalité se perçoit dans les notions les plus communes telles les idées de temps, de lieu, de changement, de causalité ou d'être : dès lors, il arrive que des penseurs parlant la même langue ne se comprennent d'aucune manière. Là encore, il peut être question de résistance à l'esprit, ou d'un moyen de traduction dont l'esprit a besoin pour s'exprimer. Comment peut-on prendre le recul nécessaire pour identifier ce qui agit à l'insu de l'auteur ? C'est à ce niveau que vient opérer principalement la méthode du parallèle car elle oblige à scruter au-delà des similitudes ou des différences du langage, ce qui peut tenir d'une communauté de pensée, bien plus que d'une vue originale. Aussi Guitton nous adresse-t-il cette précaution :

La mentalité dont participe un auteur se manifeste par certains signes négatifs qui sont ce qu'on pourrait appeler l'envers de la pensée : silences, hésitations, partis pris, répugnances, qui définissent chaque esprit tout autant que ses opinions. De telles ombres permettent de tenter ce calcul des résistances, sans lequel le calcul des forces sera toujours incomplet – de connaître les incertitudes, les oscillations et les repentirs de la pensée – de dresser enfin cette table des préjugés qui donne tout son sens à la table des jugements.³

¹ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, pp. 57-58. et GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 17.

² GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 358. Quatre mentalités y sont présentées : le courant hellène, le courant romain, le courant germanique et le courant anglo-saxon.

³ *Ibid.*, p. 18.

Il complète cette approche par une étude des malentendus, c'est-à-dire de ces conflits qui opposent des penseurs qui pourraient s'entendre, s'il n'y avait pas confusion ou méprise sur les arguments que les deux parties s'opposent : c'est ainsi que l'analyse de l'idée que se fait un philosophe d'un penseur adverse, par rapport à celle que s'en fait l'auteur lui-même, peut être instructive pour la compréhension de la mentalité dans laquelle elle se situe.

Qu'en est-il alors de l'esprit ? Alors qu'il est au départ du langage et qu'il s'insère dans une mentalité, l'esprit ne tombe pas directement sous l'analyse : on pourrait même dire qu'il est de l'essence de l'esprit d'échapper ainsi à l'investigation, même si la méthode herméneutique peut s'en approcher de diverses manières et à différents degrés. Pour Guitton, la pertinence de l'herméneutique est aussi dans la reconnaissance d'une limite quand il affirme :

Ainsi, de comparaison en comparaison, on pourrait définir, en quelque mesure, la part respective des influences et de l'originalité ; on arriverait peut-être à saisir sous la forme d'un résidu à la fois inexprimable et essentiel ce qui est l'esprit. Ni les idées originales ni les influences véritables ne peuvent tomber directement sous la prise de nos méthodes : les premières sont des causes et non des effets, et les secondes, quand elles sont efficaces et vraiment spirituelles, agissent, non par empreinte ou par contrainte, mais par une sorte de déclenchement : ce sont des souffles, des secours imperceptibles qui aident un chercheur à entrer en plein accord avec lui-même. Nous sommes précisément au point où viennent expirer et la critique et l'histoire : l'esprit ne peut être saisi que par l'esprit.¹

L'esprit est donc ce qui inspire, mais ne se dévoile pas, tout au plus sous la forme d'un résidu ou d'une dynamique intérieure qui ne se laisse approcher qu'à travers ses mises en œuvre qui, de cette manière, gardent le statut de plan opératoire et non pas de niveau essentiel. À ce titre, nous pouvons établir une différence entre ce qui est de l'ordre de l'esprit et ce qui est de l'ordre de ce qui le traduit ou l'incarne. C'est une distinction de ce type que nous trouvons dans la méthode adoptée par Guitton dans l'étude de l'amour. Celle-ci est d'abord placée au niveau de l'analyse des langages en tant que signes ou symboles par lesquels s'exprime et se déploie l'amour. L'auteur reprend les grands points de sa méthode en précisant à ce sujet :

¹ *Ibid.*, p. 19.

C'est que l'esprit ne se connaît lui-même qu'en se projetant sur des plans de langage, qui tout à la fois le traduisent et le trahissent. Penser ne se sépare pas d'exprimer, mais on ne peut s'exprimer qu'à l'aide de schèmes qu'on reçoit des autres et que la coutume et l'usage ont empreints. Et ces langages, qui préexistent à la pensée et qui la transmettent ensuite, secrètent une sorte de pensée seconde, qui risque d'abuser.¹

Langage et mentalité sont, de ce fait, associés pour former une expression de l'esprit qui demande une vigilance dans l'interprétation afin de ne pas confondre l'esprit avec cette « pensée seconde » qui s'interpose dans son approche. Ici aussi l'herméneutique est un travail sur les langages ; ayant examiné les principaux langages sur l'amour, l'auteur de *L'amour humain* conclut en ces termes :

Au reste, alors même que ce langage serait pur, il aurait le défaut d'être seul : et la solitude des langues les altère. La confusion qui vient du langage ne réside pas tant dans l'abondance des langues que dans cette clôture qui vous enferme dans une seule d'entre elles, et qui fait croire qu'elle est un univers et le seul pensable. Il faudrait pouvoir parler toutes les langues à la fois et les corriger l'une par l'autre, ou plutôt les briser l'une sur l'autre pour voir apparaître, au point de leur cassure, la forme de la vérité qu'elles recouvrent.²

Il importe de remarquer que la méthode globale qui est ici proposée se fonde sur une démarche en deux temps : la première étape est de suivre différentes lignes de présentation et d'expression du réel (ce qui serait la pensée seconde, qui ferait advenir ce que l'on pourrait nommer dès lors la *réalité*, celle-ci étant comprise comme un point de vue sur le *réel*) ; la seconde étape serait la mise en évidence d'une fêlure, d'une relativisation de l'une par l'autre, ce qui ferait apparaître, en creux, la présence agissante d'une dimension transcendante. Ce deuxième temps herméneutique donne prise à la différence comme possibilité de sortie hors de la pensée qui « enferme » par sa seule unilatéralité : l'enjeu est donc bien de sortir d'une approche limitante des choses, celle qui ne ferait pas place à l'esprit au-delà ou en-deçà de ses expressions ; celle qui ne prendrait pas en compte la totalité du réel en tant que composition de strates et de plans. Et Guitton de préciser qu'il ne s'agit pas de faire valoir un langage qui dépasserait tous les autres par une nouvelle affirmation, ce qui serait à

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 540.

² *Ibid.*, p. 546.

nouveau à « casser », mais bien de se placer dans une attitude de processus où il s'agit de situer les choses, afin de pouvoir garder la fluidité des niveaux dans lesquels l'esprit à la fois apparaît et se dérobe. Voilà pourquoi il nous semble important de souligner la capacité de changement de perspective dans l'approche herméneutique, la comparaison étant principalement une manière d'envisager la complexité du réel à travers ses diverses traductions qui sont autant de réalités avec lesquelles il est possible d'opérer des jeux de positionnement.

Avec cette stratégie herméneutique, Guitton ira au-devant non seulement des philosophes et des textes de la tradition philosophique, mais aussi des courants religieux et particulièrement la critique de la démarche religieuse en tant qu'adhésion à une annonce présentée comme une révélation. Cette méthode deviendra, sur ce point, une exégèse des textes bibliques, en particulier ceux de l'annonce évangélique en laquelle l'approche guittonienne voyait essentiellement une donnée de témoignage, le témoignage étant la forme la plus haute de l'engagement humain.

L'herméneutique peut être prise, au sens large, comme une approche de tout existant en tant que porteur ou vecteur de sens, ce qui implique une manière d'interpréter ce qui est donné à travers ce qui s'atteste ou se présente comme point de vue sur le monde : en cela, elle intéresse notre étude portant sur le développement de la personne et nous aurons à revenir sur la portée de cette méthode dans la connaissance de soi et la compréhension des parcours de vie.

Il est à noter que l'épistémologie guittonienne oscille ici entre une dynamique en deux temps, basée sur le principe de polarité et de complémentarité des contraires, et une dynamique ternaire où les deux termes opposés que sont le langage et l'esprit se coordonnent dans un troisième plan qui est la mentalité, ce qui posera le problème ontologique du statut de ces positions dans l'être. Cela nous amène à nous pencher sur la question ontologique dans la pensée de Jean Guitton.

2. PRIMAUTÉ DE L'ORIENTATION ONTOLOGIQUE

2.1. Ontologie ou métaphysique ?

Même si la pensée de Jean Guitton est multidimensionnelle, il apparaît qu'une orientation majeure ou déterminante se dégage de l'ensemble. Certes, traitant de la philosophie en général, Guitton insiste d'abord sur son unité, au point de mettre sur un même plan les diverses tendances qui la composent : ainsi les termes *Philosophie*, *Ontologie* et *Métaphysique* sont-ils pour lui synonymes. Si l'usage du mot *Philosophie* a prévalu, c'est probablement, dit-il, du fait que ce terme fait apparaître la *Sophia*, ce qui est une insistance sur la dimension pratique et l'engagement existentiel de la recherche que l'on appelle *Philosophie*.¹

En réalité, chez Jean Guitton, l'ontologie joue un rôle plus opératoire que la métaphysique : « Toute ma philosophie est une ontologie, en un sens plus qu'une métaphysique » confie-t-il dans une réflexion sur son œuvre majeure, *L'existence temporelle*.² Que signifie cette affirmation ? Principalement deux choses : la pertinence de l'ontologie et le besoin de son renouvellement.

a. La pertinence de l'ontologie

Reprenant un mot de Lachelier, Guitton définit le rôle de la philosophie par « la tâche de tout comprendre »³ et rien ne peut, selon lui, se substituer à ce « travail de la pensée ». Si le souci de chaque science, comme celui de celui qui veut connaître, est de « diviser l'objet présent selon ses

¹ GUITTON, Jean, « Nouvel éloge de la philosophie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 11.

² GUITTON, Jean, *L'existence temporelle*, Paris, Éd. universitaires, 1989, pp. 8-9.

³ GUITTON, Jean, « Nouvel éloge de la philosophie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 13.

jointures propres »¹ et de trouver ainsi le point de perspective, le fil directeur, la fibre ou le plan de clivage, Guitton signale qu'il existe une discipline particulière posant le problème de la structure en elle-même, hors de toute application, et il indique l'intérêt de cette démarche qui devrait être considérée comme la première, puisque toutes les autres connaissances la supposent. Il avoue cependant que cette connaissance est difficile à nommer : l'histoire a retenu le terme *métaphysique* à partir des recherches d'Aristote, mais Guitton se demande s'il ne faudrait pas se contenter du « vieux mot d'*ontologie* ».

La raison pour laquelle l'auteur de *L'existence temporelle* utilise ici le verbe « se contenter » – et sous la forme interrogative – n'apparaît pas directement dans l'introduction à l'ouvrage de 1949 et nous allons essayer d'en comprendre les raisons. Se contenter de l'ontologie indiquerait que la métaphysique représenterait un niveau supérieur, une entreprise plus radicale encore : celle-ci se poserait la question des fins dernières, du fondement ultime. Elle serait donc plus explicitement une interrogation sur l'Être suprême et la possibilité de son existence. Qu'en est-il alors de cette préférence guittonienne pour l'ontologie ? Comment peut-elle s'expliquer dans le cadre d'une recherche philosophique ouverte sur le Tout ? Plusieurs réponses sont possibles. La première serait que Guitton possède avec le christianisme l'armature métaphysique dont la philosophie pourrait dès lors être délestée. Cette affirmation ne tient pas au vu de ses positions concernant la neutralité de la philosophie, mais cette position aurait pu lui éviter cependant l'urgence de l'entreprise. Il est vrai que nous le voyons se pencher assez tardivement sur le problème de Dieu, dans un cours à la Sorbonne en 1959 et dans la dernière partie de la *Monadologie* de 1978. Mais on pourrait aussi objecter que dès le départ de son œuvre, la question de Dieu est abordée sous l'angle de l'éternité en tant qu'attribut de l'absolu.

Une autre raison pourrait être invoquée. Il s'agirait pour Guitton de ne pas opérer un glissement trop rapide vers la démonstration rationnelle ou la construction de l'esprit mélangée à des croyances non identifiées comme

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 473.

telles. C'est ce qu'il nomme la gnose : « J'appelle tendance gnostique la tendance qui pousse un philosophe, soucieux de partir d'un donné scientifique, à extrapoler les résultats du travail scientifique pour aboutir, non pas à une métaphysique mais plutôt à une cosmogénèse. »¹ Guitton s'efforce ici de montrer que la gnose est la tentation pour tout effort de conceptualisation de l'être. Et de citer le *Timée* de Platon, avant d'aborder cette tendance chez Teilhard de Chardin et aussi chez Bergson :

Bergson, à partir de données fournies par l'expérience, n'a pas construit une métaphysique ; il a fait quelque chose de plus ou de moins, beaucoup plus génial en tout cas, mais beaucoup moins philosophique au sens technique du terme. Il a essayé de coïncider avec le procédé générateur de la nature, et tandis que Hamelin, son contemporain, dans l'essai sur « Les éléments principaux de la représentation » essayait de coïncider dialectiquement, abstraitement avec ce mouvement qui, à partir de l'être en tant qu'être, arrive à construire la personnalité, – Bergson, par une voie empirique, a essayé, dans « L'évolution créatrice » de voir l'opération démiurgique.²

Se contenter de l'ontologie reviendrait à se tenir à distance de cette tentation de la gnose qui guette toute recherche métaphysique sur les fondements : le terme lui-même serait à utiliser avec prudence au vu de ces glissements possibles. On pourrait affirmer aussi que le terme ontologie renverrait davantage à une démarche de méthode, à une philosophie du processus soucieuse de mettre au point des outils de compréhension du réel. Quoi qu'il en soit de ce débat, l'affirmation de l'auteur lui-même doit être prise au sérieux : si toute sa philosophie est pour lui une ontologie plus qu'une métaphysique, c'est que la question de l'être est au centre de son questionnement philosophique et que l'ontologie est ce dont l'homme contemporain a le plus besoin.³

¹ GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, p. 63.

² *Ibid.*, p. 65.

³ GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, p. 77.

b. Le renouvellement de l'ontologie

Dans l'introduction de son ouvrage de 1949, Guitton se propose de reprendre la démarche d'Aristote, celle qui a donné à l'ontologie son point de départ en établissant une classification de différentes formes de l'être. Mais l'auteur nous met en garde : « Etait-elle si parfaite, aux yeux d'Aristote lui-même ? Souvent, il semble qu'Aristote a procédé d'une manière assez rapide, se bornant à décrire l'être selon les apparences et sans système, comme il le fait dans la liste des catégories ». ¹ Vient alors la question de l'opportunité d'une entreprise à laquelle Guitton donne une sorte de dimension d'appel : « Et, alors même qu'il aurait atteint une perfection analogue à celle d'Euclide, ne pourrait-on pas concevoir une autre ontologie que la sienne ? » ²

Pour situer sa propre démarche, Guitton commence par rappeler les grandes lignes de l'évolution de la recherche ontologique. La première tentation fût de s'assujettir les autres formes de savoir et de former une « composition bâtarde qu'on a appelée presque jusqu'à nous « philosophie de la Nature ». ³ L'époque moderne, basée sur un développement des mathématiques, a remplacé l'ancienne classification des essences par une méthode que l'auteur préférerait appeler « *noogénie* » et qu'il décrit comme suit :

On ne cherche plus des données noétiques, qui, si transparentes qu'elles puissent être à la pensée, possèdent cependant un dessous, une intimité et des profondeurs, qui sont réfractaires à la déduction, comme tout ce qui est nature. Mais on part désormais de concepts qui, étant fabriqués selon une loi de génération qui nous est connue, n'ont rien qui ne soit construit et déductible : ainsi d'un cercle tracé sur le papier par un compas ; que possède-t-il que nous ne sachions, puisque nous l'avons formé ? – Si la réalité considérée est entièrement perméable à l'esprit, c'est qu'elle est l'esprit même saisi dans son opération. ⁴

De Kant à Marx, en passant par Spinoza et bien sûr Hegel, Guitton présente l'évolution de la nouvelle ontologie en montrant que le mouvement de l'esprit

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, pp. 473-474.

² *Ibid.*, p. 474.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, pp. 474-475.

se déploie à l'infini et que la compréhension du principe générateur des concepts s'est prolongée en une genèse de tout ce qui est donné, jusqu'à représenter un pouvoir de transformation de la nature qui s'est avéré fascinant en même temps qu'efficace.

Mais, nous dit Guitton, le succès de ces dialectiques montrait aussitôt leur faiblesse, et la loi hégélienne selon laquelle fleurir et se flétrir sont des moments voisins s'applique aussi à l'œuvre de Hegel. Dans la mesure même où l'esprit croit prendre conscience de son pouvoir générateur et qu'il s'en donne le spectacle, il accuse son infirmité. D'abord, parce que de tels systèmes contiennent nécessairement de fausses fenêtres et des triades factices, parce qu'ils imposent à l'esprit un effort disproportionné, ou au contraire parce qu'ils le satisfont trop aisément.¹

Plus grave encore, selon Guitton, est que ce type de connaissance ne peut prendre en considération ce qui est contingent, singulier ou accidentel : le tout est ainsi recomposé suivant un mouvement général et rationnel, le « progrès de la conscience vers l'intériorité » selon l'expression de Brunschvicg. C'est alors que surgissent les réactions et le « sentiment de l'existence ». Guitton nous avertit : « Dans la mesure même où les auteurs surmontent et négligent ce qui gémit chez l'homme, ils aident à le faire entendre davantage ».² Viennent alors Marx, Feuerbach et Kierkegaard pour rappeler l'existence et la faire parler dans toutes ses dimensions, que ce soit au nom d'un monde sans Dieu ou au nom d'un christianisme sans monde. Guitton rappelle d'ailleurs comment saint Augustin a développé une conscience existentielle, en rapport étroit avec un autre Existant, alors que le stoïcisme décadent ou la philosophie des Alexandrins montraient à la même époque, l'impuissance de l'esprit à régner ou alors à tout surmonter. « Les expériences de Plotin, nous dit-il, pour réparer par la conversion de son être la procession de la nature et compenser ainsi par le retour du moi à son

¹ *Ibid.*, p. 476-477.

² *Ibid.*, p. 477.

principe la chute initiale, accusent la solitude de la conscience au sein de la nature ».¹

Se constitue ainsi une « ontologie troisième », centrée sur la prise en compte de l'existence elle-même. Mais, alors même que l'on rappelle les enjeux de l'existence, il est à noter que ce genre d'opposition d'où elle est issue, décrit moins l'existence humaine en elle-même que ce qu'elle représente dans un mouvement de lutte contre une tentative d'appropriation de l'esprit. Le danger réside dans une forme d'exacerbation alors que l'intention première est salutaire. Et c'est exactement ce que Guitton dénonce dans l'existentialisme : une sorte d'absolutisation d'états intérieurs qui ont certes toute leur place face à un esprit totalitaire, mais qui cependant ne constituent pas une entité en soi. Il cite ainsi le souci, présenté comme catégorie de l'être, et attribué à la réalité première, de même que l'angoisse, que l'on va jusqu'à voir en tant qu'attribut de Dieu. Aussi conclut-il d'une manière prophétique :

Le drame de la pensée de ce temps est que, découvrant l'existence au *moment même* où elle croit ne plus pouvoir atteindre ni même admettre la transcendance, cette existence, privée tout aussitôt de son lien et de sa respiration, se saisit comme réelle, comme singulière, comme historique au plus haut degré, mais aussi comme prisonnière et inutile. On est au même moment réel et absurde ; donné à soi et éjecté de soi.²

Pour Guitton, le temps est venu de se pencher, à nouveaux frais, sur l'approche de l'être afin de construire une ontologie pour les temps futurs : il lui donne l'appellation de « ontologie concrète », terme dont nous allons à présent définir le sens.

2.2. Une ontologie concrète

Chaque philosophie est, pour Guitton, une occultation d'un pan de l'être : se pose alors le problème de la convergence de la pensée

¹ *Ibid.*, p. 478.

² *Ibid.*, p. 480.

Sans les nommer, il semble bien que référence soit faite ici à Kierkegaard pour l'angoisse, Heidegger pour le souci et Sartre pour l'absurde.

philosophique. Écoutons-le à ce sujet, dans un rapide survol du développement de la pensée occidentale :

Platon, c'est un philosophe qui s'efforce de représenter l'être sans accorder de réalité à la nature des choses. Le problème platonicien, c'est : je me refuse de croire à la réalité matérielle de l'être ; je me donne la tâche de construire un système sans nature des choses. Aristote, c'est une philosophie qui se propose de reconstruire le tout sans donner à l'être transcendant une puissance de choix ou de volonté. Autrement dit, Aristote se pose la difficulté suivante : comment penser l'être total en omettant cet élément essentiel qui est la liberté divine. Plotin s'efforce de reconstruire l'être sans accorder de réalité à l'existence historique et psychique. Descartes propose une philosophie qui s'efforce de reconstituer l'être sans accorder de réalité à l'extériorité, à la vie, à la nature. Spinoza, c'est une philosophie qui s'efforce de reconstituer l'être sans accorder de réalité à la liberté, et en mettant l'homme entre parenthèse. Leibniz, c'est une philosophie qui s'efforce de reconstituer l'être sans accorder aucune réalité au mal. Malebranche, c'est une philosophie qui s'efforce de reconstituer l'être sans accorder aucune réalité à la causalité naturelle. Kant, c'est une philosophie qui s'efforce de reconstituer l'être sans accorder de réalité à la raison en tant que celle-ci s'accorde à une réalité distincte d'elle. Hegel, c'est une philosophie qui s'efforce de reconstituer l'être sans accorder de réalité à l'individualité, la contingence historique. Bergson, j'oserais dire : sans accorder de réalité à la permanence, à la stabilité. Marx, sans accorder de réalité à l'Esprit, en tant que distinct de la nature.¹

L'enjeu pour Guitton est donc de proposer une voie ontologique à la fois nouvelle et traditionnelle, tout en tentant d'éviter la tendance à l'unilatéralité et la parcellisation. Deux balises nous sont alors nécessaires : l'approfondissement des trois formes classiques dans l'étude de l'être et la question des voies d'accès à l'être dans la méthode guttonienne.

a. Trois formes classiques d'ontologie : Nature – Esprit – Existence

À partir du survol de l'histoire de l'ontologie, Jean Guitton nous propose une classification tripartite de l'étude de l'être. Présentée dans l'introduction de *L'existence temporelle*, elle sera développée plus tard dans l'introduction d'un cours en Sorbonne² et reprise dans une conférence de 1955. C'est donc au départ d'une analyse du déroulement de l'ontologie occidentale qu'il caractérise la démarche ontologique elle-même : observant

¹ GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, p. 9.

² GUITTON, Jean, *Jugements*, Paris, Gallimard, 1981, p. 87-106. Ce cours en Sorbonne date de 1954.

trois pôles d'émergence possibles, dont le choix détermine la construction ontologique, Guitton définit trois modes privilégiés d'accès à l'être.

La première voie part de la nature – ou de « l'En-soi » selon une expression reprise au vocabulaire sartrien.¹ Dans le cours de 1954, Guitton en donne l'aperçu suivant :

On prend son point de départ dans ce qui semble donné, émergé du néant comme le vivant qui naît ; dans ce qui semble immédiat, naturel, – ou encore dans ce qui est subsistant, consistant, concret, – dans ce qui est germinal, latent et virtuel. L'effort de l'esprit consiste à recourir à ce premier donné comme à une source, à définir une substance, à prendre appui sur un élément extérieur à la pensée, quoique parent d'elle, et sur laquelle la pensée doit se modeler. Ou encore, si ce donné naturel est soumis au temps, on cherchera à coïncider avec ce mouvement temporel, à deviner la loi de cette mobilité.²

Guitton souligne alors la difficulté majeure de cette approche, à savoir la justification de l'esprit.³ Mais il en repère aussi le risque et la limite tentante : ne pas mettre de différence radicale entre l'être et la chose, ne considérant que « cette masse indifférente de l'être dans sa brutalité, dans sa nature ».⁴

La seconde orientation s'appuie au contraire sur la conscience pour bâtir une ontologie dans laquelle la première vérité n'est pas la nature, mais l'esprit qui la pense, sans se demander si elle est en dehors de son opération. L'analyse guittonienne la décrit en ces termes :

On peut dire, de ce point de vue, que la philosophie de l'esprit est un tutorisme, puisqu'elle cherche une position inexpugnable. Par ailleurs, l'être ne peut se séparer de l'activité de l'esprit : l'être est vouloir-être, ou devoir-être, en son fond il est valeur. « D'où vient, disait Bossuet, cité par Lachelier, que quelque chose est et qu'il ne peut se faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut être et empêcher l'être d'être ? » L'être est donc posé parce qu'il vaut ; l'esprit postule cette valeur.⁵

¹ À ce propos, Guitton se borne à mentionner « un auteur de ce temps », GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 483.

² GUITTON, Jean, *Jugements*, p. 89.

³ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 483.

⁴ GUITTON, Jean, *Jugements*, p. 89.

⁵ *Ibid.*, p. 90. Guitton s'appuie ici sur un extrait d'une lettre non éditée, à l'époque, de Lachelier à Jaurès.

L'existence est le troisième point de départ pour la recherche ontologique. Guitton la présente comme une voie récente en philosophie, à cause d'une convention rejetant tout ce qui appartient à l'existence hors de son champ de réflexion. Cette ontologie est ainsi décrite :

La philosophie de l'existence ne part pas de l'esprit en tant qu'il connaît, mais en tant qu'il a conscience d'être donné à lui-même : bien plus, elle envisage cet esprit conscient dans ses conditions d'existence si paradoxales : le corps qui est son support, la perception d'un monde qui est son entour, la société des autres consciences et autres corps qui est son milieu, la naissance qui est son émergence radicale, la mort qui est son terme. Elle considère cette conscience ainsi incorporée comme une durée scandée par des événements, incapable d'effacer le passé, d'échapper au présent, de se soumettre à l'avenir : la temporalité est comme une seconde substance.¹

Cette division de l'ontologie étant admise, à la manière d'une classification répondant à une configuration de l'être, se pose le problème de la compatibilité ou de l'incompatibilité de ces trois modèles. Deux options différentes sont envisagées suivant l'une ou l'autre source.

Dans *L'existence temporelle*, Guitton commence par insister sur le fait que c'est bien l'acte d'exister qui est premier et que « l'individuel existe et non l'espèce, la rencontre et non la loi, le développement et non le temps ».² Mais cette affirmation est relativisée par la volonté de s'inspirer des trois voies pour « définir l'être savoureux qui a son gîte à leur croisement ».³ Il s'agirait dès lors de se tenir en une sorte de lieu inassignable d'où pourrait émerger l'être, ce qui reviendrait à tenir la relation entre les trois points de départ comme fondamentale, puisqu'elle seule permettrait d'approcher la richesse ou la surabondance de l'être.

Dans le cours de 1954, la question est présentée autrement. Il s'agit de repérer en quoi ces modèles explicatifs constituent des lignes de force, avec des constantes ou des dominantes. Guitton fait référence à des conceptions opérant dans les domaines des sciences pour indiquer la voie d'une forme de classification qui, sans établir de jugement, parviendrait à dégager des

¹ *Ibid.*, p. 91.

² GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 483.

³ *Ibid.*

impossibilités ou incompatibilités, sur base d'une tendance de fond conduisant à une impasse. À chaque fois, il nous est montré en quoi une voie vient buter sur ses propres limites, ce qui rend l'ouverture sur une autre perspective pratiquement inimaginable ou impensable. Plusieurs combinaisons nous enseignent ainsi les règles d'une logique, mais c'est l'impossibilité de soutenir les directions dans leurs conséquences qui fait pencher vers la recherche d'une autre voie de solution. Dira-t-on que celle-ci réside dans l'union des contraires et la constitution d'une synthèse ? Ce serait permettre à la philosophie de se satisfaire de combinaisons hybrides, ce qui n'est pas, pour Guitton, la voie d'une recherche de la vérité. Avant de répondre à cette difficulté, se pose dès lors la question des voies d'accès à l'être : c'est ce que nous allons envisager à ce point de notre progression.

b. Les voies d'accès à l'être

Commençons cet examen par une mise en garde, formulée par Guitton en conclusion d'un cours de 1946 et qui porte sur un problème général du questionnement ontologique. Reprenant son cheminement dans ce cours, l'auteur en arrive à des remarques sur la démarche ontologique en elle-même, il nous dit :

Notre cours était un cours sur le sujet le plus élevé : *qu'est-ce que l'être* ? Avant d'étudier l'être, il faut savoir ce qu'il est. Mais j'ai d'emblée laissé de côté l'ontologie classique qui consiste à partir de la conception de l'être d'Aristote ou de saint Thomas pour classer les aspects de l'être : non pas que cette ontologie me parût mauvaise en elle-même, mais elle arrive à nous chargée de l'enseignement des siècles ; et, en ontologie plus que partout ailleurs, la science bouche la connaissance. Le mot empêche de voir, le savoir nuit, car il interpose. Et quand même ce qu'il interposerait serait l'exacte similitude ou représentation de la chose, ce serait encore un décalque.¹

On le voit : l'être exige un mode d'approche particulier, une forme de connaissance qui, pour Guitton, se situe au-delà du savoir : en somme, il s'agit, pour lui, dès 1946, de « revenir à la chose même », selon le mot célèbre de la phénoménologie, ce qui demande de porter l'effort au-delà de la tradition ontologique puisque celle-ci s'est alourdie sous le poids de

¹ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 143.

l'enseignement au cours des siècles : une voie nouvelle est à trouver pour communiquer avec l'intimité de l'être.

La première voie d'accès à l'être, et aussi la plus fondamentale, est, pour Guitton, l'approche du temps. Le temps est comme le révélateur de l'être. Plusieurs lignes d'approche du temps sont possibles, et l'analyse guittonienne se penchera d'emblée sur l'histoire personnelle, d'une part, et l'histoire générale, d'autre part, en particulier l'histoire d'une lignée spirituelle comme l'est, par exemple, le catholicisme. Tout existant pourra ainsi être considéré comme une ligne d'être, une durée, ou plus exactement, un développement. Les axes de compréhension ontologique proposés dans *L'existence temporelle* seront établis sur une analyse de divers modes d'être concrets et c'est à dessein que l'auteur nous signale la complémentarité entre cette étude théorique et l'analyse, menée en parallèle, d'un domaine de l'être, à savoir l'amour humain.¹

Nous sommes ici devant une question de méthode : l'amour humain donne « un point de vue digne d'envie pour étudier le mystère de notre être, à quoi il faut tout rapporter, et peut-être celui de l'être même. Il est, pour tant de questions, un lieu de convergence ».² Il s'agit, selon Guitton, de la méthode même de la connaissance qui consiste à « faire une expérience significative, c'est-à-dire à deviner quel visage, quel fait est porteur d'esprit, puis à chercher l'idée à l'intérieur d'un *donné* concret et réel ».³

¹ « J'ai poursuivi cette analyse de l'*amour* en même temps qu'une description de l'être, je l'ai rédigée en même temps qu'un essai portant sur la métaphysique. Lorsqu'un lecteur patient et attentif comparera ces deux genres de travaux, il verra qu'ils se complètent et qu'ils s'éclairent l'un par l'autre, que ce l'un a de trop abstrait et de trop éloigné de l'usage commun se rachète peut-être par l'humanité de l'autre. » GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 536.

Malgré cette étude, assez rare en philosophie, datant de 1948, Guitton ne figure pas parmi les auteurs que C. Acapovi place au centre d'un survol de la question au XX^e siècle, avant de présenter la pensée de P. Tillich en la matière : il résume ainsi les conceptions de M. Buber, G. Marcel, V. Frankl et K. Jaspers. Cf. ACAPOVI, Crépin Magloire C., *L'Être et l'amour : une étude de l'ontologie de l'amour chez Paul Tillich*, pp. 30-35.

² GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 537.

³ GUITTON, Jean, « La pensée et la guerre », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 361.

Guitton est, dans cette étude, fidèle à son projet d'élucider l'expérience humaine à partir de ses conditions les plus ordinaires. C'est ce projet, présenté dès *Justification du temps*, qu'il rappelle dans l'entretien avec Francesca Pini de 1995, quand il annonce travailler à la rédaction d'un ouvrage de synthèse sur l'ontologie, d'une ontologie nouvelle, partant de l'existence ordinaire, et non pas de l'existence héroïque ou marginalisée.¹

Il est à noter que la voie d'approche de l'amour humain est originale : Guitton est en effet parti d'échanges, de témoignages et de récits de vie qu'il a pu découvrir au cours de ses nombreux entretiens menés en captivité avec des hommes d'horizons très différents. Ces entretiens, qu'il savait amener sur un mode de distraction ou de jeu pour lutter contre l'ennui et la faim, prenaient très vite une tournure existentielle et finalement thérapeutique, au sens où ils permettaient de prendre soin de l'humanité en eux, au milieu des difficultés et épreuves de l'enfermement.²

L'amour sera approché comme une manifestation de l'être au cœur de l'existence ordinaire et quotidienne, manifestation dans laquelle le temps opère un travail d'approfondissement et de révélation et où le sens cherche à se donner : il sera comme une part d'être dans le temps, dont le caractère sera d'être à la fois dans et hors du temps. Mais, ce qui apparaît aussi dans l'analyse de l'amour – et que Guitton signale d'entrée de jeu – c'est la possibilité de la confusion, de l'approche superficielle et finalement,

¹ GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, pp. 76-78.

² En cela, le philosophe fait preuve ici d'une forme d'auscultation de l'expérience humaine au moyen d'entretiens, ce qui constitue une porte d'entrée existentielle soulignant à la fois le caractère universel de l'expérience de l'amour et son absolue singularité, puisqu'il était question, à travers le récit, de remonter au mythe fondateur de l'amour parental en tant que source de la croyance personnelle sur l'amour. De ce point de vue, Guitton se distingue de philosophes qui, voulant retrouver l'expérience du rapport au concret, ont pratiqué la phénoménologie en théorie, et non dans le rapport dialogique. Sur l'absence du thème de l'amour dans la pensée de M. Heidegger, on lira : AGAMBEN, Giorgio et DI PIAZZA, Valeria, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot & Rivages, 2003. Même s'il est question de rétablir la question de l'amour en filigrane de l'œuvre heideggérienne, il n'en reste pas moins, malgré le secours, en la matière, de la relation épistolaire entretenue par l'auteur de *L'Être et le temps* avec H. Arendt, que l'amour n'y est pas abordé par la voie de l'engagement vécu ou de la relation à la dimension expérientielle.

réductrice ou erronée. Il attribue cette méconnaissance de l'amour au fait que depuis les premiers temps humains, le statut de la femme ait été considéré comme inférieur et soumis à la domination de l'homme, alors que l'amour en lui-même, et pour être lui-même, réclame une « égalité de la femme à l'homme ».¹ C'est dire également qu'une raison fondamentale de l'erreur ou de l'égarement se trouve dans le manque de réalisation de soi, ce que la société de type patriarcal n'a pas permis de laisser émerger.² Nous sommes donc ici face à ce qu'il nommera dans *L'existence temporelle*, l'ambiguïté fondamentale de l'être et celle-ci constitue notre condition de départ. C'est ainsi qu'il note dès les premières pages de *L'amour humain*, mais suite à sa longue enquête : « L'amour me plaçait devant un cas unique d'ambiguïté ou plutôt de composition des essences, d'enchevêtrement et de suture, puisque j'y remarquais sans cesse la circumincession de deux natures dans l'unité de la personne ».³

L'analyse s'appuie, pour commencer, sur les différents langages sur l'amour et nous pouvons y voir la mise en place d'une méthodologie spécifique. Dans celle-ci, tout élément de l'être est ainsi repris, dès le départ, à partir d'un langage, à l'intérieur d'un récit. C'est même dans ce récit que cet élément de l'être se constitue, prend consistance et se manifeste, par le fait d'être appréhendé à l'intérieur d'une perspective particulière. Guitton repère ainsi quatre niveaux de langage sur l'amour : le langage poétique, le langage ascétique ou moral, le langage érotique et le langage biologique. Chaque

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 532.

« Pour aimer, il faut sortir de soi, trouver et créer l'autre en même temps que se laisser trouver et créer ; cela suppose l'égalité et la réciprocité dans la différence du sexe. » *ibid.*, p. 563.

² Par rapport à l'émancipation féminine, Jean Guitton met en garde contre les simplifications. Approuvant les avancées accomplies au XX^e siècle dans ce domaine, il attire cependant l'attention sur le danger d'une émancipation qui oriente la femme vers une liberté d'être calquée sur le mode masculin, ce qui serait encore une manière subtile de ne pas pouvoir être soi. Pareille analyse fait dire au philosophe que cette « conquête » du statut de la femme n'est pas terminée par une victoire, mais reste à construire dans son modèle propre, ce qui nécessite une vigilance continue face à l'emprise toujours possible du pouvoir et de son abus.

³ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 537.

langage doit être entendu en lui-même avant d'être dépassé dans sa particularité par une mise en relation avec les autres perspectives. Guitton se propose alors de s'élever au-dessus des particularismes, en repérant les liens et les analogies, afin de pouvoir prendre distance avec le niveau du langage en lui-même, ce qui est, pour lui, l'attitude philosophique par excellence.¹

La démarche n'est pas fréquente en philosophie, où l'amour n'est pas en soi un thème d'investigation reconnu, et l'ouvrage de Guitton représente une avancée certaine dans le domaine, à la manière d'un état de la question et d'une interrogation sur l'amour en tant qu'élément de l'être.²

Se profile dès lors une étude de l'amour comme essence à part entière, dont le projet est de le situer, c'est-à-dire d'en définir la place à l'intérieur de l'économie de la personne, comme dans l'ensemble des activités humaines, pour ensuite le concevoir comme être de durée, au cœur de l'existence ordinaire, avec ses crises, ses changements et ses possibilités de maturation. Nous sommes là en présence de la dimension essentielle de l'être, à savoir le développement. À ce titre, on peut dire que l'amour représente une situation-type de développement ; Guitton l'annonce en ces termes :

J'ai présenté l'amour humain comme une essence vouée à l'incomplétude et qui ne peut conserver son identité avec elle-même qu'en changeant de forme, d'aspect et de nature. Ce changement d'ailleurs se fait en hauteur ; il intègre le passé et la chair dans une réalité plus haute : il va de seuil en seuil, il conserve ce qu'il semble détruire en le faisant participer à une existence d'un autre ordre ³

¹ « La philosophie n'est pas une langue spéciale et supplémentaire, mais elle cherche à s'élever à un point de vue supérieur aux représentations symboliques des langues afin de mesurer sans cesse l'écart qui sépare le signe de la chose. Puisque la nature avare n'a donné au seul Platon le privilège d'être indépendant de tous les langages par cela même qu'il les maîtrisait tous, il nous reste, les ayant inventoriés, de ne nous laisser séduire par aucun », *ibid.*, p. 546.

² On trouve une référence à l'approche guttonienne de l'amour dans : STEGER, E. Ecker, *The many dimensions of the human person*, New York, P. Lang, 2004, p. 142. Dans la partie consacrée à la dimension de l'amour (pp. 139-166), l'ouvrage place J. Guitton dans le voisinage de philosophes et de thérapeutes existentiels comme K. Jaspers, M. Scheler, M. Heidegger, P. Tillich, M. Buber, L. Binswanger, A. Maslow ou R. May.

³ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 538.

Le développement est la dynamique de l'être qui opère un changement pour pouvoir atteindre l'identité profonde contenue en germe et qui ne peut se révéler qu'avec le temps et la prise de conscience. L'amour est une ligne de développement, s'il est véritablement l'amour : c'est donc le temps qui atteste ici de la vérité de l'amour.¹ C'est dire que pour Guitton, il n'y a de fidélité véritable qu'inventive² : celle-ci ne s'atteste que dans des mutations, des sauts qualitatifs ou des conversions qui font émerger l'engagement du soi. D'où l'impératif d'une connaissance et d'une consistance suffisantes de soi en tant que support de la parole d'engagement : la connaissance de soi permet d'aller véritablement à la rencontre de l'autre, sans trop céder à la projection de soi sur autrui ; elle permet également de s'ouvrir au milieu de vie que constitue le couple. Ainsi, selon Guitton, « l'essence de l'amour est dans la communication constante »,³ au point de renchérir en ces termes : « La joie principale de l'amour n'est pas tant en effet l'unité de l'être intime que ce partage constant, que ce retour de nos pensées en nous-même après avoir traversé l'autre, que cette circumincession dont il est bien impossible de dire l'origine ». ⁴ Unité de soi, mais aussi réciprocité et don de soi, fécondité et création sont donc les qualités de la relation d'amour ; l'analyse guittonienne ira jusqu'à concevoir que « l'amour est le moyen inventé par la nature pour vaincre la mort »⁵ par une forme de co-naissance, c'est-à-dire d'une nouvelle naissance à soi en même temps que d'autrui.

Cette approche descriptive sera le socle pour un second questionnement posant le problème de la signification de l'amour à un niveau plus englobant, au sens de l'enjeu de l'amour, pour s'intégrer dans une interrogation sur le lien entre l'amour humain et la dimension absolue, celle-

¹ On trouvera une vue différente de la conception de l'amour comme développement dans : GRIMALDI, Nicolas, *Métamorphoses de l'amour*, Paris, Librairie générale française, 2012.

² GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 618.

³ *Ibid.*, p. 646.

⁴ *Ibid.*, p. 605. Il précise à ce propos : « Ce que le phénomène d'amour a de plus caractéristique n'est pas tant l'unification de soi par la projection de sa propre image que l'accueil en soi d'une image de soi venue de l'être aimé » (p. 601).

⁵ *Ibid.*, p. 645.

ci étant perçue comme la condition de possibilité dernière de l'amour, l'ouvrant par là même sur un champ infini. La question est alors : quel absolu doit être convoqué pour être à la mesure d'une dynamique essentielle d'ouverture aussi prégnante que l'amour ? La réponse est, pour Guitton, dans l'amour lui-même et, comme nous le verrons ultérieurement, seulement dans celui-ci. Cependant la méthode d'approche ne peut se découvrir que dans l'accueil premier et ouvert du réel dans toute son ampleur : c'est ainsi que Guitton nous convie à mesurer l'écart entre ce qui est donné dans la rencontre de deux êtres – « le concert de deux solitudes » – et l'effet sur le psychisme humain. Et de conclure que ne sommes pas dans le registre de la cause, mais plutôt dans un ordre des occasions où la dimension sexuelle représente la manifestation d'une raison supérieure, ce que Platon et Proust avaient pressenti. Aussi Guitton en arrive-t-il à établir l'ouverture suivante :

Mais comment expliquer qu'un phénomène glandulaire recèle de telles incitations ? On ne peut s'empêcher de penser à ce que les Anciens nommaient un *sacramentum* ou un *mystèrion*, c'est-à-dire à une réalité dotée de deux faces : l'une ordinaire, commune et symbolique ; l'autre idéale et cachée aux sens ; l'une temporelle l'autre intemporelle. Ou plutôt, on en vient à songer qu'à l'occasion du geste humain d'amour se trouverait insérée dans la durée quelque semence éternelle. En d'autres termes, l'amour n'aurait d'explication que métaphysique, par l'impuissance de l'explication physique elle-même. Pour expliquer l'amour, il faudrait aller bien au-delà de l'amour.¹

À travers cette approche de l'amour humain, nous avons pu découvrir une méthode ontologique basée sur un retour aux choses, au-delà de la tradition classique : elle permet de comprendre comment les principes de l'être trouvent leur origine dans une attention particulière portée, chez Guitton, sur

¹ *Ibid.*, p. 568. Cette analyse est à rapprocher de celle que Guitton nous propose à partir de la pudeur, dans un dialogue avec l'explication freudienne de la sexualité en tant que fonction de la seule nature. En analysant la pudeur profonde, celle de l'esprit en tant qu'esprit incarné, l'auteur nous interpelle sur sa signification, c'est-à-dire sur ce vers quoi elle nous renvoie, en affirmant : « A-t-on jamais réfléchi que, si les psychanalystes et les sociologues avaient raison, la prise de conscience de la sexualité devrait être analogue à celles des autres fonctions physiques ? Cela est déjà surprenant que nous ayons à prendre conscience de nos fonctions essentielles, comme si elles nous étaient étrangères, comme si nous étions de droit esprit pur, et corps seulement par accident. Mais comment se fait-il que, devant la fonction par où l'espèce existe et se renouvelle, l'esprit ait un étonnement quasi religieux, qui fait que toute connaissance commence par une *initiation*, saine ou malsaine ? », *ibid.*, p. 590. Nous reviendrons sur la question de la pudeur, de même que sur celle de l'initiation.

le niveau ordinaire des choses, des éléments de l'être ou des essences. Avant d'entrer dans l'étude même de ces principes, il est utile d'entendre l'auteur nous faire remarquer un autre aspect de sa démarche, remarque que nous trouvons également dans la conclusion du cours de 1946 et rapportée dans son *Journal*, en date du 25 mars 1946 :

D'autre part, nous sommes partis de l'idée que nous tenons de Hegel, que l'Esprit chemine. Il peut repasser par les mêmes stades, sites, torrents, et il est possible qu'il existe un rythme, mais il ne repasse jamais de la même manière, ni à la même hauteur. Tout s'inscrit, tout pèse sur le présent. Tout compte. Tout se transforme. Par conséquent, il faut reconquérir.¹

Quelle est la portée exacte de ce terme « reconquérir » ? Face à quels obstacles sommes-nous engagés ? Quel est l'enjeu de cette démarche ontologique ? Ces questions nous amènent à approfondir notre examen du questionnement sur l'être.

3. LA QUESTION DE L'ÊTRE EST LA QUESTION PREMIÈRE

S'interroger sur l'être, c'est poser la question la plus fondamentale, la plus radicale. Mais c'est aussi la question la plus banale, la plus ordinaire, et finalement la question la plus tue.

3.1. Le questionnement essentiel

C'est l'Être, non l'étant, qui est notre première source d'étonnement. Pourquoi cet objet est-il ici et là ? Pourquoi est-il à ce point de l'espace, et surtout à ce point-ci du temps ? Et comment se fait-il que, dans cet instant qu'est le temps fini, puisqu'il va bientôt disparaître et s'anéantir, cet objet soit situé ? Comment le temps que je vis en ce moment n'est-il pas déjà fini ? Pour quoi ma vie se déroule-t-elle dans ce songe qu'est le temps, lequel m'apparaît comme se déroulant très lentement dans une lente durée, alors qu'en fait le temps s'écoule, passe, se précipite avec une vitesse frénétique allant vers son achèvement ? Pourquoi suis-je moi, et non pas un autre, comme le demandent les enfants ? « Pourquoi ne suis-je pas Jeanne et pourquoi Jeanne n'est-elle pas moi ? » Pourquoi ce moi est-il associé à cette combinaison des chromosomes entre dix millions d'autres combinaisons également possibles ?²

¹ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Présence du passé*, vol. 1, p. 143.

² GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 10.

Pour Guitton, c'est la condition de l'homme ordinaire qui pousse à poser la question de l'être. L'homme est un être du milieu, il est ce milieu même, à la fois être et non-être. Dans *L'impur*, reprenant un cours de 1966, il nous dit :

Le *lieu* que l'homme ordinaire habite, c'est le milieu, la zone des médiations, celle de l'incarnation. Ce *lieu* mérite souverainement le mot de lieu : car il n'est ni le point ni l'infini. Le lieu concerne bien plus l'homme que l'espace, lequel est indifférent et illimité. De même, l'heure ou le moment sont plus humains que le vague temps ou la vague durée. Le lieu est pour l'homme le domaine de l'être.¹

L'homme pose la question de l'être parce qu'à la fois il appartient à l'être et parce qu'il n'est pas complètement l'être : c'est parce qu'il affronte le non-être qu'il pose la question de l'être, mais pouvoir y répondre, c'est se mettre au diapason d'un lien avec lui. Au seuil de *L'existence temporelle*, il déclare : « Le premier sentiment que nous prenons de l'existence est lié chez nous à cette éventualité de tout autre chose que ce cosmos-ci, que cet événement-ci, même que ce moi ci, à la possibilité de l'inexistence de Tout, voire du sujet qui pense ce Tout. »² On le voit, le point de départ peut être le doute, comme chez Descartes, mais il y a plus encore. Reprenant l'intention de Ravaisson dans *L'habitude*, Guitton y voit une justification suprême de notre situation dans l'être, c'est-à-dire ce qu'est « la *manière d'être*, ce flux qui n'est ni acte ni limite, mais qui coule sans bruit au fond de l'âme ».³ Mais il précise néanmoins tout aussitôt :

Rare sera toujours dans les arts comme en métaphysique la justification de ce qui est banal, constant, substantiel, miraculeusement quotidien et caché : la beauté, la bonté, la vérité, choses si longues, si difficiles à percevoir lorsqu'elles ne nous surprennent pas. Il faut sans doute l'expérience de l'âge et une certaine lassitude de l'admiration pour le comprendre, mais cette lassitude est l'admiration même. Le cavalier accompli marche au pas. Celui qui est assis sans rien dire se contente d'être un homme.⁴

Dans un style plus épuré, plus délié aussi, Guitton confirme, vingt ans après la synthèse ontologique présentée dans *L'existence temporelle*, que le questionnement sur l'être, qui touche ici aux valeurs transcendantes que

¹ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 67.

² GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 489.

³ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 69.

⁴ *Ibid.*, pp. 69-70.

sont la beauté, la bonté et la vérité, est fragile et correspond à une attitude où il est question de gérer à la fois l'admiration et la déception. Cela rend l'homme responsable d'une démarche essentielle qui sera perçue comme un appel, alors que le risque de la banalisation et de l'inauthenticité est omniprésent. Voilà pourquoi il déclare :

C'est ainsi que le quotidien, le commun, l'ordinaire, le banal sont des lieux de confusion et de perfection. L'*être* est. Ces mots qui sont les mots les plus mystérieux et les plus vertigineux, l'usage sans cesse les décompose et les altère : de l'or, il fait une monnaie qui, à force d'avoir passé par tant de mains et de convoitises, ne laisse plus voir le profil du roi.¹

Se trouverait-on devant une tautologie ? Pourrait-on dire autre chose que « L'être est » ? Guitton se refuse à entrer dans une définition de l'être.² Définir serait rapporter l'être à autre chose que lui-même, ce qui le rendrait dépendant de cette extériorité. En réalité, l'être est. L'important est d'abord la rencontre avec l'être. Sur ce plan, la pensée de Guitton s'est trouvée en accord avec le parcours de Martin Heidegger : c'est surtout le penseur de l'être que Guitton a vu chez Heidegger, celui qu'il a rencontré dans sa demeure de Fribourg à l'automne 1956 et pendant l'hiver 1957, et à propos duquel il nous dit :

Goethe a cherché souvent à donner cette impression de plénitude humaine limitée : ainsi dans plusieurs passages de *Wilhelm Meister* ou dans ce poème prosaïque que Barrès appréciait pour l'ennui profond qu'il dégage : *Hermann et Dorothee*. Mais Goethe ne s'en tenait qu'à l'apparence. Chez Heidegger, il y a plus : sous un langage philosophique, la justification de la qualité d'être comme telle, sans le subjectivisme et le *pathos* de « l'existence » (qui est romantique), sans cette dissociation de la qualité d'être en un *noumène* intelligible et un pur *phénomène*, que l'on trouve, selon son exégèse, dans le sillage de Platon.³

¹ *Ibid.*, p. 70.

² Dans l'entretien avec Francesca Pini, Guitton, pourtant arrivé au bout de son parcours, répond ne pas savoir ce qu'est l'être et se garde bien de toute définition : GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*.

³ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 478.

Signalons que la visite de Guitton chez Heidegger a été introduite par un ami commun aux deux philosophes : Jean Beaufret. Celui-ci, devenu très tôt l'introducteur de Heidegger en France, a terminé sa thèse, commencée sous la direction de Jean Wahl, sous celle de Jean

Justifier la qualité d'être comme telle serait la tâche suprême de l'homme incarné dans ce monde, et ce serait dès lors aussi la tâche suprême de la philosophie, la question de l'être étant la question par excellence, comme il nous en donne la substance dans un bref retour sur son enseignement en Sorbonne, dans son autobiographie de 1988 :

Comme tous les philosophes, j'ai tenté de donner une signification neuve à ce mot simple prononcé sans cesse par tous et qui entre dans toutes nos syntaxes, qui est au cœur de toutes nos pensées, ce je-ne-sais-quoi d'intérieur et supérieur, à la fois familier et sublime, surréel et pourtant très réel, présent partout quoique insaisissable, absent de tout et qui s'appelle tout simplement l'*être*. Non pas l'être abstrait, non pas l'être de ceux que Pascal appelle « les philosophes et les savants », mais l'être jaillissant, concret, existant – l'être vécu – l'être que les philosophes de ce temps ont peut-être plus que les autres cherché à découvrir sans qu'ils y parviennent, soit parce qu'ils le cherchent trop haut dans l'abstraction pure, soit qu'ils le cherchent trop bas dans le dégoût.¹

Pour opérer cette connexion avec l'être, pour être dans l'attention à sa présence, tout en parlant de « reconquête », Guitton considère l'ontologie comme première. Il en voit la nécessité pour l'homme de tout temps, et particulièrement pour les temps contemporains, puisqu'il déclare en 1995 : « À mon point de vue, le XXI^e siècle aura besoin d'une nouvelle ontologie,

Guitton. Beaufret et Guitton avaient tous deux des origines creusoises. Pour donner une idée du ton de la rencontre entre Heidegger et Guitton, connaissant l'art du portrait chez ce dernier, et son habituelle distanciation lui permettant de tout reprendre à sa manière, plusieurs passages des notes sont intéressants, comme celui-ci :

« Dans sa calme demeure aux lentes habitudes, pendant que je parlais de plusieurs choses, mon regard restait accroché par un tableau fort sombre : cette peinture représentait un lac dans la montagne, dans les neiges, dans le vent soufflant sur la neige. Tout y révélait des éléments hostiles à la quiétude humaine, sans aucune harmonie de couleur, sans aucune trace d'habitation. C'était l'*autre côté* d'Heidegger qui reste toujours présent : le côté non pas tourmenté, mais âcre, non pas désespéré, mais dur et pauvre, celui qui le détourne de Goethe, celui qui l'apparente à Nietzsche. Il y a chez lui ce jeu de Simplicité et d'Apreté, de sérénité et de désespérance calme, mais avec espoir... », *ibid.*

Notons que l'approche guittonienne tente de cerner l'originalité de la pensée heideggérienne sans tomber, ce qui est assez rare, dans le langage propre à l'auteur de *Sein und Zeit* ou des *Essais et conférences*. Cette distance permet également de relever une critique de Heidegger chez Guitton. Cf. GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, pp. 25-26.

¹ GUITTON, Jean, *Un siècle, une vie*, p. 118.

d'une nouvelle étude de l'être ».¹ Cette justification de l'être passe, tout d'abord, par une prise en compte du non-être.

a. La question du non-être

Poser la question de l'être, en effet, c'est, en même temps, évoquer la possibilité que l'être ne soit pas, ce que la pensée contemporaine relève surtout, nous dit Guitton, à travers le concept de « facticité » de l'être. Toute étude ontologique doit donc affronter la question de la « privation » de l'être, ce à quoi va s'employer la réflexion guittonienne. Prendre conscience de ce qui est, le réel, se trouve aux prises avec une représentation possible de ce qui devrait être, c'est-à-dire l'idéal : tout ce qui exprime la relativité des choses – la durée, la contingence, le désir, la mort – est perçu comme tel parce qu'il y a une autre perception possible, et Guitton définit alors le réel par « l'écart entre ce qui nous apparaît être le droit et ce que nous sommes contraints d'éprouver ».² C'est, en réalité, comme s'il y avait un envers de l'être, et l'esprit, dans son jugement, se représente la présence sur fond d'une vacance préalable. Pour établir si ces notions privatives correspondent à une réalité dans l'être, Guitton entre en dialogue avec la critique bergsonienne de ces notions que sont le néant, le désordre, le hasard et le possible.

Il commence par rappeler qu'il existe une tentation de l'esprit qui « consiste à croire que l'on a expliqué une idée ou une croyance, lorsqu'on s'est borné à décrire et à définir le mécanisme psychique qui lui a donné naissance »³, et considère qu'il s'agit là d'une illusion : les explications du mécanisme sont certes utiles et nécessaires, mais, comme nous l'avons vu dans l'approche de l'amour humain, elles ne permettent pas de définir l'essence du phénomène. Pour Guitton, cette illusion est difficile à dissiper car l'esprit tend à identifier la genèse de l'être avec la compréhension des

¹ GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, p. 75.

² GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 493.

³ *Ibid.*, p. 490.

opérations qui en produisent le concept, que cette compréhension soit seulement empirique, comme chez Hume, ou plus profondément ancrée dans la puissance intemporelle de l'entendement, comme chez Platon ou Kant. L'être est donc au-delà des capacités et des modes opératoires de l'esprit humain, et ce n'est donc pas à ce dernier que revient sa génération. Aussi déclare-t-il clairement :

La seule génération que l'esprit humain puisse décrire est cette génération des modes, des conceptions et des symboles qui se développe dans la durée historique : ce qui évolue, ce qui s'engendre, ce qui se constitue à travers le temps, ce sont les moyens d'expression qui traduisent la pensée, ce sont les mécanismes qui suscitent ou qui accroissent les germes, ce ne sont pas les essences. Mais, seuls, les mécanismes tombent sous la constatation.¹

Pour l'auteur de *L'existence temporelle*, la critique bergsonienne des notions privatives, dans le souci d'assurer au plein une forme de plausibilité, tombe dans l'illusion signalée. En fait, pour Bergson, ce sont des opérations de l'esprit qui nous font voir le réel avec les notions de privation plutôt que de voir ce qui est en tant que tel. Par une sorte de déception, l'esprit se tourne vers ce qui n'est pas, ou plus, ou pas pleinement. Il en va ainsi avec le concept de possible : il n'existe pas de possible à proprement parler, car ce qui serait conçu comme possible serait automatiquement produit ; si tel n'est pas le cas, il n'y a donc pas, pour Bergson, de possible, celui-ci étant une opération rétrospective de l'esprit. Pour Guittou, il y a là mélange, et confusion, entre le plan des opérations mentales par lesquelles s'engendre le concept de possible et celui de la notion même. En réalité, raisonner de cette façon revient à concevoir le temps comme le simple déroulement de ce qui était déjà contenu, à la manière d'un modèle réduit. L'auteur admet que cette opération est fréquente, et qu'elle procède par une sorte d'atténuation d'être pour loger dans le passé ce que le présent contient (ce qui, selon lui, a également été le cas pour Leibniz), mais il souligne qu'il y a toujours une différence entre le projet, même le plus abouti, et la réalisation, entre l'intention et l'acte, si du moins on accorde au temps une valeur réelle. Cette contradiction chez Bergson sera mise sur le compte d'une méthode, fréquente chez l'auteur des *Données immédiates*, consistant à utiliser la caricature pour asseoir son

¹ *Ibid.*, p. 492.

argumentation, cachant peut-être une approche plus nuancée de ces notions négatives, ce qui, admet Guitton, serait comme un écart, comme chez tout esprit, entre son intuition (la durée est liberté pure) et ses tendances (le possible n'est pas).

Pour la question du néant, la démarche sera analogue : il s'agira de distinguer l'image du concept. Avec l'imaginaire, nous sommes confrontés à l'idée d'un néant primordial précédant toute apparition de l'être, et le langage a tendance, à travers l'existence même du mot, à donner à ce premier *nihil* une certaine consistance : nier l'éternité du monde serait donc s'avancer sur le terrain mouvant de cette conception du néant. En réalité, pour l'auteur, le monde contient en lui tout le temps et l'espace car il ne laisse aucun vide autour de lui. S'accordant sur ce point avec les remarques de Bergson, Guitton signale cependant, avec force, que le concept de néant nous est nécessaire pour penser l'être, du moins tel qu'il nous est donné. En effet, dans ce que nous éprouvons de l'être à travers les expériences les plus immédiates, il n'est jamais question d'une nécessité absolue de l'être, mais, au contraire, du caractère relatif de toute chose car il est vrai que l'être est ceci alors qu'il aurait pu être autre. Avec ce sentiment de la précarité de l'être, l'auteur insiste pour y voir une donnée d'ensemble, ce qui lui fait dire :

L'univers entier ne pourrait-il être anéanti sans que la raison n'en soit choquée ? Je suis, mais ne pourrais-je pas me supprimer aussi en pensée, sans altérer la somme de l'être ? Ni le cosmos, ni moi-même n'entrent à première inspection dans ce qui constitue l'être nécessaire. Peut-être, il est vrai, est-ce illusion ? Mais la question du moins se pose ; et, pour la poser, le concept de néant est indispensable, encore qu'il ne soit pas exprimé. Le néant n'est jamais qu'une application du possible, un passage à la limite. Si le possible existe dans l'être, qui nous interdit d'admettre une diminution allant jusqu'à l'abolition ?¹

Cependant, cette opération conceptuelle ne peut se faire de manière physique, et Guitton précise alors :

Si la néantisation de l'être est conçue comme possible, elle n'est pas à *faire* ; elle est déjà faite, elle tient à la constitution et à la nature même de cet être qui nous est donné,

¹ *Ibid.*, p. 498-499.

dont on peut dire, parlant en image, qu'il se soutient sur un néant primordial où il pourrait sans cesse retomber, s'il n'en surgissait pas à chaque instant .¹

L'idée de néant s'avère surtout intéressante pour comprendre ce que pourrait être l'être qui possède en lui-même sa possibilité d'être, ce qui le sépare d'une manière absolue de l'être dont on ne peut déduire l'existence à partir d'une qualité, un caractère ou une essence. Pour Guitton, ce concept de néant sert à purifier, en quelque sorte, l'idée de Dieu, en permettant de poser la question de ce que serait Dieu, s'il était, ce qui ne pourrait, en aucun cas, se concevoir comme une apparition sur fond d'un néant primordial ; dans ce seul cas, quel que soit le nom que l'on donne à l'idéal ou la valeur, du moment qu'ils sont posés comme infinis, la nécessité d'être s'impose par elle-même.²

Enfin, Guitton se penche sur la quatrième notion de privation, à savoir le hasard, se demandant s'il existe une correspondance entre le hasard de nos pensées et une caractéristique de l'être même. Il fait remarquer, à ce propos, que la distinction est déjà présente chez Aristote pour signifier la différence entre ce qui arrive sans raison apparente et ce qui se présente en accord avec nos désirs et nos attentes. Et Guitton d'observer qu'il y a bien deux sortes de hasard, celui qui tiendrait à une absence de finalité ou de liens entre les phénomènes, et celui qui serait dû à une méconnaissance des causes ou raisons véritables des événements.

Pour répondre à ce problème, il commence par concéder qu'il existe bien dans l'être de quoi susciter l'impression de hasard, surtout quand il y a une disproportion entre un événement et ses conséquences, ce qui, fait remarquer l'auteur, arrive à chaque fois que l'on prend une occasion pour une cause. Ce serait alors par un déséquilibre que l'on serait amené à traiter du hasard, sur base d'une comparaison entre ce qui serait tenu pour légitime dans un monde conçu pour l'homme et ce qui se présente effectivement à l'expérience. Qu'en est-il au niveau de l'être même, se demande Guitton, cherchant du côté des jeux de hasard, à comprendre le mécanisme de la croyance fondé sur une mise en scène où l'esprit ne se représente pas tant

¹ *Ibid.*, p. 499.

² Sur ce point, voir : GUITTON, Jean, « Note sur l'argument ontologique et sur la critique que Kant en a faite », dans *Les études philosophiques*, vol. 11, no. 3-4, 1938.

l'événement en termes d'absence de causes, mais bien par le fait que celles-ci sont d'un tel ordre qu'elles échappent à l'intelligence humaine ? On serait alors en présence d'un déterminisme que les découvertes – et les succès – de la science ont confirmé, ce qui rend difficile, admet l'auteur, de prouver la contingence de l'univers, ce à quoi aboutissent, d'une certaine manière, les pages par lesquelles la critique bergsonienne a souligné le caractère imaginaire de la notion de hasard. Mais, fait observer Guitton, il nous faut relever, tout d'abord, une certaine cohabitation, dans l'esprit humain, d'une conception de la détermination, au moins au niveau statistique ainsi que au niveau de la réussite de nos opérations, avec une supposition d'un hasard radical dans les éléments de la nature, et cette accommodation laisse penser qu'il n'y a pas forcément opposition entre ordre et contingence, ce qui, selon l'auteur, est déjà un grand pas en direction d'une compréhension de cet enchevêtrement.

Une seconde avancée peut être faite lorsqu'on conçoit qu'il peut exister deux sortes d'ordres : un ordre direct où tout est continu, avec des lois élémentaires, et une action des causes qui serait simple et prévisible pour une intelligence donnée ; et un ordre plus complexe où la combinaison des éléments serait davantage soumise à une multitude de facteurs, et où les effets seraient déliés, en apparence , de leurs causes, dans un univers dont la régularité serait comme cachée par la discontinuité. C'est sur base de cette distinction que Guitton déclare :

Comme rien n'empêche que, dans un cosmos de structure rayonnante comprenant des nœuds et des carrefours, la vie ou le libre-arbitre introduisent leurs actions, le calcul de l'avenir peut alors dépasser toute intelligence finie ; et cependant un tel univers serait encore intelligible et ordonné. Or, comme ni l'idée qu'on peut se faire de l'ordre physique, ni une exigence quelconque de la science ne s'opposent à cette indétermination et que, d'autre part, les fins humaines nous obligent à la supposer, on peut, concluant de la liberté à ses conditions, affirmer sans crainte que la contingence existe au sein de l'être.¹

Jusqu'à présent, nous dit le philosophe, la science nous présente l'image d'un monde avec des lois bien identifiées en surface, alors qu'en

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 503.

profondeur, il reste une indétermination des éléments, cette image, nécessaire pour expliquer qu'au sein d'une nature ordonnée puisse prendre place une action libre de l'homme sans troubler son ordonnancement, pourrait bien être remise en question et c'est plutôt du côté d'une simple distinction que Guitton s'oriente en conseillant d'admettre qu'il y a finalement deux types de causalité : « l'une (celle qui nous paraît seule normale), qui est soit la conséquence d'une loi, soit l'expansion des virtualités contenues dans un être, alors que l'autre consiste dans le croisement, la conjoncture et le choix ».¹ À mesure que l'on s'élève dans l'évolution naturelle, ce sont des causalités du second type que l'on rencontre (comme, par exemple, dans la reproduction humaine), ce qui fait remarquer qu'il y a comme un désordre à l'intérieur de l'ordre par cet écart entre les causes et leurs effets, les intentions et les résultats. Cette observation nous amène alors à traiter la quatrième notion privative par laquelle nous remettons en cause ce qui se présente à nous dans l'être, à savoir le désordre.

Reprenant à nouveau l'argumentation de Bergson sur la question du désordre, Guitton commence par rappeler que celui-ci voyait deux sortes de causalité : une causalité par les fins, comme dans la création d'une œuvre où la détermination des moyens est ordonnée par l'idée, confuse ou non, du tout, et la causalité pure, qui tient du mécanisme où les relations sont nécessaires. Le problème se pose, pour Bergson, quand il y a une déception du sujet face à une attente, et qu'au lieu de trouver une finalité, il ne constate que le mécanisme qu'il appelle alors désordre. Pour Guitton, il est certain qu'il entre une part de subjectivité dans ce qui est appelé désordre, mais la question est encore une fois de se demander si cela répond, ou non, à une dimension de l'être. Faisant appel à la science, celle de l'infiniment petit comme de l'infiniment grand, l'analyse guttonienne en vient à conclure que dans tous les cas, la formation même des corps, ainsi que la notion de rythme, permettant une forme de calcul et de probabilité, atteste que la notion de loi est possible, et que cette possibilité en appelle à celle de l'ordre. Comme nous venons de le voir avec l'argumentation autour du problème du désordre, il est important de garder ensemble différentes approches ; en ce qui concerne dès

¹ *Ibid.*, p. 504.

lors son absence, il nous met sur la voie des différences de plans en affirmant : « Ce que nous appelons inordination ou désordre viendrait d'une différence de perspective, et chaque degré de l'être pourrait nous paraître désordonné, pourvu que nous contemplions d'un plan plus élevé dans l'échelle de l'être ».¹ De niveau en niveau, on aperçoit donc une « densité d'ordre » inégale, et cette conception de l'ordre permet également d'aborder, avec recul, cette forme particulière de désordre appelée le mal : c'est en changeant de plan, que l'on peut prendre conscience d'un ordre plus raffiné ou plus complexe.

Toutes ces considérations sur la privation comportent un but pour notre auteur, celui d'ouvrir à une certaine souplesse d'esprit quand il s'agit d'aborder l'être dans son ensemble : il est question, par celle-ci, de percevoir que l'être possède, en lui-même, une consistance. Aussi peut-il affirmer avec conviction :

Toute existence, toute nature, toute essence même, qu'elle soit de matière ou d'esprit a sa plénitude, sa suffisance, et comme le dit le vieux mot génésiaque, sa « bonté ». De chaque parcelle, comme de chaque strate, zone ou niveau de l'être- comme de chaque ère, moment ou circonstance – et même de chaque hasard, accident ou rencontre, on peut dire : *Hoc est*.²

Cette affirmation doit être tempérée par une prudence, car toute désignation d'un manque donne lieu à une possibilité de dérive, où l'auteur voit l'influence de la pensée grecque, qui est de se représenter le manque comme le résultat d'une perte d'être, en somme une opération de réduction ou d'exténuation par rapport à un plein initial, un stade parfait de l'être qui ne serait plus. Rappelant comment Ravaisson se représentait la création à la façon d'une kénose de Dieu, Guitton souligne que cette approche de l'être laisse entrevoir une néantisation subtile puisque le plein se disperse sous la triple forme du nombre, du lieu et du temps. Cette vigilance dans la manière de considérer le manque ouvre cependant sur une stratégie ontologique plus fine où tout est pris en compte selon l'ordre donné, ce qui fait de la privation, non pas un retrait de l'être, ni même une forme de précarité sur fond de non-être, mais un chemin d'accès à l'être qui en révèle d'abord le caractère positif.

¹ *Ibid.*, pp. 505-506.

² *Ibid.*, p. 506.

Laissons à Jean Guitton le soin de nous préciser comment un subtil dosage est nécessaire pour garantir cette voie, lorsqu'il déclare :

Sans doute, ce caractère révèle une insuffisance : il fait voir que l'être qui nous est donné n'est pas par soi, mais il ne l'exténue pas. Pour n'être pas tout ce qu'elles peuvent être, les choses cependant *sont*. Et c'est là que gît la difficulté de toute philosophie première : car, si l'on veut correspondre à ce que l'expérience nous propose, il faut maintenir ce que nous venons de nommer la densité de l'être, sans que cette densité soit de la suffisance.¹

Ainsi, avec cette attitude, à la fois concrète et complexe, qui garde ensemble les différents niveaux de l'être pour pouvoir l'appréhender malgré sa mise en cause par l'épreuve du manque et du néant, nous touchons un des piliers de l'approche ontologique telle que l'envisage la pensée guittonienne. Un autre pilier concerne le lien entre la question de l'être et la situation de l'homme dans le monde, ce que nous allons découvrir à présent.

b. Question de l'être et condition de l'homme

La question de l'être comporte également, selon Guitton, un aspect anthropologique important : elle révèle la condition humaine, dans son mélange d'être et de non-être. Quand l'homme se pose la question de l'être, on peut y voir une réaction à la mise en présence du non-être, car si la question est posée, c'est bien qu'un élément vient à manquer. D'une façon plus essentielle, l'homme est aussi l'être par lequel la question de l'être peut être posée, ce qui fait de cette capacité une forme de définition ultime de l'homme. Mais, nous l'avons vu, poser la question revient aussi à déceler une parenté entre celui qui questionne et l'objet de la question : l'homme ne poserait pas la question de l'être s'il n'avait pas, au préalable, une forme de connivence avec ce qui est recherché. Le fait même d'interroger l'être met l'homme en situation de *déjà* et de *pas encore*, où la séparation d'avec l'être s'accompagne d'une mise en présence qui s'apparente à une possession. Le désir d'être est donc ce qui caractérise cette situation de l'homme face à l'être, et l'on peut insister soit sur le manque ou sur la tension vers l'être que comporte un tel état. Quoi qu'il en soit, il est ici question de la finitude

¹ *Ibid.*, p. 507.

essentielle de l'être humain, ce qui n'est pas, pour Guitton, la pente vers le nihilisme, mais indique une responsabilité majeure de l'homme face à ce qui est.

Ces considérations sur la question ontologique, en lien avec la nature – ou condition – humaine, s'ouvrent *in fine*, chez Guitton, sur la question, plus métaphysique, de la possibilité d'un être qui aurait en lui-même sa propre raison d'être. Autrement dit, un être pour lequel aucune cause extérieure n'aurait à intervenir pour être et qui contiendrait, en son essence même, tout le pouvoir d'être à soi-même sa propre cause. Cette question, à ce stade de notre étude, pose le problème de l'être comme pouvoir d'être, ou comme puissance d'être, ce que nous allons aborder dans le point suivant.

3.2. La notion de « pouvoir être »

Ce qui se dégage d'une pareille approche de l'être, c'est que l'être affronte le non-être d'une manière essentielle, et qu'il s'impose continuellement face à ce dernier. Cela revient à caractériser l'être comme pouvoir être, comme puissance face au non-être. Certes il y a le non-être, et il est fondamental qu'il en soit ainsi et que l'esprit puisse en prendre conscience. Mais il s'agit d'affirmer, en même temps, que l'être s'impose au non-être. Parlant de la puissance de l'être, Guitton affirme aussi la nécessité d'un rappel de cette donnée de l'être, et dès l'ouverture de *L'existence temporelle*, il déclare :

L'être, tel qu'il nous est donné, a comme caractère de présenter et de posséder une consistance. C'est la vérité de toute philosophie de type empirique, positif ou existentiel. De telles pensées, qui sont aussi (comme souvent nos pensées) des protestations, interviennent dans l'histoire, pour rappeler à ceux qui dévaluent l'être combien l'être mérite de recevoir les désignations les plus denses.

Insistant sur cette capacité intrinsèque de l'être à se poser face au non-être – selon cette bonté de l'être – Guitton s'inscrit, dès 1949, dans une tendance que l'on retrouvera dans le second Heidegger, tendance qu'il précisera à sa manière, et comme dans le prolongement du dialogue avec l'auteur du texte *Le chemin de campagne*. Reprenant ses notes consécutives à sa rencontre de 1956, et analysant cette ouverture à la présence de l'être, Guitton commence

par révoquer la notion d'extase pour caractériser au plus près la forme d'expérience qui se connecte à la densité de l'être : *ce qui apparaît* n'est pas cette illusion, cette dégradation de l'essentiel, comme cela se remarque chez les philosophes grecs, mais plutôt l'irradiation de l'être. Pour lui, au lieu d'opter pour une sorte de ravissement qui finit toujours par un détachement, il s'agirait plutôt d'une « en-stase », et il nous précise ce qu'il faut entendre par là :

Il s'agit ici de tout autre chose : et sans doute d'un arrachement à la vision commune, mais d'un arrachement dirigé vers l'intérieur, vers la secrète intimité dans la direction de la profondeur. Et pour prendre des expressions à Jules Verne, il s'agit non d'aller « de la terre à la lune », mais de faire un « voyage jusqu'au centre de la terre ». Ce serait plutôt d'une en-stase qu'il s'agirait, s'il fallait ici créer un mot. Et, si l'angoisse doit alors être nommée, il ne s'agit plus de cet état de dérégulation, par lequel nous croyons nous échapper à nous-même (comme dans une sorte de peur d'être) mais de cette solitude sacrale que nous ressentons dans la partie retirée de notre esprit d'homme, quand nous nous trouvons seul avec le mystère de l'être, ineffable mais doux. Comme dit Heidegger, c'est l'expérience du *rien*, laquelle est inverse de celle de *néant*. Ou encore on pourrait dire avec R. Monier, que, dans l'existence extatique, l'homme expérimente l'être dans son don. Il est son « là », celui qui a la garde de l'Être, son voisin, *son berger*.¹

Avant de considérer l'être en tant que don, il importe de situer l'être au-delà de toute définition, mais il n'est pas non plus le non-être, au contraire : la dimension de puissance se dégage donc de cette victoire de l'être sur le non-être. Avec la notion de pouvoir, c'est l'être lui-même que l'on approche dans sa capacité essentielle, c'est-à-dire sa positivité essentielle en tant qu'être. L'être est ce qui est à la base de tout ce qui est : toute réalité est porteuse de l'être, de cette puissance d'être. Il faut donc intégrer cette compréhension de l'être dans toute son ampleur, et c'est pourquoi nous devons nous souvenir ici d'une remarque importante laissée par l'auteur du *Temps et de l'éternité* dans la préface à l'édition de 1955, lorsqu'il mettait en garde contre une tendance

¹ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 484. On trouve, plus tard, une définition de l'*enstase* dans le *Journal*, en date du 19 mai 1958 : « J'appelle enstase l'attitude de l'esprit tourné vers l'intérieur, et qui utilise la force de l'extase pour observer ce qui se passe au cœur de ce monde-ci. En somme, l'enstase, c'est le tempérament extatique porté vers les choses familières, les êtres familiers, comme dans certains romans anglais, comme chez Chardin, comme dans les natures dites mortes, portées par l'*enstase* à leur plus haut degré de pulpeux, de savoureux et de consistant » (JV, pp. 40-41).

qu'il retrouve chez de nombreux philosophes contemporains, à savoir une dévalorisation de l'être en puissance. Il nous dit à ce propos :

Un obstacle alors se lève, – qui est que la pensée moderne, ayant grandi contre Aristote, a grand-peine à concevoir les formes potentielles de l'existence. C'est là un dénominateur commun entre les doctrines qui s'opposent par ailleurs. Quoi de plus différent que Hamelin, Hartmann, Meyerson, Bergson, Brunschvicg, Sartre, Lavelle ou Ruyer ? Mais tous hésitent devant l'être en puissance ; ils ne peuvent le concevoir que sous la forme de l'actualité. Cette incompréhension de la « puissance » me paraît liée à la tendance des théologiens modernes, surtout dans la descendance de Kierkegaard, à ramener le temps soit à un instant unique, soit à une répétition d'instant.¹

Deux choses sont à relever dans cette affirmation, au-delà de la critique qui y est faite à l'égard d'un manque. La première est que la compréhension véritable de l'être inclut une prise en compte de la dimension potentielle ; que l'être en puissance – opposé depuis Aristote à l'être en acte – est une forme essentielle du mode d'apparaître de l'être. Cependant cette insistance sur l'être en puissance comme catégorie essentielle de l'être ne doit pas nous faire oublier ce que Guitton affirmait auparavant sur la prévalence de la réalisation sur le projet, de l'acte sur l'intention. Il y a là une difficulté dont il faut rester conscient : l'être en puissance n'est pas le tout de l'être, même s'il en est un aspect fondamental. Tout *ce qui apparaît* a donc toujours une préparation latente, une évolution qui intègre l'accumulation jusqu'à l'apparition par une forme de débord : *ce qui est* révèle dès lors ce processus.² La deuxième piste que soulève cette remarque est que la compréhension totale de l'être a à voir avec l'approche du temps. La conception que l'on a du temps a une incidence sur celle de l'être et vice-versa. C'est tout l'enjeu de la pensée contemporaine au sujet du temps et c'est également le centre, le foyer de l'approche ontologique de Jean Guitton : la méditation sur le temps est aussi une méditation sur l'être.

¹ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 49-50.

² L'expression commune : « C'est la goutte qui fait déborder le vase » tente de prendre en compte ce processus de l'être en puissance – et son action par une forme de saturation – mais ce phénomène est alors immédiatement qualifié de négatif, en tant que perte, puisqu'il est question d'un débordement d'un contenant ; cette perception, activant une croyance, supprime ainsi la possibilité de regarder le processus à partir de ce qu'il donne à voir.

Il reste que le terme – et aussi la réalité humaine – de la puissance nous place en face d’une ambivalence certaine : le pouvoir peut, en effet, être associé à la force, à l’arbitraire, à la domination, ce que Guitton perçoit comme le fond d’une tentation humaine, liée à une conception ontologique particulière. C’est ici qu’il faut mentionner ce qu’il appelle le catharisme, la tentation cathare. La recherche du pur qui caractérise cette tendance – que l’on retrouve à la base de nombreuses doctrines – est, pour Guitton une forme de rejet de l’impur, c’est-à-dire du réel, de l’être incarné.¹ Si l’on approfondit cette analyse, nous voyons qu’à la base de cette conception de l’être qui opère une scission à l’intérieur du composé qu’est l’être – mélange d’être et de non-être – il y a une prise de pouvoir correspondant à une vue limitée et caricaturée de la puissance d’être, cette prise de pouvoir étant, par l’affirmation unilatérale d’un excès, l’exact contraire de la puissance d’être, qui maintient dans une mutuelle correspondance l’être en puissance et l’être en acte. C’est par la densité de l’être que celui-ci nous apparaît de la manière la plus directe, même si cette apparition nécessite en elle-même une posture ontologique, mais il est à noter, observe Guitton, que ce pouvoir ne doit pas être séparé de la réalité empirique d’aucune façon, notamment en logeant cette force de l’être dans un monde intelligible ou abstrait, qui serait la seule réalité.

Cette conception d’un ontologisme situé par convention dans une tendance appelée platonisme est aux antipodes de ce que Guitton va développer dès ses deux thèses de 1933, outre le fait qu’il ne verra jamais en Platon lui-même l’auteur de cette dissociation.² Guitton, même s’il adopte le vocabulaire platonicien des idées ou des essences, ne pourra considérer celles-ci comme des réalités abstraites ou détachées du monde, qui, par-dessus tout, rendraient le temps vain ou inutile ; son orientation sera plutôt de

¹ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 89.

² Guitton a toujours vu en Platon un maître de l’équilibre, une qualité attribuée au génie, ce que ne possèdent pas, en général, les continuateurs, ceux par lesquels existe le mouvement ou le courant pourtant nommé à partir du nom de son origine. Pour cela, voir la note du 18 avril 1957, en guise de préparation à un cours sur Platon : « Jamais chez Platon de mélange entre les essences, mais une union des essences. Comment ? Par une double médiation : au moment où ces deux médiations vont comme deux triangles l’une vers l’autre sans se toucher ni se rencontrer, alors jaillit l’étincelle, la lumière, la substance, qui est leur union », GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 331.

constater qu'il existe des structures, des dynamiques internes qui se réalisent à des degrés divers, par-delà tout ce qui pourrait les menacer ou les limiter, dans leur continuelle quête d'accomplissement. C'est par un profond respect du temps que Guitton est amené à tempérer les extrêmes, que ce soit dans le sens d'un réalisme des idées et de l'abstraction ou dans celui d'un réalisme empirique conjoint à la seule force des noms. L'être est : la seule et unique voie pour nous mettre à son écoute est dans l'existence, et cette invitation à une semblable disposition nous met sur la voie de la reconnaissance d'un mystère. Nous y reviendrons dans l'approche par le sens de l'être, ce qui nous oriente, à présent, vers la découverte des composantes de l'ontologie guittonienne, l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE 4 : LES GRANDES LIGNES DE L'ONTOLOGIE GUITTONNIENNE

L'ontologie cherche à clarifier ce qui est en jeu dans la rencontre avec le réel, c'est-à-dire l'être. Elle est, chez Jean Guitton, cette partie de la philosophie qui se penche sur la question fondamentale de l'être, en partant de l'expérience première du « choc ontologique » jusqu'à la justification de l'être par la recherche de sa signification dernière. Entre ces deux pôles, il y a la partie proprement descriptive des principes ou catégories de l'être. En reprenant l'essentiel de *L'existence temporelle* de 1949, son maître ouvrage en ce domaine, et en l'associant ensuite à l'œuvre plus tardive et récapitulative qu'est la *Monadologie* de 1978, sans oublier certains passages clés de *l'Impur*, publié en 1991, nous pourrions constituer les grandes lignes de l'ontologie gutttonienne. Avec l'idée que l'ontologie s'est essoufflée tout au long des siècles de la tradition philosophique, Guitton s'est employé à en donner une version différente, reprenant des thèmes classiques en un langage neuf, mettant surtout l'accent sur l'expérience quotidienne et banale de l'être, à travers un processus propice à intégrer l'ensemble des expériences liées à *ce qui est*. Il n'est donc pas possible, selon Guitton, de se passer d'ontologie, car elle est à la racine de toute expérience et de tout discours sur le réel, mais il est primordial de lui accorder un statut explicite, non seulement en relevant l'orientation ontologique sous-jacente aux conceptions du réel – ce qui permet de clarifier les positions tranchées et exclusives – mais aussi en dressant un inventaire des premiers principes assumés au sein d'une pensée, par ailleurs portée vers différents lieux d'investissement de la réflexion.

Pour bien ordonner l'ensemble de la problématique, nous nous efforcerons de présenter, tout d'abord, les premiers principes qui orientent toute la démarche ontologique, pour ensuite approfondir l'approche par les grands thèmes, ce qui nous mènera jusqu'au concept-clé de toute l'ontologie gutttonienne : le développement. Cette étude des composantes structurelles de l'être s'achèvera par la fine pointe de l'ontologie, celle qui finalement inscrit l'être dans un ensemble de sens, c'est-à-dire la recherche d'une réponse à la question du pourquoi de l'être en tant qu'être.

1. LES PRINCIPES DE BASE

L'ontologie guittonienne est construite sur certains principes de base qui constituent les piliers de l'appréhension de l'être, et ce sont eux qu'il convient de mettre en évidence au seuil de cette partie. Ils sont clairement présentés dans l'introduction et la première partie de *L'existence temporelle*. C'est avec ces principes bien établis que nous pourrions aborder l'être dans ses multiples manifestations aussi bien que dans son développement.

1.1. Le principe de structure

Ce principe sera mis en évidence à partir de l'analyse de la temporalité dans *Justification du temps* de 1941, et figurera en première ligne dans *L'existence temporelle*. La notion de structure occupe une place centrale dans la pensée et l'œuvre de Jean Guitton : elle en constitue l'outil ontologique de référence pour comprendre l'être et préparer l'approche de sa dynamique. Dans l'analyse de l'amour, l'étude de l'être s'était retrouvée face à la composition d'un mécanisme et d'une idée, ce qui avait amené l'auteur de *L'amour humain* à y reconnaître la présence ou la trace d'une dimension profonde de l'être : Guitton, reprenant un schème provenant de la rhétorique heideggérienne, parlera à ce propos de dimension « mystériale », pour bien souligner qu'il s'agit là d'un élément constitutif majeur de l'amour en tant qu'élément de l'être. C'est dire que, pour Guitton, l'être est composé, et il se situe par ce mode de lecture ontologique, dans la tradition classique qui admet, comme chez Aristote, l'existence des plans et niveaux dans l'être, prenant dès lors ses distances par rapport à Descartes qui a contribué, selon lui, à « vider l'être de sa dimension de profondeur ».¹ L'être est donc composé et cette composition de deux niveaux de réalité se fait par un accord, une harmonie, malgré la différence et l'irréductibilité des parties.² Toute la difficulté, pour l'esprit, consiste à déceler cette différence au sein de l'unité

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 509.

² Cf. aussi GUITTON, Jean, « L'Eglise et l'évangile », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 981. « [C]es classements bipolaires répondent souvent à la nature des choses, car l'être se dichotomise ».

ontique sans procéder à une séparation, ce qui pose aussi la question de la terminologie. Le vocabulaire ontologique guittonien adopte le terme de « structure » pour exprimer ce principe fondamental de l'être, cherchant à élargir, de cette façon, la lecture classique par laquelle l'être est défini comme composé de matière et de forme. Pour Guitton, cette approche ne rend pas assez compte du caractère intime et profond de la composition de l'être, car, nous dit-il :

Dans le Tout de l'univers, comme dans chaque classe d'êtres, comme dans chaque être, comme dans chaque expérience intérieure, dans chaque système de notions et de catégories, il existe un ordre tel qu'on voit des plans d'être ou des plans de pensée et de valeur s'accorder pour former un ensemble, sans toutefois que cet accord puisse être défini comme étant une juxtaposition, un mélange, ou même proprement une synthèse.¹

Le réel est ainsi stratifié et Guitton, analysant l'histoire des sciences à la manière d'une ligne de durée, y voit surtout l'acquisition d'outils de plus en plus spécialisés pour accorder la recherche à un domaine de l'être, à commencer par le niveau le plus concret, ou, selon une hiérarchie des formes les plus simples vers les plus complexes, l'étage le plus bas. Aussi Guitton trouve-t-il regrettable que notre époque n'ait pas donné des penseurs versés dans la connaissance scientifique qui auraient développé une recherche sur l'être. Voyant dans Maine de Biran, Ravaisson, Cournot et Boutroux, une lignée de penseurs appartenant à cet esprit, c'est à Blaise Pascal que l'auteur rattache ce courant d'une ontologie nouvelle, selon une voie qui prolongerait son inspiration. Qu'en est-il alors de la structure ? Faut-il entendre par ce terme, qui connaîtra une utilisation assez répandue et même fortement marquée, un sens particulier et propre à l'analyse guittonienne ?

Dans un premier temps, la définition suivante nous est proposée : « Dans le mot de structure, nous mettons l'idée de hiérarchie, de subordination et de non-réciprocité. Nous appelons structure une combinaison ou une constitution où il existe un élément dominateur et un élément dominé, secondaire ou récessif ».² Cependant, Guitton aura soin de

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 517.

² *Ibid.*

préciser de quel mode de domination il peut être question, étant entendu que cette supériorité d'un plan sur un autre, à l'intérieur de l'être, ne peut se concevoir de façon à inférioriser l'élément qui reçoit la ligne directrice. Tout l'enjeu est ici d'éviter une tendance qui chercherait à nier un principe directeur ou qui penserait pouvoir le cerner à partir de l'élément secondaire. Voilà pourquoi Guitton nous met en garde contre la confusion entre structure et symétrie, confusion qui viendrait à l'esprit dans un mouvement d'imitation de la nature. En effet, prévient-il, « à première inspection, la nature se plaît au procédé dichotomique. La symétrie des organes du corps, le phénomène sexuel dans les espèces supérieures, les pôles de l'électricité, les spineurs dédoublés de la mécanique quantique nous indiquent assez que la binité demeure un procédé constant de l'opération cosmique ».¹ La symétrie est donc une « disposition des éléments ou des plans constitutifs d'un être qui est toujours susceptible d'être abolie par une translation, une transformation ou une opération quelconque de l'art ou de l'esprit humain ».² Comme la nature nous y invite, il est donc tentant pour l'esprit humain de constituer des symétries et de fournir des déductions de parties qui ne respectent pas la spécificité de chaque plan d'être. Le risque, dans ces opérations de reconstitution, est de dénaturer la composition originelle de l'être en simple fusion ou juxtaposition des éléments. Transformant de la sorte la structure ontique en symétries homogènes ou antithétiques, on en vient, à l'intérieur du processus constitutif, à oublier ou nier l'élément réellement constituant : ceci amène notre auteur à penser la présence de l'élément constituant de la structure en termes d'enveloppement car, affirme-t-il, « si la réalité supérieure enveloppe l'inférieure, elle est à son tour enveloppée par elle ».³

Ce double enveloppement est un autre grand principe de l'ontologie guittonienne, et il sera rappelé en tant qu'élément fondamental dans l'approche des grandes configurations de l'être qui nous sont proposées, et Guitton le reprendra plus tard comme concept de base de sa *Monadologie*. C'est aussi le point de départ de toute la compréhension de l'homme et de son

¹ *Ibid.*, p. 523.

² *Ibid.*, p. 521.

³ *Ibid.*, p. 524.

développement que nous tentons de mettre en lumière par cette étude. Avant d'approfondir les données de ce double enveloppement, il est à noter que Guitton termine cette définition de la structure par deux remarques importantes.

La première est que la connaissance du principe de structure nous ouvre la voie d'une compréhension approfondie de la notion de décomposition de l'être. Guitton signale ici l'opposition de la démarche de Leibniz et celle de Spinoza. La méthode de Leibniz cherche à garder la composition, malgré les différentes strates de l'être, mais cette unité est obtenue par une réduction des différences qui établit une forme de passage entre toutes les essences, ce qui finit par constituer un système de continuité dans l'esprit comme dans la nature : selon Guitton, le vœu de l'intelligence est alors allé trop loin, et c'est l'altérité qui n'est ainsi plus justifiée, du fait de la présence de tous les « moyen-terms ». En ce qui concerne la méthode de Spinoza, Guitton commence par relever le souci d'unité et de concrétude chez l'auteur de *L'éthique*, retrouvant de ce fait, la philosophie d'Aristote en même temps que la tradition biblique. Mais il fait également remarquer qu'il y a chez Spinoza un génie dissociateur assez particulier en ce sens que, pour lui, « toute structure concrète se trouve réduite par deux principes, dont l'un est la dualité des attributs et dont l'autre est la correspondance des modes ».¹ À supposer, nous dit Guitton, qu'il ne subsiste qu'une seule substance et que nous ayons cependant à prendre en compte la réalité, surtout humaine, alors tout l'effort de Spinoza sera de postuler que les deux aspects de la réalité ne font que traduire la substance unique et que, en cela, ils doivent se correspondre absolument. Il est ainsi inévitable, affirme Guitton, que le *moi* y est néantisé ; il renchérit en précisant : « La conscience en effet n'y est point une réalité substantielle en qui se ferait l'accord du composé. Elle n'est jamais que le milieu où la correspondance des modes de l'étendue et de la pensée devient transparente à elle-même. L'effort de Spinoza va consister à exprimer cette transparence ».² Et il conclut en observant que si la correspondance en question devient pleinement intelligible, Spinoza nous prédit l'obtention d'un

¹ *Ibid.*, p. 511.

² *Ibid.*, pp. 511-512.

état comparable à ce que les mystiques appellent le salut, ce revient alors à opérer une dissociation majeure au sein de la composition de l'être. Guitton y voit les prémisses d'une lecture des sciences et de leur progrès selon une interprétation unilatérale de l'être, et il annonce à ce propos une évolution, à la fois implicite et explicite : « Car si la science des modernes accroît nos connaissances et nos pouvoirs, la philosophie immanente à l'usage de cette même science semble en harmonie avec la décomposition de l'être, qu'elle prépare et qu'elle garantit ».¹

Il est à noter que la question de la décomposition de l'être est aussi abordée en tant que principe. À ce sujet, Guitton commence par affirmer que la décomposition de l'être, par un raisonnement à priori, ne saurait exister, car la décomposition se ramène, en réalité, à une analyse et celle-ci, une fois terminée, cède la place à un retour de l'être en lui-même. Toutefois la tentation de l'esprit est de décomposer l'être selon l'ordre inverse de la composition : dans ce cas, la *nécrogenèse* est-elle le double de l'*ontogenèse*, se demande alors l'auteur, comme, par exemple, dans le cas d'une maladie dégénérative ? Mais la maladie n'est pas le chemin à rebours de l'état de santé, pas plus que la folie n'est le passage par des stades antérieurs en sens contraire. L'auteur souligne que c'est bien plutôt l'apparition d'un autre ordre qui accompagne les phénomènes de décomposition de l'être. Ici l'analyse fait observer que la vieillesse n'est pas, pour le sens commun, un retour à l'enfance, au sens strict du mot, même si la maladie fait apparaître un certain automatisme associé à l'enfance, ce qui, selon Guitton, nous montre davantage un ordre inédit à partir de divers éléments disposés différemment qu'un simple désordre par rapport à la santé. Et l'auteur de conclure que cette forme de « contre-ordre » est également ce qui caractérise le changement de l'habitude en automatisme, de même que ce qui détermine le délire ou bien le rêve : à chaque fois, ce n'est pas véritablement la libération d'une partie de la structure de l'être qui serait comme une décomposition, mais plutôt une nouvelle ordination. Là où nous croyons avoir affaire à l'échec de la structure – ce que nous appelons alors désordre – il est question d'une forme différente d'ordre possédant, en soi, une forme d'équilibre et une loi interne.

¹ *Ibid.*, p. 512.

La seconde remarque est d'ordre méthodologique. Niant à la dialectique le pouvoir de respecter l'être en tant que structure, Guitton soutient avec force que la manière de nous conformer à l'être sans céder à la tentation de l'esprit de le décomposer et de le recomposer selon nos vues, revient à nous situer en un point de jonction, « à se placer par la pensée au lieu ontique où les deux ordres qui composent la structure s'entre-joignent et s'ajustent ».¹ Même s'il a tout d'abord fait remarquer que le projet cartésien était, en son essence, et à l'insu de Descartes lui-même, une opération qui a « contribué à vider l'être de sa dimension de profondeur »² en réduisant l'être concret à un objet transparent à l'esprit, Guitton indique que la méthode cartésienne doit sa réussite, d'autre part, au fait que Descartes s'est d'emblée porté à la jointure de deux points de vue sur le monde, le point de vue physique et le point de vue mathématique. Il est vrai, précise-t-il, que Descartes ne croyait pas aux charnières, mais s'efforçait néanmoins d'étudier les correspondances entre ces deux domaines. Il s'avère que ce sont pourtant les sciences établies en pareilles jointures – les sciences des charnières – qui vont réellement faire progresser les connaissances, comme on le voit avec la chimie biologique, l'anthropologie des origines, la génétique... Cependant ces lieux de transfert, d'émergence ou d'insertion restent difficiles à aborder en ce qu'ils exigent une méthodologie ouverte sur le réel qui ne soit pas orientée au départ par une philosophie latente qui s'ignore et qui croit assurer la positivité des choses alors qu'il s'agit d'amalgames où se révèlent, en réalité, les projections sur l'être, dues aux postulats non identifiés. Ce qui en jeu, martèle Guitton, c'est bien d'éviter à la fois la séparation et la confusion des éléments de la structure de l'être. Et de renchérir en soulignant le danger des « mentalités théologiques et antithéologiques » qui sont « nuisibles à un juste examen des charnières ».³ Il reste cependant qu'un terme adéquat, qui puisse résumer à lui seul cette posture et ce lieu, demande, au moment de *L'existence temporelle*, une nouvelle terminologie : Guitton penchera alors vers le terme *enclenchement* pour nommer « ce lieu idéal et réel où l'être

¹ *Ibid.*, p. 530.

² *Ibid.*, p. 509.

³ *Ibid.*, p. 530.

concret se lie en quelque sorte avec lui-même et obtient son unité. La vérité, conclut-il, n'est autre que l'exacte définition de cet ajustement constitutif, qui varie en chaque ordre de réalité, peut-être même en chaque espèce d'être ».¹

Nous concluons cet examen du principe de structure avec une précision donnée par Guitton dans son étude sur *Pascal et Leibniz* de 1951. S'agissant de définir la teneur de l'union des contraires comme méthode de pensée répondant à une disposition fondamentale de l'être, Guitton insiste sur la place et le rôle, chez Pascal, d'une ontologie de la structure dont le modèle serait donné dans la logique de l'Incarnation où nous voyons l'union de deux natures en la personne de Jésus-Christ. Cette subtile articulation, note-t-il, est à la base d'une conception de l'être que nous retrouvons en toute choses, comme, par exemple, dans l'ordre des vertus : il fait ainsi remarquer que, pour Pascal, « on ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et en remplissant tout l'entre-deux ».² La référence à l'auteur des *Pensées* se retrouve donc dans ce principe ontologique de la structure, notamment avec l'idée d'une hiérarchie dans la composition de l'être. L'analyse guittonienne du concept de structure chez Pascal laisse toutefois apparaître une particularité en laquelle nous ne voyons pas l'auteur de *L'existence temporelle* suivre le penseur de Port-Royal, quand il est question de comprendre la composition des deux éléments de la structure comme une *kénose* d'un des éléments. Autrement dit, il s'agirait là d'une forme de descente ou d'abaissement d'une des composantes de la structure au profit d'un élément plus noble en soi, disons même se rapportant à l'infini. Certes, pour Guitton, critiquant au passage les vues de L. Brunschvicg selon lesquelles il existerait une progression de l'intelligence, à travers les âges, et que dès lors nous aurions affaire ici à une pensée issue de l'enfance de la pensée, il y a dans ces vues sur la structure, l'annonce, dans un langage encore imprécis, d'une vérité ontologique indiquant que « l'infini comporte des degrés d'infini »,³ mais il ne saurait être question d'une forme de néantisation

¹ *Ibid.*, p. 531.

² GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 89.

³ *Ibid.*, p. 93.

à l'intérieur de l'être. Ceci amène l'auteur à s'interroger davantage sur le genre de composition de la structure, ce qu'il nous propose à travers le concept de l'ambiguïté de l'être.

1.2. L'ambiguïté de l'être et le discernement

Dans les réflexions considérant le principe de structure, nous avons vu poindre l'annonce d'un second principe, celui d'une orientation fondamentale de notre rapport à l'être et de la manière d'apparaître de celui-ci. L'auteur le définit en ces termes :

Ce qui se voit, se touche et se mesure, ce qui se marque dans l'expérience et dans l'histoire, ce qui nous sollicite et qui a le plus de densité à nos yeux, est aussi ce qui a le moins de dignité et d'essence. Il y a dans la structure de ce monde-ci une promotion de l'extérieur sur l'intérieur, du signe sur la chose et du secondaire sur le principal. Ce caractère de l'être suscite dans l'esprit humain qui le contemple une déviation presque immanquable. La perspective de l'être conduit à une erreur dans le connaître, si elle n'est pas redressée. Le caractère de l'être dans ce monde est de créer une apparence, si l'apparence peut être définie comme étant l'erreur sur l'être en tant qu'elle est impliquée dans la perception de l'être.¹

Il y a donc, à en croire l'auteur, une orientation dans l'être même qui suscite la déviation dans son approche, c'est-à-dire une inclination à la méconnaissance de l'être. Guitton s'invite ainsi dans un débat sur la distinction classique entre l'essence et l'accident sur le mode d'une interrogation sur le statut de l'apparence et de sa capacité à nous tromper sur ce qui est réellement en jeu. On le sait, cette manière de voir le réel a pu mener à des positions extrêmes où il a beaucoup été question d'une séparation nette entre ce qui est essentiel et ce qui ne serait qu'accidentel ou accessoire. Aussi l'auteur nous précise-t-il sa position toute en nuances :

Il ne saurait exister dans l'être d'ambiguïté réelle. À nos yeux, la discontinuité des essences est radicale : et ce n'est jamais que dans l'accident qu'on trouve des passages insensibles, des mélanges indissociables. Certes, il existe du mixte dans toute essence concrète et composée ; mais ce mixte n'est pas un mélange. La composition écarte autant la confusion que la juxtaposition.²

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 525.

² *Ibid.*, p. 533.

Deux choses sont à noter à partir de ce passage : il y a une différence essentielle entre un mixte et un mélange, et, si ce dernier n'est pas une caractéristique de l'être, il en découle que l'ambiguïté, liée à une situation de mélange, se présente dès lors à un niveau spécifique de l'être, celui de l'apparaître. Or, nous dit-il, c'est précisément à ce niveau que l'esprit humain entretient le plus facilement des connexions, notamment par la recherche de termes intermédiaires établissant la liaison entre les choses. Guitton va s'appuyer sur des découvertes scientifiques dans différents domaines pour asseoir ces affirmations sur l'absence de confusion dans l'ordre naturel comme dans l'ordre humain ou moral. Qu'il s'agisse d'indifférence originelle, de ressemblances établies ou de termes moyens ou intermédiaires, l'auteur assure que nous pouvons souscrire, à partir des données des sciences, à la discontinuité des essences et à la prévalence dans les compositions mixtes, ce qui renforce l'idée que c'est par une tendance de l'esprit que séparation ou confusion sont envisagées la plupart du temps. Quelles sont les raisons de cette pente, se demande alors l'auteur ? La première est nommée « loi du double enveloppement » : celle-ci entraîne que l'élément inférieur de l'être apparaît en premier et enveloppe l'élément fondamental, comme c'est le cas, rappelle Guitton, dans le rapport de l'âme et du corps. Le corps semble envelopper l'âme, alors que c'est l'inverse qui, en réalité, se produit. À cela s'ajoute que dans de nombreuses situations, il arrive même, observe-t-il, que l'élément secondaire ou inférieur soit le seul apparent, provoquant ce qu'il va appeler une « ambiguïté d'obturation » ou « obturation de l'essence ».¹ Pour Guitton, celle-ci se remarque presque en tout et cela explique que l'erreur soit si répandue, laissant penser que ce qu'il est convenu d'appeler expérience comporte une pente nécessaire vers l'erreur. Annonçant ce qui sera développé dans la dynamique de l'être, Guitton pose dès à présent la clarification de base qui sera nécessaire à son étude, à savoir ce qu'il entend par le concept d'origine ; il affirme alors ceci :

Toute genèse est double : tandis que dans l'ordre du temps une histoire se déploie en partant du terme le plus bas pour s'élever par degrés vers la complétude où le développement s'arrête, il se passe dans l'intemporel une genèse inverse qui partant de la fin et selon l'ordre descendant des conditions et des implications, va jusqu'à la

¹ *Ibid.*, p. 542.

condition la plus élémentaire, laquelle seule est déposée dans l'histoire. De sorte que ce que nous appelons du nom de *donné*, de positif, d'historique ou d'actuel ne nous livre jamais ce qui est le plus intime.¹

Les deux niveaux – le donné et l'intime – sont imbriqués l'un dans l'autre et la prise en compte du temps – loin de s'opposer à une approche en profondeur – constitue une étape nécessaire pour la clarification de leur configuration. Ce principe permet de situer l'ambiguïté au niveau de l'apparaître, alors que la distinction ou la séparation des essences correspond au fond de l'être. Cela signifie, pour l'esprit, une sorte d'inclinaison vers l'extérieur et le mélange, d'une part, et d'autre part, une connivence véritable avec ce qui est simple et distinct. Si l'on prend ainsi acte d'une inversion des plans à laquelle se prête la dynamique de l'être, il est à noter que cette divalence affecte, pour Guitton, tous les domaines de notre existence, y compris la dimension morale. Aussi soutient-il que « tout être, toute circonstance, toute vertu même peut avoir deux versants », ce qui nous impose une épreuve – « la plus lassante pour l'esprit » – laquelle consiste à devoir continuellement discerner ce qui réellement se présente à nous.² D'où les interrogations sur les valeurs et tout le champ de l'action humaine. L'auteur souligne, en effet, qu'il n'y a pas de confusion dans les valeurs, pas plus qu'il n'y a de mélange entre les essences : pour lui, un acte est soit licite ou illicite, soit bon ou mauvais, mais ne peut être changé par une rétroaction postérieure. S'il admet qu'on puisse changer la valeur de référence selon que l'on considère l'intention ou l'acte, il prend soin de préciser que ce sont là deux échelles de lecture distinctes qui ne peuvent susciter aucune bivalence. Même si l'ambivalence paraît avoir une densité dans le monde de l'action humaine – là où l'esprit peut donner de la consistance au néant – il est à noter que ce sont alors des compositions mal assorties, comme dans le rapport de la fin et des moyens. Ce n'est pas seulement l'imperfection des moyens qui est visée, mais aussi la proclamation d'une fin sous la forme d'un faux idéal ou l'acceptation de la notion de moindre mal qui peut entraîner un renversement de l'ordre des fins et des moyens, avec le risque même de rester au niveau des moyens sans plus

¹ *Ibid.*, p. 544.

² *Ibid.*, p. 548.

s'élever jusqu'à celui de la fin, le moyen étant ramené à une forme de fin, ce qui, pour Guitton, représente une composition à rebours. Ce mécanisme s'opère également, note-t-il, dans la recherche du bien, si du moins ce bien n'est plus rapporté au bien suprême qui est sa fin, mais qu'il est l'objet d'une fixation sur soi-même : l'ambiguïté se ramène à la persistance de signes purement extérieurs qui peuvent faire illusion, jusque sur le sujet lui-même, et, dans ce cas, il s'agit toujours d'un glissement qui provoque un renversement, passant de l'intention ordonnée au bien général vers celle limitée au bien propre. C'est donc par le souci moral que l'homme parvient à quitter le monde de l'ambiguïté pour accéder à une distinction des valeurs, encore qu'il faille remarquer que la pente d'une société est d'établir une équation entre l'action bonne et la bonne fortune, ce qui a pour conséquence d'installer l'ambiguïté dans une zone interne à l'homme où elle peut devenir imperceptible.¹

Ayant ainsi parcouru les mondes des valeurs, des essences et des natures, *L'existence temporelle* nous invite à distinguer une zone d'ambiguïté qui ne correspond pas au fond de l'être, et cette zone verra l'esprit plus facilement s'y installer, selon une tendance spontanée de celui-ci. Guitton constate, en effet, que cette dernière semble tenir à une capacité même de l'esprit, comme s'il y avait une connexion entre l'esprit et la zone ambiguë de l'être ; il affirme alors à ce sujet l'idée suivante :

Il semble qu'il existe en nous une puissance qui suscite l'apparence, en donnant aux images extérieures la dignité de ce qui est intérieur, en prêtant aux concepts la consistance des choses, aux moments du temps la densité de l'éternel, à l'activité de l'esprit l'énergie créatrice. Et la société pourvoit à soutenir et à multiplier l'apparence, de sorte que nous en sommes les prisonniers.²

Mais qu'en est-il de la double possibilité, s'interroge encore Guitton, comme pour chercher une ultime justification à ce qui apparaît comme illusoire ? Là

¹ Guitton semble prôner, dans *L'existence temporelle*, un partage net du pur et de l'impur d'un point de vue moral, alors qu'il reviendra par la suite, dans *L'Impur*, sur la pertinence – et la faisabilité – d'une telle opération. La critique de Freud que nous trouvons ici n'exprime pas non plus, à elle seule, l'attitude générale de Guitton à l'égard de la psychanalyse. *Ibid.*, p. 551.

² *Ibid.*, p. 552.

aussi se manifeste une forme de pouvoir de l'esprit et il se demande si ce pouvoir de bivalence n'est pas un effet de la condition de la liberté, laquelle exige, pour que le choix soit possible, une forme d'équivalence entre les options. C'est là, nous dit-il, que la volonté communique aux deux aspects de l'option « quelque chose de sa propre infinitude », et celle-ci demeure après le retrait de l'attention, et en dehors de l'exercice de la volonté. Pour surmonter cette confusion, « la solution, on le sait, est dans un recours à un moi plus profond, à un développement plus intime ».¹

Il n'est donc pas question ici d'une évasion, d'une remontée ou d'une correction, mais d'un approfondissement, d'un travail sur soi impliquant une « désappropriation de soi » par rapport à ce qui n'est pas retenu dans le choix, ainsi qu'une « habitation unique et exclusive » dans l'option choisie par la volonté. L'analyse guittonienne justifie l'ambivalence de départ pour soutenir que le choix moral est d'abord et avant tout un choix de l'être entier et non seulement du vouloir. Autrement dit, pour Guitton, le développement en question repose sur une démarche de l'esprit, une option de l'intelligence, avant d'être un exercice de la volonté. L'auteur y voit ce que l'on appelait « le discernement des esprits » qui représente, selon lui, « un exercice continu, où entre un tact, un goût qui est au-delà du jugement et qui pourrait provenir de la source même des valeurs ».² C'est donc dans le monde moral que s'effectue cet apprentissage du discernement, et il s'agit, d'après l'auteur, du plus haut point de l'art.

À ce stade de l'exploration de l'être et des moyens dont nous disposons pour nous ajuster au mieux à sa complexité, Guitton estime devoir entrer en dialogue avec les tenants de la dialectique ternaire, à savoir Hegel et Hamelin. Pour situer cette confrontation, Guitton commence par rappeler que la philosophie moderne est souvent construite sur le modèle dialectique, à savoir une production de concepts obéissant à un schéma ternaire, s'appuyant sur le postulat que ce procédé de pensée reproduit de façon profonde le processus générateur de la nature et de l'être. Ainsi, remarque-t-

¹ *Ibid.*, pp. 552-553.

² *Ibid.*, p. 553.

il, que dans la dialectique, « lorsqu'une forme de l'être est une fois posée, elle suscite aussitôt et nécessairement une forme opposée, puis dans un troisième moment une forme supérieure qui constitue entre les deux contraires une synthèse ».¹ L'enjeu est de recomposer l'être en le réengendrant, ce qui est rendu possible, selon la pensée dialectique, par un schéma structural immanent. Or, pour Guitton, ce postulat doit son origine au modèle mathématique, « où chaque degré du raisonnement est contenu dans les degrés précédents », ce qui pose à ses yeux, le problème du choix du modèle, puisque d'autres sont possibles, comme le modèle artistique, par exemple, qui va de forme en forme, par un procédé d'invention qui n'est pas lié par ses effets. Dans les sciences même, il existe une remise en cause de la pertinence de pareil enchaînement, car on nous fait remarquer que l'avancée des sciences se fait par bonds ou par quelque chose que Meyerson appelle l'irrationnel. Et finalement, si la dialectique était vraiment le mouvement de l'être, elle s'imposerait à tous les esprits, conclut Guitton en invoquant le succès de la géométrie dans son ordre propre. Bien sûr, concède-t-il, cette architecture ternaire force l'esprit à inventer des rapports inédits au sein du réel, et elle apporte, en même temps, cette forme d'assurance par la promesse que le fond de l'être est le progrès, mais elle reste de l'ordre de l'artifice, même si Guitton y voit, par un étrange paradoxe, des intuitions profondes émerger au cœur des systèmes prédéterminés. Il est cependant intéressant de remarquer que la dialectique admet, en son fond, que l'être est composé, et que, de plus, son unité est à chercher du côté d'un « terme supérieur qui l'achève et qui communique sa forme aux termes qu'il enveloppe ». Là où surgit le problème, note Guitton, c'est dans le fait que le troisième terme, loin de garantir la réalité des deux termes précédents, les fait, pour ainsi dire, s'évanouir dans une synthèse nouvelle, « de sorte, dit-il, que l'être est à chaque degré détruit au profit de l'acte de génération, c'est-à-dire au profit de l'esprit par où l'être s'engendre ».² Il y a là, pour Guitton, une confusion entre le mouvement spirituel et les règles opératoires de la nature, comme lorsqu'on prend l'expérience morale, spirituelle ou mystique pour une introduction à l'ordre

¹ *Ibid.*, p. 554.

² *Ibid.*, p. 556.

ontologique de la génération des essences. Et il renchérit en faisant observer que le propre de l'esprit étant de se surpasser et se surmonter sans cesse, on introduit ce même processus au fond de l'être et de l'existence. Si l'avantage d'une tel postulat, que l'on retrouve à la base de plusieurs systèmes, est de faire cesser la séparation de l'être et de l'esprit, il comporte l'inconvénient majeur d'entraîner une perte de la substance au profit de l'acte, tandis que l'être se trouve dépossédé, étant défini par le mouvement, de ce qui est son aspiration la plus profonde, à savoir la possession stable de l'être.

Plutôt que de chercher dans la synthèse – ou le compromis – la solution au problème de l'ambiguïté de l'être, c'est vers la structure que l'auteur nous convie à chercher une réelle avancée vers la compréhension de la complexité et de l'unité de l'être même. L'ontologie de la structure se veut donc une voie de discernement de l'être dans sa composition unique, ce qui demande une posture unique dans l'être, une manière « d'habitation » qui en respecte et la simplicité et la complexité, dans une manière d'apparaître originale. Voilà pourquoi, du point de vue des principes ontologiques, Guitton affirmera avec force le récapitulatif qui suit :

L'être qui nous est donné est un être formé de sujets d'existence, ayant chacun leur mode de composition propre, et dont l'unité ramasse en elle autour d'un centre nucléaire des éléments différents ; où l'inférieur sans cesse sublimé existe dans le supérieur d'une manière plus noble qu'en lui-même ; où l'ambiguïté n'est jamais réelle, mais ne subsiste qu'aux yeux de l'esprit qui s'y plaît ; où la continuité ne semble pas donnée d'abord, mais apparaît après coup comme l'accord de la pluralité avec elle-même.¹

Cette conclusion à propos du principe d'ambiguïté de l'être ouvre sur la dynamique de l'être. Celle-ci constituera la partie essentielle de l'ontologie guittonienne, développée dans la seconde partie de *L'existence temporelle*. Avant de l'aborder, l'auteur va préciser un point de méthode qui lui semble fondamental pour envisager l'ontologie concrète qu'il se propose de définir. Sans laisser de côté la question de l'être présenté ici comme don – ce que nous examinerons dans les grandes lignes de l'ontologie guittonienne – nous pouvons nous appuyer sur la nécessité du discernement en tant que développement d'une partie plus profonde du soi face à l'ambiguïté de l'être,

¹ *Ibid.*, p. 558.

et la connivence que l'esprit y trouve, dans un part de son fonctionnement. Ceci nous amène à suivre l'auteur dans son exploration des conditions de possibilité d'une ouverture à l'être.

1.3. Le déni de l'être

Face à l'ontologie de la structure, Guitton va repérer deux attitudes mentales problématiques en ce sens qu'elles manquent l'être comme structure, autrement dit, qu'elles constituent en quelque sorte un déni de l'être. Dans la réédition de *L'existence temporelle* de 1989, Guitton fera remarquer, dans la préface, que c'est dans cette partie de son ontologie, intitulée « L'être et l'esprit », qu'il lui semble avoir proposé quelque chose d'inédit. La voie du discernement pose, en effet, le problème de l'état de préparation de l'esprit. Reprenant une grille de lecture qu'il avait élaborée dans *Justification du temps* de 1941, il va étendre la démarche à un ensemble de domaines variés dans son souci d'établir une approche concrète de l'être. Ce sera l'occasion de se démarquer d'une certaine tradition – « l'étroite tradition »¹ – en ouvrant le champ philosophique à des investigations dans des secteurs comme la vie spirituelle, politique ou religieuse ; ce sera également le moment choisi pour se situer davantage par rapport aux grands courants qui traversent l'histoire de la philosophie. Guitton commence par présenter ces deux tendances d'une manière générale, en annonçant le principe de leur fonctionnement :

Il existe deux attitudes mentales qui déforment chez l'homme la structure de l'être. L'une consiste à confondre là où il faudrait unir sans violenter et sans mêler ; l'autre consiste à dissocier là où il faudrait se contenter de discerner. Nous appelons la première tendance *contamination* et nous la rattachons à la *vie* ; l'autre, qui est de *dissociation*, caractérise ce que nous appellerons désormais, faute d'un meilleur mot, *l'esprit*.²

Le fond de la démarche est ici la recherche d'une sorte de typologie des orientations de pensées, « ces formes pré-existantes qui s'offrent à nos

¹ *Ibid.*, p. 559.

² *Ibid.*

pensées », ¹ et qui sont à la base d'attitudes et de relations à l'être. ² Ayant d'abord tenté de faire l'inventaire des solutions possibles dans la question des rapports entre le temps et l'intemporel, Guitton sera contraint de forger de nouveaux termes ou de donner un sens nouveau à des mots déjà anciens. Reprenant la terminologie mise au point dans *Justification du temps*, il précise d'emblée les notions qui lui serviront à décoder l'orientation de l'esprit dans le rapport soi-monde, de la manière suivante :

J'appelais donc *vie* cette puissance qui, dans la conscience humaine, paraît poursuivre les vœux de l'élan vital et qui communique à l'intelligence quelque chose de l'instinct : un désir de fusion avec l'objet, le souci d'une unité globale et immédiate. J'appelais au contraire *esprit* la faculté qui recueille le plus subtil et le plus vif de l'effort intellectuel, qui en distille l'essence et qui la transforme en une méthode de pensée et de salut. [...] J'appelais CONTAMINATION le mouvement naturel à la *vie* qui porte à confondre et à unifier faussement, tandis que je nommais DISSOCIATION l'opération fine de l'*esprit* qui sépare et délie l'essence pour la reconnaître et en jouir à part. ³

La contamination est basée sur une logique de l'homogène et du même : elle cherche à uniformiser la structure en fondant ses éléments en une unité englobante et indifférenciée. Selon cette structuration de l'esprit, l'homme s'efforce, avant tout, d'opérer une fusion, de vivre en un milieu où temps et éternité ne forment plus qu'un ensemble totalisant. Cette tendance se retrouve, selon Guitton, chez Hegel, Marx et toutes les formes de messianismes, ainsi que dans les philosophies de la jouissance, les matérialismes et les métaphysiques monistes, qu'elles soient tournées vers le haut (Fichte) ou vers le bas (Feuerbach). ⁴ Etant donné que la nature à unifier

¹ *Ibid.*, p. 560.

² C'est toute une grille de lecture que nous trouvons ici proposée : l'auteur y voit une véritable logique de l'esprit dans ses rapports à l'être, au monde et à soi. Ces orientations sont donc à la base d'une manière d'être ou d'habiter le monde, mettant en évidence le caractère de limite, de fermeture ou de décalage des croyances qui y sont activées, que ce soit dans le domaine de la pensée comme telle ou celui de l'orientation morale ou pratique. Dans cette partie, nous nous concentrons surtout sur les données ontologiques que pareille approche autorise, et nous réservons le côté herméneutique et méthodologique pour la partie traitant plus directement du concept de développement personnel.

³ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 561.

⁴ *Ibid.*, pp. 562-567. Cf. également GUITTON, Jean, *Justification du temps*, pp. 20-36.

comporte un élément supérieur et un élément inférieur, selon l'ontologie de la structure, il faut constater, nous dit Guitton, que l'unification peut se faire dans le sens du supérieur, tout comme elle peut également se présenter dans le sens inférieur. Autrement dit, renchérit-il, dans le style de l'idée, ou dans celui de la chose. Cependant ici encore une précision s'impose car au sujet de cette unité qui s'installe par la contamination, Guitton donne l'avertissement suivant :

Par la prévalence fatale de ce qui est matière, par la cécité de toute masse ou de tout esprit médiocre, par l'illusion qui fait du palpable le critère de la réalité, par la collusion inévitable des révoltes et des révolutions avec les philosophies qui paraissent laisser à la matière ce que les religions ou les traditions laissaient à l'âme, – toute doctrine de contamination haute se développe et se reprend sous la forme d'une doctrine de contamination basse.¹

Pour Guitton, idéalisme et matérialisme sont les deux polarités d'une même option, et c'est finalement par une influence réciproque qu'ils se maintiennent dans l'être, l'un et l'autre se complétant par une consistance s'ajoutant à l'idéalisme grâce au matérialisme, ou par une élévation de celui-ci par l'intermédiaire du premier. Guitton soutient ainsi que le matérialisme se maintient parce qu'il contient l'idéalisme à sa racine, si bien que, assure-t-il, « le matérialisme contemporain n'ôte pas à la matière, préalablement définie comme vide, la richesse et la spiritualité », et en cela, le matérialisme n'est une doctrine qu'en apparence, étant reliée, en son fondement, au pôle de l'esprit, à la manière d'une contamination.²

En ce qui concerne la dissociation, Guitton rappelle tout d'abord qu'on retrouve cette expression chez P. Valéry quand ce dernier voyait en Voltaire « le génie de la dissociation qui résout chaque apparence »³, mais c'est surtout dans son étude sur Plotin de 1933 que l'auteur a repéré cette attitude de l'esprit qu'il va mettre assez fortement en évidence. En effet, elle constituera la partie centrale de *Justification du temps* et sera développée à nouveau pour être clairement mise à distance dans un cours de 1966 (repris

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 556.

² *Ibid.*, p. 566.

³ *Ibid.*, p. 567.

ensuite dans *L'impur* de 1991). Dans la dissociation, Jean Guitton s'appliquera à voir la tentation suprême de la philosophie aussi bien que la tendance générale qu'il nommera « l'esprit cathare », ¹ cette recherche exclusive du Pur, au mépris de tout le reste ; enfin, ce sera aussi le fond secret de toute métaphysique de l'immanence.

Chez Plotin, il remarquait déjà cette volonté de corriger ou d'annuler la *procession* dans laquelle l'Un s'est dégradé jusqu'à devenir nature ou matière, par une *conversion* permettant à l'âme de se retrouver dans l'Un, ce qui revenait à opérer une scission dans l'homme, puisqu'il ne pouvait être question de « ramener dans l'être tout ce néant concret que nous sommes ». ² Ce procédé de l'esprit, Guitton le retrouve d'une manière plus sublime encore, dans l'œuvre de Spinoza, car, au fond de toute la pensée de l'auteur de *L'éthique*, il trouvera une pensée dissociante au plus haut degré, ce qui apparaît dans cette conception de la grâce qu'il relève en ces termes :

L'essence de l'idée de grâce consiste sans doute en ceci que l'amour de l'homme pour Dieu y est conçu comme l'effet d'un amour préalable de Dieu pour l'homme, que l'âme se sauve non pas tant par l'amour qu'elle porte à Dieu que par cet amour éternel par lequel, à travers l'homme, Dieu s'aime lui-même. Nous ne pouvons cesser de nous mal aimer, comme nous nous y obstinons par nature et par faiblesse, que si nous laissons Dieu s'aime lui-même en nous ; et le détachement des passions n'est pas tant le moyen que nous avons de capter la vie divine que le signe qu'elle nous habite déjà. ³

Cette analyse en profondeur du sens de la vie chez Spinoza montre le conflit majeur entre l'être et l'esprit : l'être est composé et l'esprit est un et indivisible ; de quel côté sera alors ce que l'on nomme le pur et qu'advient-il de l'impur ? Ces questions sont au cœur de la pensée contemporaine, comme on le voit chez Sartre, mais elles trouvent, selon Guitton, leur origine dans l'essence même de la démarche philosophique. En quoi consiste, en effet, l'effort constant du platonisme, se demande Guitton ? La réponse est directe : « À diviser l'être en deux parts, dont l'une est apparentée à l'idée et dont l'autre doit être laissée à elle-même, parce qu'elle est hostile à la

¹ GUITTON, Jean, *L'impur*, pp. 64-66.

² GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 568.

³ *Ibid.*, p. 569.

définition et vraiment *autre* ».¹ C'est dire si cette opération, qualifiée de dissociation, inflige à l'unité de l'être une forme de violence, en gardant l'idée, placée au-dessus de l'être, et en rejetant le devenir qui est rejeté au-dessous de la nature.

Dans la vie morale, nous découvrons aussi ce mécanisme du déni de l'être et Guitton nous montre comment l'homme de la dissociation ne se retrouve pas face à un choix entre un bien et un mal, mais devant une option entre un étage et un autre, problématique qu'il résume ainsi : « La dualité de la nature humaine n'est plus la dualité d'un homme divisé contre lui-même, mais celle d'un homme dédoublé, qui vit à la fois dans deux univers, dont l'un condamne l'autre non pas seulement à l'apparence mais à l'irréalité. »² En ce qui concerne Kant, Guitton estime que la séparation des noumènes et des phénomènes relève de la dissociation, mais il repère également que Kant y voit seulement une nécessité provenant de notre immersion dans le monde où nous imposons au réel nos manières de sentir et de concevoir, ce qui semble comme un regret chez Kant. Si la division existe entre un moi qui choisit son caractère et son destin par un acte de suprême liberté, et un moi inscrit dans le temps où il est déterminé et où il ne peut s'apercevoir que comme tel, Kant rachète la perte de confiance en la raison par le mouvement de l'action morale. L'exercice de la volonté est à ses yeux plus important que la recherche d'un salut obtenu dès cette vie, ce qui signifie que l'apparence qui se trouve fortement justifiée par son système, ne lui sert pas de motif d'évasion, mais plutôt d'exigence pour une vie plus morale.

Ces analyses de la tradition philosophique à partir de l'outil de lecture qu'est la distinction entre dissociation et contamination devrait être complétée, nous dit l'auteur, par une présentation de l'oscillation permanente de l'esprit humain entre ces deux tendances : il faudrait même montrer que chaque position n'est pas tenable par elle-même et qu'elle appelle l'autre, dans un mouvement réciproque incessant, ce qu'il résume de la façon qui suit :

¹ *Ibid.*, p. 568.

² *Ibid.*, p. 570.

Le monde, tel qu'il nous est donné, n'est pas une essence idéale éternelle. Force nous est de reconnaître une seconde zone d'existence, effet ou symbole de la première. Nous voilà conduits à dissocier. Mais la dissociation à son tour est intenable. Comment pourrait-il exister réellement une différence de plans et de degrés à l'intérieur de l'être, surtout si l'on a pris soin de définir l'être par l'acte de l'esprit ? Plutôt que de jouer ainsi sur plusieurs niveaux d'existence en passant de l'un à l'autre, soit par le mouvement de la connaissance, soit par l'élan de la foi, mieux vaut affirmer l'unité absolue de l'esprit sans plus s'embarrasser des résistances de l'existence.¹

De ce constat, Guitton va tirer une loi générale de l'être lorsqu'il renchérit en affirmant que « les contradictoires, dans la mesure où ils saisissent leur insuffisance et où ils refusent cependant à consentir à l'unité, cherchent à compenser leur faiblesse par des emprunts qu'ils se font »², ce qui fera que, faute de véritable structure, on se retrouvera devant une pensée qui oscille entre union et désunion, sachant aussi qu'à partir du choix d'un de deux pôles, l'autre tendance reste présente, en sourdine ou en latence.

L'analyse guittonienne se portera ensuite vers d'autres domaines, en dehors de la tradition philosophique, afin de voir opérer la contamination et la dissociation, comme, par exemple, dans la vie intérieure, la pensée politique ou les systèmes religieux. Dans ces trois secteurs de l'être, l'auteur s'applique à montrer comment fonctionnent ces deux tendances dans leur déni ontologique. Néanmoins, il est important d'y noter la parenté avec la structure sans pour autant la respecter fondamentalement et cette apparence trompeuse nous ramène à la nécessité d'un travail car, avertit Guitton, « la dissociation, si parfois elle libère les éléments de l'être ou de l'agir qui demeureraient jusqu'ici enchaînés et confondus, ne leur donne pas pour autant une structure neuve »³. Il évoque alors une « architecture »⁴ indispensable pour créer les conditions nouvelles d'une meilleure adéquation à la structure, c'est-à-dire, selon la définition ici adoptée, à l'état naturel. En effet, précise-t-il, le terme de nature a besoin d'être réinterrogé si l'on ne veut pas tomber dans une sorte

¹ *Ibid.*, p. 572.

² *Ibid.*, p. 574.

³ *Ibid.*, p. 580.

⁴ *Ibid.* Nous aurons à revenir sur l'emploi de ce terme lorsque nous aborderons le concept de développement personnel dans le chapitre suivant.

de « chute de sens » qui affecte les mots eux-mêmes, selon une loi qui toucherait les mœurs de l'entendement humain.

Le mot *nature* n'échappe pas à cette évolution. Pour Guitton, contamination et dissociation y sont à l'œuvre, et c'est pourquoi il entend définir la *nature*, dans une perspective ontologique, au-delà de ces deux tendances, en affirmant : « La *nature* est pour nous en chaque être une structure organisée, formée d'éléments de valeur distincte, et dont les inférieurs sont possédés par celui qui assure leur concours et qui fonde leur unité ».¹ Cette partie décisive de *L'existence temporelle* nous montre donc la contamination comme une recherche de la jouissance dans l'expérience intérieure ; comme l'orientation totalitaire des régimes dans l'ordre politique ou comme la tendance naturaliste dans la dimension religieuse : à chaque fois, il s'agit d'une manifestation de cette puissance appelée *vie*, et dont la fonction est de nous adapter au monde à travers des liens concrets avec l'univers. La dissociation, quant à elle, a été repérée dans des courants établissant des coupures, au nom d'un idéal de pureté, que ce soit pour se sauver et réaliser cette part éternelle de nous-mêmes dès maintenant, que ce soit, dans l'ordre politique ou religieux, pour obtenir une perfection détachée du reste, une sortie hors de la condition ordinaire ou mélangée des masses ou des compromissions.²

Ce qui est à retenir de tout ceci, comme l'auteur nous y invite, est de constater qu'il existe des tendances ontologiques plus fondamentales que les doctrines elles-mêmes, et que ces mouvements au sein de l'être correspondent à des vues et des attitudes générales que l'esprit ne peut éviter. À ce titre, il prend soin de signaler que l'analyse des tentations de l'esprit pourrait servir de « logique des errements », en ce sens qu'une étude de ces errements, d'un point de vue descriptif, ferait apparaître la structure de l'erreur et ses conditions de possibilité et d'évolution. Pour Guitton, ces erreurs sont comme « l'expérience de l'ontologie » et seule une étude dynamique de leur systémique peut nous mener à la compréhension respectueuse de l'être en tant

¹ *Ibid.*, p. 584.

² L'auteur termine cet examen de la dissociation dans le domaine de la religion, par un parallèle entre la philosophie kantienne et la voie ouverte par Luther.

que tel, ce que nous allons découvrir, à présent, à travers les grands axes de l'ontologie guittonienne, en vue d'y aborder le concept central de développement.

2. LES GRANDES STRUCTURES ONTOLOGIQUES

Selon Jean Guitton, l'être est composé, et il existe, en son sein, des structures qui sont des corrélations ou des relations associant deux éléments bipolaires selon un ordre propre. Parmi ces structures, il y en a qui sont considérées comme principales en raison de l'importante charge ontologique qu'elles contiennent. Amenées à titre d'exemples dans *L'existence temporelle*, ces grandes structures sont présentées à part entière, et de manière détaillée, dans la *Monadologie*, où nous pouvons trouver une analyse pour chacune d'entre elles. C'est donc à partir de ce texte que nous pouvons établir la partie de l'ontologie guittonienne qui comprend les trois grandes structures de l'être : la structure corps-âme ; la structure temps-éternité et la structure essence-existence ou idée-mécanisme. Cependant, nous devons commencer par le point de départ de toute réflexion philosophique, et celui-ci est, pour Guitton, celui de la structure que nous pouvons appeler la structure soi-monde.

2.1. La structure soi-monde

a. La notion d'éveil

La démarche philosophique, nous dit Guitton, consiste à partir d'un premier principe, d'une expérience considérée comme fondamentale, celle qui atteint les fondements de l'être et qui isole un premier donné. Dans le choix de ce point de départ, il entre une part de liberté, ce qui, selon l'auteur, rapproche la philosophie de l'art, et non de la science. Dans sa synthèse de 1978, intitulée *Monadologie*, Guitton nous confie que la première expérience dont part sa philosophie est l'expérience de l'éveil.

Il faut entendre l'éveil comme « l'intuition soudaine d'un rapport entre une conscience et un chaos, intérieur ou extérieur à cette conscience ».¹ Il existe donc, pour Guitton, un point de départ antérieur au Cogito cartésien, même s'il est toujours possible d'exprimer ce premier plan par un « je pense », mais cette assise n'est première qu'en apparence. Quelles sont, en effet, les raisons qui amènent l'homme à se croire ainsi en terrain sûr ? Guitton y voit un « souci excessif de prudence » ou même un « désir impossible de sécurité » ; c'est un mécanisme de protection face à l'angoisse existentielle qui fait partir la philosophie de l'acte rationnel, mais il y a une réalité plus authentique : le rapport du moi avec le monde. Aussi Guitton précise-t-il : « le premier donné est une relation, un échange entre deux termes profondément distincts, quoiqu'intimement unis et formant cercle, l'un enveloppant l'autre et étant enveloppé par lui, dans un circuit sans fin ».²

Plutôt que l'impression mensongère de sécurité, nous avons à affronter nos peurs et laisser en quelque sorte la rencontre s'installer car le souci de Guitton est bien de tenir ensemble les deux termes de la confrontation. On le voit : par sa théorie ontologique, Guitton s'invite dans le débat de l'unité de l'être et de la multiplicité du réel, cherchant à y apporter sa contribution originale. Il concède volontiers que des deux termes de la relation première, l'esprit est celui qui pourrait subsister par lui-même et sans l'intervention d'un monde, alors qu'il est impensable d'imaginer un monde qui puisse subsister par soi et sans l'aide d'un esprit. Or, nous dit-il, « il faut toujours tenir pour premier ce qui n'a pas besoin d'autre être pour être, ce qui peut subsister seul ».³ Cette affirmation en faveur de l'esprit, Guitton ne la poussera pas dans la direction d'un idéalisme absolu, car il cherchera à rester du côté du réalisme, qui admet la consistance des choses et la valeur de l'existence comme base de tout cheminement dans l'être. De cette façon, par le maintien d'une articulation subtile entre les deux pôles de ce premier donné qu'est la rencontre ou l'éveil, Guitton se distancie d'une position ontologique

¹ GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 816.

² *Ibid.*, p. 817.

³ *Ibid.*

assise sur le célèbre principe d'identité, c'est-à-dire l'identité entre l'être et l'esprit.

Admettant cependant qu'il n'est plus possible de penser, depuis Kant, « sans affronter l'idée que tout ce que nous offrent le monde et l'histoire n'est jamais qu'une « représentation » : un produit (secret) de l'esprit humain »¹, la position guittonienne cherchera davantage à intégrer la tension au cœur de l'être, et c'est le principe de bipolarité – terme que nous trouvons dans *L'amour humain* de 1951² – qui pourra rendre compte au mieux de son évolution dans la question ontologique. La logique du principe d'identité n'est donc pas suffisante pour décrire l'être dans toute sa complexité : contre la tentation de l'idéalisme, Guitton opposera, au nom de l'être, la bipolarité, terme par lequel se comprend la relation du sujet et de l'objet dans la rencontre première posée comme l'axe fondamental de l'être. Ceci signifie que ce rapport du soi et du monde ne peut se décliner par le principe de l'identité où l'un serait finalement déduit par l'autre. Au contraire, comme l'affirme Guitton de manière très nette dans le passage cité, c'est dans la réciprocité que les deux pôles se tiennent, « dans un circuit sans fin ». Une fois posé ce premier principe de la rencontre, s'associant à la notion de bipolarité, nous sommes à présent en mesure de nous pencher sur la structure Soi-Monde complète, à savoir le problème de la connaissance.

b. Le problème de la connaissance

Au sujet de la connaissance, que nous abordons ici sous l'angle ontologique, Guitton établit qu'elle est « la rencontre d'une projection venant de l'esprit avec une réalité inconnue, indépendante de l'esprit, mais qui s'accorde avec cette projection ».³ La question est donc de savoir comment la connaissance est possible. Guitton cherche à éviter les deux absurdités entre

¹ *Ibid.*, p. 818.

² « Le développement de l'amour a le caractère d'être bipolaire comme la nature elle-même », GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 642.

³ GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 838.

lesquelles nous balançons pour expliquer la connaissance, à savoir : prendre le monde pour un songe, un produit ou la représentation de l'esprit ; tenir que l'apparition de la pensée est un hasard de l'évolution, un accident ou une combinaison aléatoire. Entre ces deux opposés, où il faut néanmoins porter un choix, il convient de faire face à leur résidu¹, qui est la connaissance. Tout en soulignant le caractère incompréhensible de celle-ci, en ce sens qu'elle dépasse nos possibilités d'entendement, Guitton commence par rappeler que nous devons admettre que l'être est distinct de nous et que nous l'assimilons ; cependant, une fois assimilé, il demeure en nous. Comment expliquer ce processus, se demande-t-il à nouveau ? Pas étonnant que, sur cette part importante d'intériorité projetée dans la connaissance, il soit aussi primordial de revenir à un premier donné, au réel brut, à l'immédiat. Mais, souligne Guitton, il n'est possible de revenir à l'immédiat qu'à l'aide d'une médiation, elle-même fruit d'un apprentissage ou d'une discipline.

Ceci étant dit, l'auteur nous propose une voie différente pour éclairer ce problème de la connaissance : pour désigner l'apport de l'esprit dans l'opération de la connaissance, il avance le terme de *mythe*, tandis que, pour ce qui provient du monde extérieur au sujet, il sera question du *choc*. Enfin, la rencontre du mythe et du choc, nous pouvons la nommer *événement*. Il s'agit là, nous dit l'auteur, d'une manière d'approcher le problème qui nous rapproche de la question de la destinée : à la manière de ce qui est projeté sur le réel (l'instance) et qui recherche l'accord, la bonne heure ou l'opportunité (la circonstance), le mythe projette sur la trame inconnue et mouvante que l'on appelle le réel, sa pyramide composée de mémoire, structure, ou langage. En somme, risque-t-il, il y a une sorte de mythologie dans le sujet qui contient à la fois le côté image (mythe) et le côté ordre et raison (logos). Ainsi, comme pour la rencontre de l'instance et de la circonstance, survient la question de l'accord entre les deux lignes d'évolution provenant de la mythologie et du fait ou du choc. Ce problème de l'accord sera fondamental quand il sera question d'accéder à la dimension finale du sens de l'être. Bornons-nous, à

¹ Sur le sens d'une « hypothèse résiduelle », cf. GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, p. 130.

présent, à reprendre les deux termes de la polarité qui sont ici en jeu et qui sont au fondement même de notre rapport au monde : la structure Soi- Monde.

c. Les composantes de la structure Soi-Monde

En ce qui concerne le Soi, il s'agit d'une appellation que nous ne trouvons que rarement dans les textes que nous étudions, mais son utilisation témoigne toutefois d'une volonté, chez Guitton, de dépasser une conception du sujet allant dans le sens d'un rationalisme strict. Aussi pourrait-on justifier ce choix en précisant que le concept de Soi serait plus englobant que celui de sujet. Guitton reprend, à ce propos, le Cogito de Descartes pour développer sa pensée : c'est, en effet, sur ce dernier que la philosophie moderne s'est construite et que le sujet s'est imposé comme référence suprême à travers l'acte de penser. Or, pour Guitton, le sujet du Cogito est un sujet « artificiel, superficiel ou abstrait dans sa profondeur »¹, et la conscience de soi n'est pas entièrement en contact avec l'être dans sa totalité ; on peut même dire que l'être est bien plus que la conscience de soi et c'est par une réalité plus englobante que nous avons à comprendre le sujet ou mieux, le Soi. Si ce dernier est au-delà d'une définition purement rationnelle – ce dont atteste l'apparition de la pensée dans l'ordre naturel – il est à noter que cette dimension de mystère réside dans la rencontre avec l'autre pôle de la structure essentielle qui compose l'être, à savoir le monde.

Dans l'ontologie guittonienne, le monde est souvent exprimé à travers le terme grec « cosmos », terme qui insiste à la fois sur le caractère multiple et sur l'unité du réel.² Or, il ne peut y avoir d'unité – la « cosmétisation », nous dit Guitton, en rapport avec l'univers³ – que sur intervention de l'esprit : le réel, quoi que multiple, présente donc un sens qui fait de lui une unité, une totalité ou, dans l'ontologie de Guitton, un tout structuré. Ce terme « cosmos » possède également une dimension existentielle lorsque Guitton insiste sur le lien premier et fondamental entre le sujet et son environnement, établissant que le monde prend sens à l'intérieur de cette relation de départ et

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 76.

² Cf. GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, p. 88.

³ *Ibid.*, p. 129.

que la connaissance est toujours l'éveil à un monde-pour-soi. Les liens que Guitton propose avec la peinture en tant que communion plus immédiate avec un monde, nous montre bien que cet éveil agit au cœur même du sujet pensant, avant même le positionnement de l'*ego cogito*.¹ Cependant, Guitton évoque aussi la responsabilité de l'homme dans ce qui prend sens, et, reprenant une phrase d'Hamelin – mais en l'inversant – il en parle en ces termes : « le monde avec son organisation si éperdument vaste et profonde, et la conscience de soi (en tant que cette conscience, tout en surgissant du cosmos, l'enveloppe tout entier) c'est là un prodigieux fardeau ».² Car, malgré les développements de la science, Guitton attire l'attention sur la difficulté pour l'homme de comprendre les choses en profondeur, c'est-à-dire d'aller au-delà de la vie jusqu'à l'être. Voilà la véritable portée du rapport soi-monde : aller jusqu'à l'être. Cependant, Guitton rappelle alors ce paradoxe essentiel que l'homme, tout en réussissant à maîtriser le monde par la science et la technique, reste réellement incapable de comprendre l'être, et il écrit :

De cela, il [l'homme] est parfaitement capable. Mais il est absolument incapable de comprendre ce qu'est la vie. Comprendre (en prenant ce mot dans le sens sauvage, subtil de possession instantanée, furtive mais totale, – de prendre, comme les avides, tout à la fois) : incapable, dis-je, de comprendre ce qu'est cette permanence des battements de son cœur (la vie), ce qu'est le fait qu'il est monde et miroir pour tout, même pour son angoisse (la Pensée), et surtout ce qu'il est, lui qui dit souverainement ces mots mystérieux : JE, MOI ; TOI, LUI, – à l'intérieur d'un cosmos sans regard et sans intériorité.³

Nous voyons dès lors que le monde, pour le soi, peut s'inscrire à trois niveaux différents : en tant qu'unité d'abord ; comme structure de sens ensuite ; et, enfin, à la manière d'un don, d'un caractère infini. Il reste, à présent, un dernier point à prendre en considération dans ce rapport soi-monde : il s'agit du langage.

d. Le statut ontologique du langage

¹ Voir *supra* « le retour à la chose même » dans la création artistique chez Jean Guitton.

² GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 212.

Pour Guitton, l'homme s'ouvre au monde à travers le langage. C'est en effet à travers la capacité d'expression que l'être humain transcende le monde donné en un monde reçu. Chez l'écrivain, nous trouvons d'ailleurs très tôt cet amour des mots, cette confiance dans le langage. Fondamentalement, le langage a un rapport avec l'être : il est non seulement ce qui permet à l'homme d'accéder à la raison et à la liberté, mais il donne aussi accès à l'être en tant que tel. Dans *L'existence temporelle*, il nous dit justement à ce propos :

La nature semble avoir voulu que les essences existent chacune pour elle-même ; la réussite extraordinaire du langage nous incitait déjà à le penser. On a trop répété que les divisions du langage étaient faites pour notre commodité, qu'elles découpaient artificiellement une réalité mouvante. Nous avons plutôt l'impression inverse, et nous nous étonnons de voir comme les séparations introduites par les mots correspondent à des articulations encore inaperçues de l'être, à tel point qu'il est difficile de distinguer entre le progrès d'une langue et celui de la connaissance. Ceux qui attaquent le langage l'utilisent avec maîtrise, portant témoignage contre eux-mêmes.¹

Comme l'a bien vu E. Borne, c'est la position bergsonienne vis-à-vis du langage qui est ici visée, et en cela Guitton ne suivra pas son maître.² Il se rapproche plutôt en la matière de Heidegger qui place très haut le langage en tant qu'il est pour lui une « habitation de l'être » et nous verrons souvent Guitton, à la manière heideggérienne, partir des mots pour remonter vers un sens qui serait comme contenu et caché à la fois, à l'intérieur de lui.³

Cependant cette présence à l'être à travers le langage doit être maintenue vivante et faire l'objet, par conséquent, d'une vigilance particulière ; à certains moments, Guitton évoque même la nécessité d'une reprise en profondeur du sens authentique et originel, seul capable de nous ouvrir la voie d'une écoute juste de l'être lui-même. Aussi donnera-t-il cet avertissement dans ses leçons sur la signification du cosmos :

Il en va de la notion et du mot de « raison », comme du mot et du concept d'être, d'amour, de Bien, d'Absolu : ces essences premières, et les vocables qui les

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 631.

² BORNE, Étienne, « L'antibergsonisme de Jean Guitton », dans *Revue Montalembert: Jean Guitton*, 1963, p. 205.

³ À partir du langage, il sera aussi question d'exercices, comme nous le verrons dans la troisième partie.

véhiculent, se dévaluent par l'effet du temps, de l'usage et de l'hébétéude. Une fois dévaluées, comme autant de monnaies jadis souveraines, elles se stabilisent à un cours très inférieur, – vulgaire, assez bas ; il faut qu'un mystique, un poète, un philosophe, fort, droit, net, candide ou convaincu, apparaisse, – comme Socrate apparut, et qu'il restaure les mots usés, leur restituant une splendeur première.¹

L'homme peut donc perdre le contact avec le niveau ontologique du langage ; il peut se laisser gagner par une forme de torpeur, un endormissement qui le coupe du sens profond des mots. Cet état inauthentique, et enfermant, nous tient éloignés de l'être, et c'est alors par une sorte de réveil, de secousse ou d'arrachement qu'il est possible de retrouver la connexion primordiale.² Le langage reprend ainsi sa dimension fondamentale, et, par un effort de clarification essentielle, nous met sur le chemin de l'être. Ainsi en est-il de la première expérience de l'éveil, celle de la relation soi-monde qui nous place, à présent, sur la voie de l'examen du second niveau de l'être chez Jean Guilton, celui des éléments ontologiques fondamentaux.

2.2. La structure âme-corps

Pour Guilton, il s'agit d'un problème analogue à celui de la connaissance ou de la structure soi-monde : nous allons le suivre dans les développements qui résument son point de vue sur la question dans la *Monadologie*, mais nous serons aussi amenés à les compléter par ce qui a été dit sur le sujet dans d'autres ouvrages, en particulier celui intitulé *Philosophie de la résurrection*.

a. Statut de la structure âme-corps

D'emblée, pour traiter cette seconde bipolarité essentielle, l'auteur annonce les deux voies qui se proposent à l'explication ontologique et qui constituent, selon lui, les deux types de solutions entre lesquelles l'esprit oscille inévitablement, chaque explication appelant l'autre, dans un

¹ GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, p. 107.

² Cf. à ce propos le parallèle entre Claudel et Heidegger dans : GUITTON, Jean, *Profilis parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 459-496. En particulier les pages 484-485.

mouvement continu qui échappe pourtant, selon Guitton, à la conscience. À nouveau, il s'agit, face à la structure en question, d'une tendance à la dissociation ou, au contraire, d'une tendance à la fusion ou à la contamination ; cependant, dans chacune de ces voies, l'échec se profile, et c'est par hypocrisie ou sous un silence absolu, nous dit Guitton, que nous passons d'une hypothèse à l'autre. Il est important de mettre en lumière ces mécanismes.

Si l'on considère le rapport de l'esprit avec le corps, il est vain de vouloir établir une relation de type causal entre les événements du cerveau et la pensée. D'autant plus que pour Guitton, nous l'avons vu, la pensée est « un acte de liberté, de connaissance ou d'amour »¹. Il conclut donc à juste titre : « Aucun rapport causal ne peut s'établir entre ces deux modes de l'être. Il est impossible d'admettre que l'acte par lequel je choisis entre le bien et le mal, je juge entre le vrai et le faux, j'aime telle ou telle personne, ait pour cause unique un état de la matière cérébrale ou une association de réflexes ».²

Reprenant une distinction introduite par Platon au sujet de la cause, Guitton insiste sur la différence irréductible existant entre ce par quoi une réalité apparaît, se constitue et se développe, et ce par quoi une réalité se pose devant la pensée ou plutôt, ce par quoi elle est une pensée. Cela veut donc dire qu'il est indéniable que la pensée ne puisse se passer de son inscription dans la matière – et il en va de même pour tous les aspects de l'être qui dit « je » – mais que cette relation n'est qu'une explication sur les conditions de possibilité de la mémoire, de l'amour ou du concept : elle ne peut être prise pour une explication totale.

Cependant, nous dit Guitton, le même problème se pose si nous prenons la bipolarité par l'autre côté, c'est-à-dire si nous partons de la pensée et des valeurs pour tenter d'en déduire le corps et le cerveau. Même si tout n'est pas strictement par la pensée, tout est néanmoins en elle. Aussi est-il impossible, renchérit-il, d'imaginer sortir de sa conscience pour atteindre ce

¹ GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 839.

² *Ibid.*, pp. 839-840.

qui ne serait pas elle, mais il est par ailleurs inintelligible qu'une partie du cosmos contienne le cosmos même, et plus particulièrement le corps.

Que reste-t-il alors pour pouvoir penser le rapport du corps et de l'âme ? La réponse est d'apparence simple, mais elle est issue d'un travail que l'on pourrait qualifier de désappropriation quand il s'agit de renoncer à deux types de réponses qui se présentent spontanément à nous pour l'élucider. Alors, assure Guitton : « Nous sommes réduits à cette remarque prosaïque et ridicule, mais tragique ; ce que nous vivons quotidiennement, nous ne pouvons pas le penser ni le justifier : c'est l'union de l'âme et du corps »¹

Dans ce débat agitant toute la tradition philosophique, après avoir écarté les deux hypothèses contradictoires qui ne peuvent être, ni l'une ni l'autre, vraies, et pour lesquelles il n'est pas possible de concevoir une synthèse, Guitton avance la seule explication qui lui semble tenir, du moins la formulation qui serait pour lui la moins inexacte, à savoir que « le corps enveloppe l'esprit, qui l'enveloppe à son tour ».² C'est donc à partir de cette notion de double enveloppement que l'auteur s'interroge alors sur la question de l'accord entre deux données indépendantes, en posant, plus particulièrement, le problème du sens d'un tel accord, au vu de la correspondance entre deux séries indépendantes. Cela sera repris dans l'approche selon la signification de l'être. Pour le moment, demandons-nous, ce qui est réellement en présence au sein de cette structure ontologique fondamentale âme-corps.

b. Le pôle « corps » de la structure âme-corps

Une note du *Journal*, datant de 1958, nous donne, à propos du corps, l'analyse suivante :

Je ne sais plus, mais mon corps sait encore. Je ne vois plus, mais mon corps pourrait voir. Je dors, mais mon corps ne dort pas. Il est là, mon corps, comme la *dunamis*, la recharge toujours possible, le trésor toujours possédé par mon esprit, l'endroit absolument mystérieux et pourtant surréel, où la « puissance », le passé, le passif, la

¹ *Ibid.*, p. 842.

² *Ibid.*

poussée, la pensée se rejoignent. Il est ma profondeur, mon corps, il est le fond de mon esprit, il est le point ombreux des épousailles entre Dieu et moi-même.¹

On le voit : le corps est ici abordé en termes d'énergie – la *dunamis* – de « pouvoir être » et de capacité de présence ; il est le lieu de la jonction des différentes dimensions de l'être. Dans la *Philosophie de la résurrection* de 1978, Jean Guitton pose alors la question : qu'est-ce qu'un corps ? Il commence par rappeler les positions platonicienne et aristotélicienne sur la question, symbolisant l'oscillation entre les deux hypothèses possibles sur les rapports de l'âme et du corps : soit le corps est comme un « appendice accidentel, lié à l'insertion d'une essence dans le cosmos », soit on peut dire de lui qu'il est « l'aspect externe de l'esprit, qu'il ne se sépare pas plus de lui que la forme de la matière ».² Mais nous savons que cette double explication n'est pas suffisante pour épouser la richesse de l'être : aussi Guitton va-t-il citer les recherches d'auteurs contemporains, comme G. Marcel, M. Merleau-Ponty ou Cl. Bruaire, pour considérer le corps comme « une image de l'esprit, dans une perspective que les néoplatoniciens, Plotin en particulier, avaient déjà indiquée » et cette indication lui permet d'affirmer à juste titre que « le corps serait moins un instrument, un organe, une matière hylémorphique, une réalité cosmobiologique qu'une expression et un langage pour ainsi dire artistique, un langage (tour à tour écran ou miroir, comme tout langage) destiné à faire communiquer et communier des consciences ».³ L'auteur établit ici une comparaison avec la démarche de certains peintres comme Ingres qui procèdent d'une manière telle, par la couleur de la chair devenue « soie, nacre, velours ou corail », qu'ils cherchent à exprimer de la sorte une « gloire » immanente du corps, une forme d'aura qui semble émaner du corps et qui en dégage l'essence cachée. Pour Guitton, ce « second corps » révélé par l'art nous permet de percevoir une sorte de sublimation du corps, telle qu'elle pourrait apparaître dans un autre mode d'existence : dans ce cas, le corps serait comme un médiateur de la communication des consciences, ce

¹ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 11.

² GUITTON, Jean, « Philosophie de la résurrection », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 783.

³ *Ibid.*

qui permet au philosophe d'ouvrir un large horizon au statut du corps dans une perspective totale ou sublimée.¹

c. Le pôle « âme » dans la structure âme-corps

S'agissant à présent de l'âme ou de l'esprit dans cette structure, nous pouvons suivre l'analyse guittonienne sur un plan radical. En effet, après ce qui a été établi sur le soi dans la structure de départ soi-monde, Guitton pose la question de la vocation originelle et première de l'âme : allant ainsi à l'essentiel, il rappelle qu'aux yeux de Bergson, l'esprit serait, de manière consciente ou confuse, accordé à la totalité de l'être. Selon cette perspective, l'esprit serait, de droit, ce qui, en nous, serait de l'ordre de la globalité : le corps nous apporterait une adaptation au réel, en vue de l'action, nous dit Guitton, et cela par une forme d'obturation de la grande perception originelle de l'esprit pour une connaissance, certes d'un ordre ordonnant et récapitulant, mais aussi limitant par rapport aux capacités de départ. Si on considère le corps « comme le lieu le plus profond des échanges entre le moi et le cosmos », il faut, selon Guitton, étendre ce rapport à la *psychè* elle-même et affirmer que ce « sujet-objet que j'appelle « mon corps » est un centre de relations virtuellement étendues à l'ensemble du monde matériel ».² Autrement dit, l'âme est, en nous, la capacité d'être accordé à la totalité de l'être, ce qui signifie, nous dit-il, d'être à la fois son espace propre, son lieu, et aussi le point de jonction avec l'être tout entier. Nous verrons plus loin, dans une perspective du développement personnel, que pour le dernier Guitton, ce statut de l'âme dans son rapport au corps sera assumé dans une approche tripartite de l'anthropologie fondamentale. Puisque nous avons abordé, par ces analyses, la dimension du lieu en tant qu'espace propre, il convient de noter que cet espace est, dans l'ontologie guittonienne, « un résumé de la profondeur du temps ».³ Nous sommes dès lors en mesure de nous pencher sur la grande structure qui se présente maintenant à nous dans

¹ *Ibid.*, p. 784.

² *Ibid.*, p. 786.

³ *Ibid.*

ce développement des principes ontologiques, celle qui s'agence autour de la question du temps.

2.3. La structure temps-éternité

La structure temps-éternité est, chez Guitton, la structure fondamentale dans l'approche de l'être : elle est même, nous dit-il, la source de toutes les autres structures.¹

a. Approche du temps

C'est d'abord dans l'étude du temps moral que l'analyse guittonienne du temps va s'opérer : au cœur de l'expérience intérieure, la conscience découvre la temporalité fondamentale. Guitton nous avertit que c'est seulement au prix d'un retour sur soi que ce temps intérieur nous révèle son ordre propre, et, dans sa conclusion sur l'étude du parcours des *Confessions* de saint Augustin, il nous donne cette première base de compréhension du statut du temps, en proposant la lecture suivante :

Mais alors une lumière descend sur le temps humain et nous conduit à y reconnaître un ordre, qu'il est plus facile d'éprouver que de définir. Ce n'est pas un ordre déterminant comme le serait celui du destin, parce que Dieu ne réduit pas l'avenir au passé et que le temps est le lieu des libertés ; ce n'est pas non plus un ordre de pure succession, car la conscience, par la mémoire, le ramasse en un et elle se reconnaît dans tout son cours ; ce n'est pas davantage un ordre fonctionnel et de mutuelle influence, puisque l'avenir n'est jamais donné pour le sujet que sous la forme de l'intention et du désir. C'est sans doute un ordre continu, mais d'une continuité jalonnée de recommencements, d'événements et de fortunes, rythmée par les périodes des astres, le retour des saisons, et tous les battements de la vie. C'est le moi qui se succède sans cesse et qui, par-là, se développe ; c'est le même qui se reprend dans l'autre, c'est l'être qui s'ajoute à l'être indéfiniment, ordre contingent lorsqu'il se fait, mais nécessaire dès qu'il est fait.²

¹ GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 845.

² GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, pp. 404-405.

Cette notion d'ordre va mettre Jean Guitton sur la voie d'une attention à l'intemporel, base de la structure temps-éternité. En effet, dès son opuscule *Justification du temps* de 1941, l'auteur s'emploie à reconnaître, d'entrée de jeu, la présence d'un intemporel au sein même de ce que nous appelons le temps : ses analyses nous montrent qu'il n'est pas possible d'aborder la temporalité sans une perception implicite de ce que nous pouvons nommer un au-delà du temps. Ainsi sommes-nous invités à prendre conscience de la structure temps-éternité, au cœur même de l'existence temporelle, et la particularité de l'approche guittonienne résidera dans une prise en compte de l'expérience banale et quotidienne de la temporalité humaine, même si celle-ci abrite également des moments privilégiés par lesquels une proximité de l'intemporel s'exprime de manière plus franche, sans pour autant constituer une voie d'apparition exempte d'une lecture pertinente ou appropriée des choses.

Cependant, face à cette structure, comme nous l'avons vu pour les autres structures de l'être jusqu'à présent – et probablement plus ici que là-bas – il existe deux tentations réductrices, selon la contamination ou la dissociation : la première incline vers la constitution d'un éternel présent, cherchant à fusionner le temps et l'éternité ; la seconde pousse à vouloir dépasser le temps pour accéder à une forme anticipée de l'éternité au-delà du temps. Là aussi, l'esprit oscille entre deux hypothèses contraires, puisque l'être a le caractère, insiste Guitton, d'être bipolaire, et que cette bipolarité donne l'illusion – à laquelle il est difficile d'échapper, rappelle-t-il – d'une réciprocité.¹ Qu'est-ce à dire ? Reprenant le principe de la structure, Guitton souligne que si celle-ci met bien en présence deux contraires, il n'est toutefois pas possible de les accorder par un lien réciproque. Autrement dit, les deux niveaux du réel n'existent pas sur un plan d'égalité, et il est nécessaire de bien comprendre qu'une de deux composantes a la primauté par le fait qu'il est unimaginable que l'autre puisse exister sans elle, ce qui n'est pas vrai dans le sens inverse. Voilà pourquoi il nous faut aborder la structure du temps dans sa spécificité en tentant de garder le sens même de son articulation. C'est ce

¹ GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 850.

que nous allons tenter de faire en suivant l'auteur dans sa synthèse sur le temps.

b. Le pôle temps dans la structure temps-éternité

L'étude du temps chez Augustin, au chapitre XI des *Confessions*, a permis à Jean Guitton de mesurer, dès la fin des années 1920, la nouveauté d'une telle approche du temps.¹ Il relèvera ainsi la grande nouveauté, établie par l'analyse augustinienne, qu'est la compréhension du temps comme un présent à triple dimension puisque passé, présent et futur sont compris comme des facettes du seul instant présent. En effet, nous dit Guitton :

C'est improprement qu'on parle de trois temps : le présent, le passé et l'avenir. Il serait plus exact de nommer ces trois modes des temps le présent du passé (*praesens de praeterito*), le présent du présent (*praesens de praesentibus*) et le présent de l'avenir (*praesens de futuris*). Le premier n'est pas autre chose que la mémoire, le second se confond avec l'intuition (*contuitus*), le troisième c'est l'attente (*expectatio*). Et certes, puisqu'un fâcheux usage est passé dans la langue, il est permis d'employer ces expressions inexactes, à condition toutefois que la pensée les redresse.²

Par la suite, dans une présentation plus personnelle de sa pensée et de sa propre conception du temps, Guitton ne manquera pas d'effectuer ce « redressement » par la pensée, ce qui sera, pour lui comme pour les tenants de la phénoménologie, la méthode pour un retour au concret, à la chose même.³

Ainsi, il commence par rappeler qu'il est devenu banal de déréaliser le passé et le futur car ils sont des modes du présent. Cette constatation nous

¹ Cf. GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, pp. 267-316.

² *Ibid.*, p. 271-272.

³ P. Ricœur, aussi, relèvera plus tard « le trait de génie du livre XI des *Confessions* d'Augustin, dans le sillage duquel s'engageront Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty », RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, vol. 1, p. 34. Bien entendu, l'auteur ne mentionne pas Guitton, parmi ces célèbres philosophes de la phénoménologie, mais il signale cependant – pour s'y référer, et la discuter, en plusieurs endroits – l'étude de Guitton, qui selon lui, « n'a rien perdu de son acuité », *Ibid.*, p. 19.

libère de l'illusion qui consiste à prendre le passé pour un « film enregistré » et l'avenir pour « la partie de ce même film qui n'a pas encore été enregistrée ».¹ Pour le passé, c'est donc la mémoire, avec ses vestiges et ses lacunes, qui est à l'œuvre, tandis que l'avenir est issu de l'imaginaire, avec des projections venant du passé et du présent. Cette disposition, nous dit l'auteur, devrait nous placer dans un état de surprise, par la découverte de l'écart entre ce qui est attendu et ce qui est réellement présent. Cependant il est difficile de ne pas imaginer ce qui n'est pas encore comme ce qui existe quelque part et qui sortira d'une cachette : même si l'avenir n'est pas – et ne sera jamais puisqu'il sera aujourd'hui – il faut constater que l'émergence du futur est ce qui va advenir, c'est-à-dire un avenir qui va venir à nous. Et c'est vraiment cet advenir qui, dans le présent, en constitue le moteur et nous intéresse réellement. Ainsi, affirme Guitton, le passé ne nous intéresse que dans la mesure où il peut être transformé en un avenir par une opération de reviviscence que l'on retrouve chez certains romanciers, comme Proust, lequel retrouve le temps parce qu'il projette dans le passé, note Guitton, « l'angoisse latente, la jalousie, et ces états d'incertitude qui sont le caractère de ce présent tendu vers l'avenir, qui était jadis le vrai présent, mais qui n'est plus que le présent du souvenir ».² L'auteur en arrive alors à prendre position en ces termes : « La vraie définition du temps, c'est le *nondum*, c'est-à-dire, ce qui n'est *pas encore*. Et ce qui n'est plus, appelé « passé », ne peut être véritablement perçu dans ses profondeurs que comme une annonce de ce qui n'est *pas encore*... ».³ Ainsi le temps nous revoie-t-il vers l'à-venir, ce qui implique la prise en considération d'une fin, dans le double sens du mot, puisque la fin est à la fois le terme et le but, ce en quoi Guitton voit également la mort et l'assouvissement. Au fond, ajoute-t-il, « ce qui n'est *pas encore* apparaît comme plus réel que ce qui est ».⁴

¹ GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 846.

² *Ibid.*, p. 847.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Cette conception de l'avenir lui permet de remarquer que c'est l'anticipation et la crainte qui nous mettent en connexion avec ce futur dont nous croyons qu'il existe déjà, à l'avance, même si cela demeure latent ou caché. Cette crainte, observe Guitton, est une forme de doute sur l'avenir et semble contredire l'espoir, mais en réalité, la crainte vient ajouter une intensité à l'espoir lui-même, plutôt que d'être du côté du désespoir. Ainsi, la connaissance, et même la perception, portent sur l'*à-venir*, car, cette dernière nous prédisposant à l'action, il est toujours question d'une préparation à ce qui peut advenir, une vigilance face à l'éventualité. Ces observations vont nous orienter vers un constat important que l'auteur formule de cette manière : « L'*à-venir* que nous cherchons toujours n'existera jamais. Demain n'existe pas ; une fois que demain est atteint il est un présent, qui engendre une autre illusion de report à l'avenir », et Guitton de conclure par cette affirmation lourde de conséquences : « Ce que nous désirons n'est donc pas ce que nous cherchons. Nous désirons un demain qui demeurerait toujours, un demain qui ne comporterait pas d'attente, – alors que ce que nous appelons la *jouissance* est toujours plein de désir et de possession anticipés, mêlés de déception et de désespoir ».¹ Nous sommes ici devant une distinction entre désir et recherche, et dans le cas de cette quête en rapport avec l'avenir en tant que facette essentielle du temps, cette distinction nous pousse également à différencier la jouissance du désir, ce dernier n'étant pas épuisé par ce que l'homme pourtant recherche et qu'il croit trouver en elle pour n'y trouver, en fin de compte, que la déception. La réflexion sur le temps et le caractère inachevé de l'existence correspond, chez Guitton, avec la prise de conscience d'une ouverture essentielle au cœur du temps lui-même : le temps est, selon lui, le lieu d'une expérience de l'intemporel. C'est ce que nous allons aborder dans l'analyse de l'autre pôle de la structure temps-éternité.

c. Le pôle éternité dans la structure temps-éternité

La synthèse sur le temps présentée dans la *Monadologie* se termine, en effet, par un constat de dépassement que Guitton qualifie en ces termes :

¹ *Ibid.*, p. 848.

« l'analyse du temps conduit à dépasser le temps pour s'élever à la substance du temps. Dans le temps, il y a autre chose que le temps ; le temps est lui-même un « temps intemporel ».¹ Et l'auteur de rappeler qu'en toute chose, selon le principe de l'ambiguïté de l'être, nous ne voyons que l'apparence, sans voir la totalité ou l'essence. Si nous allons ainsi jusqu'à l'essentiel du temps, serons-nous dès lors en présence de l'autre pôle de la structure ? Il importe de bien cerner qu'il ne s'agit pas ici d'un simple dépassement des apparences, mais plutôt de maintenir une articulation au sein de l'être lui-même. Qu'est-ce alors que le « temps intemporel » ? C'était déjà le problème posé au début de *Justification du temps*, quand l'auteur reprenait à son compte les découvertes engrangées dans le parallèle entre Plotin et saint Augustin ; il y posait la question introductive : « Quel est le sens et quelle est la valeur de ces états de conscience qui nous paraissent contenir un élément d'éternité, qu'on les prenne dans le pur sensible ou dans la contemplation ? » et un peu plus loin, en parlant du temps : « Comment pouvons-nous remédier à son passage, arrêter son flux, obtenir en lui l'éternelle présence, afin de satisfaire un vœu qui est peut-être le plus foncier de notre être ? Chercherons-nous l'éternité au fond du temps présent, ou la rejetterons-nous après le temps ? ».²

Pour commencer cette entreprise, Jean Guitton porte son analyse sur plusieurs domaines où la succession, bien que première, cède ensuite la place à la permanence : ainsi en va-t-il de l'analyse du moment présent, de l'exercice de l'intelligence, du travail de la mémoire, de la perception de la destinée ou de la communication dans l'amour. À chaque fois, et selon une observation qui parvient à dégager ce qui est en jeu à ce niveau de l'être, l'auteur nous montre que l'élément permanent est ce qui se révèle porteur dans la dynamique établie. Le problème, avertit Guitton, est que cette part d'intemporel qui sous-tend notre temporalité, c'est-à-dire notre être-dans-le-temps, ne peut être rejetée hors de celui-ci : cela reviendrait à la transformer en une éternité immuable et fixe, commode pour l'esprit, mais vaine pour la vie. Voilà pourquoi Guitton nous met en garde contre une tentation de

¹ *Ibid.*, p. 850.

² GUITTON, Jean, *Justification du temps*, p. 5.

caricaturer l'éternité, ce qui est presque inévitable, selon lui, à tel point qu'il déclare ce qui suit :

C'est cette fixité de l'être éternel plus encore que sa spiritualité qui rend la mort cruelle à penser ; on imagine difficilement une vie qui ne comporte pas de recherche. Et c'est pourquoi plusieurs ont admis que l'aventure se poursuivait après la mort. Mais que l'on songe à la métempsychose et au spiritisme il ne s'agit pas tant d'une nouvelle existence que du prolongement de l'existence actuelle, la seule où vraiment s'est joué le drame. Ainsi le concept d'éternité implique presque la nécessité.¹

Ne pas céder à la double tentation de la contamination et de la dissociation ouvre la voie difficile d'une forme de purification de toutes les simplifications de l'éternité, qui elles-mêmes forment le lit d'un certain rejet du concept. D'où l'importance d'une juste position du problème, sur base de ce que nous recherchons vraiment au fond de nous. Non seulement, dans cette perspective, il n'est pas question, pour Guitton, de se représenter une éternité sans plus aucun rapport avec le temps, ce qui serait comme une absorption dans un englobant général ou dans le vide, mais il n'est pas question non plus de penser l'éternité dans le temps, au point de l'y épuiser. Voilà toute la difficulté de cette structure temps-éternité, et c'est à juste titre que Jean Guitton exprime clairement cette complexité par le constat suivant :

Ainsi, pour préparer l'équilibre de l'action comme pour respecter la structure de notre être, il faudrait expliquer comme l'éternité est hors du temps et comment toutefois nous sommes déjà dans l'éternité. Ou plutôt il s'agirait de respecter l'éternité virtuelle de notre présent sans exclure cette éternité réelle qui, bien qu'elle nous apparaisse sous les traits d'un avenir, ne peut se définir qu'en abolissant tous les caractères de la succession.²

L'éternité réelle sera définie par Guitton comme un éternel présent, gardant trace du parcours dans le temps par un acte de mémoire essentiel. Mais cette éternité, hors du temps sans toutefois lui être étranger, ne vide pas le temps, au contraire ; sa présence virtuelle, à travers l'intemporel, donne au temps toute sa consistance, sa densité et son enjeu. La prise en compte de la structure temps-éternité sera développée dans le chapitre qui traitera plus explicitement de la problématique personnelle de la constitution de soi.

¹ *Ibid.*, pp. 12-13.

² *Ibid.*, p. 19.

Terminons cette exploration des rapports généraux du temps et de l'éternité dans la composition de l'être par une remarque importante de l'auteur dans l'introduction à la seconde édition de sa grande thèse de 1933 sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Il y faisait remarquer qu'à ses yeux, la véritable articulation entre les deux pôles du temps et de l'éternité est le thème de sa petite thèse, tout en précisant qu'il n'a jamais aimé mettre en avant les triades. Cet élément articulant est le concept de développement, concept que nous allons, à présent, étudier comme caractéristique essentielle de l'être. Il reste cependant une grande structure à mettre en lumière avant d'aborder cette partie capitale de l'ontologie guittonienne en rapport avec notre sujet : il s'agit de la structure sous-jacente aux analyses qui vont suivre, à savoir la structure essence-existence.

2.4. La structure essence-existence

Par cette structure, Guitton s'invite également dans le grand débat qui agite toute la philosophie depuis ses origines grecques. Plusieurs manières de la nommer sont possibles et on ne manquera pas d'en trouver différentes expressions tout au long de l'œuvre guittonienne. Dans *L'essai sur l'amour humain*, elle est consignée pour la première fois en tant que structure essence-mécanisme, tandis que dans *L'existence temporelle*, il est question de l'essence et de l'accident : c'est là qu'est présenté son développement théorique. Celui-ci, axé sur le champ historique en particulier, fait intervenir le concept d'idée comme synonyme du terme essence. Plus tard, dans *L'impur*, la structure fondamentale sera appréhendée sous la configuration de la lettre et de l'esprit, alors que nous laisserons la dimension personnelle, abordée dans *Histoire et destinée*, pour le chapitre sur le développement de soi. En réalité, cette distinction entre l'essence et l'accident, le fond et la forme, la forme et la matière, et plus généralement l'essence et l'existence, est un des thèmes les plus classiques de la philosophie. Quel traitement reçoit-il chez Guitton ? Présent à l'intérieur de sa réflexion globale sur les choses, voyons quel statut ontologique lui attribue le philosophe, surtout à partir de son approche basée sur le principe de structure.

a. Approche générale de la structure essence-existence

Comme pour les autres grandes structures de l'être, Guitton va insister sur la nécessité d'une position de corrélation entre ces deux pôles ontologiques. À nouveau, deux options antinomiques nous sont proposées à partir d'une lecture unilatérale des choses : d'un côté, une dissociation peut opérer une scission à l'intérieur du composé au profit d'un de ses éléments ; de l'autre, une contamination peut pousser à la fusion indifférenciée des composantes, que ce soit dans la direction essence-existence ou inversement. Cette oscillation inévitable amène notre auteur à comparer l'union structurelle en question, au rapport des sons et du sens : pour Guitton, en effet, les sons constituent tout d'abord « une sorte d'événement sonore » à l'intérieur duquel l'attention se porte sur le sens, ce qu'il définit de la manière suivante : « Le sens ne saurait se situer dans les sons : il leur préexiste, il les accompagne ; il demeure, après qu'ils ont cessé d'être. Le sens est élevé au-dessus des sons successifs, bien qu'on ne puisse pas l'en dissocier et que l'union du sens et des sons compose la parole ».¹

L'essence se traduit donc nécessairement dans l'existence, mais celle-ci est animée et dépassée par la première : cette articulation est à nouveau d'un type que Guitton qualifie de double enveloppement, ou de « circumincession »², ce qui nous met dans l'obligation d'une herméneutique adaptée, si nous voulons coïncider avec la composition de l'être. En effet, si l'essence est enveloppée au départ par l'existence pour pouvoir s'exprimer, cette dernière garde le statut d'existence si elle est à son tour enveloppée par l'essence. Il importe, dès lors, de bien définir les deux pôles de la structure, ce à quoi nous allons consacrer la suite de cette partie.

b. Le pôle de l'essence dans la structure essence-existence

À plusieurs reprises, nous avons déjà rencontré le concept d'Idée dans l'ontologie guttonienne : nous pouvons considérer ici l'idée comme

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 662.

² GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 93.

synonyme de l'essence. Dans une formule synthétique, l'auteur du *Nouvel éloge de la philosophie* avait annoncé d'emblée que cette dernière est « la connaissance des Idées ».¹ Comme il le dira plus tard, l'ontologie concrète a pour vocation d'étudier tout ce qui est, faisant remarquer que cela rejoint « la sensation, le phénomène, l'histoire, l'art, tel développement historique, tel mouvement social » et que la tâche de la pensée est de se pencher sur les parcelles les plus communes et les plus diverses de l'être : ainsi « les sensations, les volitions, les amours, les vocations, les destinées, les églises, les partis, les nations ».² Est-ce à dire que tous ces éléments sont des Idées ? Que l'Idée représente la part constitutive de l'être ? Sommes-nous alors ramenés à ce que la philosophie, depuis Platon, entend par Idée, engendrant du même coup, une scission dans l'être ? Qu'en est-il exactement de l'Idée et de son incidence dans la pensée de Guitton, voilà ce que nous allons tenter, à présent, de mettre en évidence. Ici encore, c'est de structure qu'il est question, selon la définition générale de l'être, et c'est donc l'Idée et sa polarité qu'il conviendra d'aborder dans le même mouvement.

Le concept d'Idée apparaît chez Guitton, dès la petite thèse de 1933 : il est à la base d'une ontologie du développement qu'il va faire ressortir de la pensée de J.-H. Newman. Chez cet auteur, en effet, il est question d'une longue méditation sur l'histoire, le changement et le problème de la vérité, ce qui amène Guitton à mettre en lumière le rôle déterminant de l'idée, au sens newmanien du terme. Guitton retrouve ainsi Platon sans complexe, prenant le contrepied de Bergson, lequel est resté dans la méfiance à l'égard des catégories rattachées à l'intellectualisme grec. Aussi affirme-t-il clairement :

Qu'un philosophe le veuille ou non, lorsqu'il parle des idées, il se réfère au platonisme. Or, pour un platonicien, et même pour un hérétique du platonisme, l'idée ne saurait exister dans le sensible. Qu'on donne à l'idée avec Platon une existence transcendante, – qu'on ne veuille voir en elle qu'une pure forme immanente aux êtres, – ou même, qu'avec les modernes, et par une vue entièrement étrangère à la métaphysique hellène, on ne lui accorde aucune réalité hors de l'entendement humain,

¹ GUITTON, Jean, « Nouvel éloge de la philosophie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 10.

² GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, pp. 483-484.

l'idée reste toujours une essence intelligible ou intellectuelle, modèle imitable ou schéma intérieur, archétype idéal ou structure mentale.¹

Une fois cette dette reconnue, voici alors comment se définit l'idée chez Newman :

L'idée newmanienne n'est pas au-dessus et au-delà de l'esprit humain comme l'idée platonicienne. Elle n'est pas davantage au-dessous comme la « conscience sociale ». On ne s'écarterait pas beaucoup de la vérité en disant qu'elle se meut essentiellement entre le plan idéal et le plan social en passant par un point unique, qui est la personne. C'est dans cet incessant passage que se manifeste sa vie.²

Plus tard, il donnera une définition plus synthétique de la manière suivante : « L'Idée de Newman est comme la somme de toutes les expériences qu'on peut en faire, de toutes les expressions qu'on peut en donner, de toutes les conséquences qu'on peut en déduire – la multiplicité des formules ne pouvant jamais équivaloir à la simplicité de l'objet qu'elles veulent exprimer ».³

Dans le prolongement de Newman, et selon la perspective de ce que nous pourrions appeler, avec E. Borne, un "antibergsonisme"⁴, Guitton va tenter d'associer une philosophie du temps à une philosophie de l'essence, reprenant l'esprit platonicien avec une entière liberté, l'associant au passage aux dernières avancées en matière de biologie, ou en reprenant une approche tirée des mathématiques, combinée à l'expérience esthétique. D'où sa définition générale de l'essence ou de l'idée :

Il est permis de supposer qu'il existe ainsi des *idées* historiques, comme des types de perfection, qui se réalisent plus ou moins dans les communautés humaines, par ces communautés et à travers elles, au milieu d'accidents, de crises et de dissonances, et conformément à la loi des essences incarnées qui les oblige à apparaître sous des formes virtuelles et mélangées, à croître, jusqu'au moment de perfection, puis à se corrompre.⁵

¹ GUITTON, Jean, *La philosophie de Newman : essai sur l'idée de développement*, p. 81.

² *Ibid.*, pp. 82-83.

³ GUITTON, Jean, « L'Eglise et l'évangile », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 996.

⁴ Cf. BORNE, Étienne, « L'antibergsonisme de Jean Guitton », dans *Revue Montalembert: Jean Guitton*, 1963.

⁵ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 663.

Ainsi en va-t-il, nous montre Guitton, des développements historiques, comme la vie d'une langue, d'une spiritualité ou d'une expression artistique. À ce titre aussi, nous pouvons étudier ce grand changement unique que représente l'apparition de la pensée dans l'évolution : il est toujours question, à propos de ce qui change réellement, de pouvoir concevoir ou toucher ce qui est vraiment le ressort profond ou le principe à la base de ce qui advient. Plus tard, face aux grands changements qu'il relève pour l'humanité à venir, il dira, avec une certaine exhortation :

Notre raison d'être ici est de préserver l'essence, – à condition bien entendu de ne pas concevoir l'essence comme un dépôt d'or à jamais défini, comme une monnaie marquée d'une seule inscription, mais comme l'exigence d'un élan créateur, toujours repris et recommencé dans le même sens, dans le même axe, dans le même esprit.¹

Autrement dit, l'essence est l'élément axial et structurant, le vecteur interne à la dynamique de l'être, sans pour autant constituer un contenu prédéfini ou unilatéral, ce qui est souvent reproché à une approche par l'essence, quand celle-ci, une fois imaginée à part, est, de ce fait, jugée irrecevable ou illusoire. À cela, Guitton répond par la nécessité de la corrélation respectueuse de la structure. Ceci nous oriente dès lors vers l'examen de la seconde composante que l'on identifie sous le vocable existence.

c. Le pôle existence dans la structure essence-existence

Selon l'esprit de la méthode reprise à Platon, si toute réalité est l'incarnation plus ou moins réussie d'une essence, celle-ci aura cependant besoin, selon Guitton, du temps pour se révéler et devenir elle-même. Le concept d'incarnation nous met donc en présence de la polarité de l'idée ou de l'essence. Comment nommer cette polarité ? Face à l'essence, il peut être question de l'accident, en tant que celui-ci révèle l'insertion dans une trame historique, selon une configuration particulière : l'esprit ne peut s'accomplir sans une matière, une histoire ou un langage. Pour Guitton, cela signifie surtout que l'idée prend forme à travers un milieu, une mentalité, une tournure. C'est ainsi qu'il définit la nécessité du langage :

¹ GUITTON, Jean, *Jugements*, p. 116.

L’Idée ne s’incarnera pas sans cette matière indifférente, parfois rétive et contraire. La pensée se sert des mots, mais ces mots fournis par la langue commune sont le résidu d’un long travail, souvent arbitraire ; ils supposent des découpages fictifs, fondés sur des hasards premiers ou des caprices canonisés par les usages. Ils gardent en eux-mêmes du confus et de l’équivoque, à cause du commerce qu’ils facilitent entre les esprits et qui permettent aux pensées opposées de s’y loger avec leur ferveur et parfois avec leurs ruses : tout cela fait la vie du langage et explique qu’un mot est impossible à définir, si nous voulons du moins évoquer ses harmoniques et ne pas nous borner à déplier son contenu.¹

Le fait de « déplier » le contenu du mot, avertit Guitton, n’est donc qu’une première étape, nécessaire mais non suffisante, quand il s’agit d’accueillir l’incarnation de l’esprit et de lui donner un espace.² Reprenant, plus tard, ces questions sur le langage, Guitton se demandera dans *L’impur*, s’il existe un « au-delà de Mallarmé », en ce sens qu’il serait possible de s’en tenir au mot, à l’en-soi, sans poser le problème du sens, ce qui serait le vœu d’une phénoménologie qui, pour Guitton, « se dissout, se dénoue, comme dit M. Foucault dans *Les Mots les choses*, entre une description du vécu et une sociologie de l’impensé qui met hors circuit la primauté du « je pense ».³ Autrement dit, le mot renvoie toujours à un sens, il est déjà sens, même si nous avons à décoder les multiples sens qu’il présente : de ce fait, et reprenant une affirmation de Humboldt, Guitton soutient que « l’idée n’est jamais toute entière présente dans le mot, et qu’au-dessus de chaque expression plane un sens caché et mal défini, mais que son sens n’est pas l’abstraction, qu’il en est le contraire, car le mot, dans cette seconde existence, renvoie à la substance des choses ».⁴ En définitive, il s’agit de bien voir que croire que l’esprit puisse se réaliser hors de la lettre est un leurre aussi puissant que de croire que la lettre puisse se présenter sans l’esprit : dans ces deux cas de croyance, on passe à côté du mot tel qu’il est pour l’homme, c’est-à-dire un signe. En cela, il n’est pas interchangeable. Et Guitton de revenir ainsi à la

¹ GUITTON, Jean, « L’existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 669.

² Voir aussi : « L’identité ne se révèle pas par je ne sais quel dépliage. Pas davantage par un dépliement. » dans GUITTON, Jean, « L’Eglise et l’évangile », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 905.

³ GUITTON, Jean, *L’impur*, p. 91.

⁴ *Ibid.*, pp. 92-93.

corrélation nécessaire entre les deux pôles de la structure en affirmant au sujet du mot :

Ici encore se retrouve la trace de crête entre deux abîmes inévitables : il faut justifier l'écart en apparence impur de la lettre et de l'esprit qui donne au langage non seulement sa beauté, mais son intelligibilité profonde. Qu'est-ce que parler, comprendre ou même inventer sinon tenter d'accorder d'une certaine manière le corps et l'esprit.¹

Tout ceci nous oriente vers une notion déjà présente dans l'étude sur l'amour humain pour décrire cette incarnation de l'essence dans une réalité qui, à son tour, l'enveloppe : il s'agit de la notion de mécanisme. L'essence se réalise à travers un ensemble d'opérations ou de présentations que l'on peut qualifier de mise en œuvre à la manière d'un mécanisme², mais ce dernier, pour rester à sa place de mécanisme et ne pas se transformer en mécanique, doit garder en lui la référence à un au-delà de lui-même, c'est-à-dire l'essence ou l'idée. Ces distinctions à l'intérieur de l'être en tant que structure apparaîtront d'une grande pertinence quand il s'agira de penser l'être dans sa dynamique, ce que nous allons aborder, à présent, avec le concept central de développement.

3. LE DÉVELOPPEMENT DE L'ÊTRE

On pourrait dire que Jean Guitton est le penseur du développement. En effet, celui-ci est le concept majeur de l'ontologie guittonienne et il traverse, de part en part, l'ensemble de l'œuvre du philosophe. En cela, nous le retrouvons à la base d'approches diverses portant sur la compréhension du monde et de l'homme. Présent comme l'axe central de la petite thèse sur Newman, Guitton y découvre un outil puissant d'analyse du réel et d'auscultation de l'être, particulièrement dans son approche de l'être dans le temps, ce qui l'amène à en donner la synthèse théorique dans son ouvrage *L'existence temporelle*. Avec ce concept, Guitton entend cerner au plus près non seulement le mouvement général de l'être, mais aussi la dynamique intérieure de l'homme et son histoire, à la fois singulière et universelle. Plus

¹ *Ibid.*, p. 93.

² On trouve une brève définition du mécanisme dans la préface du tome 6 des Œuvres complètes : « J'entends par *mécanisme* l'ensemble des circonstances, des hasards, des épisodes, des « péripéties », GUITTON, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme, p. 31.

tard, dans le dernier Guitton, il sera associé à des vues plus vastes sur l'humanité et sa destinée. Ainsi Guitton se situe-t-il d'emblée dans le large courant qui s'articule autour de l'être historique, en traçant sa propre voie au milieu des multiples modèles proposés pour expliquer le changement et le devenir. Deux temps seront nécessaires pour aborder ce concept : un premier pour situer le développement dans une perspective de sens ; un second pour l'appréhender comme outil herméneutique.

3.1. Le développement comme dynamique de l'Être

a. Origine du concept chez Jean Guitton

Au départ, le concept de développement apparaît, chez Jean Guitton, à l'intérieur d'une démarche herméneutique, celle qu'il adopte à l'égard de l'œuvre et du parcours de John-Henry Newman, dès la petite thèse de 1933. Il s'agissait d'étudier l'ensemble des écrits d'un penseur ne rentrant pas directement dans la catégorie des philosophes pour en faire émerger l'idée de développement dans sa présentation philosophique, travail qui demandait une analyse détaillée des prises de position, une capacité de lecture et de compréhension des enjeux sous-jacents, ainsi qu'une reformulation en termes techniques d'une orientation d'ensemble, qui était, à l'origine, plutôt appliquée à un domaine d'étude du champ humain, celui de l'évolution d'un système spirituel et religieux au cours du temps. L'enjeu était de prolonger les découvertes de Bergson sur la temporalité de l'être, en prenant soin de contourner l'approche hégélienne de l'histoire et du devenir, tout en continuant à écarter clairement la conception mécaniste de Spencer, initiée par l'auteur de *L'évolution créatrice*. Le terrain d'observation et d'action de Newman offrait un angle de vue nouveau sur une matière de l'esprit à l'œuvre dans l'histoire, en cherchant à savoir où se trouvait la réelle continuation du fondateur du christianisme et de son message, ce qui allait devenir aussi un enjeu existentiel certain puisque, de ses réflexions, Newman tira une conclusion pratique et efficiente sous la forme d'un changement complet d'adhésion sociale et personnelle. Cependant, la recherche guttonienne était

aussi motivée par la volonté de mettre en avant une voie différente de la théorie de Hegel, sans passer par la conception du temps de Kierkegaard, laquelle, on le sait, s'opposa nettement au système hégélien par une mise en évidence du caractère existentiel de l'histoire. Autrement dit, c'était bien une compréhension de l'histoire que Guitton cherchait, avant tout, à mettre au point, et celle-ci ne pouvait passer par la totalisation de la dialectique comme elle ne se pouvait se réduire, par ailleurs, à une promotion de l'instant pour combattre la première.¹ La philosophie de l'histoire implicite chez Newman, conceptualisée par le travail herméneutique, fournira ainsi à Guitton l'axe directif nécessaire à la compréhension du changement, ce qu'il va étendre à l'ensemble de l'être, grâce au concept de développement, par une démarche d'amplification.

b. Changement et développement

« L'être peut-il cesser d'être soi ? » se demande Guitton en introduction de son étude de l'être dans sa dynamique.² La réponse à cette question est fondamentale, selon l'auteur, et conditionne l'approche du problème de la permanence de la vérité et de la raison à travers le temps, ainsi que celui de l'identité dans la vie sociale, et plus particulièrement le problème de la personnalité où le changement semble associé à une impression d'une identité de fond. Il en va donc, à partir de ce questionnement ontologique, des conditions de possibilité mêmes du réel concret ; en d'autres termes, de ces considérations sur l'être, dépend l'accès à l'expérience concrète. Guitton commence par relever que la pensée du changement est affectée par l'angoisse et le ressentiment, ce qui la rend ambiguë et frappée d'incertitude, comme le changement lui-même. Ainsi remarque-t-il que l'expression bergsonienne du changement, tout en soulignant la réalité de celui-ci, reste empreinte d'équivoque par l'utilisation de formules comme le « mouvant », ce qui peut être interprété, selon Guitton, d'une manière opposée à la volonté de Bergson de comprendre le changement. Aussi note-il : « La *durée* était

¹ Cf. *Ibid.*, p. 644.

² GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 601.

déjà un concept ambigu, dont on ne savait pas s'il connotait la métamorphose constante ou l'accroissement d'une qualité qui se mûrissait sans cesser d'être elle-même ».¹ Toute la quête guittonienne à propos du changement de l'être se trouve déjà résumée dans cette observation. La question n'est pas non plus de nier le changement, comme certains l'ont tenté au cours de l'histoire de la philosophie, en le réduisant à une suite de fragments immobiles, mais il est aussi tentant, souligne Guitton, de considérer le changement en référence à une forme de substrat, « sorte de bloc inaltérable sur lequel coulent les modifications des attributs et des accidents : comme si la substance dans le changement était semblable à un socle, comme si elle ne recevait pas aussi quelque altération, quelque intime progrès et maturation ».²

Se pose ici le problème des substances spirituelles, et l'auteur nous avertit qu'elles ne sont pas forcément plus difficiles à comprendre, dans leur changement, que les substances matérielles, au contraire : la mobilité extérieure est d'ailleurs souvent influencée par le changement intérieur. C'est donc celui-ci qui nous est connu sans intermédiaire, encore qu'il nous faille bien voir la difficulté de la tâche quand il nous dit : « Je n'aurai sans doute jamais fini de comprendre comment je suis à la fois identique et changeant, le même et autre, sans qu'on puisse faire en moi de séparation entre ce qui reste et ce qui passe ».³ Ceci ne signifie pas que la compréhension du changement dans la nature doive être réalisée sur le modèle de ce que l'on comprend en soi, car si le changement intérieur, assure Guitton, est comme une puissance qui nous oriente vers une fin à la manière d'un lieu de repos, il n'en va pas de même dans l'ordre du mouvant où la mobilité, observe-t-il, n'est pas nécessairement tendue vers une perfection. Reprenant l'argumentation de Zénon, l'auteur de *L'existence temporelle* renchérit en déclarant : « Un mouvant ne multiplie pas des arrêts, il ne passe pas par l'infini ; il ne va pas par saccades, mais il passe, ou plutôt il transite, ce qui suppose dans le mouvant une manière d'être indéfinissable, qu'il faut se résigner peut-être à désigner par un participe : *l'être traversant*,

¹ *Ibid.*, pp. 601-602.

² *Ibid.*, p. 602.

³ *Ibid.*

correspondant dans l'espace à *l'être traversé* ». ¹ Cette analyse du mouvement extérieur, Guitton la confirme par une description phénoménologique de la parole :

Le moment où je parle ne peut se fixer : en ce sens, il est déjà loin de moi, étale, réalisé, révolu ; mais il est aussi en avant de moi, dans une possibilité vivante et inexplorable. Entre ce tout proche passé et cet imminent, mon présent est dilacéré ; et je serais obligé de lui dénier l'être, si je ne me résignais précisément à reconnaître que l'être peut consister dans ce passage, fictif, si l'on veut, pour l'esprit dissociateur et pourtant vif, solide et substantiel, puisque j'y réside. ²

Et l'auteur de conclure par cette remarque importante après avoir écarté l'idée d'une « piste de durée » qui continuerait en dehors du changement, c'est-à-dire d'une trajectoire de temps qui subsisterait après le passage : « Nous sommes donc obligés, toutes les fois qu'il s'agit de mobilité, d'accepter l'idée d'une existence très différente de celle qu'en droit nous supposons devoir être le type de l'être : une existence qui se décompose en un ne plus et un pas encore et qui, cependant, transite de l'un à l'autre par un écoulement indécomposable ». ³ Ceci lui permet, dès lors, d'émettre deux remarques, la première concernant l'approche par la qualité, telle que l'a conçue Bergson ; la seconde au sujet de la force, comme Leibniz a tenté de l'appliquer au mouvement en général. En effet, nous dit Guitton, l'explication du changement par l'évolution de la qualité est difficile à imaginer sans un saut brusque – ou précisément qualitatif – pour signifier le remplacement d'une qualité par une autre, tandis que le recours à l'explication par la force qui meut tout changement, c'est-à-dire, la supposition d'une charge explosive à l'origine du mouvant, implique le danger de supprimer la succession du mouvement pour ne garder que l'indivisibilité de l'énergie qui en serait à la base. Ces tentatives de compréhension de l'être en mouvement, assène-t-il, finissent par en dissiper l'essence même, et c'est pourquoi, affirmant la réalité de la mobilité à l'étage le plus vide de l'être – celui du mouvement physique – il faut faire un pas de plus et se tourner vers l'être qui peut être modifié, en quelque sorte, par le changement ou qui, d'une certaine façon, se possède.

¹ *Ibid.*, pp. 604-605.

² *Ibid.*, p. 605.

³ *Ibid.*, p. 605.

Pour Guitton, il s'agit du véritable changement, même si la difficulté est grande pour nommer ce qui change et ce qui demeure, étant entendu que changer n'est pas simplement *faire place* à autre chose, et qu'*être ceci* ne signifie pas *n'être plus*, puisque subsiste, au moins, un principe qui compare. Est-ce que changer est alors *devenir*, se demande l'auteur ? « On pourrait dire que changer c'est *devenir*, si le mot n'avait pris par un abus presque primitif un sens mythique, excluant du changement la permanence qui le soutient et le rend possible », nous dit-il, en ajoutant, à juste titre : « Mais nous avons grand peine à ne pas concevoir le changement comme la parution et presque l'apparition soudaine de quelque mode nouveau d'être. Le langage nous y convie, puisqu'il ne peut traduire une maturation que par l'imposition de vocables neufs : on dira qu'Odile est passée de l'enfance à l'adolescence ».¹ Rappelant comment Proust, dans son dernier ouvrage, a pu observer les changements subtils qui se sont produits, avec le temps, chez ses personnages, au point de donner l'idée que ce ne sont plus les mêmes personnes, Guitton se met à la recherche d'un principe qui pourrait expliquer l'altération, sans tomber dans la simple description du remplacement d'un état par un autre ; ce principe est à chercher, selon lui, du côté de la *possibilité d'être*.

La *possibilité d'être* est ce qui nous permet de comprendre le changement, car c'est seulement par une lente maturation qu'une altération se profile et se reconnaît : cela s'observe non seulement au niveau de la matière (l'artiste et le bloc d'airain), mais aussi dans l'ordre du vivant où, précise-t-il, « la *possibilité* devient *puissance* ».² Nous sommes en présence de ce que la tradition identifie, chez le vivant, comme une aptitude, c'est-à-dire une forme de détermination qui oriente le changement, en même temps qu'elle le limite. Guitton distingue deux types d'aptitudes : celles qui ont besoin d'un agent extérieur pour se produire – on pourrait parler, dans ce cas, avance-t-il, de dispositions – et, dans un sens différent, de puissances qui se donnent à elles-mêmes la capacité d'agir. Ainsi en va-t-il des dons et des talents, qui font passer les dispositions, par une incitation extérieure, au stade de l'accomplissement et de la réalisation. Ces deux degrés de la disposition

¹ *Ibid.*, pp. 607-608.

² *Ibid.*, p. 610.

vont se retrouver également dans la réflexion sur l'habitude, ce que Guitton analyse de la façon suivante :

C'est parce que nous sommes capables d'habitude que nous pouvons comprendre le changement vital, comme Ravaisson l'a vu avec tant de profondeur ; si nous n'avions pas cette expérience intérieure, il est probable que la nature nous serait opaque et que nous pourrions la croire formée soit de mouvements indéfinis soit de représentations issues de notre pensée et projetées dans une extériorité fausse. Les anciens ont versé dans le premier sens et les modernes dans le second. Mais, dans les deux sens, c'est faute d'avoir pu donner aux êtres un principe interne d'unité et de progression qui leur conférât la consistance, ou plutôt faute d'avoir éprouvé en eux-mêmes la réalité de ce mouvement naturel, ce que la réflexion sur l'habitude leur aurait permis. Le mobilisme des anciens et l'idéalisme des modernes ont donc à nos yeux la même racine, car le changement d'une puissance donnée d'abord dans son germe et qui, sous diverses incitations, s'épanouit et se connaît ne peut s'expliquer dans aucun de ces deux systèmes.¹

Arrêtons-nous un instant sur cette affirmation – que Jean Milet qualifie d'originale –, et qui consiste à associer la compréhension du changement à la capacité de l'habitude.² De quoi s'agit-il ? Quel rapport Guitton établit-il entre l'habitude – et plus particulièrement une capacité d'habitude – et la compréhension juste du changement ? Nous trouvons ailleurs, chez Guitton, une analyse de l'habitude qui complète ces vues, en ces termes :

L'histoire de la plus simple habitude peut ici nous éclairer : elle peut nous faire comprendre comment quelque chose qui est *autre* que nous peut paraître *nôtre*, car toute habitude comporte précisément ce passage de l'*autre* au *nôtre*. [...] Quand par exemple je commence à pouvoir parler une langue étrangère, j'ai l'impression qu'il y a comme deux êtres en moi : celui qui parle avec bien de la maladresse et un second personnage qui écoute parler le premier, qui contemple ses essais, qui sourit à son inexpérience. L'habitude est *autre*.³

Et il poursuit cette analyse phénoménologique en décrivant une seconde étape de l'habitude :

Mais, supposons que je ne cesse pas d'exercer ce nouveau langage, il viendra un second moment où je parlerai d'emblée, sans aucun effort appréciable, et comme si je l'avais toujours su. À ce moment, je ne m'entends plus parler, je suis celui qui parle.

¹ *Ibid.*, pp. 611-612.

² MILET, Jean, *Ontologie de la différence. Une exploration du champ épistémologique*, p. 245.

³ GUITTON, Jean, « La critique de la critique », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 367.

Ainsi, quand je parle ma langue maternelle, j'ai l'impression de penser naturellement en français, comme si cette langue m'était aussi innée que les organes qui servent à en proférer les sons. Et, cependant la connaissance de la langue ne m'est pas innée ; il a fallu pour en arriver à cette facilité présente un long apprentissage : en d'autres termes l'aptitude que j'ai de parler immédiatement un français souple et correct est une habitude, mais une habitude devenue nature. L'habitude est *nôtre*.¹

La capacité de l'habitude, on le voit, nous permet de comprendre ce passage de l'*autre* au *nôtre*, qui devient alors une forme type du changement où l'on constate une modification par un mouvement qui laisse cependant apparaître une permanence, et c'est ce passage qui représente la dynamique de l'être.

Ainsi Guitton va-t-il se démarquer de ces deux déviations dans la compréhension du changement, qui ne parviennent pas à rendre compte de l'unité au sein de la mobilité, et proposer, pour une nouvelle approche de celui-ci, un concept différent du devenir et de l'évolution, en prenant appui sur l'expérience de l'habitude, tout en écartant résolument toute explication par une forme ramassée du changement, qui précéderait celui-ci, et qui le donnerait comme un simple déroulement d'une unité antérieure conçue sur un mode totalisant et prédéterminé, ce qui en serait pas un véritable changement. Le concept avec lequel l'ontologie guittonienne va penser le changement est celui de développement, en tant que celui-ci se définit comme suit : « un développement réel où le germe va de progrès en progrès, selon un type défini, mais avec une spontanéité et une maturation bien réelles ».²

Les découvertes de la biologie embryonnaire viennent renforcer l'approche guittonienne par des données expérimentales qui supposent, selon le philosophe, les positions ontologiques sur le développement, comme par exemple, dans les recherches autour de la fécondation : d'une façon ou d'une autre, il faut reconnaître un changement qui affecte l'œuf et qui le rend doté de propriétés le faisant évoluer – ou plutôt se développer, insiste Guitton – dans une direction spécifique et de manière régulière. On peut même détecter, avant la fécondation, des ébauches des différences futures sous la forme de zones colorées appelées « localisations germinales », possédant une fonction

¹ *Ibid.*, p. 347.

² GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 612.

d'assimilation de ce qui se présente dans la transformation, ce qui fait dire à Guitton que ces données germinales sont l'indication d'une dimension ontique, d'une part, mais qu'elles ne peuvent en aucun cas, constituer, à travers la seule localisation, une raison d'être suffisante, d'autre part. Et il fait observer, dès lors, que « la plupart des hypothèses récentes de « l'embryologie causale » pourraient être analysées sous cet aspect : ainsi les notions de « régulation », de « polarité », de « centre organisateur », de « champs-gradients », de « gradients-axiaux », « d'enchaînements », ce qui le pousse à affirmer, d'un point de vue ontologique sous-jacent à ces appellations, la nécessité d'établir que « les mécanismes du développement et les incitations ou excitations qui le déclenchent et le soutiennent ne sont pas les causes réelles de sa genèse et de sa forme », ce qu'il résume par le principe suivant : « tout se passe comme s'il y avait à l'intérieur de l'être vivant un axe de direction et l'analyse d'une idée intemporelle ».¹ On le voit : c'est surtout la convergence des données qui amène Guitton à poser le principe du développement ; nous allons, à présent, découvrir ce que cette convergence nous autorise à penser, du point de vue d'une synthèse ontologique.

c. Vers une définition du développement

Quelles sont les premières caractéristiques du développement en tant que principe explicatif du changement, voilà ce que *L'existence temporelle* se propose d'aborder à partir de différents angles de vue ? L'auteur fait remarquer, tout d'abord, que la notion de développement n'entraîne pas en elle-même l'idée d'une régularité ou d'une constance linéaires. Ici aussi l'analyse des données de l'expérience nous fournit de précieuses indications, à condition de pouvoir les interpréter sans une construction préalable de l'esprit. Ainsi, pour Guitton, les phénomènes d'arrêt, de ralentissement et de dégradation constituent des réalités à prendre en compte, bien qu'une déduction pure et simple de l'esprit n'aurait pu les concevoir spontanément, et c'est probablement par une forme de banalisation de l'expérience que nous

¹ *Ibid.*, p. 614.

concédonc à les trouver habituels et peu signifiants. Il s'agit donc, pour l'esprit, non seulement de pouvoir accueillir le mouvement, mais aussi d'accepter que celui-ci introduise une réelle modification, ce qui reste, pour Guitton, toujours difficile quand on connaît la tentation de retourner au point de départ du changement pour annuler tout apport de ce dernier. C'est ainsi que nous retrouvons l'explication cyclique comme rempart contre la nouveauté du changement, ce qui était la solution des anciens et qui constitue, selon l'auteur, un leurre, face à la réalité du changement. Il affirme alors ceci : « En réalité, dans le changement physique lui-même, il se passe quelque chose et le dernier état ne peut pas se superposer au premier, si tant est qu'il puisse par diminution s'en déduire ».¹ Cependant, il précise cet apport en soulignant : « Nous savons que le mouvement qui est dans l'univers a un sens, et que ce sens ne va pas du moins au plus, mais du plus au moins : quelles que soient les conclusions qu'on doive en tirer, cela est un fait ».² Guitton rappelle ici ce qu'il avait déjà affirmé au sujet de la structure de l'être, à savoir que la dissipation du mouvement, ou la corruption, n'est pas, contrairement à ce que pourrait penser l'intelligence, une fin ou un rebours, encore moins un recommencement : la corruption, souligne Guitton dans le cadre de la dynamique de l'être, est, avant tout, l'apparition d'un autre ordre. Autrement dit, il s'agit d'une forme de transposition, laquelle représente néanmoins une sorte de renouvellement, une puissance d'invention. À partir de cette observation, il est question de bien comprendre la différence entre vie et vérité, car ici Guitton nous met en garde, en annonçant : « Il se peut que, dans ce monde-ci tel qu'il nous est donné, il faille que les vérités s'épuisent, se compromettent et s'exténuent, qu'elles laissent s'affoler ou se lier étrangement les concepts qui sont leurs cellules, pour qu'on ait chance de voir surgir des combinaisons plus sûres ou plus riches, des structures plus accomplies ».³ Aussi en arrive-t-il à un principe qu'il voit à l'œuvre dans tous les ordres du changement, particulièrement dans celui de l'histoire humaine ;

¹ *Ibid.*, p. 615.

² *Ibid.*, p. 616.

³ *Ibid.*, p. 617.

il nous semble important de bien mettre ce principe en évidence, à ce stade de la recherche :

La vie apparaît à travers la décomposition, et ce que nous appelons la mort, n'est, pour la matière, qu'une existence plus décomposée, plus multipliée, plus accélérée, propice à la surgescence d'une nouvelle structure. Peut-être faut-il avoir de la gratitude dans tous les ordres de réalité pour les forces et les accidents qui épuisent ce qu'un être avait en lui d'ordre et de beauté, de consistance, qui le vident de son suc, car les désagréments sollicitent de nouvelles formes.¹

Selon notre auteur, il importe donc d'avoir de la reconnaissance pour ces phénomènes qui révèlent une forme d'accumulation latente et qui permettent, dès lors, une réorientation vers la dynamique originelle. Admettant que la durée biologique n'est pas continue et que le mouvement vital se fait plutôt à travers des « arrêts, des involutions et des impasses », Guitton se penche sur la notion de retard, dans l'ordre naturel, pour y voir, non pas un processus de vieillissement ou de dégradation, mais un « retour à la disponibilité primitive, un facteur de renouvellement et de régénération ».² Là aussi, les découvertes de la biologie permettent de fixer une donnée ontique par un retour au virtuel, un ralentissement de croissance nécessaire à la complexification, ce que Guitton résume en disant : « Nous savons assez que la source de tout progrès est dans un retour au virtuel ».³ Remarquons, dans ce cas, que l'auteur établit le rapport avec le sommeil, le temps de repos créateur, et, par extension, avec la genèse de toute invention, lorsqu'il fait observer :

Ce qui nous empêche parfois de découvrir le vrai, ce n'est pas que nous sommes dénués de la puissance d'enfanter des possibles, c'est que l'invention se fait sur une première ligne de trop bonne heure fixée, où nous accumulons des variations analogues et qui se trouve bloquée par son progrès. Et, si nous ne revenons pas à un premier état d'étonnement et d'oubli, nous nous enlisons dans nos découvertes.⁴

Voilà pourquoi, affirmant une sorte de forme immobile sous le changement, Guitton se demande « s'il ne faudrait pas dire que la vie est un repos plutôt qu'une action, une plénitude qui demeure sous la succession de ses périodes,

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 618.

³ *Ibid.*, p. 619.

⁴ *Ibid.*

plutôt qu'un élan créateur et imprévisible »¹, ce qui revient à prendre ses distances par rapport à Bergson et la *durée créatrice*. Reprenant l'idée grecque d'une présence du Tout, toujours déjà donné au regard de l'évolution d'un être, Guitton en arrive à soutenir une vue proprement ontologique du développement, en précisant :

Il faut donc admettre que la vexion qui va dans l'ontogénèse de l'indétermination première à une détermination toujours identique se fait selon une loi, dirigeant les phases enchaînées du développement. Et, de quelque manière qu'on se représente cette loi, il la faut élever au-dessus du temps, et supposer sa présence immobile dès les premières ébauches.²

Ainsi, creusant la positivité des faits, l'analyse ontologique découvre, au cœur des mécanismes, dans le plus grand comme le plus petit, un principe qui les dépasse et qui échappe à la succession et au temps : pour Guitton, cette loi est même une définition de la vie, ce que confirme la notion de germe ou de semence. Mais il nuance tout aussitôt cette affirmation en soulignant : « On aurait grand tort de se représenter ce germe comme un réceptacle où les formes seraient déjà comme dans un lieu, ou de concevoir la fin comme un but spatial déjà posé, ou l'ordre comme une régulation automatique : autant de notions bâtardes qui réduisent l'histoire du vivant à un déroulement pur ».³ L'essentiel est donc, à nouveau pour l'auteur, de maintenir une tension, tout en établissant des convergences.

C'est ici que nous voyons poindre une critique de la théorie de l'élan vital ou de l'invention pour désigner le fond de la vie comme de l'être. Pour Guitton, cette théorie bergsonienne laisse à penser que la vie est seulement imprévisibilité et nouveauté, et occulte tout le côté des conditions de possibilité du mouvement vital en lui-même. Il dénonce, de ce fait, toute tentative pour penser le changement comme progression vers un ultime, sorte de « sur-vivant » qui signifierait l'arrêt en même temps que l'accomplissement du mouvement : ce serait un leurre d'imaginer une transformation de la vie biologique ou de la durée historique, par son énergie propre, en une perfection qui représenterait le but final du temps. Il y a là,

¹ *Ibid.*, p. 620.

² *Ibid.*, p. 621.

³ *Ibid.*, p. 622.

pour Guitton, une confusion de la vie et de l'esprit, par une sorte de promotion de la vie et de son potentiel de changement, ce en quoi il discerne un anthropomorphisme, ou une réduction de la complexité. Ce qu'il résume, à propos de l'évolution de la vie, par la formule suivante : « Il nous paraît beaucoup moins onéreux de dire que l'évolution des espèces développe un statut virtuel que de dire qu'elle fait surgir des formes absolument neuves ».¹

La notion de virtualité doit donc être présentée comme résultat ontologique minimum issu de l'observation des faits en tant qu'ils produisent des convergences dans l'interprétation, et autorisent, sur base d'une dualité des options, une tension entre esprit et nature, ce que le concept de développement, chez Guitton, tend à réunir, sans confusion ni séparation. Ce développement peut être compris comme une forme particulière de progrès, qu'il distingue de la notion habituelle de la façon suivante :

Le mouvement de progrès implique un fonds sur lequel il travaille et dont il réveille les puissances. Il s'exerce sur un germe, du moins suppose-t-il des axes qui le déterminent sans l'astreindre. Le progrès est souvent un nouvel et plus parfait usage de ce qui était, que ce soit une aptitude ou au contraire un résidu ou un déchet. Car on ne doit jamais oublier qu'il existe un progrès de restauration, moins aperçu peut-être que le progrès d'innovation. Pourtant, c'est là qu'éclate davantage la puissance de l'esprit, qui n'est jamais plus à son aise que lorsqu'il s'appuie sur la nature des choses et la répare.²

Désormais nous distinguons changement, évolution, devenir et développement, à ce stade de notre recherche : établi au niveau de l'ordre naturel, le concept de développement, tel qu'il est défini, nous fournit déjà des indications importantes pour la compréhension de la dynamique de l'être, ce qui s'avèrera particulièrement riche pour aborder la durée historique et l'histoire personnelle. Nous serons ainsi particulièrement attentifs à la présence de ce concept de « progrès de restauration » quand il s'agira de définir le type d'attitude qui correspond le mieux au développement de l'être personnel. Suivant la progression théorique proposée dans *L'existence temporelle*, et en prolongement de ses travaux et de ses recherches, nous pouvons dégager, chez Guitton, une étude détaillée du fonctionnement du

¹ *Ibid.*, p. 625.

² *Ibid.*, pp. 628-629.

développement, c'est-à-dire, dans le langage de l'auteur, une logique du développement.

3.2. La logique du développement

a. La question des rythmes

Dès 1933, dans *Les rythmes et la vie*, Guitton pose la question des rythmes dans l'approche de l'être et du temps. Nous allons le suivre dans cette première approche du problème.¹ Guitton commence par observer que la tradition aborde le problème de la nature du temps en cherchant à déterminer celui de sa mesure. Autrement dit, c'est en comprenant ce qui mesure le temps que nous parviendrons à saisir ce qui reste, dès que le mécanisme est compris : il suffit, pour cela, de se situer dans la philosophie bergsonienne pour faire la différence entre le temps de l'horloge et celui, intime, de la durée profonde des êtres. Mais, poursuit-il, le temps est, parmi les essences qualitatives, celle qu'il ne faut justement pas mesurer, car nous en faisons l'expérience d'une façon immanente : notre temps a comme une mesure en soi, et ce sont les mouvements primordiaux, observe-t-il, qui nous servent à le compter, grâce à des mouvements cycliques et périodiques. Ainsi la question des rythmes est-elle liée de près à celle du temps, et Guitton définit le rythme, au départ, comme « le caractère de tout mouvement qui revient à son point de départ, et qui repasse par son origine ».² Reprenant la définition aristotélicienne du temps – « le temps est le nombre du mouvement » –, Guitton propose une définition qui intègre celle-ci en la spiritualisant, ce qu'il exprime de cette façon :

Le temps est le nombre du mouvement, à condition de songer, non pas au sens arithmétique du mot nombre, mais à son sens poétique et musical (on dit ainsi que le vers de Corneille « a du nombre ») ; ajoutons qu'il est le nombre de mouvement, à condition de penser, non pas au mouvement de la toupie ou de la planète, mais au

¹ GUITTON, Jean, « Notions générales sur le temps et le rythme », dans *Les rythmes et la vie*, sous la direction de LAIGNEL-LAVASTINE, Maxime, Paris, Plon, 1947, pp. 1-18.

² *Ibid.*, p. 4.

mouvement spirituel de l'âme humaine (au sens où l'âme de Polyeucte à son mouvement).¹

Le temps est donc lié au rythme, et c'est sur celui-ci que se penche l'analyse guittonienne lorsqu'il tend à le retrouver dans les trois ordres de la matière, de la vie et de l'expérience humaine, pour en dégager le sens.

Dans l'ordre inanimé d'abord, le rythme se retrouve dans l'infiniment petit comme dans l'infiniment grand, et Guitton souligne, à ce propos, les avancées de la science dans leur découverte, mais aussi notre cohabitation avec les rythmes astraux, la dépendance de la nature à leur égard avec la séparation du jour et de la nuit, le retour des saisons, et il rappelle comment les rythmes de la matière ne nous intéressent que dans la mesure où ils retentissent dans notre corps.

Les rythmes de la vie sont plus remarquables encore, car, souligne Guitton, la vie ne peut durer qu'en changeant, que ce soit en passant d'un corps à un autre corps, ou d'un être à un autre être. En cela, précise-t-il, il faut supposer que « l'être vivant transporte soit en lui-même, soit plus généralement hors de lui-même, quelque chose de sa substance qui deviendra le germe d'un autre être »² Si le vivant se présente dès lors sous une forme réduite, un accroissement est nécessaire pour échapper à la destruction ou la corruption. Cette croissance passe donc du stade embryonnaire à celui de la maturité, avant de connaître le déclin, une fois que la vie est transmise : ainsi en est-il de la loi des âges qui détermine la naissance, la croissance et la mort. La dimension rythmique augmentera même selon l'élévation des êtres vers la complexité, et ce sont alors de nombreuses combinaisons qui imposent des rythmes variés, comme, par exemple, le rythme de la nutrition et du ravitaillement de l'organisme qui ne se fait pas de manière continue et unique comme dans le règne végétal. Tout ceci nécessite des mécanismes, qui, à leur tour, vont exiger des rythmes différents comme la consommation et le rejet, le travail et le repos ; ces mouvements eux-mêmes doivent faire appel à une forme de signal qui les régule, ou du moins qui impose un changement de

¹ *Ibid.*, p. 5.

² *Ibid.*, p. 7.

direction quand cela est nécessaire, et que nous appréhendons, souligne Guitton, sous la forme d'un choc. Et il ajoute :

C'est pourquoi l'on retrouve toujours chez l'être vivant, et d'autant plus peut-être qu'il est plus compliqué, plus délicat, plus précieux, d'autant plus que son ministère de vivant est plus lourd (chez la femme par exemple), ces pulsations, ces saccades, ces secousses – ces frissons et ces fièvres – ces ondes nerveuses, ou sanguines, ces crises régulières, ces drames attendus, enfin cette allure si hérissée, si harcelante, si incertaine et pourtant si assurée, qui caractérise la durée de nos corps. À ce prix s'entretient, par un incessant artifice, le mouvement continu de la vie.¹

Est-ce à dire que tout n'est toujours que recommencement, se demande alors l'auteur ? La réponse nécessite une mise au point : si le rythme, rappelle-t-il, est une alternance entre le même et l'autre, c'est-à-dire un passage du même vers l'autre et de l'autre au même, il fait remarquer que le retour n'est jamais une régression pure et simple vers le stade de départ, comme nous l'avons déjà vu. Aussi Guitton propose-t-il une l'analyse du phénomène de la vieillesse pour illustrer cette distinction et caractériser de quelle dissolution il s'agit, quand la force de la maturité laisse place à un autre stade :

Que l'on veuille bien considérer un instant ce qu'est la vieillesse et l'on remarquera que cette dissolution, loin d'être un accident dans la vie, est contemporaine de ses débuts et qu'elle lui est congénitale. On me dira que le vieillissement ne commence qu'à une certaine date, vers la soixantaine par exemple pour l'espèce humaine, et qu'on sent très bien aux environs de cet âge, que le corps franchit un cap. Mais on pourrait répondre que cette sensation n'est que l'émergence dans la conscience d'un phénomène bien ancien.

Et l'auteur conclut, à juste titre, ce qui suit :

L'impression de vieillir n'est pas seulement celle d'un affaiblissement, car elle serait comparable à une fatigue, une anémie dont on pourrait avoir raison. Elle est aussi, jointe à cette fatigue, la certitude qu'elle ne se réparera jamais totalement et que l'être ne reviendra pas en arrière. Cette dernière conviction, on est capable de l'avoir à tout âge.²

Il y a donc un décalage entre la nature et la vie, du point de vue des rythmes, et c'est par une sorte d'aveuglement, ou d'une forme de non-connaissance, que la conscience avance dans cet ordre, et « il est bon, assène-t-il, qu'elle ignore que la plante ne fleurirait jamais, si la sève dans la tige n'était devenue

¹ *Ibid.*, pp. 8-9.

² *Ibid.*, pp. 9-10.

plus rare ».¹ Cette dernière remarque nous met donc devant le troisième ordre des rythmes, celui de la vie de l'esprit.

C'est dans la vie de l'esprit, et donc de la conscience, que les rythmes vont se manifester de la façon la plus intérieure, celle qui nous affecte plus particulièrement. Guitton commence par évoquer, dans la vie de la conscience, l'influence des rythmes cosmiques, comme, par exemple, le sommeil qui est, chez l'homme, bien plus qu'une simple inversion du travail, mais aussi une véritable interruption ou une négation. Faisant référence aux observations de Maine de Biran, il note que l'esprit dépend également des saisons, des rythmes naturels comme les heures du jour et de la nuit, et plus encore notre sensibilité, ce qui nécessite une thérapie appropriée, comme certains médecins ont tenté de le faire « si heureusement ».²

Mais tout cela est encore fort différent, prévient Guitton, du rythme de la vie spirituelle, laquelle représente le plus fortement notre histoire. S'il est bien clair que les idées et les doctrines ne se représentent jamais de la même façon au cours de l'histoire de la pensée, et que les analogies n'existent que pour nous faire bien voir les différences, il convient d'approfondir cette approche du rythme spirituel et c'est ce que l'auteur nous propose de faire à partir de l'analyse du développement d'un sentiment profond ou d'une idée personnelle : la question qui se pose est alors de savoir « à quel moment nous avons commencé à penser ceci ou cela, à quel instant nous avons vraiment pris cette décision qui change le cours de notre vie ».³ Pas étonnant, remarque-t-il, que pour certaines grandes idées, ou un grand amour, nous ayons l'impression qu'il en a toujours été ainsi, que tout cela était déjà connu avant, comme si cette conception ou cette décision appartenait à un autre monde, comme a voulu le montrer l'explication platonicienne. Aussi est-il instructif de saisir un sentiment dans son origine, son histoire, en somme, selon l'approche guittonienne, dans son développement : l'histoire d'une amitié durable, décrite par E. Fromentin dans son roman *Dominique*, va servir

¹ *Ibid.*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 12.

de cas d'analyse.¹ Voici en quels termes Guitton en propose une relecture philosophique :

Depuis cette journée d'alliance, et pendant plus de quarante ans, je n'ai cessé d'avoir avec Monsieur Dominique une vie commune. On ne saurait dire que l'amitié entre nous grandissait, puisqu'elle ne paraissait plus susceptible d'aucune croissance... Et pourtant, de période en période, selon une cadence qu'il serait vain de vouloir nombrer, notre union s'enrichissait d'une qualité inconnue ; elle passait sur un plan plus élevé, comme ces routes qui montent en spirale le long des volcans éteints ; elle riait dans une nouvelle lumière ; elle recevait comme une plénitude nouvelle. De sorte qu'à mesure que nous nous sentions l'un et l'autre vieillir, les secousses, les alternances de notre première émotion disparaissaient même du souvenir ; délivré de l'écoulement du temps, affranchi des servitudes de la vie, un sentiment tout pur ne faisait plus que durer : le même s'ajoutait au même ; il n'y avait plus en nous l'intervalle du désir et du regret, mais la douceur d'une habitude qui se reprenait sans cesse et d'un progrès qui s'accomplissait toujours.²

Cette analyse d'un sentiment nous met sur la voie du développement tel que Guitton s'efforce de le dégager de la texture même de l'être, par une forme d'herméneutique sur laquelle il nous faudra revenir dans la suite de cette étude ; notons, dès à présent, que la vie spirituelle est, selon cette perspective, assortie d'un genre spécifique de travail sur soi, ce qui est une première manière d'intégrer les rythmes naturels, ou bien de prendre distance par rapport à eux. Le niveau spirituel nous introduit donc dans une forme particulière de rythme, « un rythme qui préserve, qui conserve, qui absorbe, qui retrouve en quelque sorte en lui ce qui est substantiel dans les autres rythmes, mais pour les discipliner, les prolonger et les utiliser ».³ Cette forme de récapitulation montre bien que la notion de rythme peut servir à désigner, en un certain sens, « ce je ne sais quoi qui est la clef, la vie intérieure, le sens des choses »⁴, à condition, nous dit Guitton, d'en considérer l'amplitude totale, c'est-à-dire un mouvement qui dépasse les frontières de la finitude jusqu'à un au-delà du temps.

¹ On pourrait dire que l'auteur adopte ici la démarche de « *l'insight* » ou de la « vignette clinique ».

² GUITTON, Jean, « Notions générales sur le temps et le rythme », dans *Les rythmes et la vie*, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ *Ibid.*

Cette approche des rythmes sera approfondie par la suite : Guitton y voit une donnée fondamentale de l'être lui-même, car les rythmes, qui sont des oscillations, sont aussi les « ondulations de l'être ».¹ S'il évoque la possibilité d'une *rythmanalyse*, il s'en tient à ce qui lui apparaît comme certain, à savoir que « plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus les rythmes se perfectionnent, se compliquent, se multiplient, plus ils chevauchent les uns sur les autres ».² Mais ce qu'il importe de remarquer est que les oscillations qui traversent l'être ne font jamais revenir à l'origine, d'une manière cyclique : s'il y a bien un retour du mouvement – qu'il soit instantané, comme dans le cas du pouls du cœur, ou qu'il s'étende dans la durée, comme sont les mouvements de l'esprit ou l'histoire des idées – il nous faut considérer que nous ne revenons pas au même endroit.³ Car il y a bien, à chaque fois, un changement de qualité que Guitton résume de la façon suivante : « S'il est vrai que le temps nous assujettisse au rythme, il y a également en lui je ne sais quelle puissance de renouvellement, de maturation et de variété qui donne aux retours des idées et des choses des valeurs nouvelles » et il ajoute : « De sorte que l'image géométrique qui traduirait le moins mal ce mouvement de répétition en hauteur serait celle de la *spirale* ».⁴

La question des rythmes est donc à la base d'une compréhension du temps, et il s'agit de s'inscrire, à différents niveaux, dans cette réalité du temps : c'est notre condition humaine qui nous situe ainsi, ou mieux, qui nous impose un site, un lieu au sein des oscillations rythmiques. Nous sommes amenés à reconnaître, tout d'abord, l'hétérogénéité du temps : celui-ci n'est pas homogène, au sens d'un continuum sans changements ; au contraire, il procède par saccades, par sauts, par secousses, ce que nous ont permis de constater les diverses incursions dans l'ordre de la matière, celui de la vie et, enfin, l'ordre spécifiquement humain. Découvrant alors ces différents

¹ GUITTON, Jean, « La critique de la critique », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 350.

² *Ibid.*

³ « Les rythmes ne recommencent jamais de la même manière », GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 66.

⁴ GUITTON, Jean, « La critique de la critique », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 352.

domaines, c'est le repérage des rythmes qui s'est présenté à nous grâce à l'analyse guittonienne : ces repérages du rythme à différents étages ont fait apparaître les cycles, les phases ou les périodicités. Ici encore, une étape supplémentaire nous a convié à aller plus loin, car à travers ces périodicités, il a fallu admettre la présence d'une homogénéité du temps, par un mouvement continu qui transcende les périodes. Ces réflexions éveillent une question : quelle est la nature de cette homogénéité du temps ? Pareille question est-elle-même suivie d'une autre, plus fondamentale : si une homogénéité du temps existe à un certain degré, pourquoi alors les rythmes ? En effet, le temps ne peut justifier par lui-même l'existence des rythmes, et Guitton se pose, à juste titre, le problème de leur signification. La question du sens sera abordée plus loin dans cette partie, et sera intégrée dans un questionnement plus global à propos de l'être, tandis que la première question va nous occuper dans le point suivant de notre recherche.

b. Les transitions et les jonctions

La question des rythmes oriente l'ontologie guittonienne vers une analyse des transitions dans la dynamique de l'être. Retrouvant les analyses de *L'existence temporelle*, c'est ici que nous allons découvrir les bases opératoires d'une logique du développement. Pour bien fixer celles-ci, nous sommes, tout d'abord, ramenés à des questions préalables. En effet, Guitton introduit cette partie par un rappel de méthode et de présupposés. Le premier de ceux-ci concerne le langage. Plutôt que d'y voir un artifice établi pour notre commodité et ne correspondant pas véritablement à la profondeur de l'être, Guitton préfère considérer la forme du langage et son existence même comme une voie d'accès et de confirmation de l'être : ainsi les divisions du langage expriment-elles des articulations ontologiques fondamentales au lieu d'être des découpages artificiels opérés par l'esprit. Ces prémisses donnent une affirmation forte concernant les essences, considérées comme séparées et uniques, même si de nombreuses connexions existent au sein du réel. Le travail de l'esprit – et plus spécifiquement de la philosophie – est de repérer dans l'être ce que Guitton nomme des séries comme, par exemple, celle de *matière*, *vie*, *pensée*, ou celle de *sensation*, *image*, *perception*. Aussi affirme-t-il la conjonction suivante : « Nous supposons une pluralité de foyers d'être,

qu'ils soient substances, corps, personnes ou simplement idées, notions et concepts, et l'exercice de la pensée consiste à séparer et à réunir, afin de reproduire sur un plan abstrait, la disposition des êtres ».¹

Est-ce à dire qu'il existe alors des moyens termes, des stades intermédiaires ou des mélanges qui viendraient combler l'intervalle entre les ordres, les essences ou les domaines de l'être. La tentation est grande pour l'esprit, souligne Guitton, de supposer dans l'être ce dont il a besoin pour établir sa compréhension du réel et il est aisé de surmonter les différences par une forme d'évolution, ce qui revient à nier l'essence même de la différence. Dans cette perspective, Guitton dénonce un glissement subtil répondant aux vœux de l'esprit quand il relève ceci :

La différence lui paraît pouvoir se résoudre en une simple complexité ou complication, parfois en une évolution de ce qui était déjà contenu dans le simple et qui ne fait que se déployer, parfois en une maturation, le temps étant intervenu pour donner à un tel état du système une valeur nouvelle, mais sans aucune innovation ni altération des parties.²

En réalité, dans l'être, les transitions et les passages, quoique présents à un certain niveau, ne constituent pas moins un type particulier d'articulations que l'auteur nomme des *sutures*. Pour bien comprendre comment opère une *suture* dans la dynamique de l'être, une transition exemplaire nous est présentée à titre de cas d'analyse : il s'agit du passage de l'animalité à l'humanité. Guitton nous indique, à ce propos, une donnée majeure : « Toutes les fois qu'apparaît une qualité véritablement nouvelle, on ne peut pas se représenter son apparition autrement qu'instantanée ».³ Cette instantanéité du changement entre l'absence de raison et la présence de la raison ne signifie pas, pour autant, une transformation apparente dans le temps, ou un saut qualitatif observable dans son opération même. C'est ici que se pose la nécessité de la phase virtuelle de l'être, car il y a ainsi une différence infinie entre la raison virtuelle et l'absence de raison, malgré une ressemblance dans les apparences. Ceci pousse Guitton à rappeler que, même dans ce cas, la

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 632.

² *Ibid.*, p. 633.

³ *Ibid.*

raison *est* ou elle *n'est pas*, puisqu'il est impossible de prétendre à une lente évolution faisant sortir la raison du néant de raison, étant entendu qu'il y a un fossé infranchissable entre l'habileté la plus étendue chez l'animal et la raison, même inopérante chez l'homme. Aussi termine-t-il cette analyse par une remarque importante :

Quand on veut réfléchir sur les origines humaines, on est bien obligé d'apercevoir que, quel que soit l'enseignement de la science, le penseur devra admettre une mutation soudaine, une apparition de l'esprit, intervenue en un moment inassignable : ici encore, c'est après coup que l'on reconnaît la transition brusque.¹

Il en va de même pour la composition du squelette humain, renchérit Guitton, car là aussi la station debout – et l'équilibre qu'elle suppose – n'a pu être obtenue par de petites variations, malgré la question de l'adaptation au milieu : c'est bien en un coup qu'il faut supposer la transformation des êtres, allant des mammifères supérieurs aux premiers hommes, ce que l'auteur confirme par des observations sur la forme du pied, du bras ou de la jambe chez l'homme. Dès lors se pose la question de savoir comment se déroule le passage d'une structure à une autre structure, d'un type à un autre type, d'un monde à un autre monde. S'agissant de l'existence d'intermédiaires, Guitton rappelle un des piliers de la connaissance lorsqu'il affirme que « toute conclusion qui étend notre connaissance, se fonde sur deux prémisses, l'une de droit, l'autre de fait, dont il est curieux de montrer comment elles conspirent ». ² Il fait alors le constat suivant : sous diverses formes, l'esprit pose des postulats qui, si nous les analysons en tant que données de droit, reflètent la même orientation de fond, à savoir, l'exigence de la continuité dans l'être. Or, lorsque l'esprit croit pouvoir saisir un déroulement continu dans l'être, il procède, en réalité, à une reconstitution de gradations censées combler les intervalles par des unités de transition, alors qu'il reste avéré que le passage entre le zéro et la plus petite unité exige une forme radicale de changement qui demeure, à première vue, incompréhensible.

Pour ce qui est du donné de fait, il y a lieu de se pencher sur l'existence historique et constatable afin de déterminer s'il existe bien des formes

¹ *Ibid.*, p. 634.

² *Ibid.*, p. 636.

composites, à l'intersection des niveaux, qui puissent justifier, dès lors, l'affirmation de passages par gradation, et ces formes ne manquent pas, selon Guitton, dans les études sur les couches paléontologiques des différentes espèces. C'est ici qu'une remarque de méthode s'impose et nécessite, selon l'auteur, une perspicacité inhabituelle. En effet, selon Guitton, « le droit et le fait se soutiennent dans leurs lacunes »¹ ; autrement dit, ce qui manque au droit, note-t-il, est souvent apporté par le fait, et inversement. C'est comme une osmose qui apporte au postulat de quoi se raffermir, alors qu'il demeure, avant tout, une exigence, tandis que du côté du fait, il est tentant de compenser la complexité du réel par une ponctuation qui l'apparente au postulat. Or, sur ce point, il nous donne cet avertissement :

Nous sommes souvent surpris que les logiciens n'aient pas insisté davantage sur ce phénomène de circumincession, par quoi deux incertitudes se compensent et s'annulent. Mais les logiciens n'examinent que le tracé idéal de l'entendement, et les psychologues n'étudient que les mœurs de l'esprit ; l'essentiel, qui est dans l'entre-deux, doit leur échapper.²

C'est dire combien il est nécessaire, si nous voulons accueillir le réel tel qu'il est, de demeurer dans une forme de vigilance devant les opérations de l'esprit, alors même qu'il est question de se « brancher » sur ce qui se présente à nous, venant de l'extérieur de l'esprit : en ce domaine, il est question d'une forme de courage, de résistance face à la pente de l'entendement. Ne serait-il pas possible – et même souhaitable – , se demande Guitton, de concevoir des changements d'un type particulier qui ne répondent pas directement aux critères habituels de la continuité, comme les mutations, les buissonnements, les évolutions parallèles ?³ Ces considérations nous permettent de poser une distinction majeure à laquelle l'auteur nous invite à réfléchir quand il se demande, à propos de l'évolution, si l'on se trouve face à des termes *médians*, selon l'apparence, et si ceux-ci sont réellement des termes *médiateurs*, ce qui revient à s'interroger sur leur position à égale distance des extrêmes, ou plutôt leur appartenance à un de ces deux pôles ontiques. Dans les différents ordres de l'être, Guitton reprend ses conclusions sur l'ambiguïté de l'être et

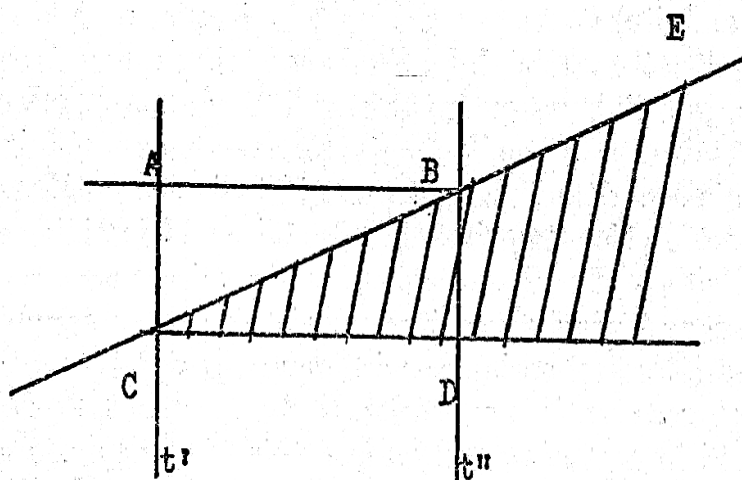
¹ *Ibid.*, p. 638.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 639.

l'absence de réelles essences mixtes, ce qui pose, dans cette approche, le problème de la transition et de sa nature : une logique du développement doit alors être précisée.

Pour donner à cette logique une dimension opératoire que l'on pourrait appliquer à tout foyer d'être, un schéma nous est proposé afin de comprendre le statut du changement véritable, à l'intérieur d'une continuité.



Portons en ordonnée AC la ligne de progression des qualités et en abscisse CD la ligne du temps. Le triangle ABC représentera la dernière poussée ascendante de l'ordre inférieur, et par exemple les plus hauts états de l'animalité. Le triangle hachuré ECD désigne au contraire le commencement et le premier accroissement de l'ordre supérieur, l'humanité par exemple, qui succède à l'animalité et qui la continue. Nous supposons que le rectangle ABCD ne tombe pas sous l'expérience, au sens scientifique et usuel de ce mot, puisque l'expérience ne peut saisir que la ligne ABE brisée au point B. Ce point B figure l'affleurement expérimental de l'ordre supérieur, par exemple l'émergence et l'apparition de l'*homo faber*. Mais, si le savant, à cause de la perfection même de sa technique, est condamné à ne saisir que la ligne ABE, l'homme et le métaphysicien s'efforcent de pénétrer dans la zone réelle, quoique inobservable, figurée par le rectangle ABCD, ou plus exactement par l'accolement et la suture des triangles ABC et BCD. Nous supposons donc qu'une réalité d'ordre supérieur, figurée dans ce schéma par la partie couverte de hachures, vienne s'insérer dans une réalité ABCD, elle *commence* au point C et au temps t' , alors qu'elle *apparaît* au point B et au temps t'' .¹

La logique du développement est donc basée sur une nette distinction entre commencement et émergence dans l'être : c'est dire si l'étape virtuelle

¹ *Ibid.*, pp. 645-646.

représente un enjeu majeur pour définir qu'une réalité émergente est toujours une réalité qui s'est préparée à un niveau échappant à la compréhension strictement rationnelle. « Partout la nature dissimule le premier moment : elle ne nous fera jamais voir la forme originelle des essences »¹, martèle Guitton, avant d'ajouter :

En acceptant l'idée que la première phase du développement est sous-jacente, alors on peut expliquer que la continuité de la préparation s'accorde avec la discontinuité de l'apparition. C'est cette apparition qui, par un effet réfracté, rend historique un développement qui aurait pu demeurer éternellement dans le virtuel, s'il avait été privé d'émergence.²

En distinguant l'*origine* de l'*émergence*, nous sommes donc en mesure de comprendre comment l'esprit, dans sa recherche d'unité, postule qu'une différence radicale entre les êtres doit s'exprimer à travers un commencement clair et net ; ne trouvant, aux différents étages de l'être, que des transitions en apparences graduelles, il en conclut qu'une première naissance devrait pouvoir se manifester au niveau du devenir, mais il peine aussi à admettre, d'après cette lecture de la réalité évolutive, que les essences soient séparées et distinctes en leur fond. Il est possible, comme on le voit dans l'acte de création artistique, d'organiser la grande variété des combinaisons et des configurations, à un certain niveau de virtualité, avec la direction qui apparaît lors de l'émergence du sens quand se précise le développement : c'est donc que la causalité directe et linéaire n'est pas la voie adéquate d'explication quand on veut cerner l'être dans sa dynamique profonde. L'être virtuel est celui des possibles et chaque étage de l'ordre naturel nous montre déjà suffisamment comment les propositions multiples sont nécessaires, et la trajectoire indirecte ; le véritable commencement est celui de l'origine et celui-ci est rare : en cela, il nous échappe constamment. Dès lors, quand se présente le changement en tant qu'émergence, l'être nous invite à y voir l'accomplissement d'une préparation, en même temps que la révélation d'une orientation déjà présente, que l'être fait advenir au grand jour, celui de l'apparaître.

¹ *Ibid.*, p. 649.

² *Ibid.*, p. 650.

Ces premiers éléments de la logique du développement nous mettent en présence de la dimension proprement historique de l'être sur laquelle se penche à présent l'auteur de *L'existence temporelle*, partie qui va constituer le cœur de l'ontologie guittonienne du développement.

c. Le développement historique

Nous l'avons vu, la dimension historique est l'approche privilégiée de Jean Guitton, et c'est à travers elle que le concept de développement prend sa pleine signification. Toute l'œuvre de Guitton est en effet construite sur une interrogation de l'histoire, dans différents secteurs et sous diverses modalités. Tout *ce qui est* peut être envisagé sous l'angle historique : on peut même dire qu'il est de l'essence de l'être de se développer. Cela signifie que le développement est, à la fois, ce qui assigne « le caractère antérieurement improbable de tout progrès subsistant »¹ et qui garantit une certaine constance à l'intérieur du changement. Voilà pourquoi, le distinguant du changement, il le définit en ces termes : « Le développement est la manière dont se présente dans le temps une Identité qui se déploie sans s'accroître substantiellement ».² Quel est alors le rôle de l'histoire ? Guitton en présente l'objectif de la manière suivante :

L'histoire, si l'on envisage le plus haut de son effort, essaie de restituer le passage des essences. Son attention se fixe nécessairement sur les transitions. Il s'agit de chercher le point où l'essence nouvelle s'insère dans la durée et devient l'origine d'un développement, encore inaperçu, mais qui ne disparaît pas sans laisser des vestiges. L'étude de cette préhistoire de toute histoire permet de voir le virtuel dans l'actuel, de discerner les préparations avant l'affleurement. On pourrait dire que c'est une recherche paradoxale : par définition ce qui a échappé à l'histoire ne doit pas laisser de traces. Mais la perspicacité de l'historien consiste à rechercher ces traces secondes, ces annonces, ces premiers commencements, puis à jeter sur eux la lumière rétrospective.³

¹ *Ibid.*, p. 655.

² GUITTON, Jean, « L'Eglise et l'évangile », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 1067.

³ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 649.

L'histoire, à ce degré de la démarche, interroge *ce qui est* pour déceler en quoi *ceci* préexistait à *cela* ou de quelle manière *cela* est l'expression d'un *ceci* : ce travail va nous mener à une approche respectueuse du mouvement profond de l'être. La distinction entre l'*origine* et l'*émergence* nous permet de découvrir que les réalités historiques – qui sont faites de transitions, de coupures, de commencements et de recommencements, de cycles, comme nous l'avons vu dans la notion de rythme – nous montrent l'apparition des essences, et non l'essence originelle ; ce décalage – cette différence – est, en soi, riche d'un sens qu'il s'agit de décrypter. Autrement dit, toute genèse, précise Guitton, est une forme d'apparition en laquelle le véritable sens nous échappe, si bien qu'une genèse, au sens propre, n'a pas d'histoire. C'est par un travail rétrospectif que l'esprit donne à l'état antécédent la force d'engendrer l'état suivant, selon un procédé mécanique, ou qu'il invoque une puissance capable d'orienter les variations dans un même sens. Guitton s'appuie sur ce qui se passe dans un jeu de hasard pour expliquer comment un changement soudain et imprévisible devient un événement signifiant à partir du moment où une option est chargée d'attente, et représente dès lors un absolu. C'est là que nous voyons opérer, au sein de la multitude des combinaisons possibles, une forme de choix, une sélection selon une finalité. Ainsi peut-on se représenter une collaboration du hasard et de la finalité dans l'histoire ; à la fois par une profusion des propositions et des possibles, et aussi par une « puissance qui happe » ce qui, au milieu des variations, comporte un avenir.

Ici se dessine alors un double mouvement herméneutique du devenir historique : d'un côté, il y a la possibilité de voir dans la phase virtuelle ce qui est prometteur d'avenir ; d'un autre côté, celle de voir dans le présent ce qui apparaît de ce qui était réellement contenu. Ce double mouvement serait à garder dans une tension, un même regard, pour accéder à la pleine richesse de l'être dans le temps. Le paradoxe est celui-ci : concilier une vue qui admet l'évolution et l'histoire – et en ce sens il y a bien nouveauté – avec une autre qui pose que ce qui existe, l'est par l'intervention de l'esprit. Face à l'apparition de la pensée dans le monde, les deux points de vue s'affrontent, mais n'en demeurent pas moins fondamentalement différents, ce qui donne l'occasion à Jean Guitton de faire cette remarque :

L'antinomie de ces deux conceptions demeure cachée à celui qui les emploie tour à tour, soit parce qu'en réalité il n'utilise l'idéalisme que comme un langage, soit parce qu'il laisse s'opérer en lui une sorte d'osmose entre l'élan de la vie vers l'*homo sapiens* et l'élan de cet *homo sapiens* vers l'*homo spiritualis*, et que ces deux mouvements, étant orientés vers la valeur, paraissent se confondre.¹

Tout unifier selon le vœu de l'esprit n'est pas la voie du respect de l'être, tel qu'il nous est donné, conclut Guitton : c'est bien dans l'articulation de ces deux points de vue sur l'être que se situe la pertinence du regard ontologique. L'histoire va devoir tenir ensemble changement et permanence, et c'est le concept de développement qui traduit le mieux cette articulation, en tant qu'il correspond au mouvement profond de l'être historique. Pour ce faire, il faut recourir au concept d'idée supra-historique. Nous avons déjà vu comment Guitton, en étudiant la pensée de Newman, s'était approprié, d'une manière plus conceptuelle, la notion d'Idée que l'on trouve à la base de la conception newmanienne de l'histoire et du développement : l'histoire est l'incarnation d'une idée dans le temps et c'est ce décalage à l'intérieur des faits qui autorise, en même temps, le regard historique en tant que tel. L'histoire se déroule donc à un double niveau : celui des tribulations, des rencontres, des mélanges – tout ce que Guitton a défini comme le mécanisme – et celui d'un axe, d'une permanence, d'un invariant, sans que ces deux étages, bien que distincts, ne puissent se séparer ou se confondre, ce qui demande un réel travail herméneutique puisque cette articulation juste ne se présente pas d'emblée à l'esprit. Guitton est même radical sur le sujet quand il fait le constat suivant :

L'Idée ne se réalise pas. Et ceux qui, comme Hegel, veulent tout justifier ne le peuvent qu'en substituant une sorte de poème à la vérité. Ou bien l'Idée se multiplie en partis opposés qui l'épuisent ou elle se perd dans des applications imparfaites, ou elle s'amalgame avec d'autres Idées qui la contaminent, ou elle s'excède par ses succès ; ou encore, afin de se réaliser plus purement, elle s'évade hors de la durée, elle vibre et se répète dans la solitude.²

Cette analyse montre deux difficultés. La première est la difficulté pour l'Idée de s'incarner dans le temps, dans un long développement temporel, tout en restant elle-même, bien qu'elle ait besoin du temps pour s'accomplir. La seconde difficulté est de faire un relevé juste de ce cheminement de l'Idée à

¹ *Ibid.*, p. 660.

² *Ibid.*, p. 670.

travers le temps, tant les incompréhensions demeurent le lot de l'esprit. Ici, à nouveau, nous pouvons retrouver ce que Guitton, dans sa conception de l'histoire, doit à Newman, même s'il faut souligner que cette conception n'est qu'implicite chez le théologien-philosophe d'Oxford, et que le travail d'explicitation ontologique appartient à la démarche guittonienne. C'est ainsi qu'ailleurs, il reconnaît cette inspiration en se demandant ce qu'elle signifie réellement dans le champ de l'étude de l'être, ce dont il atteste de la façon suivante :

Une première conséquence est que l'histoire est nécessairement *plurale*. Il n'y a pas dans l'histoire, comme Hegel et les Nécessitariens le supposent, un développement *unique* et qui absorbe en lui tous les autres. Mais il n'existe pas non plus un éparpillement d'atomes historiques, d'instant sans suite et sans postérité, associés par hasard comme les atomes d'Epicure. Ce n'est donc ni l'unité absolue, ni la multiplicité absolue qui expliquent l'histoire. Mais il existe en elle, comme dans toutes les zones de l'être, de l'un et des multiples. Si nous voulons exprimer cette vue dans la langue du changement, nous dirons qu'il existe des *développements*, tous différents et qui réalisent plus ou moins, selon les degrés de la participation, leur type, leur essence, leur « Idée ». ¹

Pour Guitton, cette conception de l'histoire chez Newman est parente de celle que l'on retrouve chez Husserl, à la fin de sa carrière. En effet, selon notre auteur, « Husserl disait que les idées, les essences qui animent l'histoire ne sont pas en repos, qu'elles ne sont pas davantage dans l'événement, mais qu'il y a une genèse du sens, une « histoire intentionnelle » – que seul le philosophe peut saisir ». ²

Il y a là, soutient Guitton, de quoi renvoyer dos à dos et l'« *instantisme* antihistorique kierkegaardien » et le « *totalitarisme* historique hégélien », car ni la philosophie de la discontinuité et de l'instant, ni la philosophie de la continuité absolue et du devenir ne peuvent justifier réellement l'histoire. Cependant, écrit-il, « l'instant Kierkegaardien, ce moment où la liberté devient un acte en nous, n'est pas un rapport isolé dans un univers des concepts mais un instant-germe par la présence en lui de la liberté » ³, et c'est

¹ GUITTON, Jean, « Vers l'unité dans l'amour », dans *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme p. 652.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 655.

ce qui le rapproche de Newman, en ce sens qu'une synthèse entre le temps et l'éternité, sous forme d'une jonction, est toujours possible. Affirmant que c'est dans l'expérience intérieure, vécue dans la durée, que Newman a puisé la substance de sa réflexion sur le temps, Guitton résume alors celle-ci en ces termes : « Le temps qu'il présuppose n'est pas le temps du rapt, de l'extase, de l'instant qui arrache – et pas davantage il n'est ce temps conceptuel de la dialectique »¹ et il ajoute ensuite, à partir d'une comparaison avec le temps augustinien et le temps bergsonien sur laquelle il nous faudra revenir plus loin quand nous traiterons plus précisément du temps personnel, que le temps newmanien représente ce développement dans lequel « nous voyons le *même* se poursuivre à travers l'*autre*, mais de telle manière que ce *même* demeure le *même*, quoique sous des formes variées et de plus en plus compréhensives ».² On peut insister alternativement sur le changement ou la permanence dans l'histoire, mais il faut faire remarquer, avec l'analyse guittonienne du temps chez Newman, que ces deux dimensions restent articulées l'une à l'autre, ce qui en rend finalement la compréhension assez difficile, exigeant même une forme particulière d'approfondissement. C'est ici que nous pouvons aborder la logique du développement, non en tant que statut ontologique à la manière d'une loi du développement, mais en tant qu'outil de compréhension du mouvement de l'être, c'est-à-dire le niveau méthodologique ou épistémologique accordé à la complexité de l'être.

d. Les étapes du développement

Les considérations générales sur l'histoire nous amènent, à présent, à reprendre l'herméneutique guittonienne à son niveau opératoire, c'est-à-dire une logique du développement pour étudier l'être dans sa dynamique, en cherchant à lui correspondre de manière à pouvoir établir un critère de discernement. C'est donc dans le domaine des longues durées, nous dit Guitton, qu'il sera possible d'étudier la logique du développement, car c'est là que se manifeste davantage l'action de l'Idée à travers le temps. Ainsi chaque réalité historique pourrait être étudiée comme une Idée : les

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 658.

mouvements de pensée, les courants artistiques, les langues parlées et écrites, les systèmes philosophiques, politiques ou religieux. Pour Guitton, il s'agit d'un travail d'élucidation qui s'opère à travers le développement puisque, dans ce cas, rappelle-t-il, « la durée est comme l'hiver des êtres : elle les dépouille, pour laisser seulement les structures paraître ».¹ Les Idées dans le temps peuvent, en effet, s'altérer, se corrompre et s'aliéner ; le problème est de savoir en quoi et comment elles restent fidèles à leur essence. Guitton commence par rappeler une distinction importante car, prévient-il, « il y a deux manières d'être dit vrai ou fidèle. La première consiste à se conformer à soi-même, la seconde à se conformer à un modèle ».² Dans le premier sens, toute réalité historique possède sa vérité, sa cohérence interne, qui va produire des moments de plénitude, à côté d'autres moments moins pleins, comme l'âge dit « classique » peut être suivi par le maniérisme, ce qui peut être déterminé par un examen descriptif. Dans le second sens, il s'agit de s'interroger sur la valeur du modèle, et donc de questionner la référence pour savoir, insiste Guitton, « si ce qui se déploie dans l'esprit humain et dans l'histoire correspond à une réalité existante dans l'être ».³ Ces deux approches s'articulent selon des combinaisons variables, mais il est un fait qu'il existe une forme de classement selon les types de réalités rencontrées. Voilà pourquoi l'auteur s'efforce ici de comprendre ce mélange en affirmant :

Ainsi, plus on avance dans l'échelle des valeurs, plus le critère de consistance interne fait place au critère de vérité extrinsèque, qui d'ailleurs entraîne et contient l'autre : lorsqu'une essence est vraie, la cohérence et la consistance lui sont données par surcroît ; c'est un indice de vérité profonde pour un être historique que de pouvoir subsister dans le temps, sans décadence et sans corruption.⁴

De là, nous voyons poindre un premier critère de validité d'un développement, que Guitton formule en premier lieu : « la vérité d'une Idée est proportionnelle à la persistance de son type à travers l'histoire ».⁵ Dans

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 673.

² *Ibid.*, p. 671.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 672.

⁵ *Ibid.*, p. 674.

cette perspective, il est possible au regard historique de discerner des phases annonciatrices ou prospectives. Cependant ce critère doit être complété d'un second critère, lorsque les réalités se complexifient et se trouvent à l'intérieur de processus d'échanges et de connexions. Il s'agit alors de savoir si l'Idée est capable d'assimiler ce qui vient à elle, ou, au contraire, si elle est elle-même assimilée par d'autres Idées sans pouvoir rester elle-même. Confirmant l'importance de ce critère d'assimilation, Guitton en vient à préciser son analyse par l'idée suivante :

Ce n'est pas que l'Idée doive éviter les contacts : chaque rencontre, chaque confrontation lui donnent l'occasion de réveiller une de ses latences. L'Idée profite de ces accidents pour grandir – comme un penseur, à l'occasion des questions qui lui sont posées, voit sa doctrine s'accroître. Mais si l'Idée n'a pas en elle-même sa consistance, ces tentations risquent de la déporter hors de son centre et elle peut alors être annexée, modifiée.¹

Aussi, selon l'analyse guittonienne, se développer revient à ce que l'Idée s'adapte, c'est-à-dire s'enveloppe de formes différentes d'elle-même pour accroître les virtualités qui correspondent le mieux aux nouvelles conjonctures. Autrement dit, l'Idée a besoin du temps pour être elle-même, et être davantage en son centre.

Dans cette conception du développement, écrit Guitton, « l'accident se trouve élevé à la dignité de l'être ».² Qu'est-ce à dire ? Mesurant l'immense différence entre le monde vivant et le monde humain à propos du sens de chaque élément du devenir, l'auteur insiste sur l'importance de tout ce qui advient, chez l'homme, en tant que vecteur de sens, même ce qui paraît accessoire, fortuit ou simplement banal. Voilà pourquoi il déclare, annonçant ce que sera l'analyse du développement porté au niveau de l'histoire personnelle :

Qu'un rat ait l'œil bleu, cela ne modifiera pas son être qui n'est jamais qu'un échantillon interchangeable de l'espèce et la *ratéité* est indifférente à la couleur des yeux. Mais chez l'homme, de la couleur des yeux dépend sans doute son tempérament, ses amours, et l'amour qu'on a pour lui. De la couleur des yeux dépend la destinée.³

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 655.

³ *Ibid.*, p. 656.

Comment, dès lors, analyser le développement de l'être ? Les concepts définis jusqu'à présent vont nous permettre de dégager une grille de lecture du développement selon les étapes principales qui le composent et celles-ci sont au nombre de trois : l'origine, l'émergence et le déploiement.

La première étape, qui est celle du premier commencement, c'est-à-dire de l'origine véritable ou de la conception de l'essence, nous l'avons vu, échappe à l'investigation historique. Cette naissance représente un état pré-ontologique, préalable à tout devenir, même embryogénique. Pour Guitton, cette phase est capitale et conditionne la compréhension de l'histoire en tant que telle : « on ne peut rien comprendre, écrit-il en 1959, à l'histoire d'une tradition, si l'on n'admet pas que des réalités, des valeurs, des pouvoirs, des idées peuvent exister longtemps, très longtemps même, sous une forme encore potentielle ».¹ Et il relève, en même temps, que les termes *potentiel* et *virtuel* ont une parenté étymologique avec le *pouvoir*, même s'il s'agit d'une « existence sommeillante, inconsciente d'elle-même »² : il établit un rapport entre cet état et un acte sans action, comme le sont la mémoire ou la liberté, sous leur forme habituelle. Rappelant que « dans toute « nature », l'élément premier et essentiel se présente à travers une réalité de type inférieur, qui la cache et la révèle à la fois », Guitton indique que cet élément premier se loge dans la durée à la manière d'un « donné germinal », lourd de virtualités et de latences.³ C'est ensuite tout le processus de manifestation qu'il faut interroger, en tant qu'il révèle ou non l'essence, ou, au contraire, qu'il la bloque, l'obscurcit ou qu'il la corrompt. Il reste qu'au stade de l'origine, l'herméneutique est difficile et délicate :

Si je pouvais assister à une origine, prévient-il, sans doute ne verrais-je rien : car l'être y est infime. Il n'apparaît *pas encore* (*nondum*). Et lorsque je contemple une

¹ GUITTON, Jean, « L'Eglise et l'évangile », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 1065.

² *Ibid.*

³ GUITTON, Jean, « Le problème de Jésus », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, pp. 661-662.

émergence, il est trop tard pour l'ami des origines. L'être est *déjà* complet (*jam*). Entre *ce pas encore* et *ce déjà* se glisse furtivement le passage du néant à l'être.¹

S'il ne peut vraiment être appréhendé en lui-même, ce stade de l'origine appelle un discernement, un travail sur l'enveloppement de l'essence, car même si l'origine est toujours soudaine ou instantanée, il y a lieu de travailler sur ce premier donné, au moins pour tenter de distinguer l'enveloppe de son essence, et d'approcher de sa vérité. Néanmoins il est à noter que le stade virtuel n'est pas le lieu de la fabulation, car « la fabulation, assure Guitton, ne peut imaginer la virtualité. Elle ne projette pas ce qu'elle désire de voir sous la forme de germes, qui sont nécessairement menus, obscurs, dissimulés. [...] La fabulation tend à dépasser le contenu actuel d'une croyance plutôt qu'à la restreindre, à l'obscurcir et à l'envelopper ». ² Autrement dit, la virtualité, quoique marquée par « l'ambivalence équipotentielle du germe » ³, n'en constitue pas moins une étape pleine et entière, qu'il est primordial de prendre en compte et ce stade de la puissance, en tant qu'il se distingue de celui de l'émergence, a le mérite de nous aider à prendre ce second commencement pour ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire un commencement second. Pour cela, il convient d'examiner la deuxième étape de tout développement dans l'être.

Avec l'émergence, nous accédons à la manifestation des choses, à l'apparition de l'être. C'est, en réalité, l'affleurement à la surface des choses d'une tendance de fond : c'est l'ambivalence qui, en se déterminant, se manifeste dans le fait. Ce passage de l'implicite à l'explicite peut se réaliser de deux façons différentes, si nous prenons en compte la comparaison que Guitton nous propose à travers cette expérience vécue :

Il y a deux manières de s'approcher d'un terme. Dans les parcours de plaine, chaque pas que l'on fait sur une route vous donne la sensation du rapprochement par la croissance de la silhouette finale : ainsi, à travers les mornes blés de la Beauce, on

¹ GUITTON, Jean, « L'Eglise et l'évangile », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 1066. Nous verrons plus loin que cette distinction entre le *déjà* et le *pas encore*, entre l'origine et l'émergence, servira de base de compréhension de la psychanalyse chez Guitton, puisqu'il déclare : « La psychanalyse, sous un certain aspect, est une technique appliquée à l'étude des premiers commencements. Elle a pour principal objet l'Origine ».

² GUITTON, Jean, « Le problème de Jésus », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 715.

³ *Ibid.*, p. 712.

voit émerger et grandir la flèche de Chartres. Mais, en montagne, on ne retrouve pas cette proportion entre le chemin et le but. La distance diminue ; on ne s'en aperçoit guère, soit parce que l'arête vous demeure cachée, soit parce que la pente obture l'horizon. Rien n'est donné avant le dernier pas qui vous place sur le sommet.¹

Quel que soit le cheminement vers l'apparition, la sortie hors du virtuel représente sa découverte à travers le fait. Mais les deux moments sont liés et solidaires : si l'origine est unique et décisive, elle contient, en quelque sorte et de façon dissimulée, le moment de l'émergence, puisqu'elle en est le « centre organisateur » ; l'émergence est toutefois décisive à sa manière, vu qu'elle fait passer la virtualité à la pleine réalisation, et que « la forme de l'être, soutient Guitton, ses organes distinctifs, son indépendance de nouveau vivant, tout cela ne se manifestera que lors de l'émergence ».²

La troisième étape du développement est ce que l'on nomme généralement le développement, alors que si ce terme représente essentiellement l'ensemble du processus, il est plus adéquat d'adopter pour cette troisième phase une terminologie plus précise, ce que Guitton évoque en un seul endroit lorsqu'il propose le terme déploiement, plutôt que dépliement, mais c'est finalement celui de développement qui sera adopté pour cette étape également.³ Cette étape de l'être-dans-le-temps est celui du cheminement de l'Idée à l'intérieur d'un milieu, d'un contexte, avec les occasions et les crises qui sont la matière avec laquelle va travailler l'Idée. La problématique sera alors de rester fidèle à elle-même, ce qui supposera un double mouvement : celui de l'Idée dans le temps, son avancement en tant que tel, et celui d'une reprise de ce mouvement par une intention signifiante en vue de son orientation. Cette troisième étape est donc le lieu du sens, ce qui nous invite à considérer, au terme de ce parcours dans l'ontologie guittonienne, la question même du sens de l'être dans son ensemble.

¹ *Ibid.*, p. 730.

² GUITTON, Jean, « L'Eglise et l'évangile », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 1067.

³ *Ibid.*, p. 999.

4. LE SENS DE L'ÊTRE

La question du sens de l'être est présente à travers toute l'œuvre de Jean Guitton. Nous pouvons l'aborder en deux temps : tout d'abord, l'examen de la question en elle-même et de son traitement ; ensuite, l'axe principal de réponse à la question de l'être proprement dite.

4.1. Le problème du sens : quête ou accueil ?

a. Le défi du non-sens

« Y a-t-il un au-delà de Mallarmé ? » se demande Guitton en 1966, soucieux de voir comment se pose la question du sens dans un contexte qui cherche à vouloir l'évacuer, et ce par une volonté de fidélité à l'expérience à l'état brut.¹ Pour Guitton, l'effort de Mallarmé représente un courant actuel à la recherche d'un immédiat comme seule perspective de signification, ce qu'il résume en ces termes :

Entre l'alphabet et le vers, Mallarmé, méprisant l'inconsistante « phrase », tentait de donner une nouvelle investiture au mot, comme un « centre de suspens vibratoire », comme la combinaison magique de quelques phonèmes. Le mot devient microcosme, infini dans le livre, monade nomade reflétant le ciel entier, soleil dans le vide, hasard vaincu des vingt-quatre lettres, hasard trouant le grand silence.²

Et il y ajoute cet avertissement :

Si je dissocie le mot de son sens, alors il n'y a plus émotion poétique. Si, tout au contraire, je confonds le mot avec le sens, en adorant le mot comme idole, et non plus comme image, comme le font les primitifs ou les décadents, il n'y a pas davantage d'émotion poétique, sauf pour ceux qui auraient été initiés à ce culte. Je dis *culte*, car nous sommes ici devant une religion, et non plus devant une esthétique.³

La tendance que Guitton identifie à travers cette approche de la poésie et de sa lecture, qui enlève au mot sa fonction de signe, repose, en réalité, sur une conception du rapport à l'être qu'il nomme le chosisme. Celui-ci se constitue

¹ Question posée dans un cours de Sorbonne de 1966, qui sera publié, en 1991, dans l'ouvrage *L'impur*.

² GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 95.

³ *Ibid.*

à travers une relation unique au mot et à la chose où tout sens n'est possible que dans l'immanence, en rejetant toute tentative de signification réflexive : de là, « l'explication sera donnée par ce qui n'est pas conscient, ce qui ne peut l'être, l'élément antérieur à la pensée, celui que découvre (dans les deux sens du mot) la psychanalyse ou ce qui se nomme de nos jours : science, quantification de l'homme ».¹ D'où une perception, chez l'auteur, d'une absence de limite de la démarche phénoménologique, quand celle-ci devient, à son tour, une forme de religion, au-delà de la seule méthode, ce qui lui fait dire à propos de la phénoménologie : « cette discipline provisoire, ambiguë et médiane, se dissout, se dénoue, comme dit M. Foucault dans *Les mots et les choses*, entre une description du vécu et une sociologie de l'impensé qui met hors circuit la primauté du « je pense ».² La recherche du sens est donc une opération délicate, où il s'agit d'éviter la double tentation de la séparation d'une part, et de la fusion d'autre part, du mot et du sens.

Pour Guitton, au contraire, c'est l'office suprême de la raison que de pouvoir justifier l'être, c'est-à-dire « chercher la signification la plus profonde, la raison de la raison ».³ Cependant, dans ce contexte de négation de la raison métaphysique, c'est plutôt dans une négation de la négation que nous devons situer l'effort de Jean Guitton, ce qui est une voie différente de la seule affirmation directe : ici il s'agit d'une recherche prenant en compte la modernité, afin de pouvoir la dépasser, sans pour autant la nier. C'est donc du non-sens que part Guitton, c'est-à-dire de la négation. Cependant, il ne s'y arrête pas : la négation est elle-même soumise à l'examen de la critique. La perception du sens comme extériorité qui s'impose n'est pas la seule représentation possible de l'extériorité, et il est réducteur de s'y limiter. L'ouverture au sens se doit de garder le sens ouvert. Face à cette question du sens de l'être, plusieurs axes de réflexion sont présents dans l'œuvre guittonienne, mais celui qui donne la tendance de fond est l'axe historique.

¹ *Ibid.*, p. 90.

² *Ibid.*, p. 91.

³ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 683.

b. L'axe historique

« Qu'est-ce qui forme l'homme, si ce n'est l'histoire de sa vie ? Ainsi, ce qui forme l'homme sublime, c'est l'histoire du monde ». C'est par ces vers de Novalis que Guitton introduit une réflexion sur l'histoire en 1943 : l'histoire est ici abordée comme source de sens, comme le lieu de la signifiante.¹ Il faut, pour cela, distinguer l'histoire-genèse (*Geschichte*) de l'histoire-récit (*Historie*), bien que les deux, nous dit Guitton, aient des affinités entre elles.² Le sens fondamental de l'histoire en tant que récit est d'avoir pour objet virtuel le passé dans son ensemble, tout ce que l'humain a pu être, faire, vouloir, ne pas vouloir : « C'est l'infini de ce qui a été vécu dans les consciences ».³ En cela consiste l'idéal de l'histoire : « un rapport qui s'établit entre l'infime et l'infini. Mais nous cherchons à diminuer cet écart entre l'infime et l'infini, pour arriver à reproduire, – à l'aide de l'infime – l'infini, la présence totale ».⁴ Cependant cet idéal, précise Guitton, est toujours abordé selon un point de vue, une grille d'analyse, parce que l'histoire est une démarche humaine et que la vérité à laquelle elle prétend est un « vrai humain ».⁵ L'histoire, en tant que point de vue humain sur une trace ou un signe humains, s'appuie sur des actes qui sont eux-mêmes toujours déjà des pensées, car, rappelle-t-il, tout acte est signifiant, c'est-à-dire inscrit dans une intentionnalité propre. « Le squelette même est un acte : il suppose des funérailles, un enterrement ; dans la manière dont a été placé les os, dont on a disposé des objets tout autour, s'expose une idée de la vie et de la mort, une philosophie latente, une religion ».⁶ L'histoire suppose un acte par lequel on introduit une perspective dans ce qui a été vécu, et en cela il s'agit d'une option. Celle-ci est double, en ce sens qu'il s'agit d'une option sur *ce qui est dit*, et, en même temps, d'une option sur *ce qui est tu* : cette option est au fond

¹ Le texte de la conférence donnée en 1943, intitulé *Quatre définitions de l'histoire*, est repris dans *Histoire et destinée*, en dernière partie de l'ouvrage, pp. 171-211.

² GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p.25.

⁶ *Ibid.*, p.26.

de toute histoire, et elle comporte nécessairement une vue métaphysique, une hypothèse sur ce-qui-est. Quoi qu'il en soit, l'histoire est un récit, et à ce titre, elle établit les liaisons entre les faits. Ce lien est une dimension essentielle de l'histoire, comme il le montre ci-après :

Dans la mesure où l'histoire est un discours qui établit une continuité entre des événements, elle reconstitue une réalité qui n'a jamais existé pour l'homme sous cette forme continue, suivie, linéaire. Et, comme dans l'histoire linéaire et pour ainsi dire vectorielle, orientée vers un point final, le terme semble préexister à l'origine, nous avons l'illusion d'une continuité unique.¹

Cependant, pour être plus en phase avec le réel, il faudrait dire que l'histoire-genèse est plutôt composée « d'unités qualitatives qui sont ces moments déconnectés ouverts sur le vide nommé avenir ».² Autrement dit, il n'y a pas, dans le temps, d'unité linéaire, mais des « îlots de durée », ouverts sur l'inconnu, mais c'est à travers l'histoire que le réel « temporel, incertain, chaotique, kaléidoscopique »,³ va trouver une ligne directrice qui en fait émerger le sens. Cette découverte du sens transforme l'histoire-genèse en une forme d'absolu, et pour reprendre les mots de Guitton, en une « histoire sainte ». Il s'agit de l'histoire en tant qu'elle réalise une forme paradoxale de connaissance supra-temporelle : ce qui fascine dans le récit, insiste Guitton, c'est cette dimension de dépassement, de vision totale, établie par une conscience qui se situe, en quelque sorte, au-dessus de l'écoulement du temps. Cette dimension comporte une forme de révélation, non seulement au niveau de l'esprit, mais également au niveau de l'émotion, où l'acte de mémoire procure une joie profonde. Faisant référence à Homère et à Proust, Guitton y voit une opération qui trouve dans l'histoire un bonheur prééternel, une « faculté de beauté ».⁴ Il en va même, si on porte le regard vers l'infini, d'une anticipation de ce que serait une éternité où la dimension temporelle serait comme assumée, intégrée et, finalement, sublimée : « L'histoire des êtres, affirme-t-il alors, est un tissu d'actes singuliers dont nous désirons qu'ils échappent au néant, tout en demeurant éternellement tels », ce qui nécessite

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 29.

² *Ibid.*, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ *Ibid.*, p. 32.

néanmoins cette précision : « La mémoire et l'histoire sont des actes de contemplation, des préparations à ce que les théologiens nomment : la *vision*. Mais cette « vision de Dieu » serait un anéantissement en Dieu, si elle ne s'accompagnait pas d'une vision dépouillée de notre histoire ». ¹ L'auteur en vient alors à la définition d'une forme idéale de l'histoire, qu'il appelle l'*Historia* : ce serait « une connaissance rétrospective du passé, une prospective de l'avenir et une perspective sur le présent, – cette dernière résultant de la synthèse des deux premières ».

Cette dimension prospective de l'histoire est importante chez Guitton, et nous la voyons prendre un rôle plus actif au fur et à mesure de l'évolution de sa pensée, de son développement. S'il est vrai, selon sa conception de l'être, que l'événement est, en réalité, une émergence apparaissant après un temps de préparation latente, et « à l'occasion du croisement de deux séries », ² la recherche historique trouve son apogée dans la prospection. Même si c'est d'abord sur le passé que nous pouvons avoir une connaissance historique, au sens habituel du mot, nous avons vu, dans le diagnostic du monde, que l'approche guittonienne privilégie aussi l'anticipation, au nom de cette science approfondie de ce qui a été. Pareille auscultation, fondée sur l'intimité avec l'être, se veut dès lors annonciatrice de l'être profond dans sa dynamique propre, incluant les ruptures et les sauts qualitatifs. Nous sommes ainsi en présence de cette dimension que nous allons aborder, à présent, et que nous pouvons nommer le mouvement profond de l'être.

4.2. Le mouvement profond de l'être

L'ontologie guittonienne s'appuie, en profondeur, sur deux grandes données à propos de l'être : le mouvement de sublimation et la conception de l'être comme don. Approfondissons ces deux axes ontologiques et nous serons au cœur même de la question du sens.

a. La sublimation de l'être

¹ *Ibid.*, p. 33-34.

² *Ibid.*, p. 37.

Pour Guitton, tout l'être est traversé par le mouvement de la sublimation. Ce concept occupe une place particulière dans sa pensée : il sous-tend, d'une part, toute son ontologie, et apparaît à deux endroits importants de son œuvre, bien qu'il ait fait, par ailleurs, l'objet principal d'un traité aujourd'hui disparu.¹ De quoi s'agit-il ? On sait que le terme *sublimation* a été largement adopté par Freud et la psychanalyse – où il signifie une sorte de détournement compensatoire des pulsions premières à travers des activités de substitution socialement acceptables – mais il prend, chez Guitton, un tout autre sens.

C'est d'abord à partir d'un questionnement sur le sens de l'amour, et plus particulièrement sur celui du rapport entre la sexualité et l'amour, que l'analyse guittonienne s'interroge sur la fonction de l'expérience humaine à l'intérieur d'un Tout. Globalement la question du sens rejoint ici le *pourquoi* des choses, au sens de la finalité de ce-qui-est. Résumons les acquis de la réflexion sur ce sujet : l'amour humain est le lieu du conflit entre ce qu'il est convenu d'appeler la chair et l'esprit. Il s'avère que, généralement, ce conflit est représenté comme l'opposition de deux ordres distincts ou de deux lois : la loi de la chair et celle de l'esprit. Pour Guitton, ce dualisme est réducteur d'une réalité plus complexe : l'instinct, chez l'homme, n'étant plus soumis à la programmation instinctive, du fait de l'intervention de la liberté, il y aurait danger pour la pulsion de vie elle-même si la liberté était seule actrice de sa gestion, car celle-ci suppose quelque chose comme une référence à une limite ou un seuil à franchir pour pouvoir continuer d'exister, ce que la tradition appelle conscience. L'instinct vit dans le seul présent, rappelle Guitton, et c'est bien là ce qui l'empêche de prendre en considération un quelconque futur, fût-ce celui de la souffrance ou de sa propre destruction : il y faut donc une hiérarchisation, qui ne peut se concevoir que sous la forme d'un devoir. Aussi constate-t-il que « si immorale que puisse paraître une société au point

¹ Ce *Traité de la sublimation*, écrit en captivité, a été confié en juillet 1945, selon les dires de l'auteur, à un camarade de détention rentrant en France, mais ce projet de publication n'a jamais abouti et le texte n'a pas été retrouvé. Cf. GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 709. Les deux textes qui développent le concept, mais qui ne sont qu'une esquisse du traité disparu, se découvrent dans *ibid.*, pp. 702-709. Et *L'impur*, pp. 35-55.

de vue des mœurs, elle contient au fond beaucoup moins d'immoralité qu'il ne semble, sans quoi elle aurait déjà péri ».¹ Cette analyse montre qu'il y a déjà un dépassement du vital au sein de la vie elle-même, et par là s'atteste une fonction que Guitton qualifie de sublimation et qu'il définit, au départ, comme « cette capacité offerte au sujet de transmuier, par un art qui est le plus commun et le plus rare, la *vitalité* en *spiritualité* ».² Cette fonction de sublimation, l'auteur de *L'amour humain* la voit à l'œuvre au sein de l'être car « elle s'étend, précise-t-il, à toute la vie physique et morale, cénesthésique et pneumatique ».³ Pourtant c'est dans le sexuel que nous voyons, selon Guitton, sa première extension, même si c'est là que les confusions sont les plus insidieuses, ne fût-ce que par le langage, souvent porté, dans ce domaine, aux simplifications et réductions. Guitton attire ici l'attention sur le fait que la sexualité représente bien plus qu'un point unique et que l'on peut y voir « une sensibilité diffuse, liée sans doute aux excitations encore mal connues des hormones, qui vient colorer l'exercice des autres sens » ; cette coloration est d'ailleurs importante puisqu'elle « leur donne une vibration, une phosphorescence, une effervescence spéciales ».⁴ Faisant référence à l'expérience amoureuse en elle-même, et telle qu'elle est décrite par les poètes, il en arrive à affirmer que pareille conception de la sexualité revient à « insinuer qu'au fond des autres sens se joue comme un toucher aérien et plus subtil, mais qui dépend cependant de l'existence sexuée ». Pour mieux comprendre cette coloration des sens agissant à leur fondement, Guitton fait référence à des expériences primordiales liées à « la moiteur et la tiédeur du sein maternel, à l'euphorie du feu et du foyer, à la douceur de l'eau, de l'air et des choses qui enveloppent et qui frôlent ».⁵ Il s'agit bien là d'une première sublimation : la chaleur vitale pénètre les autres sens et l'esprit, tout en étant assumée par ceux-ci.

¹ *Ibid.*, p. 701.

² *Ibid.*, p. 703.

³ *Ibid.*, pp. 706-707.

⁴ *Ibid.*, p. 707.

⁵ *Ibid.*

Dans *L'impur*, Guitton revient avec plus de détermination encore sur ce principe qu'il voit au cœur de l'être : il reprend, à nouveau, l'exemple de l'amour humain pour souligner que « tout ce qui existe à un plan de l'être aspire à *sur-exister* : à exister davantage encore, en demeurant lui-même ».¹ Il rapporte alors une phrase de Leibniz qui résume bien ce mouvement essentiel et que nous découvrirons en plusieurs autres endroits de l'œuvre guittonienne : « Les choses inférieures existent dans les choses supérieures d'une manière plus noble qu'en elles-mêmes ». Voici donc la définition de la sublimation telle que la conçoit l'auteur : « J'appelle *sublimation* une fonction cachée dans les profondeurs de notre conscience et qui consiste à porter notre être au-delà d'un certain *limen*, d'une certaine limite ».² Guitton propose ici une lecture « de sublimation » du plaisir, en tant qu'il peut se transmuier en joie, ou en souffrance, quand celle-ci est assumée dans une sorte de béatitude, et sur ceci, il nous renvoie à l'œuvre de Proust, qui a su, à ses yeux, exercer d'une manière presque constante cette fonction de sublimation.

Suit alors une analyse phénoménologique de la pudeur comme point d'application de la sublimation : Guitton commence par signaler que la pudeur a été rarement étudiée par les penseurs modernes, excepté M. Scheler, auquel il se réfère pour le côté spécifiquement phénoménologique de ce questionnement sur le sujet.³ La pudeur, note Guitton à la suite de M. Scheler, existe, au départ, dans le monde animal où elle représente « une conduite favorable à la vie, un progrès dans la sélection, comme tout ce qui retarde une explosion afin de la rendre plus forte ».⁴ Chez l'homme, elle atteint un autre niveau, puisqu'elle a comme fonction essentielle, remarque Guitton, d'introduire une forme de protection de l'esprit, et celle-ci agit principalement, par un phénomène d'enveloppement du même esprit, contre une trop grande influence de sa part sur le biologique, ce qui causerait

¹ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 39.

² *Ibid.*, p. 40.

³ Max Scheler a écrit un traité sur la pudeur en 1913, traduit en français en 1952 : SCHELER, Max, *La pudeur*, Paris, Aubier éd. Montaigne, 1952. Nous reviendrons sur cet auteur dans le chapitre consacré au dialogue avec Victor Frankl.

⁴ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 41.

l'exténuation de celui-ci. L'explication, par les fins, de ce phénomène est donnée par Guitton en ces termes :

Sans doute, dans la sexualité pensante, il est nécessaire que la pensée, toujours gourmande et précipitée, méprisant les délais et les médiations, soit soumise à des mécanismes de retard ; cela pour une saine évolution biologique, afin que la sexualité excitée par la pensée ne s'épuise pas, et que son moment fatal soit précédé par des retraits et des retraites.¹

Mais, d'une manière plus générale, nous allons retrouver la pudeur comme principe de protection, de valorisation de l'esprit, aussi bien pour la personne, et ses relations à autrui, que dans la vie sociale et morale : c'est alors la noblesse d'être, l'authenticité ou l'accord de la pensée avec la vie, écrit Guitton, qui peut faire l'objet de cette attitude de pudeur, si bien qu'en tant que loi de l'être, on peut définir la pudeur comme « l'acte de l'usage en tant que l'usage sublime ce dont il use ».²

Ainsi, à travers les conduites de gestion de la sexualité, et celles liées à la pudeur, Guitton tente de nous montrer comment se révèle le mouvement ontique profond de la sublimation : c'est un mouvement qui ne détruit pas, qui n'anéantit pas, qui surélève, intègre dans un mode d'existence nouveau, comme une assomption de l'être. Ce mouvement est profond en ce sens qu'il traverse tout l'être, c'est-à-dire tout ce-qui-est en tant que traversé par l'être, et qu'il fait advenir les trois caractéristiques majeures que Guitton identifie par l'*intensité*, l'*intégrité* et la *plénitude*. Que faut-il entendre par ces termes ? Voici comment l'auteur, établissant un rapport avec cet élan en l'homme que l'on appelle la pureté, en arrive à définir chacune de ces dimensions de l'être-se-sublimant : « L'*intensité* vient de la tension, de la tension convergente », car, à la manière des fibres du muscle, ou d'une équipe, elle est issue de « la synergie » ; l'*intégrité* représente « une unité parfaite qui assume en elle les éléments les plus divers et les plus contraires », unité accomplie qui suppose le rassemblement, la consonance des parties ; la *plénitude*, enfin, est marquée par une perfection, en tant que cet élément vivifiant a la capacité « de tout pénétrer, de tout remplir ».³

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 45.

³ *Ibid.*, pp. 59-60.

Ce mouvement de l'être le porte vers une assomption totale, une forme d'élévation, à laquelle l'être humain prend part, à travers tout le mouvement de son existence, de manière consciente ou inconsciente. L'analyse guittonienne porte alors sur le problème de la mort qu'il aborde dans le sens de la sublimation : ce qui l'intéresse, c'est ce mouvement qui récapitule sans supprimer, et qui va faire de la mort un moment de transfiguration qui élève l'humain selon son essence. C'est dire si le temps et la matière, loin d'être anéantis, reçoivent, par ce mouvement profond de l'être, une dimension nouvelle : la notion de seuil prend ici tout son sens, puisqu'il s'agit d'un changement radical de niveau vers plus d'accomplissement, sans que la structure ontique ne subisse d'altération. Pour Guitton, cette prise en compte de la mort, sans la perte de ce qui fait notre existence dans son caractère unique et indicible, n'est possible que par la loi ontologique de la sublimation : dans ce cas, elle débouche sur l'*anastase*.

L'*anastase* représente un franchissement intégral, une dimension absolument inédite de la structure ontique corps-esprit, dans un mouvement d'assomption ouvrant sur une nouvelle condition de la matière. Nous verrons plus loin, dans l'ontologie de la personne, comment Guitton conçoit cette étape ultime du parcours humain ; à ce stade de notre étude, bornons-nous à engranger ce principe ontologique de la sublimation qui affecte l'être dans toute son ampleur pour lui donner ce mouvement de transformation en profondeur qui en affecte tous les degrés.¹ Cette analyse rationnelle du sens de l'être, et de son mouvement profond, nous oriente vers une approche plus fondamentale encore du statut de l'être en tant qu'être, ce que nous allons approcher dans la partie consacrée à l'être comme don.

b. L'être comme don

À plusieurs reprises, nous avons rencontré dans l'ontologie guittonienne, l'expression « l'être tel qu'il nous est donné ». Quel sens exact

¹ *Ibid.*, pp. 53-57.

faut-il donner à ces mots ? Quelle est leur portée ou de quel sens sont-ils chargés ? En somme, dans quel but Guitton choisit-il d'aborder l'être en ces termes ?

Nous avons vu que l'ontologie guittonienne s'appuie sur la structure comme donnée de base pour comprendre l'être : cela signifie la relation d'interdépendance des deux éléments qui la composent comme l'âme et le corps, le temps et l'éternité, l'essence et l'accident, le sujet et l'objet de la connaissance. Le lien entre ces deux éléments, distincts sans être séparés, unis sans être confondus, est d'une nature particulière : à la manière de l'union du sens et des mots dans la parole, ce lien dépasse ce que nous concevons d'ordinaire dans le champ de l'expérience. Voici comment Guitton, dans son cours de 1966, en vient à le présenter :

Nous retrouvons ici sous un nouvel aspect l'existence de ce que j'appelle après Leibniz les *vincula*, c'est-à-dire les liens. Le lien de la forme à la matière est présent dans tous les cantons de l'être [...]. L'acte divin me paraît être de faire l'économie d'un lien en quelque sorte matériel, qui serait comme un troisième terme entre la forme et la matière, et d'unir seulement par l'harmonie, la relation, la correspondance, la métaphore et la ressemblance, sans intervalle ni raccord.¹

Cet ordre de l'être n'est pas seulement de l'ordre intelligible : il l'est assurément, jusqu'à un certain point, qui n'est pas une limite par défaut, mais bien un seuil par surabondance. Guitton reprend ainsi à son compte la distinction entre « l'élément lumineux » (de *lumen* : ordre de la raison, établi par la lumière de l'intelligible) et « l'élément numineux » (de *numen* : ordre du mystère, au-delà de la seule lumière de la raison, sans pourtant la renier).²

On pourrait aussi y voir le troisième niveau de sens d'un mot : selon ce qui a été analysé précédemment, le mot est d'abord une chose, un élément de la tradition, de la coutume ou peut-être du hasard. Vient ensuite la seconde phase du langage, appuyée sur le premier niveau, qui est à proprement parler, celle du sens, de la signification, lorsque le mot est signe. Ces deux niveaux, rappelons-le, sont imbriqués l'un dans l'autre par une forme de « compénétration et circumincession entre la lettre et l'esprit ».³ Un troisième

¹ *Ibid.*, p. 96.

² *Ibid.*, p. 90.

³ *Ibid.*, p. 93.

niveau est présent dans le mot car celui-ci n'est pas seulement un renvoi à la substance des choses, il est aussi « lumière et mystère ».¹ En ce sens, il déborde d'une charge de signification qui nous renvoie à une expérience de l'indicible, à un stade ultime. Comment définir ce stade ? Nous pouvons reprendre l'analyse là où Guittou évoque la présence de ce lien particulier, au cœur de la structure ontique, en le qualifiant de la manière suivante :

Il est une harmonie qui implique l'intervention d'une puissance supérieure et créatrice. Lorsque je suis en présence de ce mystère du lien, j'entre dans une sorte de surprise et de stupeur, car je m'approche d'une réalité qui est au-delà de tout langage, et que parfois, en esthétique, on appelle le sublime. Car ce qui est véritablement sublime c'est cette relation qui s'établit entre les zones distinctes de l'être, cette harmonie, cette union de la matière et de la forme et que l'on désigne de nos jours sous le nom de structure.²

Cette perception d'une intervention d'une puissance supérieure et créatrice nous introduit dans le champ plus spécifique de la métaphysique, ainsi qu'elle est développée dans la dernière partie de la *Monadologie*.³ Si la structure de l'être, telle qu'elle a été conceptualisée dans l'ontologie guittouienne, nous renvoie à un lien, à un accord unique, alors nous pouvons admettre une source de cet accord et de ce lien, selon un infini de création, et cette source peut être appelée divine, à condition, nous dit Guittou, de savoir exactement ce que l'on met dans ce mot commun. Ou plutôt ce que l'on n'y met pas.

Guittou a souvent répété qu'il fallait partir de la négation de l'absolu comme explication première pour poser correctement le problème de l'Absolu, c'est-à-dire, selon le sens profond du mot, le « Dé-lié ».⁴ Cela signifie qu'il est opportun de remettre en question une approche trop immédiate du divin, perçu sous l'angle de la puissance, et donc aussi du pouvoir. Cette critique de l'Absolu, qui en sens est un athéisme, évite de nous retrouver en situation de dépendance : il faut une critique de départ pour bien

¹ *Ibid.*, p. 88-89.

² *Ibid.*, p. 96-97.

³ GUITTON, Jean, « *Monadologie* », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, pp. 851-874. C'est le seul passage dans l'œuvre de Jean Guittou qui traite explicitement du problème de Dieu.

⁴ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 115. Guittou y traite des rapports entre l'Absolu et l'existence dans le temps.

poser la question de Dieu. Les limites de cette étude sur l'ontologie de Jean Guitton ne nous permettent pas d'approfondir la métaphysique qui la sous-tend. Qu'il nous suffise cependant d'indiquer comment ces vues esquissées ici ont un rapport étroit avec la teneur des analyses sur l'être même. S'il y a création provenant d'un ordre supérieur pour justifier cet accord profond au sein de la structure de l'être, alors il est question d'un Absolu permettant de justifier tout l'être, c'est-à-dire l'essence et aussi l'accident. Guitton s'oppose avec force à toute doctrine qui tenterait, par une recherche du pur, de séparer l'essence de l'accident, ce qui est, pour lui, le fond du panthéisme.¹

L'enjeu est bien de rester adapté au donné de l'être. Celui-ci ne sera que plus riche dans ses déterminations s'il apparaît comme un don, comme le résultat d'un don, c'est-à-dire comme le fruit d'une instance donatrice. Loin de clore l'être sur lui-même, celui-ci ne pourra être perçu dans sa motion même que si sa dynamique de sens se loge dans une dynamique de don. C'est aussi ce qui permettra une mise en présence de l'être, autrement que dans sa facticité brute : voilà sans doute pourquoi nous trouvons dans *L'amour humain* cette question riche de sens : « Peut-être ne serait-ce pas mal définir l'être que de dire : *l'être est ce qui doit être échangé ?* ». ²

Cette dimension du don à travers l'être implique le concept de résonance. Jusqu'ici, nous avons abordé l'être par un mouvement ascendant, à la manière de la spirale qui s'élève, et qui, par des changements de niveau, constitue ce que Guitton a nommé la loi de la sublimation, jusqu'à en arriver à un mouvement profond d'assomption de l'être. Nous sommes conviés, à présent, à lire les événements par un autre biais, celui qui descend à partir de ce qui serait le tout de l'être, ou sa source, c'est-à-dire la source du don. Aucun mot ne peut exactement traduire ce type d'influence, de soutien ou d'attraction : le terme *résonance* pourrait indiquer au mieux la présence du Tout dans les parties, car il s'agit d'un terme qui évite toute forme d'imposition, de direction unilatérale, ce qui est souvent associé à la question

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, pp. 703-710.

² GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 611.

de l'existence d'une forme de sur-être, que ce soit pour s'y conformer ou pour la rejeter. La « résonance » apparaît à quelques endroits dans l'œuvre de Jean Guitton, comme par exemple dans *L'impur*, à propos d'une herméneutique surnaturelle de l'amour : « Dans cette perspective, la sensualité n'est qu'une résonance ou plutôt une annonce : elle est l'occasion et non pas la cause de l'amour ».¹ La sublimation ne représente pas seulement une ascension, mais, en même temps que le mouvement d'élévation, une forme d'enlèvement venu d'en haut, et reprenant l'exemple de la dynamique plotinienne, il rappelle que « l'âme n'est pas jetée dans un corps, mais que le corps est élevé jusqu'à l'âme qui l'illumine ».² Et l'auteur de préciser sans ambages cette conclusion : « C'est en effet le mystère de tout amour de laisser monter jusqu'à soi des symboles qui lui sont inférieurs et de les assumer dans sa lumière ».³ Il y a donc une forme spécifique de communication que le concept de résonance transmet au mieux : le contact, sans être direct ou mécanique, réussit à créer le mouvement à partir, non d'un geste, fusse une chiquenaude, mais d'une forme de vibration à laquelle répond une autre vibration, selon ce mouvement de la résonance. Alors, par cette résonance de l'être, se dévoile une forme de présence du Tout à l'intérieur des parties, à la manière du filigrane, sans que l'influence puisse être logée dans une action particulière et circonscrite. Nous retrouvons ce mode de présence de l'être-qui-se-donne dans des situations, qui sont ne sont pas forcément des expériences exceptionnelles, mais des situations ordinaires (qui deviennent, par-là, exceptionnelles à leur manière), comme, par exemple, dans ce que nous rapporte Guitton de l'expérience du corps-propre :

Il est probable que chaque élément du corps est une sorte de miroir qui contient et annonce tous les autres ; si j'analysais parfaitement les lignes de ma main, le frémissement de mes lèvres, l'éclat de mes prunelles, ou le moindre de mes cheveux, j'y verrais comme dans une monade tout ce que je suis, par conséquent tout ce que j'ai été, peut-être tout ce que je suis capable d'être un jour.⁴

¹ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 37.

² GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 538.

³ *Ibid.*

⁴ GUITTON, Jean et WILLIATTE, Gonzague, *Portraits et circonstances : chroniques*, p. 204.

La résonance est aussi, par vibration, une forme d'annonciation de ce qui n'est pas encore, et qui, d'une certaine façon, est déjà présent : c'est pourquoi « tout signe, renchérit Guitton, est prophétique ».¹ Nous pouvons en déduire que l'attention aux signes est aussi fondamentalement une auscultation de l'être dans son mouvement profond : c'est elle qui fonde la dimension prospective de la philosophie, par une attention à l'Ouvert. L'être, en tant qu'il est donné, apparaît avec une plus grande liberté pour celui qui l'accueille, et suscite aussi ce qui est à la racine de la pensée, c'est-à-dire l'étonnement, ou mieux, comme nous le verrons bientôt, l'admiration.

L'admiration est ce « frisson de surprise devant l'être » : c'est, écrit Guitton en 1941, la vertu ontologique par excellence. D'où vient que nous puissions la découvrir, au-delà même du contenu d'un enseignement ?

Autant vouloir expliquer dans l'ordre des sensations, prévient Guitton en évoquant l'émoi au contact de l'enseignement d'un de ses maîtres, ce qu'est la résonance, la phosphorescence ou la saveur. Ce *nescio quid* qui s'ajoutait au reste, comme la couleur rosée s'ajoute à la pudeur, comme l'éclat du regard à ceux de l'indignation, ne croyez-vous pas qu'il provenait précisément d'une admiration toujours entretenue ?²

L'admiration est donc liée au « sens de l'être ». Qu'est-ce à dire ? Dans le profil parallèle consacré à Renan et Newman, Guitton établit le portrait des deux penseurs sur base d'une étude de trois « sens intérieurs » : il faut entendre par là, écrit-il tout en précisant qu'il est assez difficile de les définir, « des directions intimes de la connaissance, des attitudes de l'être secret dans ses rapports avec ce qui environne, en somme quelque chose qui est immédiat et irréfléchi comme le sens, mais qui nous met en relation avec l'Esprit, et non plus avec le monde matériel ».³

Parmi ces trois sens, nous trouvons le sens du vrai, le sens du temps et, enfin, le sens de l'être. Pour analyser ce dernier, Guitton commence par signaler que ce sens de l'être est le plus profond, et qu'il permet d'atteindre

¹ *Ibid.*

² GUITTON, Jean, « Nouvel art de penser », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 41.

³ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 289.

aux « sources obscures et profondes de la vie de l'âme ». ¹ À propos de Renan, Guitton se demande « si cette impossibilité à saisir le singulier, le personnel et par conséquent l'amour véritable ne tient pas à une disposition originelle de l'esprit, à une absence intérieure qui, dans le domaine de l'âme, serait analogue à la privation d'un sens. Ce sens nous le nommons : le *sens de l'être* ». ²

Par la suite, il donnera cette précision : « Il existe un lien étroit entre le *sens de l'être* et la conception de l'amour ». ³ Comparant le parcours de Renan à celui de Goethe, l'analyse nous porte vers leur différence fondamentale qui tient à ce que, chez ce dernier, tout n'est pas dans un perpétuel devenir, un « nuage d'abstraction » : c'est le sens de l'*Erlebnis* que de chercher, dans le passé, ce qui est vraiment digne d'éternité. Il est donc possible de dire, comme le souligne Guitton, que « l'être est. L'essence de ce que je suis se conserve. Je suis vraiment. Donc l'*autre* est aussi. Je puis l'aimer ». ⁴ Rien de comparable à Renan chez Newman : Guitton va insister sur la réalité de l'événement, car pour Newman, « l'événement, malgré sa banalité et sa fortuité apparentes, est comme un sacrement qui a la fois cache et révèle Dieu ». ⁵ Cela demande une forte perception du rôle de la mémoire ; plus encore, un sens du personnel que Newman nomme le sens illatif. Voici comment Guitton définit ce sens :

Le mot illatif rappelle inductif par ses origines, mais l'illation est bien différente de l'induction, laquelle va dans le sens du général. L'illation c'est l'induction du personnel, et voilà pourquoi elle est nécessairement un sens, c'est-à-dire une connaissance quasi intuitive liée à l'âme et qui n'est pas communicable par un simple enseignement. C'est par le sens illatif que nous sommes sûrs que notre ami le plus sûr ne nous trahira pas, ou encore que nous avons conscience de nos faiblesses et de notre médiocrité. C'est un sens qui ressemble au sens moral et au sens esthétique. ⁶

¹ *Ibid.*, p. 323.

² *Ibid.*, p. 324.

³ *Ibid.*, p. 328.

⁴ *Ibid.*, p. 337.

⁵ *Ibid.*, p. 347.

⁶ *Ibid.*, p. 353.

Ce sens, conclut Guitton, a un rapport éminent avec la profondeur de l'être, comme dans une dimension du « personnel-éternel », et cet art de l'attention consiste en un discernement de ce qui est particulier et unique en chaque chose, chaque être. Ici Guitton effectue un rapprochement avec une découverte de Bergson selon laquelle l'art a pour fonction de relativiser les symboles pratiques habituels et les généralités conventionnelles, pour nous mettre « face à face avec l'être » ; et l'auteur de poursuivre en résumant la pensée bergsonienne : « de sorte, disait-il, que l'on pourrait peut-être affirmer, sans jouer sur le sens des mots, que « le réalisme est dans l'œuvre quand l'idéalisme est dans l'âme, et que c'est à force d'idéalité seulement qu'on reprend contact avec la réalité ».¹

Nous retrouvons, à ce moment de notre recherche sur le sens de l'être, la donnée de départ qui consistait à nous interroger sur la possibilité même du sens de l'être : nous voyons, à présent, que ce potentiel de sens dans l'être apparaît, chez Guitton, comme lié, dans son apparaître, à un sens intérieur que l'homme peut développer en soi. Cette dernière étape nous amène au seuil d'une nouvelle partie, consacrée au concept de développement personnel chez Jean Guitton, qui sera le point d'aboutissement de toute son ontologie : c'est aussi le foyer de notre étude orientée vers la réalisation de soi.

¹ *Ibid.*, p. 355.

CONCLUSION PARTIELLE

Ce chapitre sur les grandes lignes de l'ontologie chez Jean Guitton fournit un cadre théorique pour la compréhension du concept de développement personnel, qui constitue le foyer de cette thèse. C'est dire son importance pour l'ensemble de notre étude. Il s'agissait, en effet, de mettre en évidence les grands principes sur lesquels repose la philosophie guittonienne et nous avons ainsi pu suivre le cheminement de sa pensée au niveau essentiel des concepts ontologiques. Pour ce faire, nous avons procédé à une analyse en quatre temps portant sur les principes de base, les grandes structures, le concept de développement et les perspectives sur le sens de l'être. La première étape nous a permis de nous familiariser avec le concept central de toute l'ontologie guittonienne, à savoir le principe de *structure*. Nous avons pu voir le sens spécifique que ce terme de structure possède chez Guitton, et il nous est apparu que l'enjeu en était de bien comprendre la corrélation entre les plans composant l'être et les essences : la structure guittonienne est l'accord, inexplicable au regard de la raison, entre deux niveaux qui constituent les polarités de l'être, et ce lien s'opère toujours suivant un ordre ou une prévalence. Cependant, dans cette hiérarchisation, c'est bien la relation – ou le « circuit » – qui prédomine, selon le point de vue de l'auteur, et ce mode d'apparaître nécessite une clef de lecture appropriée. Cette dernière est confrontée au second principe de base : *l'ambiguïté* de l'être. Ce principe nous met en garde contre la promotion inexorable de ce qui apparaît seulement à la surface de l'être, et qui occulte, d'une certaine manière, le centre de l'être et des êtres. À partir de là, nous avons pu mettre en lumière la tentation permanente de la simplification et de la réduction de la complexité et de la structure de l'être au profit d'une fusion confondante ou d'une séparation dissociante, ce que nous avons identifié comme étant un déni de l'être et de sa composition. Ensuite, nous nous sommes penchés sur les grandes structures ontologiques qui composent l'être, en montrant comment, à partir d'une polarité, la démarche de Jean Guitton est de montrer l'impasse des conceptions qui se révèlent incapables de prendre en compte la corrélation des polarités pour proposer une ontologie des structures, c'est-à-

dire une pensée de l'articulation des polarités essentielles. Ainsi nous avons pu découvrir que pour notre auteur, c'est le rapport Soi-Monde qui constitue le premier donné, et non la relation Sujet-Objet. Ce fondement ontologique est la garantie que les entités n'existent pas en elles-mêmes, mais plutôt à travers une circumincession, un rapport faisant circuit. Il en va de même pour les autres grandes structures que sont l'âme et le corps, le temps et l'éternité, l'essence et l'existence.

Nous étions alors en mesure d'aborder le concept le plus important de toute l'ontologie guittonienne, celui sur lequel s'articule toute sa méthode, à savoir le développement. Avec ce principe, nous atteignons comme la dynamique profonde et essentielle de l'être, et il en découle une perception de tout ce qui apparaît comme étant le résultat d'une préparation, d'un stade virtuel, soit qu'il y ait, en cela, un « mystérieux accroissement » ou un phénomène d'accumulation menant à la manifestation du processus. C'est d'ailleurs sur celui-ci qu'une ontologie de la relation peut s'appuyer pour décrire comment les choses se passent, agissent ou évoluent, sans faire intervenir un jugement de valeur ou d'appréciation. Ainsi le concept d'émergence a-t-il pris une place importante pour la compréhension de la profondeur de l'être, renforçant la conception de celui-ci selon une articulation des plans et des degrés de clarification, et mettant en évidence la nécessité d'une posture ontologique en connexion avec la complexité du réel. Il restait alors dans ce chapitre à poser la question du sens de l'être, à la fois dans toute son ampleur en ouvrant sur la sublimation en tant que mouvement de dépassement et d'assomption de l'être, et dans toute sa richesse en tant que l'effet d'un don qui lui-même appelle le don. C'est en cette qualité d'appel que nous abordons, à présent, la dynamique ontologique dans son prolongement essentiel, à savoir le développement de l'être personnel.

CHAPITRE 5 : LE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL, DE L'ONTOLOGIE À LA PHILOSOPHIE PRATIQUE

Il se peut très bien que nous ayons à gagner et à mériter par de longues expériences ce qui était déjà donné dans notre fonds, et qui dans ce cas est seulement *révélé* et non pas *produit*.

Jean Guitton, *L'existence temporelle*, p. 491.

La structure de ce chapitre s'oriente dans trois directions : une ontologie du sujet, une herméneutique de la subjectivité et, enfin, une philosophie pratique orientée vers une expérience de soi. Ces trois axes se retrouvent à différents endroits de l'œuvre de Jean Guitton et constituent, si nous le rassemblons sous un même regard, l'essentiel d'une conception du développement personnel.¹ Nous avons déjà effectué, dans la première partie de ce travail, une approche du sujet par un survol de cette thématique chez notre auteur. À présent, il s'agit de démontrer en quoi le développement personnel est non seulement un concept qui s'inscrit dans la continuité de son ontologie, mais, bien plus, qu'elle accomplit en son sein une assomption du développement lui-même, concept dont nous avons pu constater la place centrale qu'il occupe dans la compréhension guttonienne de l'être. Réalisant ainsi un prolongement de l'ontologie vers la pratique de soi, il faudra alors saisir le rôle médiateur de l'herméneutique du sujet, branche qui occupe, à sa manière, un rôle axial dans l'œuvre de Jean Guitton.

¹ Ces trois axes correspondent aux trois temps que nous avons dégagés au sein de l'ontologie guttonienne, à savoir : le stade de la donnée de départ, l'éveil, la relation primordiale ; le stade de la structure de l'être ; le stade du développement de l'être. Ainsi ontologie spécifique, herméneutique et pratique de soi sont-ils articulés sur la structure ontologique elle-même.

1. L'ONTOLOGIE SPÉCIALE

Cette partie plus spécifique de l'ontologie peut être assumée, à son tour, en trois phases : une étude fondamentale de la personne sous la forme d'une anthropologie ternaire, la définition d'une structure ontologique essentielle articulant liberté et destinée, un approfondissement du temps personnel ayant comme trame de fond le développement. C'est l'ordre dans lequel nous nous proposons d'étudier ce point de jonction important entre l'analyse de l'être développée dans le chapitre précédent et celle d'un élément particulier de cette ontologie.

1.1. L'anthropologie ternaire

Dans l'approche guittonienne du sujet, nous voyons se dessiner un mouvement vers une expérience intérieure accréditant une approche tripartite de l'humain en tant que corps, âme et esprit. Cette herméneutique à trois niveaux apparaît dans la préface du tome 3 des *Œuvres complètes* datant de 1971 au moment de la présentation du projet de l'ouvrage sur l'amour humain où il était question de « situer l'amour », c'est-à-dire « de le placer en son lieu véritable entre la chair, l'âme (*psyché*) et l'esprit (*pneuma*) ».¹ Cette conception de l'expérience humaine à trois niveaux distincts était déjà apparue dans le cours sur *Le pur et l'impur* de 1966, en rapport avec une analyse de la mort chez Simone Weil, ce qui avait donné lieu à cette distinction entre les trois niveaux face à la question de l'après-vie.² Il faudra cependant attendre la *Philosophie de la résurrection* de 1978 pour voir cette approche ternaire assumée de façon plus explicite, car, écrit-il : « Il y a dans l'homme trois niveaux d'existence, dont l'un peut se caractériser par ce que nous appelons « le corps », dont l'autre peut se caractériser par ce que nous appelons « la pensée », l'âme, le psychisme. Au troisième, il faudrait réserver le concept d'esprit, de vie éternelle, de vie pneumatique ».³ Pourtant, dans la *Monadologie*, publiée la même année, il était encore question du problème de

¹ GUITTON, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 22.

² GUITTON, Jean, *L'impur*, pp. 62-68.

³ GUITTON, Jean, « Philosophie de la résurrection », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 787.

l'union de l'âme et du corps, selon une approche plus classique. Qu'en est-il précisément de ces deux approches ? Y a-t-il contradiction entre le principe ontologique de la structure et la division ternaire au niveau d'une ontologie de la personne ?

Nous pourrions répondre à cette question par la distinction entre une loi de l'être où se découvre effectivement la composition articulée des essences – loi qui est également applicable à l'expérience humaine en son fond – et une herméneutique plus détaillée où ces deux éléments de la structure se trouvent en tension grâce à la présence d'un élément plus explicite, à savoir ce qu'on appelle l'âme, à la suite d'une tradition reprise ici par Guitton, en dehors du dualisme issu de la pensée grecque.¹ C'est surtout la dynamique propre de cette triade qu'il convient de prendre en compte, puisque le troisième terme introduit un mouvement nouveau qui entraîne l'ensemble dans une perspective de sens : chaque niveau serait alors davantage un stade de la croissance au sein de l'expérience humaine, ce que l'auteur introduit par ce avertissement :

Il existerait come trois manières d'être : l'une dans laquelle le moi profond serait « somatisé », « cosmisé » ; une seconde manière dans laquelle le moi deviendrait le moi de la réflexion et de la conscience ; enfin un troisième état où le moi se manifesterait par une vie spirituelle engagée dans une expérience à la fois intérieure et supérieure, mais qui, dans cette phase du temps, dans cet univers-ci, n'a pas encore obtenu sa plénitude.²

Même si les trois phases sont interdépendantes l'une de l'autre dans un mouvement d'ascension, voyons cependant, à présent, comment Guitton définit chacun des niveaux qui composent la structure ternaire de la personne.

¹ Notons, dès à présent, que Jean Guitton est considéré comme un des précurseurs de cette tendance au sein de la pensée philosophique du XX^e siècle par un auteur spécialiste de la question : FROMAGET, Michel, *La drachme perdue. L'anthropologie corps, âme, esprit expliquée*, Gap, Éd. grégoriennes, 2010, p. 147. Du même auteur, voir aussi : FROMAGET, Michel, *Modernité et désarroi ou L'âme privée d'esprit*, Grenoble, Éd. le Mercure dauphinois, 2007, pp. 101-103. On trouve également une étude importante de la vision ternaire de l'homme et du monde, ainsi qu'une analyse des différentes positions face à cette conception, dans : MAUREL, Joëlle, *S'autoriser à cheminer vers soi. Aurobindo, Jung, Krishnamurti*, Paris, Trédaniel 2013, pp. 227-260.

² GUITTON, Jean, « Philosophie de la résurrection », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 787.

Nous avons déjà examiné la nature du corps dans la structure âme-corps : qu'il nous suffise ici de reprendre l'essentiel de son analyse, en ayant soi de dégager en quoi ces vues sur le corps ont reçu une évolution au sein de la pensée guittonienne. En 1956, Guitton se demandait déjà s'il ne fallait pas, pour bien comprendre la dynamique propre au corps, distinguer deux niveaux de corporéité : un premier niveau matériel, qui serait composé d'atomes appartenant au monde naturel et qui eux-mêmes seraient interchangeables, après la mort ; un second niveau, qui serait son « rythme propre », situé au-delà de la matière. Cette seconde « manière d'être un corps » n'est pas, pour l'auteur, à proprement parler l'âme, mais serait comme la « modulation ineffable » de l'âme, une sorte d'eurythmie qu'il compare à l'état intérieur de création chez l'artiste.¹ Il est à remarquer qu'une note suggère une étape de plus dans cette conception du corps : l'image du tourbillon et de la poussière y est utilisée pour faire comprendre comment notre corps est « une manière singulière de tourbillonner », entraînant avec lui des particules de matière, alors qu'au moment de la mort, seul le tourbillon demeure. Ce dernier sera alors animé par un autre niveau et deviendra, selon cette vue analogique, un « corps pneumatique », c'est-à-dire un corps animé par le Pneuma.² On le voit : cette conception du corps nous oriente vers une dynamique de présence du corps qui résonne déjà d'une dimension non-matérielle, au sein même de la matérialité. C'est ce corps-signé que Guitton va développer davantage par la suite.

En 1978, il considère qu'il y a, au niveau du corps, une présence d'un Tout que le corps permet, en même temps qu'il la restreint. En droit, le corps serait l'organe du Tout, mais en tant qu'il est incarné, cette présence du Tout se trouve réduite en un point de l'espace-temps, l'ici et maintenant. Aussi en vient-il à reconsidérer l'expérience sexuelle, non seulement, ainsi que cela est opéré la plupart du temps par la tradition tant philosophique que psychologique, comme l'étage de la pulsion biologique, mais surtout comme une annonce, une résonance d'un stade ultime de la corporéité. Voilà

¹ GUITTON, Jean, « Le problème de Jésus », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, pp. 758-760.

² *Ibid.*, p. 761.

pourquoi il déclare, dans le prolongement de poètes comme Novalis, Rainer-Maria Rilke ou l’auteur du *Cantique des Cantiques* :

L’expérience sexuelle pourrait être considérée comme une expérience anticipée (limitée, furtive, confuse, facilement viciée) d’une mutation ultime et définitive de la vie. Elle aurait un rapport évanescent, difficilement exprimable, avec une transmutation des corps dans une existence soumise à l’esprit, lorsque cet esprit aura sublimé le corps.¹

En second lieu, la zone médiane, c’est-à-dire le psychisme, est composée de trois facultés : les facultés intellectuelles, basées sur les perceptions, les facultés de communication comme l’amitié et l’amour, les facultés de transformation et d’action en rapport avec la volonté. À partir de cette manière d’être, nous nous établissons un « monde », qui est le résultat, non seulement d’un rapport de l’ordre du constatable, mais aussi d’un rapport intentionnel : c’est la raison pour laquelle on peut distinguer la *vue* de la *vision*, et cette distinction est valable pour tous nos sens.² Par notre psychisme, nous naissons vraiment au monde, et plus particulièrement par cette expérience première qu’est l’éveil, comme nous l’avons vu à propos de la structure ontologique fondamentale Soi-Monde. Voilà pourquoi le rapport au « monde » s’établit d’abord, de manière authentique, à partir des relations car, nous dit Guitton, « les rapports qu’ont les êtres nous sont mieux connus que ces êtres mêmes ».³ Autrement dit, il s’agit de garder la dynamique de l’interconnexion et de la corrélation, si nous voulons correspondre avec la dynamique même de l’être. De ces données générales, Guitton nous donne aussi cette mise en garde importante : « On éviterait bien de fausses difficultés, si l’on voulait accepter qu’il existe deux sortes de lien entre les idées : les liens *logiques* que définit la raison pour ainsi dire juridiquement ; et les liens *réels* qui se nouent dans les esprits et dans les cœurs ».⁴ C’est dire s’il y a bien une différence de niveau entre les types d’adhésions, et qu’il

¹ GUITTON, Jean, « Philosophie de la résurrection », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 789.

² CTPM, pp. 893-894.

³ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 115.

⁴ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 252-253.

existe néanmoins un lien entre ces niveaux, même s'ils ne sont pas toujours bien perçus. Quelles sont, en effet, les croyances sur lesquelles se fondent vraiment nos actions ? Et quelles sont aussi les intentions qui président réellement à nos jugements ? Pour Guitton, ces questions sont capitales si l'on veut approcher l'expérience humaine dans la zone psychique : elles sont aussi méthodologiques, comme nous le verrons bientôt. Cette interconnexion des registres est mise en évidence dans l'approche des idées, et l'auteur des *Profils parallèles* insiste sur ce point :

Nous sommes des esprits, mais des esprits incarnés, et les représentations symboliques par où nous cherchons à capter l'être et que nous appelons des idées sont en rapport avec nos dispositions, sous la triple forme où ces dispositions se présentent : d'abord avec ces dispositions corporelles que j'appellerai les *humeurs* puis avec ces dispositions plus spirituelles déjà, bien qu'elles aient leurs racines dans cette zone trouble où l'âme s'entremêle avec le corps, et qui sont les *sentiments*, enfin dans cette sorte de seconde nature formée par l'intention avec notre nature première et que j'appelle nos *vertus*. Humeurs, sentiments, vertus, telle est la triple source du caractère, c'est-à-dire de ce je ne sais quoi qui donne à l'idée son visage, ses traits, ses directions, qui véritablement la caractérise.¹

Raison, volonté et vie émotionnelle sont donc liées, pour Guitton, dans une aventure commune, car être incarné, pour l'homme, représente cette interdépendance au sein de la vie psychique, ce qu'il tient à démontrer de façon générale, en affirmant l'idée suivante :

La plupart des hommes, tous ceux qui ne sont pas spécialistes de l'intelligence, pensent avec leur corps, avec leurs sentiments, avec leurs vertus, et bien souvent sans qu'il soit possible de faire le partage. Ainsi, il est tout à fait illusoire de dire que les systèmes sont des projections pour ainsi dire hallucinatoires de nos viscères ou de nos désirs, fussent-ils les plus nobles. Mais on ne peut pas longtemps contester que nous atteignons la vérité (ou qu'au contraire nous nous écartons d'elle), non seulement par l'exercice de l'intelligence, mais encore par toutes les puissances de notre nature.²

Nous le voyons, Guitton attribue une grande importance à l'intégration des multiples dimensions actives au sein de l'expérience humaine, et cela concerne nommément le lien entre la vie de l'esprit et la sensibilité ; loin de vouloir exclure l'une au motif d'élever l'autre, il déclare, avec force, au sujet de la sensibilité :

¹ *Ibid.*, p. 287. Le texte date de 1938.

² *Ibid.*, p. 288.

Quand elle donne au sentiment sa résonance, à la pensée sa mesure et au désir ses harmoniques, quand elle nous met en accord avec l'intimité des autres, quand elle transforme les idées en ces mouvements subtils du sang et des nerfs que saisit un tact intime, quand elle nous permet de deviner l'accord et le désaccord avant même que nous puissions le comprendre, alors elle n'est pas remplaçable.¹

Cependant, comme nous le verrons plus loin, l'expérience humaine au niveau de l'âme ne peut être achevée en un point de la durée : sans cesse, ces facultés doivent être gardées en éveil par ce que nous nommerons le développement personnel, comme l'auteur le rappellera dans l'opuscule *Apprendre à vivre et à penser* de 1957, sur lequel nous reviendrons. Tout dans l'existence – dans le grand comme dans le petit – appelle une réponse de l'homme pour en faire une œuvre – son œuvre – que ce soit de pensée ou d'action, au point qu'il n'est pas possible de dire, un jour, qu'on a terminé sa tâche d'homme : la vie psychique est donc le lieu d'un enjeu, et elle ne peut s'y dérober qu'à condition de se renier en quelque façon, ce qui la pousse à demeurer dans une dynamique d'accroissement.² C'est à partir de celle-ci qu'il est nécessaire de garder un espace d'ouverture, ce que Guitton va proposer à travers le niveau de l'esprit.

Une question de terminologie s'impose ici, comme l'auteur lui-même le précise dans *L'impur* : « Ce que l'homme ordinaire appelle *chair* quand il distingue la chair du corps, c'est justement le corps sexué en tant qu'il est indissociable de son être. Ce qu'il appelle *âme* lorsqu'il distingue l'âme de l'esprit, c'est précisément l'esprit en tant qu'il est indissociable de la vie ».³ Pour Guitton, il y a donc plusieurs niveaux de l'âme comme il y a plusieurs niveaux du corps : si la *chair* représente le corps dans sa dimension sexuée, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, une forme subtile de lien avec le monde, l'esprit peut également signifier une dimension particulière de l'âme. Laquelle ? L'argument développé laisse entendre qu'il s'agit de prolonger la capacité de lien : l'esprit serait cette partie de l'âme qui établirait un lien à un niveau plus profond, qui ouvrirait sur sa direction inspiratrice. Un extrait précédent nous a décrit ce troisième stade du sujet comme le niveau du « moi

¹ GUITTON, Jean, *Justification du temps*, p. 88.

² GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, p. 103.

³ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 67.

profond », étage spirituel à la fois supérieur et intérieur. Selon l'auteur, la tentation est grande de donner à cette fine pointe de l'âme la place privilégiée qu'elle mérite par une accentuation de son rôle, ce qu'il ne manque pas de souligner chez Simone Weil où l'étage intermédiaire de l'âme est déclassé au profit d'une composition liant le corps et l'esprit, ce qui serait, d'après Guitton, la voie de la pureté entendue comme une puissance de séparation dans l'élévation. Toute la difficulté est, en effet, de garder la polarité des deux grands pôles en présence – le corps et l'esprit – et c'est là que nous trouvons la fonction essentielle de ce niveau intermédiaire qu'est l'âme telle qu'elle a été définie dans sa double facette : le statut de l'âme ne peut, d'une part, occulter le rôle inspirateur de l'esprit, mais il ne peut, d'autre part, en exalter la fonction, au point d'organiser sa propre disparition. Rappelons-nous, à cet égard, la remarque déterminante que Jean Guitton notait dans son journal à propos de la substance profonde des choses, quand il soulignait justement, à la manière de l'espace sacré dans les temples antiques, qui demeurerait vide pour laisser place à l'infini, l'absence de substance pour signifier ce niveau spirituel qui représente, dans le schéma de l'auteur, l'Idée du corps.

Cette présence-absence – ou ce plein-vidé – ne serait-ce pas précisément ce pôle d'attraction dont le but premier serait d'empêcher le niveau de l'âme de se clore sur lui-même ? Autrement dit, la division tripartite dans laquelle l'âme serait le terme médiateur entre le corps et l'esprit ne nous orienterait-elle pas plutôt vers une configuration où l'esprit serait le point de tension entre le corps et l'âme, tout en ouvrant, par sa qualité essentiellement d'articulation, sur un espace toujours latent qui désamorce le repli sur une situation acquise ? C'est ainsi que Guitton va développer son questionnement dans la direction du moment de la mort, en tant que seuil de transformation, passage vers une nouvelle qualité d'être, annoncée à travers la configuration tripartite, et autorisant une approche totalement inédite dans la structure corps-esprit. L'expression *corps glorieux* indiquerait cette dimension absolument inaugurale de la corporéité dans son alliance directe et non médiatisée avec l'esprit devenu alors principe actif de la composition où l'âme aurait cédé sa place médiane. Ce stade serait, pour Guitton, celui de l'*anastase*. Cette forme supérieure d'assomption est décrite en ces termes :

L'*anastase ontologique* que nous envisageons est une substitution à l'état d'*enveloppé* où l'homme est actuellement (*homo hominatus*) d'un état enveloppant (*homo hominans*). Elle va donc beaucoup plus loin qu'une anti-mort, une victoire sur la mort, ou même qu'une simple « résurrection d'entre les morts ». Elle suppose une mutation analogue à la mutation qui a fait que l'animal cosmisé, a pu se représenter le cosmos, le penser, le contenir comme un songe réel.¹

Ces questions nous indiquent un chemin de recherche – ou une dynamique de travail – plutôt qu'un ensemble de certitudes ou d'affirmations établies : le but de garder une ouverture, ainsi qu'une ligne d'expérience, nous confirme que nous sommes bien dans l'effort autour d'une plus grande compréhension du concept de développement personnel, ce qui va nous mener, après ces investigations ontologiques spécifiques, sur la voie d'un rapprochement avec l'expérience de la personne proprement dite. Le point suivant pourra nous y aider.

1.2. La structure liberté-destinée

Avec la structure liberté-destinée, nous atteignons un stade capital dans notre recherche, non seulement en regard de la pensée de notre auteur, mais aussi en rapport avec le concept sur lequel est axé le présent travail. L'enjeu est important puisqu'il s'agit du cœur de la conception anthropologique de Jean Guitton et elle se trouve développée dans l'ouvrage *Histoire et destinée*, qui est la version éditée d'un cours en Sorbonne datant de 1966. Rappelons qu'une structure est une polarité opérante au sein de l'être, qu'elle est composée de deux éléments qui sont unis sans être confondus, mais qui demeurent distincts sans être séparés. C'est donc par un genre de lien particulier que ces composants de l'essence se trouvent articulés,

¹ GUITTON, Jean, « Philosophie de la résurrection », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 802. Notons que c'est toute la conception de l'être chez Guitton, basée sur la loi de sublimation, qui débouche sur cette intégration de la mort au cœur d'un processus, en tant que « saut qualitatif » préparé par la dynamique ontique, et non simplement par réaction contre un événement absurde contre lequel devrait s'opérer – ou non – une riposte, de l'ordre de la croyance, qu'elle soit pour ou contre une quelconque survie. Reste à savoir comment l'être humain se situe par rapport à cette mutation annoncée, s'il peut la préparer ou si, effectivement elle se vit, la différence étant alors dans la prise de conscience du processus. Ce sera tout le sens du développement personnel dont nous tentons ici la définition sur base de la philosophie guttonienne.

et il est question de bien comprendre la relation qui les assemble. En ce sens, la liberté et la destinée forment une structure constante à l'intérieur de l'expérience humaine, ce qui nécessite une analyse descriptive de chaque élément, bien que la division et l'ordre, pour ce faire, nous obligent à une procédure qui ne traduit que bien imparfaitement l'unité en question. « La liberté, prévient-il, si on veut connaître son mystère profond, ne devrait pas être détachée de la destinée ».¹ Souvenons-nous, à chaque étape de la description, de la présence de l'autre élément de la polarité tant il est vrai, pour Guitton, que l'influence est mutuelle, tout en gardant une nette perception de ce qu'est, à juste titre, une frontière.

a. Le pôle liberté

Dans sa préface au premier tome des *Œuvres complètes*, nous trouvons d'emblée cette définition lapidaire : « La liberté ne consiste pas tant à créer, ni même à se créer qu'à consentir ».² Il y aurait donc deux niveaux de liberté : un premier niveau orienté vers la création, un second axé sur le consentement. Qu'en est-il de cette distinction ? La première tendance, en ce qui concerne la liberté, est de concentrer l'attention sur l'acte de liberté. Certes, il est indéniable que nos décisions prennent forme en des actes et que ceux-ci incarnent le choix, et donc aussi la liberté de choix, mais, se demandait déjà Guitton dans *L'existence temporelle*, « l'acte de liberté peut-il jamais être isolé et daté dans le temps ? C'est ce que supposent généralement toutes les théories de la liberté, qu'elles soient édifiées pour la prouver ou pour la détruire ».³ Tout le questionnement de Guitton sera de voir si la localisation d'un acte a un sens, même s'il concède que pour la gestion de la vie pratique et sociale, il est bien nécessaire de situer la liberté dans le temps, c'est même le fondement de toute responsabilité. Dans le cadre d'une ontologie du développement, la réflexion nous pousse à distinguer l'origine de l'émergence, ce qui a pour conséquence de remettre en question la

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 91.

² GUITTON, Jean, « Préface », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, p. 7.

³ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 647.

possibilité de discerner le moment précis d'une décision, comme Guitton le soutient avec force dans le raisonnement suivant :

A-t-on le droit d'affirmer qu'on a été libre à ce moment-ci, puis que la liberté s'est endormie en nous ? Et cela ne revient-il pas à dire qu'on *a été* libre toujours et qu'on le *sera* donc toujours ? La liberté est une virtualité qui peut difficilement s'incarner dans son acte extérieur, comme le langage et la convention nous le proposent. Et, lorsqu'on veut par exemple donner une signification philosophique à l'idée d'un « jugement » de notre vie, il faut reconnaître que ce jugement doit porter sur l'*intention* de notre existence entière, laquelle demeure latente à travers les crises de notre histoire, arc toujours tendu et qui ne se libère qu'en un instant limite.¹

Il est un fait que notre volonté peut toujours s'engager – ou se dégager – suivant les circonstances et les occasions présentées par la vie, mais même si certains actes semblent faire irruption d'une manière unique, avec des conséquences qui peuvent faire basculer une existence, il est encore possible de faire référence à une tendance de fond qui prépare l'événement. D'ailleurs, écrivait-il dans *Justification du temps*, « Descartes a paru se demander s'il n'existe pas en chacun de nous une certaine capacité d'amour qui deviendrait vice ou vertu suivant l'éducation, les circonstances et aussi suivant une donnée première qui est la qualité de l'âme ».² La durée est donc aussi le terrain de la liberté, et non seulement l'instant, comme la conception du temps cartésien semble l'accréditer. Ceci est une première manière de fixer la liberté dans sa dimension élargie ; il y en a une seconde. Dans son cours de 1966, Guitton revient sur l'acte de liberté pour en relever la question du balancement entre les hypothèses et les directions possibles pour nos choix : la décision est, en effet, toujours le résultat d'une incarnation dans une des options possibles, et en ce sens, écrit-il, « l'acte de liberté clôt une oscillation entre deux partis possibles. [...] Mais a-t-on assez noté que, pour permettre cet arrêt et ce décret, un élément subtil et puissant intervient ? L'ambiance, l'atmosphère, le « ciel astrologique », la constellation des circonstances ».³ Autrement dit, il est assez vain de croire que l'on choisit absolument à partir de soi-même, et que le pouvoir de se construire ne dépend que de soi : une phénoménologie du choix nous indique que d'autres sources interviennent

¹ *Ibid.*

² GUITTON, Jean, *Justification du temps*, p. 12.

³ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 91.

dans les orientations que l'on se donne, si bien que pour Guitton, « l'on ne peut pas décrire un acte de liberté si l'on ne suppose pas qu'il existe, pour orienter la liberté, une constellation de hasards qui semblent conspirer avec ce que vous allez décider ».¹ Et l'auteur de souligner qu'il s'agit là d'une expérience humaine fondamentale, en ce sens qu'elle concerne chaque homme en particulier, sans référence métaphysique spécifique, seulement avec le constat – établi sans préjugé – que l'acte n'est jamais isolé d'un ensemble et qu'en ce sens, l'existence n'est jamais précédente, seulement contemporaine d'une durée englobante.

La position de Guitton part donc d'un rejet de tous les déterminismes, et il est n'est pas question d'opposer à la liberté un cadre général qui la réduirait d'emblée, comme si l'existence humaine pouvait se concevoir en dehors d'elle. Déjà en opposant les parcours de saint Augustin et de Plotin, Guitton nous montrait, dès le début de sa carrière philosophique, que la liberté est le résultat d'un choix métaphysique profond sur l'homme et sur l'être : la seule rationalité ne suffit pas pour l'asseoir solidement, et la conception plotinienne gardait quelque chose des anciens déterminismes grecs quand il s'agissait de penser la dynamique du temps et d'y installer nettement la place de l'homme dans sa singularité. Sur ce point, saint Augustin pouvait se montrer plus libre et personnel, alors même qu'on lui prêtait le néoplatonisme comme cadre de pensée : c'est donc que l'enjeu véritable était ailleurs, du moins à un autre degré de l'effort philosophique. Et que dire alors du parcours de Newman qui était, au fond, le sujet existentiel de la petite thèse de 1933 ? N'était-ce pas cette souveraine disposition de soi dont fit preuve le maître d'Oxford qui attira le jeune Guitton vers l'explicitation de son concept ontologique de développement, comme s'il cherchait ce qui pouvait bien être à la source de l'attitude décisive de la conversion. Pour Guitton, la compagnie des maîtres à penser atteste, en premier lieu, de la solide affirmation d'une liberté profonde, d'une autonomie dans la pensée. Cette liberté profonde est de l'ordre de la conviction première. Reprenant une distinction donnée par Cournot au sujet des lois nécessaires dans l'histoire et des faits accidentels, Guitton s'oppose aux vues de Brunschvicg qui considérait que cette

¹ *Ibid.*, p. 93.

distinction entre le type et l'accident, la loi et le fait seraient dépassées dans une nouvelle science concrète : pour Guitton, au contraire, ces discussions, comme celles qui portent sur l'indéterminisme, sont stériles. Aussi affirme-t-il avec fermeté : « Il sera toujours impossible de trouver dans les faits mêmes une démonstration absolument probante de la liberté et même de la contingence ; celle-ci exigerait qu'on recommençât une autre histoire à partir d'un même instant d'univers, afin de montrer que cet autre déroulement était réellement possible », et il conclut en disant : « Le nécessitarien aura toujours ses avantages. Ce qui sépare ici les partis, c'est un sentiment de plausibilité et de convenance, une métaphysique personnelle concernant l'être ».¹ Ainsi, la liberté ontologique procède d'une option métaphysique, plutôt que d'une démarche d'observation ; voilà pourquoi, pour bien la situer, il convient de dépasser des vues trop restreintes.

En effet, si l'homme est liberté – et si l'on veut vraiment qu'il en soit ainsi – il nous faut prendre en considération qu'il est aussi un être incarné, c'est-à-dire un être-dans-le-temps. Dans *Justification du temps*, il nous propose l'argumentation suivante :

Certains ont pensé qu'il suffisait d'admettre la possibilité d'un seul acte de liberté dans une vie pour que la liberté ne soit pas un mot, et, logiquement en effet, ce seul acte suffit. Mais il est plus vrai de placer la liberté sur toute la ligne de notre durée que de l'éteindre partout pour ne la réveiller que sur un point. Elle est à chaque moment et on ne peut la fixer nulle part. Elle réside dans la résolution qui est intérieure et elle existe plutôt dans le *vouloir* qui est continu que dans le *choisir*, qui est rare ; et, d'ailleurs la volonté, alors même qu'elle se borne à consentir, n'est-elle pas un choix constant ? La liberté n'est-elle pas davantage un acte d'intention qui procède de la qualité de l'être plutôt qu'une puissance de décision qui ne se manifesterait que dans les crises ?²

Cela veut dire que la liberté doit être placée dans la durée, et c'est une image imparfaite de la liberté que de l'associer à certains moments de l'existence, quand les décisions se prennent, alors qu'une tendance de fond est à l'œuvre à l'intérieur du temps et que l'acte que l'on croit de liberté n'est que l'émergence de choix plus profonds. C'est pourquoi Guitton affirme que la

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 681.

² GUITTON, Jean, *Justification du temps*, pp. 14-15.

liberté « consiste davantage en un acte constant qui se prononce au fond du moi ».¹ Quelle est la nature de cet acte ? Cette question, qui se pose au sujet de la liberté profonde, telle que Guitton nous propose de la voir, nous renvoie à l'autre pôle de la structure, à savoir la destinée.

b. Le pôle *destinée*

Le second pôle de la structure liberté-destinée nous met en présence d'un concept majeur dans la pensée de Jean Guitton, à tel point qu'on pourrait la qualifier de « philosophie de la destinée ». Le concept de destinée est, au fond, le foyer de la thèse sur Plotin et saint Augustin, et il voisine, chez l'auteur des *Confessions*, avec le problème de la prédestination, ce qui ne manquera pas d'être exploité par de nombreux commentateurs au cours des siècles. Qu'est-ce que la destinée ? Pour tenter d'y voir un concept ontologique, comme le fait l'analyse guittonienne, il est impératif de le distinguer du destin.

1) La destinée n'est pas le destin

Commençons donc par définir ce que la destinée n'est pas, c'est-à-dire à éviter la confusion courante entre destin et destinée. Parler du destin est une tentation habituelle et ordinaire, observe Guitton, dès qu'il s'agit de s'élever à la compréhension d'une trajectoire historique, et il met clairement les choses au point en précisant : « La liberté à laquelle nous songeons n'aurait évidemment aucun sens dans l'hypothèse du destin antique, puisque dans un tel cas le sort nous régit quoi que nous fassions et fait tourner contre

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 690.

Guitton précise à ce propos que nous vivons un temps de crise qui peut révéler, par une mutation décisive, une clarification majeure. Face à la progression accélérée de l'automatisation et de la robotique, il voit se profiler la question de la différence entre la pensée et la Pensée, ce qu'il résume par la différence entre la liberté et le choix. Aussi soutient-il à juste titre : « La liberté n'est pas le choix ; désormais nous savons que la machine peut faire des choix. La liberté est un pouvoir supérieur à tout choix, une orientation globale, intime, du moi », GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 829.

nous jusqu'aux efforts que nous faisons pour lui échapper ».¹ On le voit, c'est par une séparation du lien avec la liberté – dans la structure liberté-destinée – que nous nous retrouvons devant des doctrines de la nécessité. De quoi s'agit-il ? Si l'affirmation du destin revient à poser l'existence d'un intemporel, « il est tentant, fait remarquer Guitton, de se représenter cet intemporel enté dans le temps historique comme un axiome présent hors de ce temps et qui se bornerait à y dérouler ses effets ».² Le destin amène à concevoir la vie sous la forme d'une somme déjà arrêtée d'avance, que les événements de la vie nous feraient connaître, sans que nous ayons la capacité d'en changer réellement le cours. Certes, admet Guitton, la tentation est grande d'avoir recours à ce genre d'explication pour éviter l'angoisse existentielle et l'on comprend que c'est finalement par une sorte de faiblesse devant les incertitudes liées à l'exercice de la liberté, que la raison du destin est invoquée. Pour Guitton, ces doctrines ne parviennent nullement à justifier ce qui dans le temps est création, ce qui nous est propre, et le fait surtout que l'être humain est une personne, et non un rôle : la notion de destin est impropre à traduire notre expérience humaine véritable, ce que Guitton avait déjà proclamé auparavant, dès l'étude des *Confessions* en 1933, lorsqu'il écrivait : « La conception philosophique du destin appauvrit en effet beaucoup la notion si riche de *destinée* ».³ Voilà pourquoi il est nécessaire de distinguer le destin d'une autre dimension de l'intemporel que Guitton va formuler sous le terme de destinée, et qui sera l'autre pôle à l'intérieur de la structure partagée avec la liberté. C'est sur ce concept de destinée ontologique que nous allons, à présent, nous pencher.

10) La destinée ontologique

Il y a, tout d'abord, une étape épistémologique dans la définition de la notion de destinée. En établissant une étude approfondie du parcours de saint Augustin dans ses *Confessions*, Guitton allait contribuer à la conceptualisation philosophique de la notion de destinée, en s'appuyant sur la manière dont les événements d'une vie y étaient repris à l'intérieur du

¹ GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 690.

² *Ibid.*, p. 691.

³ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 367.

travail de la mémoire. Celui-ci est bien le point de départ d'une connaissance particulière que Guitton présente en ces termes :

Que l'homme, une fois mûr, oubliant pour un moment tout système ou toute croyance, considère après un long temps écoulé ses décisions, ses alliances, ses fortunes, qu'il songe à l'enchaînement de ses actes, qu'il compare sa vie aux autres vies humaines dont il connaît l'histoire, il remarquera sans doute que l'événement révèle en nous des énergies ou des misères inconnues, que chaque être, tout en aboutissant plus haut ou plus bas qu'il n'a pensé, tout en croyant souvent choisir l'inévitable, obtient pourtant de la vie ce qu'il mérite.¹

Concentrons-nous sur ce mode d'investigation qui part d'une forme d'oubli provisoire de ce que l'on croit ou de ce qui est accepté dans un système, pour rejoindre un autre niveau de conscience, et laisser une porte ouverte à ce que l'on pourrait nommer un désir d'être. Pour cela, Guitton va préciser ultérieurement, dans son cours de 1966, qu'il faut procéder à une opération de « démythification ».² C'est, en effet, à une telle démarche qu'il nous invite face à la tendance du « destin mythique », présente en toute conscience, et qui nécessite une purification. Démythiser le destin s'impose comme une étape nécessaire vers la compréhension de la destinée ; elle consiste à relever dans l'image populaire et superficielle du destin mythique, ce qui peut être assumé dans une philosophie de la structure. Trois éléments majeurs vont être retenus selon l'analyse guittonienne :

Le premier élément est la présence, donnée en quelque « lieu de conscience », du Tout avant les parties, ce que la conscience découvre partie par partie. Le deuxième élément concerne l'impuissance, en profondeur, de la volonté humaine devant ce Tout qui lui échappe de diverses manières. Enfin, nous trouvons l'aspect paradoxal qui fait que les moyens mis en place pour éviter une incidence – qu'elle soit jugée bonne ou mauvaise – sont parfois, justement, ce qui précipite cette dernière.³ Ces propos épistémologiques nous acheminent vers le volet ontologique du concept de destinée. Ayant ainsi montré comment il se dégage au cœur de l'expérience humaine une tendance totalisante, en même temps qu'un degré englobant et

¹ *Ibid.*

² GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 62.

³ *Ibid.*, pp. 62-63.

récapitulant, Guitton s'efforce de donner à la destinée un statut dans l'économie générale de l'être. Dès lors, l'interrogation ontologique, qui s'appuie sur une expérience de destinée, prend la forme d'une question : « On peut se demander s'il n'est pas possible de saisir, dans chaque vie humaine, une sorte de rythme organisateur qui serait pour chacun le thème de sa destinée ».¹ Autrement dit, il s'agirait, précise Guitton, « d'apercevoir comment le développement de notre essence conspire avec celui de notre histoire ».² Pour l'auteur de *L'existence temporelle*, l'examen de destinée conduit à interroger une vie d'homme pour en voir émerger un thème, à travers diverses formes de modulations, ce qui fait ressortir une ressemblance de la vie avec elle-même, dans ses différentes phases. Mais il faut encore aller plus loin, et constater ceci : « Ce qui est plus remarquable encore que cette ressemblance de soi à soi, c'est la ressemblance de ce qui échoit à chacun de nous avec l'élément le plus secret de son caractère ».³ Observons ici qu'à partir de *L'existence temporelle* – et plus tard dans *Histoire et destinée* – Guitton ne reprend plus l'idée selon laquelle, dans une perspective de destinée, les événements se présentent à chacun d'après son mérite, comme il l'a dit dans son commentaire sur les *Confessions*, mais que ce qui advient se profile à partir d'une ressemblance avec le thème profond qui compose le moi. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il existe une sorte d'affinité entre ce que l'on est et ce qui nous arrive ? Même si l'on peut mettre en parallèle cette affinité avec « la tendance que nous avons de reconstituer les *situations* qui aident nos instincts à se manifester »,⁴ il n'en reste pas moins qu'il y a là l'expression d'une loi dans l'être, puisque les choses, même projetées à partir de soi, sont ce qu'elles sont, c'est-à-dire, dans ce cas, des éléments d'une continuité avec le moi profond. Les termes que Guitton utilise pour définir la destinée – tels que « rythme organisateur », « thème modulateur », « tout organique » ou encore « point indivisible » – vont dans la direction de l'essence, ou mieux,

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 685.

² *Ibid.*, p. 686.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 687.

de l'Idée du moi. Ainsi nous arrivons à une séparation claire du concept de destin de celui de destinée :

Nous appellerons désormais destin le sort d'un être soumis à l'histoire, en tant qu'il est fixé par une loi ou une puissance irrationnelles, et nous nommerons destinée le développement de l'être historique dans lequel la correspondance des événements intérieurs du moi et des événements produits par les circonstances révèle un ordre.¹

À partir du cours de 1966, Guitton adoptera cependant une terminologie qui lui sera propre, et que nous retrouverons dans tous les textes de la dernière période : la destinée est un accord entre l'*instance*, ce qui vient du moi, et la *circonstance*, ce qui n'est pas moi² ; car, écrit-il dans la *Monadologie* de 1978 « cet accord de ma liberté avec les autres libertés comme avec les événements est ce que j'ai appelé la destinée ».³

Cependant, si nous voulons développer davantage ce concept de destinée dans son sens concret, c'est vers l'ouvrage *Justification du temps* que nous devons nous tourner. Reprenant la distinction entre l'acte de liberté comme vouloir et la liberté comme consentir, Guitton se penche sur cette impression de « déjà vu », qui, au-delà des situations proprement pathologiques, révèle, dans la perception ordinaire, des expériences de « déjà voulu » ou de « déjà aimé », soutenant, de ce fait, la notion de destinée avec les idées, les images et les croyances qui marquent l'idée d'une continuité au sein de la diversité. Pour l'auteur, cette symbolique est encore imparfaite et risque, comme nous l'avons vu, de transformer la continuité en une loi écrite d'avance que le temps déroulerait ; mais cette symbolique vaut cependant mieux, aux yeux de Guitton, que les doctrines de la nécessité qui font de l'homme un simple élément d'un ensemble, ou le résultat d'un choix primitif refoulé dans l'inconscient, ou l'acteur qui n'aurait que le choix du choix. Le défaut des images, prévient-il, est de laisser croire qu'elles donnent une solution, alors que leur vérité symbolique consiste à indiquer « la présence dans le temps humain d'un élément intemporel qui le pénètre mais qui ne l'altère pas », et il précise ensuite : « Kant voulait qu'elle s'exerçât dans un

¹ *Ibid.*, p. 685.

² GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 87.

³ GUITTON, Jean, « *Monadologie* », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 844.

instant intemporel. C'était traduire dans un concept maladroit cette antériorité de ce que nous sommes, où nous voyons le signe que la substance du temps échappe à la succession ».¹

Le concept de destinée nécessite donc une forme particulière d'herméneutique, une connaissance d'un nouveau type, que Guitton nomme la « tychologie », c'est-à-dire l'étude de la destinée.² Nous approfondirons cette voie dans la partie consacrée au développement personnel en tant que connaissance de soi. À ce stade de notre étude, il est important de mettre en évidence que le concept de destinée représente, dans l'ontologie guttonienne de la subjectivité, une base de référence, au point d'entrer en opposition avec la conception du sujet chez Descartes, comme il le laisse entendre dans son ouvrage *Histoire et destinée* :

La philosophie moderne dérive du *cogito* cartésien. Mais comme le *cogito* de Descartes paraît artificiel, superficiel ou abstrait dans sa profondeur ! Le vrai *cogito*, ce n'est pas le *cogito* de la cogitation abstraite : c'est le *cogito* de la vie de destinée. « *Cogito me viventem* » je me pense moi-même en tant que vivant, voilà le vrai *cogito*. « J'ai été et je serai, – donc je suis » « *Ego aeternus ero* » ... C'est par des formules de ce genre que je traduirais le vrai fondement de toute philosophie, comme de toute pensée.³

La structure liberté-destinée nous oriente ainsi vers une reprise de la question de l'être et du temps. C'est, en effet, au cœur d'une conception du temps et de l'être, que la notion de destinée prend forme : elle est, au départ, le résultat d'une telle conception et, cependant, elle constitue aussi l'avènement d'un temps nouveau, celui que le point suivant se propose d'approfondir.

1.3. Le temps du développement personnel

La structure liberté-destinée présente la vie comme un rapport entre un moi et un moi profond, ce dernier étant conçu comme un point indivisible, une « présence totale » au creux du temps, ce qui a pour corollaire d'engager une certaine perception du temps, et donc de l'être. Celle-ci a déjà été

¹ GUITTON, Jean, *Justification du temps*, p. 16.

² GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 76.

³ *Ibid.*

préparée par les grandes directions de l'ontologie générale mise au point par Guitton, mais reçoit ici sa dimension anthropologique et existentielle.

a. L'expérience du temps

« Je suis dans le temps : mon être est temporel. Le temps est le seul réel que j'appréhende sans intermédiaire. Et, toutefois, le temps est insaisissable, évanescent. À mesure que l'on approfondit, il me paraît quelque chose d'irréel et, à la limite, d'illusoire », c'est par ces mots que Jean Guitton s'invite dans le grand débat philosophique sur le temps de l'expérience humaine.¹ Pour Jean Guitton, en effet, le temps est d'abord le temps de l'expérience et de la construction de soi, comme le démontre la présence de ce thème tout au long de son œuvre : de la conception du temps dépend, finalement, celle que l'on a du sujet et de son développement. L'expérience dont il faut partir, si on veut comprendre le temps, est assurément l'expérience du *maintenant*. « Aucune expérience, affirme-t-il, n'est plus à notre portée, puisqu'elle nous constitue du matin au soir, puisqu'elle est la seule saisie possible du mystère de notre être. Le paradoxe veut que cette expérience qui est constante soit impossible ».² Ce n'est donc pas l'instant qui est ici en cause, coupure fictive et sans épaisseur, mais l'expérience du maintenant en tant qu'unité qualitative, « îlot de durée » qui forme le moment. Or, ce moment est traversé par deux mouvements contraires – deux « extases » – l'un allant vers le passé, l'autre partant du présent vers l'avenir, ce qui n'est pas encore. Si le courant qui va vers le passé est celui qui s'impose le plus, de façon irrémédiable, faisant que le moindre moment présent peut être rejeté aussi loin que les origines de l'humanité, le passé nous met en contact avec une forme de néantisation, de fixation de l'être, tout en permettant, souligne Guitton, une sortie hors d'une immobilité qui nous enfermerait dans un présent perpétuel, car, nous dit-il, « même si ce présent factuel était le présent du bonheur, être bloqué dans le plaisir serait une douleur, une insupportable

¹ *Ibid.*, p. 41.

² *Ibid.*, p. 42.

peine ».¹ Lieu du paradoxe entre perte et profit, le passé aura à être travaillé par la conscience pour pouvoir révéler sa consistance véritable au sein du développement. En réalité, pour Guitton, l'axe qui définit intimement le moment présent est celui de l'avenir, puisque « cette tension de mon être vers un moi qui n'est pas, engendre mon présent » affirme l'auteur.² Aussi rappelle-t-il que l'âme du présent n'est pas fondamentalement l'attention, mais l'attente. Au-delà de la mobilisation de mon esprit sur un point, c'est la tension en tant que « mobilisation de tout mon être » qui fait exister le présent ; sans cet élan, il y a une défaillance de l'attente, et celle-ci fait surgir la mélancolie, la morosité, l'absence d'espérance. Autrement dit : « ce qui existe, ce qui existe substantiellement, ce n'est pas le passé, ni le présent, c'est l'avenir ou plutôt (car l'avenir en soi n'existe pas, puisque l'avenir existant serait du présent), c'est la projection de mon être dans ce qui n'est pas encore ».³ Cette image de l'avenir est aussi ce qui empêche le présent de se dédoubler en perception et souvenir, lui donnant une forme d'unité, à tel point que c'est bien cette « idée de l'avenir » qui structure le passé, tant il est vrai que tout acte de mémoire véritable est une reprise de ce qui n'est plus en vue d'une secrète annonce, une révélation.

Si nous appréhendons alors le temps dans sa dimension d'historicité, il nous faut constater qu'au départ, l'existence nous procure une double impression : une impression de *surréalité* (ce qui existe est le seul réel et tout le reste n'est rien), que ce soit dans la joie ou la douleur, et une impression d'*irréalité*, le présent n'étant jamais qu'une transition qui n'en finit pas de finir sur l'éventail des possibles. Cette double composition du réel forme la vie ordinaire, « faite de moments anecdotiques isolés, d'épisodes entourés d'oubli, habités par l'incertitude ; de *jours* qui sont précédés par des ténèbres, qui avancent vers une fin inconnue, d'où l'angoisse du lendemain ».⁴ D'où l'importance de l'histoire cherchant à établir un lien, une continuité, ce qui n'est possible, écrit Guitton, que si nous nous plaçons à un point de vue

¹ *Ibid.*, p. 43.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

permettant la perception de ce qui est successif, c'est-à-dire un au-delà de la successivité : « Au-delà de la triade passé-présent-avenir qui compose la symphonie du temps, il existe une dimension intérieure et supérieure, qui nous fait accéder à l'intemporalité, à la permanence, au mystère fondamental ».¹ Même si la grande tentation de l'histoire est de forger une continuité simplifiée par l'établissement illusoire d'une nécessité postérieure, il n'en reste pas moins que l'histoire est essentiellement « figurative », c'est-à-dire qu'elle comporte une dimension de concentration sur l'essentiel tout en cherchant l'annonce de ce qui est à venir par une forme intérieure d'anticipation. Face au principe de dégénérescence des choses, de perte ou de vieillissement, d'évanouissement du temps ou de néantisation de l'être, l'histoire peut restituer le mouvement profond d'une dynamique intérieure ontologique :

Ainsi la dernière période d'une évolution n'est pas semblable à ce qui l'a précédé. La vie temporelle historique considérée dans sa totalité n'est pas monochrome. Elle ressemblerait à une parabole qui prend des valeurs de plus en plus fortes à mesure qu'elle s'approche de sa limite. Elle serait plutôt figurée par un parachute *inversé* où soudain les cordes de suspension donneraient naissance à la toile ombellée, – image d'un temps qui se reploie et se récapitule autour d'un point fixe.²

Cette conception du temps et de l'histoire s'appuie sur la présence des rythmes et des périodes, avec des concentrations, des crises et des impasses, mais aussi sur un rapport plus fondamental au temps, que l'on ne prend pas vraiment en considération, mais qui est présent au cœur même de l'expérience temporelle. D'où la question : comment établissons-nous ce rapport fondamental au temps ?

b. Les trois options fondamentales

Pour répondre à cette question, Guitton propose d'identifier trois modes fondamentaux de la relation au temps : le temps mythique ou cyclique, le temps linéaire ou eschatologique et le temps extatique. La première voie, celle du temps mythique et cyclique, est représentée, dans l'analyse

¹ *Ibid.*, p. 51.

² *Ibid.*, p. 54.

guittonienne, par la pensée grecque : elle nous invite à faire un retour sur la conception du temps chez Plotin. Voici ce que Guitton retient de son étude du temps plotinien :

Plotin applique à toute existence ce schéma circulaire et ternaire. Chaque réalité, à ses yeux, sort du principe, est elle-même, et revient à son principe : le cycle mythique est pour lui le type de l'existence. Mais comme le temps est illusoire, ce cycle n'est pas successif. Dans l'aller comme dans le retour, entre l'aller et le retour, il n'admet aucun intervalle réel et durable : tout coïncide ; l'aller devient un retour et le retour un aller. [...] Plus profondément, c'est le temps impliqué par le cercle, si on considère cette figure non plus de l'extérieur et selon son pourtour, mais dans le déplacement du point qui l'engendre.¹

Selon Guitton, cette conception du temps se retrouve aux débuts de l'ère mécanique, avec les premiers pas de la science, et, ajoute-t-il, « nous le retrouverons encore, quand la science historique sera enfin sortie de ses enfances : le temps logique du devenir hégélien ou de l'évolution spencérienne rappelle par bien des traits le cycle du mythe ».² Cet attrait pour le temps cyclique s'explique, croit-il, par une impression de participation à l'éternité même, celle-ci étant abstraitement définie par l'identité et la simultanéité, si bien que, explique encore Guitton, « en le projetant sur l'âme, sur la nature et sur l'histoire, l'homme peut avoir l'espoir de discerner dans l'expérience même le souffle de l'éternité à laquelle il aspire et de s'en rendre possesseur par le seul travail de l'intelligence ».³ Ce qui pose problème, note encore Guitton, dans ce système que Plotin voulait parfait, c'est l'existence

¹ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 136.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 137.

Guitton fait cependant remarquer que Plotin a fait un effort pour sortir de ce temps cyclique, principalement par sa mystique. En établissant un rapport avec la notion de rétribution présente dans l'hindouisme et le bouddhisme, Guitton signale que ce n'est pas tant l'exigence de justice morale qui anime cette attente d'une sortie hors du cycle qu'une exigence logique de continuité et d'uniformité dans les cycles de la vie et de l'histoire : la seule sortie hors de ce temps cyclique est alors l'extase, ce qui donnera à la psychologie plotinienne une orientation majeure. Notons que cette comparaison avec la mystique orientale est inspirée par l'opuscule *Propos sur le temps* de Shuzo Kuki. Cet ouvrage du philosophe japonais, que Guitton juge précieux, est aujourd'hui disparu. *Ibid.*, p. 134. Notons que Shuzo Kuki est venu en Europe entre 1921 et 1929 : il a rencontré Bergson, travaillé avec Heidegger et été en contact avec Sartre.

présente de l'âme unie au corps. Comment l'expliquer ? Selon l'interprétation guittonienne, Plotin va cependant développer toute une psychologie de la conscience et de la mémoire, sur base d'une métaphysique dégagée des mythes, alors qu'il s'avère que « l'idée d'un développement de l'individu ne soit pas dans l'horizon ordinaire de l'esprit grec »¹ Nous y reviendrons bientôt.

La seconde voie est celle du temps eschatologique, qui appartient fondamentalement à la tradition hébraïque, et plus particulièrement à la tradition chrétienne qui y apporte une voie originale. C'est surtout en se penchant sur l'ouvrage des *Confessions* que Guitton entend montrer comment la conception du temps, qui est à la base même du livre retraçant le parcours de saint Augustin, est, en réalité, radicalement neuve, par le sens qu'elle donne à l'histoire du christianisme. Axé sur la croyance en la présence de Dieu dans l'histoire humaine, et son interaction avec elle, cette représentation du temps introduit, par l'attente d'un Messie, sa venue et l'espérance de son retour, une vocation unique dans le temps. Par son rapport au Dieu-présence, l'âme chrétienne s'engage aussi dans une forme spécifique d'élévation, qui constitue un chemin de conversion en vue de l'entrée dans la vie divine. C'est reconnaître, comme saint Augustin a été le premier à le faire, une perspective nouvelle à la vie de la conscience, et il est important de la connaître à travers son histoire, tant il est vrai, affirme Guitton, que « la conscience est toute pénétrée d'histoire. Elle est notre histoire même ».² Alors que la tradition philosophique s'est désintéressée des *Confessions*, tant reste vivante la tendance grecque à éliminer l'individuel de toute connaissance, Guitton s'est efforcé d'en saisir toutes les implications en vue d'une théorie du sujet et la construction de soi. Voilà donc le but profond de la thèse : chercher à penser les relations entre conception du temps et subjectivation, ce qui était encore peu développé au moment où Guitton a conçu son projet. Il le déplore : la

¹ *Ibid.*, p. 324. Guitton se réfère en la matière à G. Misch, *Die Geschichte der Autobiographie*, Teubner, 1907. Il précise, en notes, que chez Euripide, le mot *bios* signifie *manière de vivre*, et non vie ; que la véritable chronologie des personnes se base sur l'*achmè*, et non celles de la naissance et de la mort.

² *Ibid.*, p. 319.

psychologie moderne n'a pas encore vraiment dépassé les cadres de la pensée antique et sa défiance pour l'historique, au point de poser la question :

Devant ses méthodes, l'événement de vie est décomposable en deux faces : celle du dehors, qui peut toujours se réduire à une rencontre, celle du dedans, que l'on voit se pulvériser en souvenirs, sentiments, volitions, et finalement en mouvements et en images. Si l'on excepte les penseurs isolés qui se réclament de Maine de Biran, n'est-ce pas encore la conception des écoles positives ?

Nous reviendrons plus loin sur cette question. Terminons la présentation de l'option du temps eschatologique en soulignant la place centrale de la conversion dans la vie de l'âme, pour le christianisme. Là aussi, avec la notion de péché qui lui est liée, apparaît une différence radicale avec le milieu grec, car la conversion n'est envisageable que dans un contexte qui intègre l'idée d'un salut, avec la conséquence que les actes de cette vie engagent l'homme sur son avenir éternel, choix qui implique un sens de la vie, un sens du temps.¹

La troisième conception générale du temps est, pour l'auteur, le temps extatique. Depuis toujours, l'homme a tenté d'échapper au temps : la perspective extatique consiste à penser qu'il existe des moments absolus qui nous permettent de nous évader hors du temps. Cette conception suppose des « instants privilégiés de transfiguration », des « ouvertures sur l'éternité », qui représentent, à eux seuls, une « coïncidence totale » avec soi.² Certes, nous dit Guittou, il y a bien dans toute vie des moments « au-delà de la durée commune », qui engagent parfois toute une vie, par un acte de liberté radicale ; ces moments de choix sont en quelque sorte des paris sur l'avenir, et toute existence est construite sur ces instants de pari qui, de façon implicite ou explicite, changent le cours des choses. Cependant le temps extatique propose, en réalité, tout autre chose : il s'agit, selon cette conception, de rechercher les « instants d'éternité » pour eux-mêmes, détachés de la trame du quotidien ou de l'existence comme durée ; à eux seuls, ils sont comme un rachat de toute la banalité, la médiocrité même, que l'on voit alors dans ce que la vie ordinaire propose : et c'est comme un arrachement que l'homme subit lorsqu'il quitte ces îlots où il croit pouvoir dire que le temps suspend

¹ *Ibid.*, p. 323.

² GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 65.

son cours. Cette voie est, pour Guitton, la voie de la dissociation, et elle ne permet pas d'intégrer la durée.

La question de fond est donc bien d'intégrer la durée entière, de l'appréhender pour ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire un développement. Comment ? La thèse sur Plotin et saint Augustin avait montré l'importance d'une théorie de la conscience qui puisse intégrer la connaissance de soi, en permettant, de cette façon, de devenir davantage soi-même : la construction de soi nécessite, en effet, une conscience qui puisse faire face au problème du temps, en sachant utiliser son flux pour le transformer en une forme adaptée d'identité de soi. Cette conception de la conscience repose sur une approche de la mémoire. Qu'est-ce que la mémoire véritable ? Pour répondre à cette question, il convient d'écarter une théorie de la conscience basée sur un système strictement rationnel, comme a pu le proposer la pensée grecque, y compris dans sa dernière version mise au point par Plotin et le néoplatonisme. Alors que nous trouvons dans l'œuvre du philosophe alexandrin, comme le relevait déjà Bergson et le courant du spiritualisme français, une théorie importante et originale de la conscience, l'interprétation guittonienne en perçoit cependant toutes les limites quand il s'agit de justifier la conscience de soi au sein de l'existence humaine. Pour Guitton, c'est tout le système qu'il faut alors prendre en compte pour percevoir que « cette conscience pure ne peut plus être conscience personnelle, elle est seulement conscience d'être ».¹

c. Le rôle de la mémoire

C'est plus particulièrement la question de la mémoire qui est ici en cause, puisque nous savons que la mémoire représente « toute forme de connaissance qui implique le temps ».² Chez Plotin, si la mémoire est de quelque valeur, c'est qu'elle se rapproche du monde intelligible, mais, par cette élévation, elle se détache irrémédiablement du monde sensible, c'est-à-dire de la multiplicité du temps. C'est donc que l'âme doit s'affranchir de tout

¹ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 146. Et spécialement la précision donnée en note.

² *Ibid.*, p. 156.

ce qui la retient finalement dans ce monde sensible, des préoccupations humaines qui y sont liées ; en d'autres termes, si elle veut devenir une âme supérieure, il est impératif qu'elle quitte le sensible et, par cette délivrance, se réalise l'oubli, comme l'auteur le résume bien en parlant de la purification :

C'est ainsi que l'expérience de la purification spirituelle permet de lever toute contradiction. Elle aide à comprendre comment l'âme qui veut se détacher d'elle-même doit se déprendre de sa mémoire en deux étapes, car il ne suffit pas de se séparer de sa mémoire passive, il faut encore renoncer à sa mémoire active pour conquérir sa pureté.¹

Guitton met ainsi en évidence les contradictions d'une psychologie par ailleurs fort détaillée concernant le travail en lui-même de la mémoire, étant donné que celui-ci est divisé en deux et que le mouvement de retour vers l'Un qui corrige les effets d'une dissipation première, oblige à penser que toute la mémoire – même dans sa plus noble partie – doit quitter le multiple dans lequel elle s'est perdue, ce qui revient à l'annihiler dans son essence même. Pourtant, observe Guitton, les pensées de Platon auraient déjà pu mettre Plotin en garde contre semblable dérive, et c'est toujours par un paradoxe, note l'auteur, que l'alexandrin se tire d'affaire avec les tensions que font naître son système. C'est ainsi qu'apparaît la solution des deux sagesse : l'une supérieure, qui concerne une maîtrise parfaite et spontanée de l'intelligible, ce qui écarte toute forme de mémoire sensible ; l'autre inférieure, qui reste accrochée aux tribulations de l'effort et du changement.² Aussi Guitton note-t-il que « l'idée de purification est ambiguë par essence. Entend-on par-là, se demande-t-il alors, le dépouillement du mal, ou l'abolition de toute multiplicité ? ». ³ Guitton rappelle l'évolution de Platon sur ce point : parti d'une conception accordant une place importante à un Juge suprême dans les eschatologies du Phédon et de la République, on le voit se tourner par la suite vers la théorie de la migration et la métensomatose, où la personnalité est dissoute, pour, enfin, enseigner que la partie de l'âme mêlée au corps doit périr. La voie de Plotin s'installera dans cette dernière voie platonicienne, sans pouvoir accréder l'idée d'une immortalité personnelle. Selon Guitton,

¹ *Ibid.*, p. 154.

² *Ibid.*, p. 159.

³ *Ibid.*, p. 161.

la théorie de la mémoire aurait cependant pu amener Plotin à la notion de personnalité, mais il en est resté à une mémoire double : l'une, qui est plurielle, se tourne vers les actions et les mésaventures de la vie, en se souvenant des histoires ; l'autre, qui est active, s'efforce de nous détacher de nos états passifs et imparfaits. Aussi l'approfondissement du travail de la mémoire ne permet-il pas à Plotin de fonder la personne ; bien au contraire, elle est même scindée en deux, tout comme le temps : un temps de l'écoulement et des passions, et un temps de la pensée, forme poétique et logique du temps. Néanmoins, les efforts de Plotin auront permis, conclut Guitton, d'esquisser une psychologie à la « saveur toute moderne » : comme il était convaincu que l'expérience véritable signifie l'annulation de la conscience, ne le voyons-nous pas proposer des analyses de ces états qui échappent à l'intuition ou la conscience, et qui sont bien réels ? Ainsi en va-t-il, relève Guitton, « du consentement tacite, de la volonté dégradée, du désir qui n'obtient pas, de la tentation qui débute et de l'amour qui s'ignore ».¹ Dans le prolongement de ces incursions dans la conscience, il imagine ce que la psychologie de Plotin aurait pu contenir encore, en profondeur, et il se pose alors les questions qui lui tiennent à cœur, et qu'il exprime, comme avec regret, devant l'œuvre de l'auteur des *Ennéades* :

Qui sait si Plotin n'avait pas observé, à côté de la mémoire des impressions et des actes, une mémoire plus sereine, qui ramène au présent, de période en période, l'essence d'un passé si reculé, si lumineux et si paisible qu'il paraît appartenir à une existence antérieure ? Qui sait s'il n'a pas eu, comme tant d'autres, l'impression que les penchants grossiers de la nature nous sont si intimes et pourtant si étrangers que leur présence ne peut s'expliquer que par héritage ? – Avec une psychologie du trouble, de l'incertain et du subconscient, Plotin ébauchait aussi une technique de l'oubli, bien souvent reprise par les maîtres de la vie spirituelle : n'oublions pas qu'il conseillait les consciences.²

Ce passage est riche de ce qui préoccupe Guitton, derrière l'analyse textuelle : l'approche de la mémoire la plus fine possible pour saisir, en profondeur, le cheminement de la réalisation de soi. Comme nous l'avons vu, c'est le concept de destinée qui va lui en donner la ligne directrice.

¹ *Ibid.*, p. 164.

² *Ibid.*

Nous savons que c'est par l'analyse de la conception même des *Confessions* d'Augustin que Guitton s'est donné les bases de sa définition de la notion de destinée ; il s'agit, à présent, d'en voir les implications au niveau d'une conception du temps humain. Nous croyons qu'il faut, pour cela, bien établir la jonction avec l'étude qui porte sur le parcours de Newman, et la définition du développement qui en ressort. Le foyer de cette approche de la constitution du soi à travers l'écriture de soi se discerne dans une réflexion sur l'expérience de la conversion.

Comme il l'écrira plus tard, dans plusieurs études et biographies, la conversion est pour Guitton un moment clé, non seulement dans l'histoire du sujet, mais surtout dans la relecture signifiante de ce qui devient alors une trajectoire de vie : en ce sens aussi, la conversion est une forme de modèle interprétatif, et axiologique, du temps. En effet, pour Guitton, la conversion est fondamentalement « un développement saisi de l'intérieur. Se convertir n'est pas contrarier son adhésion ancienne, mais la continuer et la purifier en la débarrassant seulement de ce qu'elle avait d'exclusif et de partial ». Et il en conclut : « Tout ce qui dans la conception précédente était fondé et sapide se retrouve dans la lumière et l'équilibre de la nouvelle foi ».¹ Ce qui est remarquable dans les *Confessions*, note Guitton, c'est que nous nous trouvons devant une approche de la faute, et du mal, qui n'est pas le souhait d'un anéantissement d'une parcelle de l'être ou du temps, mais qui montre, au contraire, à travers l'attestation du récit, que toute la matière de la faute est sublimable. Au sujet d'Augustin, de son parcours et de sa pensée, Guitton souligne d'abord l'originalité profonde, par rapport au plotinisme, que représente la parenté nouvelle dans laquelle se trouvent les trois notions de création, de conversion et de temps. Si Plotin avait bien vu, note-t-il, la proximité entre la possibilité d'un salut personnel pour l'âme humaine et la création comme acte libre d'une puissance infinie pour expliquer l'origine de l'être, la métaphysique de Plotin n'a pas franchi ce saut, et est restée sur le plan de l'intelligible et d'une diffusion de l'Un hors de lui-même, ce qui faisait de l'existence humaine une réalité d'où il fallait s'extraire par la force

¹ GUITTON, Jean, « Le problème de Jésus », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, pp. 761-763.

de la conversion mystique : l'extase était alors le seul moyen par lequel l'âme pouvait espérer réintégrer son niveau d'origine, et cette surexistence ne pouvait se faire qu'en niant ce qui n'était qu'ordinaire, banal et, finalement, temporel. Mais alors, se demande Guitton, Plotin avait-il conscience que notre état véritable d'êtres divins n'est pas ce que nous expérimentons le plus au fond de nous, au sein de la durée ? La réponse du maître d'Alexandrie était à la fois dans le pouvoir de l'illusion – celle de la matière et du temps – et dans la force de ces états inconscients réalisant le lien avec l'Un : dans tous les cas, c'est bien le temps de l'existence ordinaire et l'articulation profonde du temps et de l'éternité qui sont sacrifiés.¹

Chez Augustin, le climat est totalement différent, au point, insiste Guitton, de constituer un changement radical d'esprit à l'intérieur d'un langage et d'une mentalité encore imprégnés de néoplatonisme. C'est, pour l'analyse guittonienne, la notion de conversion qui est au centre de cette nouvelle perspective, et celle-ci engage une conception du rapport au temps. S'il est vrai que le christianisme aura encore parfois tendance à présenter la conversion dans les termes de la mystique ou de l'extase, Guitton y voit surtout l'association avec le sacrifice. Qu'est-ce alors que le sacrifice ? Reprenant la définition de Lachelier dans le *Vocabulaire philosophique* de Lalande, il rappelle que « l'essence du sacrifice est la pensée que le fini ne subsiste en dehors de l'infini que provisoirement et par une tolérance à laquelle il est beau de renoncer »² : cette définition du sacrifice repose sur l'idée de conversion. Dans le nouveau contexte d'Augustin, repérable dès l'invocation qui ouvre les *Soliloques*, Guitton en relève le sens profond et affirme : « La conversion est enveloppée dans toute vie morale, car cette vie ne se conçoit pas sans une lutte et un progrès indéfini. Mais, comme ce sentiment s'exaltera, si l'âme, après avoir connu l'esclavage et ces états confus accompagnant les passions, se soumet et se pacifie en se donnant à l'amour qui la prévient ! ».³ Si la conversion est avant tout *mentale* chez

¹ Sur tout ceci : GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, pp. 167-175.

² *Ibid.*, p. 177.

³ *Ibid.*, p. 178.

Plotin, elle devient, chez Augustin, une conversion *morale*, attestant de la différence infinie qu'il y a entre la créature et son Créateur, puisque, observe Guitton, « l'amour de la créature est toujours un amour prévenu et comme en retard », et que nous ne chercherions pas l'Être infini s'il ne nous avait pas déjà choisi.¹ C'est donc, à travers les progrès de l'homme intérieur, que la relation toute concrète entre le temps et l'éternité est posée, et cette progression morale nous oblige à voir comment, dans des événements d'apparence insignifiante, se logent les prémisses de changements beaucoup plus importants, quand ils touchent l'orientation même de la vie. L'analyse de la conversion d'Augustin, à ses trente-trois ans, amène Guitton à construire sa lecture de l'histoire personnelle sur la notion de germe et de seconde naissance. Pour quelles raisons ? Un germe, nous dit-il, est « un point invisible, ineffable et caché, confondu avec la terre, et qui, après d'humbles accroissements, s'affirme, se dresse et s'épanouit pour disperser enfin d'innombrables semences », et c'est exactement ce que représente le moment de la conversion quand, en 389, Augustin se tourne vers la foi chrétienne : il ne connaît pas, à cet instant, les implications et conséquences profondes de son geste ; il ne les découvrira qu'après une longue période, correspondant à une application de soi, qui verra ensuite émerger, comme lors d'une nouvelle naissance, la véritable tournure correspondant à sa décision.

Le temps est donc nécessaire à l'émergence du germe, ou, vu autrement, le temps permet à l'événement d'être la révélation de ce qui est en préparation, c'est-à-dire en germe. N'est-ce pas là ce que l'on peut appeler spécifiquement un *développement* ? Anticipant sur ce qui sera abordé dans la petite thèse, où il sera également question d'une expérience et d'un parcours de conversion, l'auteur affirme avec conviction : « Ce développement *sui generis* qui est le fond de l'expérience humaine, ce milieu dans lequel nous nous mouvons, ou plutôt qui est ce mouvement même, en qui nous vivons, ou mieux encore qui est cette vie ».² Ici se trouve l'ancrage le plus profond de la notion de développement personnel dans la pensée de Jean Guitton, le reste en sera une longue explicitation. Voilà pour la ligne directrice, et nous voyons

¹ *Ibid.*, p. 184.

² *Ibid.*, p. 185-186.

comment elle émerge d'abord de l'étude du rapport du parcours d'Augustin au temps ; nous sommes maintenant en mesure de comprendre comment la temporalité du développement personnel peut prendre forme, à partir de ce qu'il nomme une « méthode de perspective ».¹ Celle-ci sera assurée par la perception du temps comme développement personnel. Ainsi, écrit-il en 1933, « le temps devient le lieu des germes et de leur croissance, le milieu où se transmet l'impulsion créatrice ».² Dans cette opération, la mémoire occupe une place centrale, ainsi que nous allons le voir en retrouvant les analyses du cours de 1966 portant sur l'histoire et la destinée.

« Qu'est-ce que la mémoire ? », se demande Guitton, quand il s'agit de comprendre comment le concept de destinée compose avec la situation de l'être-dans-le-temps. L'étude du temps chez Augustin avait déjà permis de dégager une première approche que Guitton jugeait novatrice et intéressante, en accord avec les progrès de la conscience, pour peu qu'on lui apporte quelques corrections. Ainsi note-t-il : « Qu'est-ce qu'un souvenir retrouvé, sinon l'union d'une image passée avec une image présente qui la rappelle, sous l'effet d'une volonté : nous avons bien là trois termes qui ne font qu'un. Insensiblement le mot mémoire va encore changer de sens : il désignait auparavant la cachette mystérieuse où se dérobaient les souvenirs inutilisés. Désormais il désignera plutôt l'effort qui fait surgir ces souvenirs quand ils sont appelés ».³ Chez Augustin, le rappel de ce qui n'est plus, à la manière d'une apparition de ce qui était caché, va être complété par une analyse des cas d'oubli – ce qui permettra à Guitton d'établir un lien avec les observations de Bergson, dans *L'évolution créatrice*, à propos des situations où l'on cherche à se rappeler ce qui a été perdu, mais où c'est d'abord la vue de certains objets qui permet d'identifier que ce n'est pas cela que l'on a oublié – et ces cas d'oubli poussent alors saint Augustin à conclure « qu'il ne pourrait y avoir chez nous une volonté de nous souvenir, si nous ne

¹ *Ibid.*, p. 262.

² *Ibid.*, p. 266.

³ *Ibid.*, p. 299.

possédions dans notre mémoire, soit en totalité, soit en partie, l'objet que nous voulons rappeler : on ne cherche que ce que l'on a ».¹

Cherchant à approfondir ces notions générales pour comprendre la mémoire, Guitton va nous donner cette première piste de réflexion : « L'opération de la mémoire est factorielle et non arithmétique ».² Qu'est-ce à dire ? Imaginons le nombre dix, explique-t-il, et voyons comment il peut être divisible : dans un premier cas, on peut penser que le nombre dix est la somme de un, plus un, plus un et ainsi de suite ; une autre voie est de constater que un, plus deux, plus trois, plus quatre, font le nombre dix. Suivant cette deuxième version, le dix est la somme de quatre ensembles complets, plus qu'une série logique d'accroissement. La mémoire fonctionne suivant ce schéma et constitue le passé sous forme d'unités organisées comme des « histoires », des « existences » ou des « micro-destins » : cela revient à donner à l'existence une structure nouvelle et profonde. Voilà, en effet, comment on peut se représenter la véritable mémoire, et ce qu'il faut entendre par cumul, selon la logique ontologique du développement. De ce fait, par le travail de la mémoire, chaque totalité possède son origine, son émergence, son déploiement et sa fin, ainsi qu'une tonalité, une atmosphère, une unité et une modulation qui lui sont propres. Aussi voit-on se distinguer les « âges de la vie », comme la pré-enfance, l'enfance, l'adolescence, l'âge du jeune adulte, l'âge adulte...et d'autres ensembles plus personnels encore. Dès lors, l'acte de la mémoire véritable consiste, pour Guitton, en « une synthèse hiérarchisée, structurante et, si j'ose dire, pyramidale de ces périodes dépassées mais présentes ». Le développement authentique demande donc de « concevoir que la phase antérieure ne doit pas être supprimée dans la phase qui la suit, qu'elle doit être assumée, anoblie, sublimée, – qu'elle doit

¹ *Ibid.*, p. 300. Ainsi Guitton aura-t-il distingué plusieurs types de mémoire chez Augustin, non seulement dans les exposés qu'il fait à ce sujet, mais aussi dans la manière dont il élabore l'approche de son histoire personnelle. Le sens y est souvent fort proche de ce qu'on peut appeler « inconscient », mais Guitton tient alors à préciser que ce n'est pas tout-à-fait dans le même sens que pour les modernes, puisque, chez Augustin, la mémoire en tant qu'inconscient est la forme la plus spirituelle de l'âme humaine, alors que l'inconscient après Freud est surtout le territoire des pulsions. *Ibid.*, p. 290, en note.

² GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 66.

demeurer dans la phase supérieure comme une assise, une substance, une substructure, une figure, un germe, un parfum ».¹

Cette opération est difficile et nécessite, pour se réaliser, un véritable travail sur soi, ce que Guitton nomme ici un « travail d'enfantement ».² Ainsi en est-il du temps de l'enfance et du désir de tout homme, devenu adulte, de « sauver son enfance ». De quoi s'agit-il véritablement ? De l'effort proustien pour retrouver le souvenir de l'enfance, jusque dans ses détails les plus prégnants ? De revenir ou de rester dans les lieux de l'enfance ? Est-ce même revivre des instants privilégiés de l'enfance, à la manière d'extases libératrices, que l'âge adulte aurait oubliées et dont il aurait surtout oublié de faire sa ligne de conduite ? Tout ceci, affirme Guitton, n'est pas « sauver son enfance », pas plus que de « retomber en enfance » ou de faire semblant de s'y accrocher. « Sauver éternellement le temps de l'enfance, ce serait garder, à travers des expériences adultes, la faculté d'admiration qui était le propre de l'enfance, la transformer en un pouvoir de renouvellement créateur », voilà, conclut-il, comment on peut comprendre, et intégrer, une période de son existence, grâce à la mémoire cumulative, pour la transformer en histoire. Ce problème est celui de la « nouvelle naissance », et le drame de l'existence, assène Guitton, est bien lié aux difficultés de la nouvelle naissance. Quelles en sont les raisons ?

Prenant appui sur l'expérience de Picasso, Guitton cherche à nous montrer comment l'existence, si on veut la vivre dans sa dynamique profonde, exige que l'on se renouvelle, sous peine de devenir « l'esclave monotone de soi-même ».³ Qu'est-ce à dire sinon qu'exister consiste en une recreation de soi ? Or – et c'est là que se situe le drame, au sens propre du terme – comment, en effet, après avoir passé une première partie de sa vie à se construire par l'acquisition d'éléments, venus en grande partie de l'extérieur, cherchant à augmenter la dimension du *même*, comment opérer cette « conversion » par laquelle il est maintenant question de devenir *autre* ? L'opération, pour être seulement initiée, demande ce que l'on appelle une « crise », alors qu'il s'agit

¹ *Ibid.*, p. 68.

² *Ibid.*, p. 159.

³ *Ibid.*, p. 69.

là d'un premier appel à une nouvelle capacité d'être, lequel est, en fait, la possibilité d'une « nouvelle naissance ». Sans celle-ci, la porte est ouverte à la vie inauthentique, la dépendance, la dissociation ou la dislocation, et enfin, la destruction. C'est dire si la recherche du même doit se transcender en une recherche du soi ; en ce sens, Guitton résume ce mouvement du temps en insistant sur sa difficulté et son caractère dramatique :

Quels que soit notre religion, notre appartenance, notre politique ou notre métier, que nous fassions partie d'une École, d'une armée, d'une industrie, d'une Eglise ou d'une poésie, il est toujours difficile de se renouveler, c'est-à-dire de restaurer en instaurant, de lier la substance du passé à l'essence de l'avenir dans l'existence du présent par cet acte que l'on peut appeler soit un progrès, soit un maintien, et qui consiste à vivre encore ce qui a été vécu dans le passé, mais d'une manière plus synthétique et plus haute, – comme fait la figure de la spirale qui se reprend d'une manière plus concise, plus intégrée.¹

Avec l'image de la spirale, nous sommes ramenés au principe ontologique du développement où nous voyons les étapes comme des ensembles préparés par d'autres ensembles antérieurs, à l'intérieur d'un mouvement de dépassement, ou plutôt, comme nous l'avons vu, d'assomption. Ainsi que nous l'avons compris au niveau de l'être, ceci suppose une forme de permanence dans le changement, que Guitton se représente comme « un thème qui se reprend sous des formes imprévisibles ».² Ce thème est, dans le temps, ce qui compose la dimension intemporelle, c'est-à-dire l'expérience de destinée.

d. L'expérience de destinée dans le temps

Nous allons progresser dans l'analyse du concept de destinée, en y voyant surtout une expérience profonde liée au temps ; pour Guitton, il y a là le drame de l'existence – le problème absolu de l'existence – tant il est vrai qu'exister, c'est toujours déjà se projeter, et en même temps vouloir un intemporel dont il nous faut constater – et admettre – qu'il est indissociable

¹ *Ibid.*, p. 70.

² *Ibid.*, p. 72.

de la temporalité même.¹ C'est ce qu'il indique clairement dans ce passage de 1966 :

Lorsque je prends conscience de mon passé et, par l'entremise des signes, du passé d'autrui, je trouve dans mon histoire, je postule dans l'histoire des autres un je ne sais quoi, ou plutôt un je ne sais qui soustrait à la modulation, à la modification temporelle » : quand nous nous mettons à l'écoute du désir, il est à remarquer que ce désir contient, en réalité, un double mouvement, l'un allant vers un avenir ; l'autre, vers un intemporel au-dessus ou au-dedans de la succession temporelle, si bien que « à chaque moment, je m'*étends* vers l'avenir et je m'*intends* vers l'éternel.²

Cette distinction, à propos du temps, entre l'*extensio* et l'*intensio*, était déjà présente, nous l'avons dit, chez saint Augustin, et elle est à la base de ce que Guitton relève dans la conception augustinienne du temps, à savoir la destinée³ ; qu'en est-il, dès lors, de la relation entre destinée et existence dans le temps ?

Rappelons quelles étaient les conclusions de l'analyse du temps augustinien, selon Guitton :

Le temps est dans l'âme : *in te anima mea tempora metior*. Mais le temps n'est pas quelque chose qui s'ajoute à l'âme, du dehors, comme un poids ou comme une rouille. Il n'est pas non plus une distension qui tiendrait à l'essence de l'âme, ce qui laisserait supposer que l'âme cesse de vivre, quand le temps cesse de battre en elle. Si le temps est si difficile à définir, c'est qu'il n'est ni une chose physique qui se mesure et qui se sépare, ni une substance que l'on abstrait, ni une qualité conçue comme un attribut d'un sujet, ni le sujet lui-même, – c'est un état qui n'existe qu'en fonction de l'âme et pour lui permettre d'accomplir des étapes spirituelles.⁴

Pour Guitton, ce sont ces « étapes spirituelles » qui font que le temps est d'abord un enjeu moral pour Augustin : c'est même, peut-on dire, le lieu du salut de l'homme. L'instant reçoit, de cette façon, sa pleine justification car il

¹ Pour Ricœur aussi, la tension entre *distentio* et *intentio* doit être maintenue à l'intérieur du temps, ce qu'il approuve chez Guitton, plutôt que d'y voir trop vite un souci lié à l'éternité dans le temps, RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 37.

² *Ibid.*, p. 59-60.

³ « Saint Augustin par le progrès de sa réflexion a dû attribuer au temps des qualités opposées. Son étendue est une *extensio*, une *distensio* qui enveloppe en elle une *intentio*, une *intentio*. Le temps par-là se trouve intimement lié à l'*actio*, dont il est comme la forme spirituelle », GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 277. Guitton insiste sur cette tension à l'intérieur du temps, si bien que l'instant est d'abord « un acte de l'esprit », *ibid.*, p. 279.

⁴ *Ibid.*, p. 281.

est toujours virtuellement substantiel, et il peut le devenir effectivement par un acte de la volonté ; la durée aussi n'est un flux qu'en apparence, puisqu'elle est formée par le renouvellement d'unités indivisibles, qui sont autant de courants spirituels. Ainsi le temps est-il à la fois la condition et l'effet de la conscience. Ici l'analyse au niveau moral va mettre en évidence une différence dans le temps, et Guitton affirme : « Il est aisé de discerner deux mouvements intérieurs, séparables pour la conscience, bien qu'ils interfèrent l'un avec l'autre, l'*expectatio futurorum* qui nous porte vers l'avenir et l'*extensio ad superiora* qui, en définitive, nous oriente vers l'éternel ». ¹

Il y aurait deux formes de temps : le temps sensible ou le temps psychologique, et le temps spirituel qui se porte vers l'éternité. C'est bien le second temps qui nous élève vers le haut, et Guitton commence par admettre que, dans cette distinction, il est tentant de rechercher une sorte de connaissance du temps qui dissocie ces deux mouvements pour ne garder que celui qui en serait une appréhension totale et intérieure, à la manière d'une connaissance infinie. Pourrions-nous, à l'avance, coïncider avec cette forme de présence au temps à laquelle nous aspirons et qui nous constitue dans notre fond ? Autrement dit, se demande Guitton à propos de ce temps des *Confessions* : « S'il est vrai que la connaissance éternelle comble nos attentes, pourquoi ne pourrions-nous pas, par une sorte d'anticipation furtive, jouir dès ici-bas de cet accomplissement ? ». ² Dans l'approche augustinienne, il existe

¹ *Ibid.*, p. 282.

Dans RICEUR, Paul, *Temps et récit*, vol. 1, p. 50. Ricœur se demande s'il faut aller, avec Guitton, jusqu'à distinguer ces deux mouvements, ainsi que ces deux formes du temps, bien qu'il reconnaisse que Guitton ne considère pas cette distinction comme effective, et qu'il ne voit pas chez Augustin de séparation ontologique entre l'*expectatio futurorum* et l'*extensio ad superiora*, ce qui est précisément, comme Guitton l'a bien montré, un point de rupture avec Plotin. Cf. GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 288. Peut-être la pointe de la remarque de Ricœur porterait-elle alors sur le fait que Guitton affirme ici qu'il est « aisé » de faire pareille distinction, ce qui pourrait laisser croire, à tort, à une facilité ou une spontanéité de la démarche ? Dans ce cas, il est peut-être question d'une aisance liée à un fonctionnement répétitif, à la manière d'un schéma ou scénario.

² GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 284.

donc des moments qui représentent comme une fenêtre sur l'éternité : comment cela peut-il se faire ? Par une démarche analogique, note l'auteur, qui « consiste en un travail sur les données de l'expérience qui en modifie les relations et qui devient alors le germe d'une expérience nouvelle, à laquelle nos sens et notre conscience n'étaient pas originellement destinés ».¹ Revenant sur la manière dont saint Augustin a repris certains moments marquants de présence à une autre dimension du temps, Guitton en tire l'enseignement suivant :

Saint augustin n'a pas pour fin de coïncider avec l'éternité intelligible, mais il prend un avant-goût d'un état de jouissance (à la fois personnelle et communicable) où les tendances les plus hautes de l'âme humaine seront comblées, où la conscience ne sera pas supprimée et annulée, mais sublimée et exaltée au-dessus d'elle-même. Cet état, qui est la définition du souverain bonheur est aussi celle de l'éternité.²

Ces moments d'anticipation sont au fondement de l'espérance augustinienne, note encore Guitton, mais il ne saurait être question de les considérer comme des moments de salut en soi, ni même comme des moments qui construisent ce dernier. Au contraire de la vie spirituelle chez Plotin, la vie spirituelle augustinienne, résume Guitton, va se tourner plus profondément vers le temps, « pour discerner ce qui dans le temps est foncier » : la vie spirituelle « le force à voir dans le temps l'opération de l'éternité ».³ Quelles sont alors les implications de cet axe directeur dans le rapport au temps vécu et à la constitution de soi ? Guitton note l'importance de la construction historique et du récit de soi à travers une reprise de ce qui a été vécu. Cette connexion avec le thème de soi – ou la destinée – va engendrer un type de relecture qui demande une vigilance contre la tentation de décrire un pur déroulement de ce qui était établi d'avance. Il relève plutôt une herméneutique basée sur un autre rapport au moment qualifié d'opportun, en dehors de tout enchaînement automatique, et il conclut :

Si l'élan nécessaire à la personnalité pour s'unifier ne peut se trouver qu'en elle-même, l'occasion qui aide peut venir d'ailleurs. La volonté est capable de susciter au-dehors l'épisode qui la délivrera. C'est que dans l'incertitude, elle se conquiert en se

¹ *Ibid.*, p. 285.

² *Ibid.*, p. 285-286.

³ *Ibid.*, p. 349.

projetant. Tous les faits sont alors susceptibles de devenir des événements ; tout son peut être signe. Mais l'influence ne sera reçue que parce que le choix était déjà fait.¹

L'ordre qui est ainsi dévoilé va du présent vers le passé, et du passé vers le présent ; un autre est possible, qui va du présent vers l'avenir, en se fondant sur la présence du futur dans le passé. Comment ? Pour Augustin, c'est la présence dans le présent « des figures, des signes et comme de premières ébauches de l'avenir », et Guitton se demande alors : « N'y a-t-il pas, en d'autres termes, entre les événements de vie qui ont échoué à une même personne des similitudes et des analogies qui font qu'ils se ressemblent entre eux, quand nous en fixons la suite ? »² C'est ainsi que le passé peut être figuratif de notre avenir, à travers les ressemblances accidentelles entre les événements. Une autre voie permet également à Augustin de déceler l'avenir dans le passé, note Guitton, c'est celle qui consiste à « dessiner autour du personnage principal les silhouettes d'autres personnes qui ne vivent pas dans le même rythme de durée, qu'elles soient en avance sur lui, ou qu'elles aient contracté en très peu de temps une destinée semblable : leur vie serait un abrégé anticipé de la sienne ».³

Tout ceci prépare, finalement, à cette approche du temps qu'est l'expérience de destinée, et si l'on veut parler de la conception augustinienne du temps, il est nécessaire de compléter les vues présentées dans le fameux chapitre XI des *Confessions* par une conception sous-jacente à la constitution même de ce récit, et qui est, selon Guitton, une vue neuve sur le temps. Voilà pourquoi les moments de rupture et de commencement sont importants à saisir de l'intérieur parce qu'ils donnent l'occasion d'une perspective nouvelle : ce sont de tels moments qui permettent, dans une vie, de comprendre la dynamique propre à une période écoulée, et qui procurent un sentiment d'achèvement dans le regard rétrospectif. « Mais, combien plus vif est ce sentiment, déclare alors Guitton, si le passage d'une période à celle qui la suit est marqué par un accident imprévu, par un deuil, par une maladie, par un de ces hasards qui colorent d'une teinte indélébile toute la suite des

¹ *Ibid.*, p. 358.

² *Ibid.*, p. 362.

³ *Ibid.*, p. 363.

jours ».¹ C'est ainsi que, pour Augustin, chaque être est non seulement adapté à son lieu, mais aussi, d'une certaine façon, à son temps : le temps de sa destinée. Ce premier approfondissement de l'expérience de destinée par une relecture des *Confessions*, enrichi de celle du parcours intellectuel et spirituel de Newman, va donner à Guitton la base pour développer sa propre conception de la temporalité.

Nous savons, à présent, dans quelle direction travaille l'interrogation guittonienne concernant le sens du temps : cette perception confuse d'une immobilité au sein de la mobilité du temps, ce qu'il a nommé « le point indivisible », le thème de notre moi. La question essentielle qui se pose à tout être humain engagé dans le temps est de savoir comment concilier ce moi supérieur au moi de l'existence temporelle ? Autrement dit, nous allons le suivre, non pas dans une voie qui chercherait à convaincre de l'existence de ce moi essentiel, mais dans la compréhension nouvelle du temps que la prise en compte de cette expérience autorise.

La temporalité de destinée nous amène à considérer la notion de *kairoi*. De quoi s'agit-il ? Généralement, note Guitton, nous fonctionnons selon la catégorie du besoin et la recherche de sa satisfaction ; nous établissons ainsi une configuration des événements selon qu'ils entrent – ou non – dans cette satisfaction, ce qui est considéré, pour une grande part, comme extérieur à notre volonté. À certains moments, une autre dynamique est repérable : quand s'établit un accord entre ce qui est désiré et ce qui arrive, ou quand il n'y a pas de décalage entre les faits et l'attente. Ces moments sont appelés privilégiés, surtout si tout portait à croire qu'il n'en serait pas ainsi : dans un premier sens, ces moments sont donc des moments de coïncidence, de bonne fortune, ou d'heureuse chance...et Guitton précise ici ce que l'on associe souvent à pareille situation :

Quand un événement nous advient qui n'était plus espéré ; quand une détresse qui nous accablait prend fin ; quand une situation jusqu'alors inextricable trouve une issue ; quand la vie (comme cela arrive souvent dans l'évolution) sort d'une impasse, par une mutation qui la porte vers un état nouveau ; quand l'histoire universelle, soumise à un destin redoutable (maintenant, par la guerre atomique) trouve une solution simple et neuve qui fait qu'on respire de nouveau, soudain – alors nous

¹ *Ibid.*, pp. 374-375.

sentons que quelque chose intervient dans l'existence qui n'est pas produit par nous. C'est un don.¹

Voilà pourquoi on peut dire de ces moments, qui s'apparentent à un don, qu'ils sont « l'heure bonne » : Guitton les compare au moment du génie, ou à ce moment où se manifeste l'inspiration artistique ; il est même question, pour connaître de tels moments, de ne pas forcer les choses, comme c'est le cas pour certains artistes, qui n'exercent pas directement leur volonté pour créer ou réaliser l'œuvre. L'intention, dans ce cas, est plutôt ce qui nuit, raidit et limite l'élan, renchérit Guitton : on le voit dans la démarche de créateurs, tels Dante ou Shakespeare, qui n'ont pas vraiment voulu faire ce qu'ils ont réalisé. Ces moments de coïncidence entre le désir et l'événement pourraient-ils avoir leur équivalent dans la perception du présent, se demande l'auteur ? Reprenant la théorie selon laquelle la perception est un état dans lequel l'image sensorielle précède l'image motrice, il distingue certains états où cette séparation n'est pas vécue : dans ce cas, il y aurait même une coïncidence absolue entre l'image sensorielle et l'image motrice, puisque l'écart entre l'objet attendu et l'objet perçu serait pratiquement nul. Ce présent serait instantané et plénier, à la manière d'une fulguration, un *exaiphnès* que Platon distinguait du *maintenant*, un moment unique comparable à l'éclair, comme quand le coureur bondit en même temps que part le coup du signal. Selon une distinction qu'il a déjà présentée au Congrès international de philosophie, en 1953, Guitton pose l'hypothèse que ces états ne sont pas anormaux, mais plutôt anomaux, c'est-à-dire qu'ils ne relèvent pas d'une anormalité (une déviance par rapport à la norme), mais bien d'une anomalie (une exception par rapport à une moyenne).² Une comparaison peut aussi être faite avec les instants particuliers où s'expérimente une sorte de préadaptation du corps à un danger encore inconnu ou non perçu, ce qui fait penser à une coïncidence tellement improbable qu'on en imagine la source dans une influence extérieure, une protection supérieure. L'analyse de ces « états-modèles » converge, par analogie, vers une compréhension de ces autres moments du temps dans lesquels Guitton perçoit une « coïncidence

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 85.

² GUITTON, Jean, « Anormal et anomal », dans *Actes du XIème Congrès international de philosophie, Bruxelles 20-26 août 1953*, vol. X, 1953.

d'*enstase* ». ¹ L'*enstase* s'oppose ici à l'*extase*, comme l'intériorité à l'extériorité, en ce sens que l'accent est mis sur une dynamique qui se vit sur le mode de la perception intra-temporelle – une transcendance au fond de l'immanence – à la différence d'un mouvement qui insisterait davantage sur la sortie hors de soi pour rejoindre la transcendance. ²

Pour Guitton, il est question de relever que chacun peut vivre des expériences de ce type ; il ne s'agit donc pas ici d'une démarche qui chercherait à prouver l'existence de tels moments, mais d'une attention dirigée vers ce niveau expérientiel pour illustrer comment le rapport à la destinée peut faire accéder à une lecture du temps différente. Il reste cependant un pas de plus à effectuer dans la compréhension du *kairos*, ce temps privilégié de la coïncidence. Ce que nous en avons vu jusqu'à présent peut être lu d'une manière immédiate, à savoir qu'il suffirait d'une attention spéciale pour capter l'instant privilégié, à la manière de la « bonne heure » qu'il ne faut pas laisser passer : par une sorte d'adresse, nous pourrions développer une forme de savoir capable de saisir ce qui est sous-jacent au temps, et qui nous donnerait des satisfactions plus hautes. Il reste une étape supplémentaire à franchir pour comprendre le sens de la temporalité de destinée.

Pour éviter toute réduction du concept, il nous est demandé d'observer la vie selon sa trajectoire d'ensemble, c'est-à-dire par ce mouvement que représente la spirale. Par un regard particulier sur cet ensemble, ou sur des ensembles à l'intérieur de cette trajectoire de vie, il apparaît comme une similitude des profondeurs, et il est dès lors possible d'y voir l'œuvre d'un thème unificateur ou d'une force d'influence sur l'événement. Il est certain, rappelle Guitton, que certains événements sont comme appelés par l'homme, à travers une modalité spécifique du vouloir : c'est ainsi que « notre caractère

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 88.

² Nous ne sommes pas loin de la synchronicité de Jung, même si Guitton ne reprend pas vraiment ce terme ; nous ne le rencontrons qu'à très peu de reprises dans son œuvre. *Ibid.*, p. 90. Il le cite explicitement dans l'ouvrage *Dieu et la science*, en parlant des « coïncidences significatives », GUITTON, Jean, BOGDANOFF, Grichka et BOGDANOFF, Igor, *Dieu et la science : vers le métaréalisme*, p. 89.

intemporel attire les circonstances ».¹ Autrement dit, nous pouvons poser un regard herméneutique sur le temps qui l'associe, par une loi d'attraction, à notre moi profond, présent – et en même temps caché – à la manière d'un archétype. C'est en fonction de semblable posture dans l'existence que peut s'ouvrir une temporalité que nous décrirons en termes de ressemblance avec notre « point indivisible », ce qui nous amène à lire fondamentalement l'événement comme un avènement, c'est-à-dire comme quelque chose qui nous apprend quelque chose, un sens à recevoir.

Cette approche de la destinée en regard de la temporalité nous ouvre, enfin, sur la dimension qui fonde réellement le temps : le rapport à l'avenir. S'il est vrai, comme nous l'avons vu dans l'analyse du temps, que l'avenir est ce qui nous fait exister de façon authentique, par une ouverture à ce qui est possible, et ce qui peut advenir, il est aussi une réalité que ce rapport à l'avenir peut s'obstruer de bien des façons ; autrement dit, la relation à l'avenir, tout en étant ce que nous recherchons fondamentalement, n'est pas de l'ordre de l'évidence pure et simple, surtout quand surgit la conscience de notre finitude essentielle. Comment garder vive cette ouverture à ce qui advient ? Ici encore il ne s'agit pas de tenter de construire une argumentation de preuve ou de persuasion : la prise en compte de la destinée est en elle-même une forme de capacité d'être à un niveau de bienveillance de ce qui advient en tant que cela advient, non pas par une quelconque forme de résignation, mais par une forme de sur-être, d'abondance du sens qui pourtant se maintient dans les limites de l'enstase. De quoi s'agit-il exactement ?

L'herméneutique des parcours de vie de certains hommes nous permet d'observer que la connexion avec le thème de soi signifie une percée inédite sur l'avenir ; non pas qu'il soit question d'une forme quelconque de description divinatoire de ce qui peut survenir, mais seulement d'un degré de confiance qui fait exister l'avenir sur le mode réel de ce qui vient vers nous, puisqu'il y a une possibilité de coïncidence signifiante à travers la ressemblance de l'événement avec le soi intérieur, ce qui est le propre de l'avènement. Même l'événement dit négatif peut être intégré, non par une sorte de rattrapage qui tente de faire face à ce qui est perçu d'abord comme

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 96.

adversité, mais comme une lecture événementielle qui a la capacité d'y voir un appel à l'être, en correspondance avec le désir profond du soi. À ce titre, nous dit Guitton, il y a un rôle particulier des « états inachevés », ces moments qui ne correspondent en rien à ce qui était initialement prévu, souhaité ou attendu ; ces moments, par la posture de destinée, nous font entrer dans l'essence même de l'avenir : ils nous initient à une part de nous-mêmes, à une connexion plus approfondie avec notre thématique.

Ce qu'il importe de voir ici, c'est que le mouvement profond de l'être nous pousse à considérer les temps de crise ou d'arrêt comme des seuils, des obstructions visant au franchissement de paliers ou de degrés, ce qui se résume bien dans ce que Guitton a défini par l'émergence. Ce qui advient peut alors être repris par l'histoire comme une émergence de ce qui était contenu, latent, caché, simplement en attente ou s'accumulant par un processus problématique : le véritable changement est donc l'apparition de quelque chose qui était en germe, c'est-à-dire un développement.

Avec ces vues sur le temps qui se dépliant par la mise en perspective de la notion de destinée en tant que posture dans l'existence, nous voyons aussi tout l'enjeu que la temporalité nouvelle introduit au niveau de l'être-soi ; ces vues nous ont plusieurs fois été dévoilées par l'analyse guittonienne à la condition de bien prendre en compte une démarche de mise entre parenthèses des croyances les plus accoutumées, d'un jugement immédiat sur ce qui se présente ou d'une identification détachant la figure qui apparaît alors hors de son fond, de sa trame ou de son tissu d'interactions. Cette attitude de réserve, d'approfondissement, de distinction sans séparation, à travers la reprise historique, va devenir un véritable « travail » dans la philosophie de Guitton, un travail d'une nature à ouvrir sur une « existence philosophique », c'est-à-dire un « travail d'enfantement ».¹ C'est par cet axe que nous allons pouvoir, à présent, tenter d'approcher le sens même du développement personnel.

1.4. Le sens du développement personnel

¹ *Ibid.*, p. 159.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre le sens que peut prendre le développement personnel dans l'ontologie de Jean Guitton, en établissant la convergence entre différentes lignes de sens. Rappelons, à ce titre, l'injonction de départ qui semblait être, pour Guitton, l'appel profond de la dynamique de l'existence, à savoir qu'il ne suffit pas d'être, mais qu'il nous faut davantage encore exister à notre mesure, à notre manière ; et il ajoutait : « Un jour vient où l'on se rend compte que le plus grand devoir, et le plus grand service que les autres réclament, c'est de ne pas leur ressembler. Tâche délicate, car pour être à sa propre manière, il faut le travail d'une incarnation ».¹ Ce dernier, qui ressemble à la création artistique, demande alors une corrélation avec l'être et sa dynamique profonde.

a. Le rapport à l'être

Ainsi nous faut-il, en rapport avec la dynamique ontologique, un développement ; non pas que Guitton veuille substituer une ontologie de la durée à une philosophie de l'instant, mais en tant que le développement associe, au contraire, les deux perspectives : par le développement, nous entrons dans une temporalité qui se construit sur le potentiel, qui prend acte du temps pour considérer le présent comme l'émergence de ce qui était déjà contenu comme potentiel, et pas encore révélé comme tel.

C'est ce que nous pouvons comprendre à travers l'idée de maturation par laquelle il conclut sa réflexion sur l'essence de la temporalité dans son ouvrage *Justification du temps*. Guitton cherche, en effet, à définir le temps en faisant face, d'un côté, au langage de la vie proposé par Bergson, lequel comprend le changement comme un flux et une création ; de l'autre côté, au langage des formes hérité d'Aristote par lequel la forme remplace la puissance dans le déroulement d'une évolution, sans rien garder de l'étape virtuelle. Alors que Guitton déplore la critique bergsonienne d'Aristote, en

¹ GUITTON, Jean, « Vers l'unité dans l'amour », dans *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme p. 685.

laquelle il ne voit pas vraiment d'opposition radicale, mais plutôt une forme de convention « dans un pays où la pensée a pris conscience d'elle-même en s'opposant à l'aristotélisme des Écoles »¹, il se demande si une conciliation de ces deux courants ne serait pas possible pour mieux appréhender la réalité du devenir, car ni la logique ni le langage de la vie ne peuvent véritablement traduire ce qu'est le développement personnel. Cherchant alors à dépasser les langages, tout en conservant leurs visées – et en les reconnaissant comme tels – il conclut en ces termes :

Si l'on nous forçait à parler le langage des formes, nous le corrigerions en définissant ce développement temporel comme une information laborieuse et toujours précaire, comme un travail de la personne sur elle-même. Et, dans le langage de la vie, nous dirions que l'œuvre propre à la personne est d'accepter et de purifier un élan et un instinct premiers. Le développement est la prise de possession de soi à travers une série de circonstances indifférentes par elles-mêmes et qui peuvent aussi bien nourrir notre essence que la corrompre : d'où la fonction nécessaire de la liberté. En somme, le temps, c'est le lieu de la croissance spirituelle.²

C'est le sens du développement que de faire ressortir une permanence au sein de l'écoulement, ou une simultanéité à l'intérieur du changement ; c'est en faisant l'expérience de cette simultanéité que nous ouvrons la voie à une modulation personnelle, que l'ontologie guittonienne présente sous le vocable de la destinée. Or l'être humain est confronté à l'inachevé, et c'est ce qui le fait cohabiter avec l'angoisse en tant qu'attribut inexorable de l'existence ; le problème n'est cependant pas l'angoisse comme telle, mais ce que nous en faisons, c'est-à-dire comment nous la traitons, par une tendance à la base inévitable, selon « un excès de sécurité », une fermeture. Le développement personnel est, en ce sens, ce qui d'abord maintient ouvert, car, écrit-il encore, « l'inachèvement serait à la source de plusieurs difficultés d'être. Et par conséquent, la connaissance de soi comme être inachevé et qui accepterait d'être inachevé, pourrait devenir méthode d'hygiène et de guérison ». ³ Ne nous y trompons pas : cette connaissance de soi nécessite une conversion du regard. Guitton, pour avoir étudié de nombreux parcours de conversion, nous introduit dans une ontologie de la conversion en tant qu'elle nous fait advenir

¹ GUITTON, Jean, *Justification du temps*, p. 119.

² *Ibid.*, p. 121.

³ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 111.

à un niveau herméneutique qui accueille la vie comme une occasion d'apprentissage de l'essence du moi, le soi profond qui se construit sur les coïncidences significatives qui se révèlent dans l'accord de l'événement et de l'attente. Ce qui est porteur, dans cette lecture, c'est d'y voir la présence d'un don : nous touchons ainsi au sens de l'être. Percevoir ce qui vient comme un don, à travers la configuration d'apprentissage de soi, nous libère d'une manière spécifique : c'est par le consentement, en même temps que l'action, que l'on peut s'autoriser à ne plus se rigidifier face à l'inachèvement.

b. La dimension axiologique

Nous avons vu plus haut comment la structure liberté-destinée opère au sein de l'être, et comment Guitton y voit une forme de liberté supérieure qui consiste à consentir à ce que l'on est, au niveau du Soi. Pour ce faire, il est nécessaire de distinguer le *but* d'une action de sa *fin* : le but est de l'ordre du vouloir, la fin appartient au registre du désir. Il est donc possible, note Guitton, que ce qui advient soit de l'ordre du désir – et donc en accord avec le Soi – et non pas au niveau du vouloir, et inversement. Et généralement l'existence se compose de ces moments d'écart entre ce que la volonté se propose et ce qui arrive dans les faits ; ce décalage peut être l'occasion qui permet de se percevoir dans la thématique supra-temporelle du Soi, si bien que l'analyse guittonienne nous donne la piste suivante :

Je propose de comparer l'existence en train de se faire à une phrase qui se prononce dans une conversation. Lorsque je jette (presque au hasard) mes premiers mots, je ne sais pas comment ma phrase va s'étendre et finir. J'écoute ce que je viens de dire, – déjà si loin de moi à jamais – dont l'écho m'aide à dessiner, à deviner ce que je vais dire. Et je continue sur le même axe, surpris de cette invention de la parole par la parole, de cet amalgame du projet, du passé et des hasards sous la protection du langage.¹

En somme, la volonté s'exerce bien à deux niveaux : celui du *propos*, qui est la volonté du but, du projet ou de l'action ; celui de la *volonté profonde*, qui est la volonté de la fin et du Soi. L'une ne peut être séparée de l'autre, que ce soit pour la réaliser à part ou la supprimer, insiste Guitton, dans son souci

¹ *Ibid.*, p. 159.

de corrélation rattachée au mouvement de l'être : le travail doit donc être mené dans une double direction, celle qui lit, déchiffre et interprète ; celle qui décide, agit et bâtit. Nous sommes donc appelés, en quelque sorte, à donner une réponse de sens à ce qui se présente, plutôt que de chercher à l'y trouver comme venant à nous : c'est plutôt par une quête à l'intérieur de soi que l'homme peut se raccorder à son thème profond, là où survient une ressemblance essentielle entre ce qui arrive et ce que nous sommes. Dans ce cas, il n'est plus à dire que l'avenir se présente comme ce qui arrive, mais comme ce qui advient, dans un mouvement circulaire où, à la fois, le soi attire tandis que l'autre que soi vient au-devant. Écoutons-le résumer ce va-et-vient entre les deux volontés, ou les deux dimensions du moi, quand il nous dit :

Ce qui apparaît, c'est mon moi véritable, c'est ce bonheur calme qui procède de ce qu'on se sent dans le vrai de son être malgré la souffrance, qu'on se sait inséré dans la pâte et le mouvement du monde, parcelle de sa durée ; c'est moi-même, je veux dire : c'est moi tel qu'en moi-même avant ma mort tout vivant je me change.¹

Voilà pourquoi le *cogito* de Guitton n'est pas le *cogito* naturaliste, ni le *cogito* idéaliste ; il n'est pas non plus le *cogito* existentialiste, puisque, axé sur la structure liberté-destinée, il est en définitive le *cogito* de la relation, de la relation entre un moi-même et un moi-altérité.

On a beaucoup parlé de la distinction entre *être* et *avoir*, et cette distinction a permis de comprendre d'une nouvelle manière de nombreuses situations : elle tend cependant à faire oublier la perspective de la corrélation, tant il est vrai que l'*avoir* semble si souvent superficiel, artificiel ou suranné, alors que l'*être* nous oblige et nous introduit dans l'ordre de l'authenticité et de la profondeur. Mais la perspective guttonienne ne s'y arrête pas, car l'*être* et l'*avoir* forment finalement un circuit essentiel, ainsi qu'il l'exprime dans le programme qui finalise sa conception du temps comme croissance spirituelle, ce qu'il formule de la façon suivante : « Devenir ce qu'on est, être ce qu'on a, ou mieux encore avoir ce qu'on est, tel est le problème posé à chacun », avant de conclure : « La signification du temps, c'est de permettre de le résoudre ».² « Avoir ce que l'on est », tel est l'horizon de sens sur lequel

¹ *Ibid.*, p. 161.

² GUITTON, Jean, *Justification du temps*, p. 121.

se déploie la libération profonde : une connexion avec le Soi qui nous ancre dans le quotidien de la possession authentique du moi. Autant dire que le chemin, partant de l'inachèvement, nous oriente vers un approfondissement sans fin, c'est-à-dire un infini.

c. Un chemin sans fin ?

L'inachèvement, nous l'avons vu, est à la base de l'expérience humaine ; il s'agit même, pour Guitton, de l'expérience primordiale à travers laquelle nous pouvons nous constituer, par une acceptation profonde de l'angoisse. Cependant, face à l'angoisse de l'inachèvement, la tentation est omniprésente de vouloir assurer une sécurité, et celle-ci est d'abord pensée à un niveau de surface, celui du vouloir et du but : l'excès de sécurité est alors inévitable et le mouvement se bloque. Ainsi l'homme cesse-t-il de prendre en considération le circuit, la corrélation. Le problème qui se pose est de pouvoir garder ouverte la dynamique existentielle, face à l'angoisse de l'inachèvement, par une forme de vigilance qui dévoile les fausses sécurités : c'est l'office de cette croissance et de cette maturation, que nous pouvons appeler le développement personnel. Guitton exprime alors ce désir d'être, en insistant sur une nouvelle perspective :

Pas plus que le rythme biologique n'est aboli dans la vie spirituelle, pas plus la conscience et la mémoire, si sublimées qu'on les suppose, ne peuvent proprement disparaître dans cette troisième forme de l'existence. Je dirai même que, si l'on dépouille le temps de toute idée de fuite ou d'*alea*, il peut y continuer ou y persister, car il n'est pas interdit de concevoir un progrès substantiel et pur qui ajoute éternellement le bien au bien et le mieux au mieux.¹

Ce progrès substantiel, s'il veut descendre jusqu'au tréfonds de l'expérience humaine, se doit de « travailler » l'angoisse de l'inachèvement dans toutes ses dimensions, car dans cette angoisse – et ses tractations sécuritaires – se logent diverses zones de « tremblement », comme la culpabilité ou l'angoisse de mort, et c'est, en définitive, cette dernière qui nous affecte au plus haut point. Pour Guitton, c'est seulement une conception du développement personnel, arrimé à une solide et subtile conception de l'être, qui permet à

¹ *Ibid.*, p. 122.

l'homme de tout prendre en considération – et de ne rien écarter – pour pouvoir intégrer la mort dans le mouvement de la spirale. Nous sommes dès lors en mesure de comprendre en quoi la mort, intégrée dans le développement, constitue, en réalité, un seuil, ce que l'analyse guittonienne nous présente dans une vue d'ensemble du temps :

La maturation temporelle se poursuit jusqu'au moment où l'esprit se dégage du corps vivant et du corps social, double matière à travers laquelle il a pris conscience de soi dans le cosmos. Alors, il laisse pour ainsi dire procéder hors de lui le corps vivant et le personnage, ces deux enveloppes sur lesquelles il avait pu marquer son caractère, mais qu'il n'était pas : c'est ce que nous nommons la mort. Ce passage à quelque autre mode d'existence, qui n'est pas concevable pour nous, doit correspondre dans la conscience à un sentiment de présence absolue à soi-même.¹

La constitution du soi, dans la dynamique du développement personnel, postule alors l'existence d'un au-delà de soi, à la fois infini et personnel, seul garant de pouvoir ouvrir le développement même sans le refermer sur soi. Ainsi le développement personnel reçoit-il alors sa véritable raison d'être : celle de pouvoir « présenter à l'être infini cette opposition sans résistance qui lui serait nécessaire pour jouir de sa présence sans être absorbé en elle ».²

Cette dynamique profonde nécessite, on le voit, un approfondissement de la connaissance de soi, laquelle ne peut prendre sa pleine efficience sans une forme spécifique de l'herméneutique du sujet, ce que nous allons tenter, à présent, de découvrir dans l'œuvre et la pensée qui nous préoccupent.

2. LA DIMENSION HERMÉNEUTIQUE ET LA CONNAISSANCE DE SOI

Si l'ontologie est au fondement de la réflexion philosophique, l'herméneutique, comme nous l'avons vu, occupe une place centrale chez Guitton, et plus particulièrement l'herméneutique du sujet, qui elle-même débouche sur la connaissance de soi. C'est bien le cœur de la démarche guittonienne, non seulement dans l'approche des auteurs philosophiques, mais aussi dans les « profils parallèles » et dans les nombreux « portraits » réalisés par l'auteur tout au long de son œuvre ; c'est même par cette

¹ *Ibid.*, p. 123.

² *Ibid.*

thématique qu'il inaugurerait la publication de ses *Œuvres complètes*, avec le premier tome consacré aux portraits : on peut dire qu'avec ce genre littéraire, il est question d'un des traits caractéristiques de son style. En le suivant dans ce domaine, nous allons trouver comme une grille de compréhension de la constitution du soi et de son fonctionnement ; il faudra ensuite saisir exactement le sens et la portée de ces portraits ; enfin, il sera intéressant d'aborder comment Guitton a situé son approche par rapport à la psychanalyse à travers les quelques passages où il effectue le rapprochement avec celle-ci. Nous pourrions alors conduire la seconde partie de cette étude du développement personnel vers l'approfondissement de la notion de connaissance de soi.

2.1. L'herméneutique du sujet

Il convient ici de commencer par une question générale de méthode, telle que nous la trouvons exprimée dans la réflexion sur l'être personnel dans le temps, et dont nous allons tenter de saisir toutes les implications. Guitton signale, en effet, la difficulté qu'il y a à vouloir trouver un mode d'expression philosophique à cette réalité du « développement de l'être intime » et il nous donne, face à l'ampleur de la tâche, l'orientation herméneutique suivante :

En tous les cas, on peut prendre conscience de l'écart qui subsiste entre le langage et l'objet, afin que la pensée le corrige sans cesse et le compense intérieurement. Peu importe, après tout, nos procédés de projection et de construction, pourvu que nous les reconnaissons comme tels. Le mieux est d'en choisir plusieurs à la fois : alors la différence de langage et de mentalité qui subsiste et se laisse voir à travers l'identité ou l'analogie du résultat devient précieuse pour l'intelligence : elle seule nous assure que nous n'avons pas confondu la pente de nos méthodes avec l'ordre des choses.¹

Ce texte suffit à nous rappeler le contenu tripartite de l'herméneutique générale chez Guitton, ainsi que le caractère global de son orientation, à savoir l'adoption d'une procédure de recherche, eu égard à une exigence d'adaptation à la réalité qui est celle du sujet.

a. Les trois niveaux du sujet

¹ *Ibid.*, p. 120.

Sans reprendre, à ce stade de notre recherche, tout ce qui a été dit sur l'herméneutique générale, on pourrait dire, dans une approche plus opératoire du sujet, que celui-ci est à la fois langage, mentalité et esprit, prolongeant également la division ontologique ternaire de la personne. Selon cette interprétation, il s'agirait d'un chemin de subjectivation qui nous ouvre à la dimension intermédiaire – celle de la mentalité – en tant que figure de la réalisation de l'idée du moi : ce niveau est, selon une terminologie reprise à Bergson, celui du *mécanisme*, c'est-à-dire de l'adaptation. L'esprit ne peut se réaliser, soutient fermement Guitton, sans une incarnation, c'est-à-dire sans le passage par le mécanisme qui est à la fois le lieu de l'expérience corporelle comme celui de la mentalité.

Le corps est notre première « manière d'être » : il est d'abord ce qui nous désigne le plus spontanément, même s'il faut la durée pour que ce corps qui est nôtre au départ, soit vraiment, comme Guitton le note pour le visage, ce qui nous exprime vraiment. Le visage, par ses deux portes d'entrée que sont le regard et les lèvres, nous achemine vers la présence de soi : l'expérience corporelle est l'endroit de cette expression d'une intériorité et en a donc la responsabilité, puisque le corps a la charge de proposer à l'extérieur ce que nous sommes. Ce premier niveau du sujet appelle donc une forme particulière d'attention à soi.

Le second niveau du sujet est l'étage de la mentalité, que nous pouvons désigner ici par le terme plus spécifique de schème. Il apparaît que plusieurs schèmes sont dès lors possibles et c'est dans notre relation fondamentale au temps que Guitton décèle cette mise en œuvre des schèmes. Parmi ces types possibles, nous trouvons, en premier lieu, le schème de la *dissociation*. C'est, d'après cette classification, la tendance de Plotin : elle tend à séparer l'éternel au sein du temps pour le réaliser à part. Qu'elle soit mystique ou seulement esthétique ou morale, cette orientation – que Guitton retrouve chez Spinoza, Kant, Rousseau, Gide ou dans le moralisme – serait avant tout une division au sein du moi, ce que l'analyse guittonienne nomme

la tendance cathare ou la quête du pur.¹ Le moi est recherché dans une partie noble de lui-même, et entre cette partie et l'absolu, il n'existe qu'une différence de degré, ce qui réduit les autres parties à rester des étages inférieurs. Cette tendance aboutirait à une scission de l'homme à l'intérieur de lui-même, tendance que Guitton va repérer aussi chez Sartre.² L'autre grand schème est celui de la *contamination*. Selon cette structuration de l'esprit, l'homme cherche, avant tout, à opérer une fusion, à vivre en un milieu où temps et éternité ne forment plus qu'un ensemble totalisant. Cette tendance se retrouve, selon Guitton, chez Hegel, Marx et toutes les formes de messianismes ; dans les philosophies de la jouissance, les matérialismes, et les métaphysiques monistes, qu'elles soient tournées vers le haut (Fichte) ou vers le bas (Feuerbach).³ Une question se pose alors : sommes-nous face à ces oppositions pures et simples qui définissent des trajectoires rectilignes où les influences s'établissent sur le mode de la transmission des forces physiques ? Nullement. Une affirmation de Jean Guitton dans *L'impur* devrait nous mettre sur la voie d'une herméneutique élargie et plus fine : l'auteur y annonce sa tendance plotinienne, comme une lame de fond, prête à réapparaître – à être réactivée – et plus particulièrement à l'approche de la mort.⁴ C'est donc qu'à cet étage de la division tripartite, plusieurs schèmes sont possibles et qu'aucun, au vu de la prégnance de l'idée ou de l'esprit, comme nous allons le voir, n'a la priorité ou le monopole : cela serait une limitation par fixation. Jean Guitton, sans être néoplatonicien au sens courant que l'on adopte en philosophie pour cerner les influences, n'en est pas moins dans la possibilité du néoplatonisme en tant que schème. Cette prise de conscience est le point de départ d'un travail, celui qui va permettre justement l'identification des schèmes ou des schémas d'adaptation qui sont autant de décisions appelant le

¹ Cette tendance se résume, chez certains interprètes, au seul « dépassement de la raison ». Voir : NERIA, William, *Plotin, Shankara, Spinoza. Le dépassement de la raison et l'expérience de l'absolu*, Paris, les Deux océans, 2014.

² GUITTON, Jean, *Justification du temps*, pp. 37-68.

³ *Ibid.*, pp. 20-36.; voir également GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, pp. 662-567.

⁴ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 68.

pouvoir du sujet-en-capacité-de-travail-sur-soi.¹ C'est donc bien la prise de conscience des schèmes qui est le premier stade du développement de soi, au moyen de ce "travail de soi sur soi", et l'objectif en est de pouvoir prendre une direction principale, tout en gardant une certaine fluidité, celle qui correspond au réel.² Autrement dit, ce qui se joue à l'étage des schèmes peut être de l'ordre de la répétition, c'est-à-dire de l'attachement problématique qui échappe à la conscience claire. En ce sens, le schème est à la fois ce qui incarne l'esprit, tout en le limitant, si nous ne le faisons pas passer de l'inconscience à l'identification par la conscience : c'est seulement à ce prix qu'une distanciation est envisageable et que le schème peut rester ce qu'il est : un étage intermédiaire.

L'esprit est réellement ce qui est le plus substantiel dans le sujet, ce qui fait son identité profonde ou ce qui représente l'idée du moi : ce que nous sommes à un étage plus intérieur que celui des schèmes ou des mentalités. Il importe cependant de mettre ces affirmations en rapport avec un constat tout aussi fondamental, annoncé plus haut, qui enlève à ce niveau la prétention d'être une substance, à la manière d'une chose établie ou d'une situation acquise : l'esprit, ou l'idée, n'est pas de la même manière que l'objet, et il serait tout aussi limitant d'y voir une essence déterminée, ou pire, prédéterminée. Seul un travail d'approche sera ici de mise, un travail d'élucidation opérant de façon restauratrice de ce qui est essentiel, et cependant toujours ramené à la marge ou au décalage. Ce travail capital de révélation de soi à soi prend le caractère d'une nouvelle naissance – la naissance à soi-même – et fait advenir le niveau de la destinée, en tant que celui-ci fonde l'individu sur un au-dedans de soi qui dépasse le jeu du moi, et qui permet alors l'acheminement vers soi. C'est ce travail sur le sujet que Guitton a tenté de mener à travers ses ouvrages appelés « portraits » en lesquels on peut voir une forme d'herméneutique appliquée et que nous allons à présent définir.

¹ GUITTON, Jean, « La vocation de Bergson », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, p. 573-579.

² *Ibid.*, p. 578.

b. L'herméneutique appliquée

L'art du portrait, en tant que genre littéraire, est d'abord une démarche herméneutique : il s'agit de lire dans une vie cette spirale essentielle qui compose la destinée. Nous avons déjà pu repérer le sens que prend la notion de destinée dans la philosophie de Jean Guitton, et nous sommes maintenant en mesure de la voir comme un outil d'interprétation du sujet : l'auteur a même évoqué, à ce sujet, la possibilité de création d'une véritable « tychologie » en tant que science de la destinée. En quoi le portrait est un moyen privilégié pour capter une destinée, c'est ce que nous allons tenter de mettre au jour.

Inspiré de la peinture, le portrait se veut d'abord une manière de saisir le sujet : avec l'utilisation des mots plutôt que la couleur et les traits, l'auteur a la possibilité de prendre du recul pour approcher le modèle de différentes façons, faisant ressortir certains éléments plus que d'autres, certaines périodes ou certains faits. Ce faisant, le portrait procède à la fois du modèle comme de son créateur, puisque la description s'établit selon un choix de ce dernier : on peut même dire, avec Guitton, qu'il entre dans la composition d'un portrait une part de projection inconsciente. Cependant, au-delà de cette double source, le portrait exprime aussi une recherche de l'intemporel, ce qui fait qu'il n'est ni une notice nécrologique, ni un catalogue d'impressions, ni une simple histoire ou une biographie : en effet, plutôt que sur le faire, le portrait est axé sur l'essence du moi, et c'est elle que l'auteur tente, dès lors, de faire émerger. Autrement dit, le portrait est basé sur une quête de l'archétype, sur l'idéal, au sens kantien du terme.¹ Cependant, il ne s'agit pas d'extraire celui-ci d'une matière qui serait ensuite rejetée, ni encore de le faire ressortir comme la forme prédéterminée d'un déroulement : au contraire, le portrait est un travail sur le singulier, l'historique, le personnel, tout en y associant des éléments porteurs de son environnement, ces endroits qui sont les sites d'une personnalité et que Guitton compare à des « chambres noires » qui permettent de fixer le réel à sa manière propre. S'il est « un acheminement à la connaissance de la destinée »², le portrait se doit de saisir le mouvement de

¹ GUITTON, Jean, « Préface », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 16.

² *Ibid.*, p. 17.

celle-ci à travers les événements et les hasards d'une vie, à la manière du thème ou du fil conducteur. Comment ? En tentant de suivre le développement du sujet à deux niveaux : le premier est comme un *mémoire* qui se penche sur la vie telle qu'elle a été vécue et connue par la personne et ceux qui ont formé son entourage ; le deuxième est un *mémorial* dans lequel entre une réflexion en dialogue pour faire émerger un faisceau de points de vue sur la pensée et l'être intérieur.¹ L'intention est de saisir l'existence à travers les événements qui se succèdent et qui se ressemblent à des étages différents, formant un mouvement d'ascension ou de reprise, à la manière de la spirale, et mettant au jour une ressemblance de fond entre les événements ou les phases du parcours de vie : cette répétition des événements est, pour Guitton, le signe d'un accord entre ce qui arrive et ce que la personne est au fond d'elle-même. Encore faut-il remarquer ce qui peut venir du moi profond et ce qui peut être entretenu au niveau de la mentalité ou du schème, ce qui nécessite une technique qu'il compare à l'art du dessin :

On repassera le long des mêmes lignes, comme fait celui qui dessine, qui hésite, qui revient et qui laisse parfois pour un même contour plusieurs traits au lieu d'un seul, car il sait bien que les reprises ne nuisent pas à la vérité et qu'elles l'aident au contraire en mettant dans l'œil de celui qui regarde ce mouvement du modèle que le dessin ne peut rendre.²

On le voit : le portrait, partant d'une description de la personne physique, se prolonge par celle de son lieu de vie, son ancrage dans le monde, pour rejoindre ce qui est perçu par son entourage, et ce que le modèle dit de lui-même ; vient ensuite le dialogue au niveau de la pensée pour mettre en évidence les croyances profondes sur lesquelles se construit l'expérience existentielle en présence, ce qui nous met sur la voie de l'identité même du Soi que la personne cherche à incarner à travers les rencontres et hasards, où l'on peut apercevoir un accord entre les différents étages de cette présence au monde. Pour ce faire, trois niveaux de croyances sont retenus : le sens du temps, le sens du vrai et le sens de l'être, comme nous le voyons pour les portraits de Newman et de Renan. C'est ici qu'apparaît, pour Guitton, l'intérêt

¹ GUITTON, Jean, *Portrait du Père Lagrange. Celui qui a réconcilié la science et la foi*, Paris, R. Laffont, 1992, pp. 23-24.

² GUITTON, Jean, « Portrait de M. Pouget », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, p. 33.

du portrait double, du portrait parallèle. Pour quelles raisons ? Là encore il s'agit d'un outil pour approcher au plus près, et de la façon la plus respectueuse de l'être, ce que Guitton qualifie de *manière d'être* et qui constitue l'enjeu profond de l'être au niveau de l'expérience humaine, car, écrit-il en 1970, « la couleur, le degré d'ombre, la nuance sont choses capitales à connaître pour obtenir la saisie des essences – que ce soit celles des personnes ou celles des choses », avant de conclure : « En somme, la *manière d'être* est souvent plus importante à connaître que l'*être*, parce que l'être n'est jamais indifférencié ».¹ L'approche guittonienne peut donc être qualifiée d'anecdotique, comme cela a été dit à propos de sa rencontre avec Bergson ou Heidegger, à condition de reconnaître que cet anecdotique est élevé, chez Guitton, à la dignité de l'être. Nous pouvons prolonger cette voie de l'attention au singulier par une herméneutique du non-dit telle que l'auteur la conçoit dans l'approche de la mentalité :

La mentalité dont participe un auteur se manifeste par certains signes négatifs qui sont ce qu'on pourrait appeler l'envers de la pensée : silences, hésitations, partis pris, répugnances, qui définissent chaque esprit tout autant que ses opinions. De telles ombres permettent de tenter ce calcul des résistances, sans lequel le calcul des forces sera toujours incomplet – de connaître les incertitudes, les oscillations et les repentirs de la pensée –, de dresser enfin cette table des préjugés qui donne tout son sens à la table des jugements.²

Ainsi en va-t-il de l'analyse du malentendu. Pour Guitton, le malentendu peut nous amener à découvrir la mentalité parce qu'il est un moyen privilégié de prendre conscience de l'écart entre ce que l'on comprend d'un système de pensées ou de croyances et ce que ce dernier représente à sa source : l'opposition repose, dans ce cas, sur une méprise, résultant elle-même d'une certaine méconnaissance à la fois de ce qui est hors de soi et de ce qui se passe en soi-même au niveau de la connaissance. Voilà en quoi la méthode du parallèle peut faire ressortir la particularité d'une configuration personnelle, étant donné que celle-ci apparaît dès lors sur fond d'une comparaison à partir duquel se détache le sujet observé, et Guitton la décrit de la façon suivante :

¹ GUITTON, Jean, *Profilis parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 18.

Elle consisterait essentiellement dans un échange, un va-et-vient continu, à l'occasion des termes et des doctrines entre les deux esprits – gardant toujours dans l'étude de l'un le souvenir de l'autre, projetant les idées de l'un dans la pensée de l'autre pour y saisir leur image ou leur caricature –, et tout cela afin de percevoir, par une véritable *réflexion*, ce qui est le propre de chacun.¹

Par ce procédé, une ressemblance remarquée peut donc, en réalité, masquer une dissemblance profonde, et inversement : aussi l'auteur fait-il observer que « les sentiments qui paraissent à la surface sont souvent des métamorphoses et comme des transmutations d'un secret que la conscience n'atteint pas ».² Nous sommes ici devant un problème important de l'herméneutique et de la connaissance de soi, puisqu'il y est question d'un niveau qui échappe à la conscience – qui est même de l'ordre du secret – et qui implique une forme particulière de modification dans la manière d'apparaître. Qu'est-ce à dire ? Guittou va expliciter cette tension entre le conscient et l'inconscient à partir de plusieurs cas concrets qu'il présente de façon fulgurante, mais que nous allons examiner de plus près, par la suite ; écoutons-le résumer cette problématique :

L'amour des plaisirs sensibles est parfois la traduction d'un désespoir spirituel et d'un appétit d'infini qui ne s'est pas satisfait faute de vertus. La vanité, c'est souvent le signe d'une défiance malade qui a besoin de se rassurer dans l'approbation. La froideur peut traduire au-dehors cette sorte de timidité qui vient d'une pudeur profonde. La cruauté, c'est souvent le dépit de celui qui n'a pas eu la chance ou la force d'être pur et qui voudrait se venger de soi en humiliant l'innocence. Et, de la même manière, l'ironie, c'est aussi le dépit d'un esprit sérieux qui, n'ayant pas pu ou n'ayant pas su croire à la raison, se venge en jouant avec les vérités.³

Ainsi le portrait ouvre-t-il la voie d'une compréhension en forme de décodage, sans quoi l'on risque de passer à côté de ce qui est réellement en jeu : une mise en forme apparente, une stratégie de diversion et un état profond qui opère dans le secret ou le déni. Il semblerait que ce soit une certaine déception qui soit à l'origine de ces transmutations, comme si la surface des choses était la traduction d'une attitude profonde qui aurait manqué sa cible ou son but véritable. Nous reviendrons plus loin sur les raisons qui induisent semblables distorsions, mais il est important de situer

¹ *Ibid.*, p. 19.

² *Ibid.*, pp. 309-310.

³ *Ibid.*, p. 310.

ici une tentative de lecture intégrale du développement du sujet, découvrant le chemin par lequel les passions représentent, en quelque sorte, une démission qui fait qu'il entre de la souffrance dans la passion, ce qu'indique le deuxième sens du terme *passion*.¹

Pareille démarche ne peut se réaliser qu'à partir d'une prise en compte de la dimension narrative du parcours et de la constitution de la personne, et ce, au niveau corporel, émotionnel et rationnel. Cette écoute de ce que le sujet a mis en place pour comprendre le monde et l'être est davantage possible si nous concevons la différenciation entre le niveau du langage, de la mentalité et de l'esprit ; ce dernier n'étant pas de l'ordre de la substance, il opère une forme de présence-absence qui permet aux autres niveaux de n'être que des degrés intermédiaires. Voilà pourquoi le portrait guittonien, s'il procède par creusement depuis la manière d'apparaître jusqu'à la perception d'une destinée, n'en reste pas moins en lien avec la dimension incarnée de l'esprit, et en arrive à refaire le chemin inverse allant de la définition du niveau de destinée vers l'accueil de la singularité dans la détermination et l'affirmation de soi. Cette approche de la personnalité en développement, c'est-à-dire dans sa dimension historique, associe la démarche de la mémoire, à travers la narration, à un travail sur soi qui s'apparente à un progrès, non pas d'innovation, mais de restauration ou d'élucidation. Comment saisir cette unité profonde ? Dans une note de 1954, Guitton songe à écrire des vies à rebours : il y aurait là, explique-t-il, une véritable méthode pour l'herméneutique de la personne.² En effet, c'est par la fin d'un parcours que l'on pourrait comprendre ce qui était contenu dans chacune des étapes précédentes, selon la logique du développement ontologique, montrant en quoi ce qui a été, était riche de ce qui allait survenir, mais d'une manière latente, inconsciente.³

¹ *Ibid.* Guitton y fait référence à l'impatience « propre à ceux qui pensent » comme chez Descartes. Mais chez ce dernier, fait observer Guitton, « le sens de l'action, l'horreur des changements pratiques et la distinction toujours faite entre l'ordre de l'entendement et l'ordre de la volonté empêchaient l'impatience d'avoir des effets trop fâcheux ».

² GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Présence du passé*, vol. 1, p. 276.

³ C'est ainsi que C. Riquier aborde d'une manière neuve toute la philosophie de Bergson : RIQUIER, Camille, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. Il affirme, en effet : « L'œuvre entière doit se comprendre à rebours, en sorte que chaque livre fournit les bases

C'est ici, et plus particulièrement en lien avec ce que nous venons de découvrir de la part inconsciente du fonctionnement du sujet, que nous abordons le rapport de l'approche guittonienne avec ce mode du savoir qui s'est construit sur une exploration et une définition de l'inconscient, à savoir la psychanalyse. C'est en regard de cette orientation que nous allons à présent situer l'herméneutique de Jean Guitton.

c. Le rapport à la psychanalyse

La psychanalyse est interrogée pour la première fois par Guitton, pendant la captivité, lors de la rédaction de *l'Essai sur l'amour humain* : elle s'y présente, dans le sillage freudien, comme un langage sur l'amour, appréhendé de manière objective en tant que phénomène biologique et social. Cependant, face à l'attitude scientifique qui n'entend rien laisser au jugement ni au parti-pris, l'auteur souligne la part d'option présente dans la démarche psychanalytique qui fait de la folie ou de la pathologie « un moyen privilégié qui nous serait offert pour pénétrer dans l'essence même du phénomène de la santé ».¹ Et il poursuit sa critique en écrivant : « Ayant étudié l'amour par les procédés propres à l'analyse des maladies, des hallucinations et des obsessions (auxquelles il ressemble sous certains aspects), on en viendra à projeter le mécanisme de la méthode sur la structure de l'expérience, et à croire qu'on a retrouvé l'essence, alors qu'on s'est borné à relever l'accident ».² Plus loin, il tente cependant de voir comment la psychanalyse pose le plus haut des problèmes, qui est, selon lui, celui de l'unité de la personne, qu'il revient à chacun de rechercher, car c'est à l'incomplétude et la finitude fondamentales que, finalement, l'homme est confronté. Aussi

au livre précédent au lieu de les supposer, l'intègre dans un cadre plus large et profond – sorte d'essais concentriques où le dernier livre englobe les précédents ». Ces vues s'apparentent à une herméneutique basée sur la notion de développement, que l'auteur qualifie de la façon suivante : « Il s'agit en un sens d'une archéologie, mais comprise dans les limites indéfiniment reculées de l'intuition, Bergson n'atteignant que dans son dernier livre, le véritable principe agissant » (Quatrième de couverture).

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 545.

² *Ibid.*, p. 546.

l'approche psychanalytique va-t-elle s'efforcer d'identifier cet inachèvement en des termes que Guitton résume de la façon suivante :

Déjà le mécanisme de la perception nous obligeait à l'oubli ; tout ce que nous n'avons pas voulu, tout ce que nous avons subi, tout ce que nous n'avons pas enregistré et que nous avons seulement perçu, tout ce que nous avons senti et que nous n'avons pas éprouvé, tout cela subsiste en nous à l'état latent. À cela s'ajoute ce que la société nous interdit de faire : les contrôles, les censures, les répressions, les empêchements, les obstacles, et ici il faut placer les secrets qu'on ne nous dit pas, les promesses qu'on ajourne au moment où nous serions des « grandes personnes » et qui contribuent à rendre les enfants si jaloux des hommes : tout nourrit en nous un état de gêne, de peur, de curiosité. Dira-t-on que cette angoisse n'existe pas chez ceux qui ont fait très tôt l'expérience de l'amour ? Mais il est rare qu'une aventure satisfasse et qu'elle ne s'accompagne d'un sentiment d'échec, d'impureté ou de faute, ce qui ajoute encore à l'angoisse et donne le désir d'une purification, de sorte que le véritable amour peut aussi se nourrir du mauvais et le pur de l'impur.¹

Dans sa recherche d'unité, l'homme se construit un sur-moi, sorte d'*ego alter* qui est en fait l'image de ce qui nous achèverait, et ce double est à la fois ce que nous désirons être pour nous compléter et ce que nous craignons de ne jamais pouvoir devenir. Et Guitton poursuit son analyse du point de vue psychanalytique en observant que cette image est la conscience d'un double manque : ce qui manque pour nous parfaire, et ce qui pourrait nous compléter par rapport à un ensemble, de sorte que « le double est notre envers, et peut-être l'obscur dessin de ses traits se manifeste-t-il dans notre regard, qui est à la fois le signe de ce à quoi nous aspirons et de ce qui nous manque ? ».² L'amour serait donc, dans cette perspective, à la mesure de la complexité du psychisme : plus celui-ci serait riche de désirs et de possibles, plus il serait capable de s'ouvrir à une altérité, si bien qu'on peut deviner « la richesse insondable de la formule « aimer l'autre comme soi-même » ».³ Guitton va alors souligner comment l'approche psychanalytique va interpréter le développement de la personne à partir de la notion de *situation-type*, terme qu'il emprunte à René Allendy : nos choix s'expliquent ainsi par le réveil d'un souvenir lointain, une situation de la petite enfance. De même que le rêve est constitué de situations qui ont échappé pendant le jour à la conscience

¹ *Ibid.*, pp. 595-596.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 597.

et que l'inconscient rappelle pendant le sommeil, de même, mais inversement, l'amour peut rappeler dans l'état conscient une situation qui a marqué l'enfant et qui s'est logée dans l'inconscient, tant il est vrai, note Guitton, que la pré-enfance est l'âge des impressions très vivaces sur lesquelles la réflexion n'a que peu de prise. Dans ce réveil du souvenir enfoui, il est remarquable que la ressemblance se détermine à deux niveaux : celui de la ressemblance directe, et celui de la ressemblance par contraste. Tout ceci nous amène à comprendre le mécanisme de l'unification de soi : il y a une projection de soi sur ce qui se présente du dehors, sur le hasard de la rencontre et de l'événement, qui fait que l'on recherche ce qui pourra nous ressembler ou nous compléter. Mais, affirme Guitton, « ce que le phénomène de l'amour a de plus caractéristique n'est pas tant l'unification de soi par la projection de sa propre image que l'accueil en soi d'une image de soi venue de l'être aimé ».¹ La conscience de soi est ainsi complétée par l'image que l'on reçoit de façon toujours un peu idéalisée de l'être en qui est placé l'espoir de la complétude, ce qui est une façon assez commode – « à trop bon compte », note Guitton – de réaliser le développement essentiel de soi, et il est fréquent que la complémentarité par laquelle on pensait pouvoir s'achever finisse par lasser ou devenir obstacle.

Ainsi l'explication par le mécanisme, telle qu'elle est présentée par Guitton à partir de l'approche psychanalytique, nous permet d'approfondir la connaissance de ce qui constitue la quête de soi, connaissance par laquelle nous pouvons développer une perspective importante dans l'herméneutique du sujet : elle sera reprise à d'autres moments de l'œuvre guittonienne, notamment lorsqu'il sera question de bien distinguer, à l'intérieur du développement, l'origine de l'émergence. Ce sera, pour l'auteur, l'occasion de revenir sur la psychanalyse en tant qu'herméneutique et pratique de soi, et il affirme à son sujet :

La psychanalyse, sous un certain aspect, est une technique appliquée à l'étude des premiers commencements. Elle a pour principal objet l'Origine. Elle suppose la division de l'origine et de l'émergence. En quoi consiste l'idée directrice de Freud, sinon à dire qu'au moment d'*émergence* où la vie consciente commence pour nous, où donc l'acte de la liberté est théoriquement possible, où la durée de chacun de nous ne sera plus désormais un chapelet de songes séparés, mais une chaîne perçue par la

¹ *Ibid.*, p. 601.

mémoire, à ce moment donc où nous émergeons dans la conscience claire de nous-mêmes, nous sommes déjà des effets plus que des causes. Et cela, parce que, dans la préhistoire inconsciente de notre être qu'il faut faire remonter à la sortie du sein maternel, nous avons vu rivaliser notre père et notre mère autour de notre berceau, nous avons été privés de notre nourrice, nous avons souffert d'être précipités dans le monde. C'est dans cette préhistoire qu'il faut situer le vrai instant de nos origines : c'est alors que nos instincts se sont noués, que nos aversions et nos concupiscences ont pris leur forme. Et cette dualité de notre origine et de notre émergence pèsera toute notre vie. Car une Origine sans émergence est un poids, une nécessité intérieure incompréhensible, une « fatalité » qui risque de nous déterminer et nous « névroser » toute notre existence, sauf si nous la faisons émerger dans la zone claire par une entière prise de conscience. Origine sans Émergence, qui nous nécessite, puis Émergence qui, si elle est complète, nous délivre – voilà bien le double thème de l'explication psychanalytique.¹

L'approche psychanalytique est donc vue ici comme une confirmation de la théorie du développement par laquelle l'émergence est à prendre comme une occasion d'un retour sur soi, en vue d'un approfondissement salutaire par une connexion avec l'origine : en cela, la psychanalyse propose aussi une libération que Guitton va prendre avec sérieux, comme il l'écrit en 1966 :

Je suis porté à penser que notre constitution chromosomique, l'architecture originelle, les premiers événements obscurs qui se sont déroulés pour nous dès le sein de la mère, en tous les cas dans notre petite enfance, – puis les premiers choix, les angoisses premières, – puis les désirs humiliants, les hautes vocations inaccomplies, les souffrances incertaines, les synthèses imparfaites, les lassitudes, les échecs... composent cette ambiance qui, si elle n'est pas purifiée, compensée, rachetée dans l'âge adulte par la vie spirituelle, demeure en nous et autour de nous comme une cause de mauvais destin, – évoquant, induisant, produisant des événements malheureux.²

Guitton conçoit que le regard de la psychanalyse sur l'existence humaine puisse déboucher sur une conception de la destinée en tant que celle-ci nous pousse à sélectionner dans l'univers des possibles la situation-type qui correspond à notre thème profond : ce lien établi avec notre histoire psychique, s'il est souvent vu comme une recherche pour combler un manque, peut être considéré aussi comme la quête inconsciente de la répétition de l'histoire ou la volonté implicite de retourner là où une conversion libératrice est possible. En cela, souligne Guitton, il y a bien une action de l'*imago* sur

¹ GUITTON, Jean, « L'Eglise et l'évangile », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 1066.

² GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, pp. 111-112.

le cours de la vie, mais cette correspondance est de l'ordre de la projection, par une sorte de loi de l'attraction agissant sur la production même de ce qui est vécu : c'est le thème de la destinée, cette *imago primordiale*, qui devance et oriente la volonté ordinaire. C'est ici que l'adhésion de Guitton à l'herméneutique psychanalytique trouve sa limite.

En effet, il précise à ce sujet dans *Histoire et destinée* : « L'événement psychanalytique, caractériel ou centrifuge, produit par nous, nous permet de capter l'élément superpsychique centripète, l'avènement venu du dehors et qui lui ressemble, mais qui n'a pas la même origine ».¹ Autrement dit, pour Guitton, la psychanalyse nous introduit dans la compréhension du mécanisme, et même si cette connaissance ouvre un nouvel espace d'autonomie et de transcendance, elle ne peut nous donner accès à l'essence, à savoir la source du sens qui donne sa raison d'être ultime à ce qui est. Pourquoi ? Principalement pour deux raisons, répond Guitton ; d'abord parce que l'explication par le mécanisme – c'est-à-dire la démarche basée sur l'analyse du fonctionnement des choses – ne peut prétendre à une réponse sur le pourquoi final de l'existence, ce qui est la garantie de la transcendance de l'accord entre ce que j'attends et ce qui arrive, l'instance et la circonstance. La seconde raison est que la psychanalyse opère, selon Guitton, une inversion fondamentale au niveau du sens. Qu'est-ce à dire ? S'il garde de la psychanalyse l'idée d'un retour sur soi et, surtout, que cette rétrospection est à voir comme une connexion essentielle avec le temps de l'origine ; s'il voit dès lors le développement, dans son essence, comme un progrès de restauration, de rétablissement de quelque chose de déjà présent, mais de non vu ou pris en compte, Guitton va reprocher à Freud et à la psychanalyse de mettre « les vérités à l'envers ».

Nous avons déjà constaté plus haut, dans un extrait datant de 1939, qu'il pouvait y avoir une inversion dans les sentiments et leur expression, quand le désir profond d'infini se trouve, nous disait Guitton, dans une situation de blocage et que cette négation se traduit alors par une manifestation sociale complètement différente, parfois le contraire même de ce qui n'a pu être

¹ *Ibid.*, p. 113.

atteint ou entretenu.¹ C'était une façon de repérer une forme de décalage, non pas d'insincérité, mais procédant comme d'un jeu inconscient de censure et de travestissement de la réalité par lequel on fait procéder l'attrait pour les plaisirs sensibles d'un désir d'infini contrarié ou nié : cette première formulation allait dans le sens d'une reconnaissance profonde de l'origine spirituelle et de la réalité de la censure à son égard. C'est cette censure-là que Freud n'aurait pu prendre en considération, se situant, selon Guitton, dans la continuité du positivisme d'Auguste Comte. Voilà pourquoi, à propos de la censure freudienne, il note dans son *Journal* en 1968 : « S'il y a une censure par rapport à ce qui est psychiquement le plus bas, et que Freud appelle la libido, il y a aussi une censure de la conscience par rapport à ce qui est le plus haut ».² Et il prend l'exemple du rêve qui libère d'une censure diurne en ce qui concerne la pratique d'une langue : celle-ci, bien que connue, n'est pas fluide sous l'effet de la timidité, mais retrouve toute son aisance dans une situation nocturne, en dehors de l'état de veille. S'il reconnaît alors au rêve, à l'écriture automatique, au surréalisme, la capacité de nous affranchir de la censure et de nous faire retrouver, par une compensation, notre liberté profonde et naturelle, il faut aussi assigner cette capacité à la partie spirituelle de notre être, qui garde, de cette façon, une dépendance à l'égard de notre insertion dans le monde. Guitton retrouve ainsi ce qu'il avait repéré dans l'approche bergsonienne de la perception, puisque, selon Bergson, « la perception s'applique *en droit* au Tout, et que nous percevons une partie de ce Tout, parce que les autres parties sont obturées par cet organe d'obturation qu'est le corps ».³ Il opère dès lors un parallèle avec cette censure du corps qui restreint, sur le plan de la sexualité, ce qui serait notre état originel ou total, à savoir que « l'extase sexuelle existe *en droit* dans tous nos sens, dans toutes les parties du corps, comme on le voit chez l'enfant ». Par analogie, Guitton étend ce constat du rôle d'une sorte d'obturation à notre dimension mystique car, nous dit-il, « l'état mystique, qui est une exaltation totale du

¹ Cf. GUITTON, Jean, « Anormal et anomal », dans *Actes du XIème Congrès international de philosophie, Bruxelles 20-26 août 1953*, vol. X, 1953.

² GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 286.

³ *Ibid.*, p. 159.

corps devenu un instant tout esprit, est *de droit*, mais que le corps a aboli cette extase à cause des nécessités de la vie pratique, qui obligent à ne voir qu'un seul point, le point utile à l'action pratique ».¹ Il y a donc, pour Guitton, un refoulement des attentes spirituelles, à un niveau plus fondamental encore que celui qui concerne l'étage des pulsions que la psychanalyse place à l'origine de l'enjeu existentiel : c'est pourquoi il parle ici d'une inversion, qui reste occultée dans l'approche contemporaine du sujet, sans pour autant rejeter la pertinence de la théorie freudienne. Nous aurons à revenir sur ces vues dans la troisième partie de cette étude. Cependant, le dialogue avec la psychanalyse tend à nous orienter, dès maintenant, vers la recherche d'une voie d'accomplissement dans les perspectives qui ont été définies jusqu'à présent, ce que nous allons pouvoir tenter à travers un approfondissement de la connaissance de soi.

2.2. L'approfondissement de la connaissance de soi

La constitution du soi n'est pas encore la réalisation de soi : sur ce chemin d'individuation, un approfondissement peut encore être entrepris, bien qu'il s'agisse, à ce stade, d'une option qu'il appartient au sujet de mettre en œuvre, avec les moyens appropriés. La philosophie guittonienne va ainsi nous fournir deux directions dans lesquelles une subjectivation plus déterminée peut être pensée : la dynamique vocationnelle et l'attestation de soi.

a. La dynamique vocationnelle

La philosophie, en laquelle se dévoile la structure liberté-destinée, voit se profiler, du côté de l'herméneutique du sujet, une attention à un registre qui creuse encore davantage la question de la thématique personnelle : en se penchant sur le parcours de Bergson, en 1960, Guitton va clarifier le concept de « vocation », pour rendre compte d'une unité supérieure qui traverse la trame d'une existence. Quel est l'enjeu d'une pareille démarche ? Dans

¹ *Ibid.*

l'Essai sur l'amour humain, écrit durant la captivité de 40-45, cette question était déjà apparue, au détour d'une réflexion générale sur l'évolution du statut de la femme dans la société contemporaine, et il y était fait état d'un lien entre l'autonomie du sujet, quand celui-ci cherche à la réaliser de façon authentique et juste, et la capacité de ce sujet à se diriger, lien dans lequel Guitton voit une exigence spécifique qu'il nomme précisément de la façon suivante : « Le sentiment si juste de l'autonomie exige, pour qu'on l'exerce sans écart, que l'être émancipé soit capable de se régir. Il exige que cet être ait une réalité singulière, qu'il ait pris conscience de ses virtualités, de sa vocation propre ».¹ L'accès à l'autonomie véritable ne va donc pas de soi, et demande, au contraire, cette prise de conscience particulière qui concerne la « vocation propre » : il s'agit donc, pour accéder à ce niveau d'être, de pouvoir se mettre en connexion avec cette dimension nouvelle dans l'interprétation de la trajectoire de vie. De quoi s'agit-il ?

Guitton rappelle que Bergson, dans un cours sur Socrate, avait insisté sur cette voix intérieure qui disait à ce dernier ce dont il devait s'abstenir, ce qui était d'autre part, expliquait Bergson, une « prédisposition à une mission », ; ainsi, pour Guitton, le principe de cette existence, toute libre qu'elle fut, était rapporté, dans l'herméneutique bergsonienne, à une sorte d'impératif supérieur, que Bergson identifiera plus tard à un *appel* : Guitton y voit ce qu'il nomme la *vocation*. Cherchant alors ce qui pouvait relever de la vocation chez Bergson lui-même, il fait remarquer que la démarche du philosophe était aussi en rapport avec cet appel puisqu'il nous dit, à propos de la conception bergsonienne de l'éducation : « Bergson se donnait le devoir d'*élever*, c'est-à-dire de faire remonter chaque conscience d'homme jusqu'à sa source, afin d'atteindre sa plénitude, soit par les règles, soit en dehors des règles, ou plutôt par cette règle supérieure à la règle qu'est l'inspiration ».² L'élévation dont il est ici question, ramenant l'homme à sa source en même temps qu'elle lui permet d'atteindre sa plénitude, se donne dans l'inspiration,

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 736.

² GUITTON, Jean, « La vocation de Bergson », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, p. 575.

et il est nécessaire de faire appel à un niveau de transcendance pour pouvoir sortir de la lecture réductrice de l'existence : ce niveau est celui de la vocation.

Pour bien comprendre l'enjeu de ce concept de vocation, il importe de se rappeler que, pour Guitton, l'existence comporte nécessairement un décalage, un suspens, une fêlure, dans l'ordre de la volonté, entre le projet et le résultat, ce qui expose l'homme à une lecture de déception, une expérience désabusée, que ce soit par une addition imaginaire totalisante ou que ce soit par la focalisation sur un événement ; finalement, Guitton interpelle l'expérience humaine par cette question radicale : « Quel est l'être ayant réussi sa vie qui ne pense avoir échoué ? ».¹ Cette prise de conscience suppose une distinction entre le *projet* et le *résultat*, entre ce que l'on veut et ce qui se réalise, mais aussi, plus fondamentalement, une distinction entre le *but* et la *fin* de l'action. De ce point de vue, l'histoire de la découverte des Amériques est pleinement significative, écrit Guitton en 1949 : elle nous montre que le but peut être mythique – c'est-à-dire de l'ordre de l'illusion ou de l'inaccessible – et qu'il a pour fonction de susciter des entreprises et des actions qui débouchent sur une autre réalité, non voulue. À ce titre, Christophe Colomb est le type du héros inconscient de la portée de sa réussite véritable, puisqu'en débarquant sur le sol américain, il se croit en Asie, tout en ignorant la portée véritable de son aventure : « Il ne comprend pas, conclut Guitton, qu'il vient de doubler le monde et en même temps de l'unir, de donner à l'histoire une charnière, de prouver la sphéricité du globe, d'accomplir la catholicité puisque cette fois les extrémités de la terre sont atteintes ».² D'où la critique de la notion de rôle pour représenter l'existence à la manière d'une pièce de théâtre, car, nous dit l'auteur de *L'existence temporelle*, « avoir un rôle suppose que le Tout de notre vie singulière et le Tout de l'histoire nous soient connus ».³ Quel est alors le sens profond de cette distinction du but de l'action et de sa fin ? Nous avancerions d'un pas si l'on pouvait dépasser, grâce à elle, l'impression inexorable de l'échec dans

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 114.

² GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, pp. 697-698.

³ *Ibid.*, p. 695.

l'existence, cette notion par laquelle nous occultons, en réalité, la véritable dimension de l'être qui est le développement. Ce n'est donc pas par une quelconque stratégie de compensation, de détournement et, finalement d'assujettissement de soi à travers le refoulement, que Guitton propose de faire face à cette donnée essentielle de la vie en tant qu'existence, mais par une intégration de cet élément dans la perspective profonde du développement ontique ; aussi conclut-il cette percée dans le tragique existentiel par cette ouverture en forme de rappel ontologique : « Nous retrouvons ici cette loi de l'existence temporelle qui veut que la source de l'avance de l'histoire ne réside pas dans une transition normale et saine, mais dans la discontinuité des accidents ».¹ Il faudra revenir plus loin sur la notion de normalité que Guitton semble introduire ici en qualifiant la transition – ce que nous pourrions faire en étudiant un autre texte de l'auteur où cette question est examinée de façon spécifique - mais il importe dès à présent de bien fixer cette corrélation entre le tragique de l'existence, tel que nous venons de le percevoir, et la conception du développement par lequel le sujet peut rester en connexion avec le mouvement profond de l'être qui est le développement : il n'est pas trop de dire qu'il y a là comme un appel, et cette affirmation nous rapproche à présent de la compréhension de la dimension vocationnelle.

Comme il l'a écrit, en 1960, dans une préface à un ouvrage sur ce thème, la vocation est la prise de conscience d'un niveau d'être qui se connecte avec la durée profonde, à l'intérieur de l'histoire avec « ses commencements incertains, ses hésitations, ses instants de choix, mais aussi ses nuits et ses nœuds, ses passages d'une qualité ordinaire à une qualité plus haute, ses « ascensions disposées dans le cœur », ses phases de paix et de consommation ».² La vocation est donc un étage où peuvent se conjuguer l'appel de l'être, d'une part, et l'initiative personnelle, d'autre part : la thématique profonde à l'intérieur du moi constitue alors une forme de réponse à ce qui est considéré comme un appel qui transcende le niveau expérientiel. Autrement dit, le caractère unique du soi n'est pas l'œuvre unique du moi ;

¹ *Ibid.*, p. 699-700.

² BELLET, Maurice et GUITTON, Jean, *Vocation et liberté*, Paris, Desclée De Brouwer, 1963, p. 10.

bien au contraire, le fait d'y lire un appel représente plutôt la transcendance du soi et sa dimension inaliénable : la vocation donne à la structure liberté-destinée un ancrage existentiel en même temps qu'ontologique, à condition de laisser cet ancrage dans l'ouverture de sens. Pour rester dans cette posture essentielle, il faut résister à la tentation de la définition qui enferme et réduit ; il faut canaliser la tendance à fabriquer, avertit Guitton, de la « prédestination ». C'est tout le rapport à l'Absolu qui ici en cause. Qui ne voit que la prédestination, en tant que prédétermination, est un excès – un passage à la limite – dans la recherche de sécurité, dans une attitude de « traitement » de l'angoisse fondamentale devant l'existence ? Or c'est justement cette fabrication de l'absolu prédéterminé, et prédéterminant, qui pousse l'homme contemporain à rejeter, au nom de la liberté, ce que d'autre part, il affirme de l'absolu lui-même : il y a là un cercle, dont il est éminemment souhaitable de sortir, si l'on veut se relier à la vocation à laquelle est rattachée l'autonomie authentique. Et Guitton d'évoquer ici la quête existentielle du philosophe français Jules Lequier.

Pour Lequier, rappelle Guitton – qui le compare à Kierkegaard – la liberté est la donnée de base qui fonde réellement l'expérience humaine. Dans son rapport au temps – qui se résume selon lui à la différence entre l'avant et l'après – Lequier affirme l'absolue imprévisibilité de la liberté qui introduit toujours dans l'après quelque chose qui n'était pas contenu dans l'avant ; même dans l'Absolu, la liberté ne peut coïncider avec une connaissance de l'avenir puisqu'il est de l'essence de la liberté d'être totalement ouverte, ce qui nécessite un *après* qui ne soit pas encore déterminé. En ce sens, l'éternité ne supprime pas le temps car il n'est pas possible d'envisager une liberté qui ne soit aussi une imprévisibilité, ce qui nécessite la différence entre l'avant et l'après. Le problème qui se pose de façon tragique pour l'être humain est qu'il ne peut imaginer l'Absolu sans en même temps supprimer sa liberté, puisque soit l'absolu voit tout – y compris ce que je ferai demain – et alors il n'y a plus de liberté ; soit l'Absolu ne voit pas ce que je ferai en un autre temps, et de ce fait, il cesse d'être absolu. Cette réflexion sur la prédestination devint une obsession philosophique jusqu'au jour où Lequier alla jusqu'à la mise à l'épreuve : ne supportant plus l'idée d'un avenir défini d'avance, il nagea dans l'océan jusqu'au bout de ses forces et se noya. Pour Guitton, il y avait là

comme un défi de la liberté face à l'inconnaissable, en même temps qu'un appel à l'absolu pour être sauvé, ce qui représentait en fait un pari vertigineux et dramatique : dans un cas, la liberté demandait à l'Absolu d'être sauvée des eaux ; dans l'autre, elle espérait le salut pour une vie après la mort. Dans les deux cas, la liberté était seule à fixer les conditions de son après, comme dans une ultime provocation, et comme pour déjouer toute possibilité de prédestination ; en d'autres termes, Lequier posait ainsi deux absolus, celui que l'on appelle Dieu et celui qui serait propre à l'homme, ce qui revient à admettre une certaine égalité des pôles à travers leur opposition, position en laquelle Guitton voit, pour sa part, un mystère difficilement soutenable. Si Dieu est Dieu, soutient-il alors, la liberté ne peut se prendre pour l'Absolu divin sans porter atteinte à celui-ci ; mais, dans le même temps, ce dernier ne peut rester lui-même en voulant supprimer la liberté humaine, ce que l'auteur résume en affirmant cette exigence : « Le mystère ultime est qu'en Dieu coïncident ces deux actes qui en nous s'opposent et qui sont la liberté et la connaissance ».¹ Autant dire que la notion de vocation se doit de résister à la tentation de la prédestination, et c'est bien en ce sens que Guitton inclut l'athéisme en tant que désir d'une purification de l'idée d'Absolu. Cependant cette purification, au lieu d'un rejet de la transcendance conçue sur le mode de la toute-puissance, peut prendre la forme d'une plus grande ouverture sur le concept d'Absolu, ce que la notion de vocation peut garder en tension : la vocation est le lieu d'une sortie hors de l'existence cantonnée dans l'immanence, par l'accueil d'un appel qui ne peut venir que d'une surréalité dont la bienveillance est contenue dans l'essence. Les implications de cette perception de la vocation, souligne encore l'auteur, nous orientent vers une nouvelle insertion dans la temporalité ; ainsi Guitton en précise-t-il la portée selon le rapport fondamental au temps :

La vocation a comme trois dimensions ; l'une prospective (qui est la plus visible à la conscience), celle par où la vocation prépare l'avenir et s'oriente vers lui ; l'une rétrospective par laquelle tout ce qui a été vécu par nous, tout ce qui s'est déroulé déjà dans le meilleur, dans le médiocre ou dans le pire, se trouve récupéré, unifié, purifié, sublimé ; la dernière enfin qui est le point mobile (tremblant dirait saint Paul) du

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 131.

moment présent où la vocation se recrée d'instant en instant par un holocauste librement renouvelé, par un lien vertical avec la Source de l'appel.¹

L'herméneutique du sujet, qui atteint jusqu'à la vocation, va donc procéder à une relecture du rapport au temps car celui-ci devient comme la matière première qui s'offre à la création singulière, ce qui pourrait nous faire abstenir de tout jugement immédiat sur ce qui se présente, et en ce sens, il serait impropre de qualifier de « mauvais » ce qui simplement advient, puisque la notion de vocation, telle qu'elle a été définie, nous autorise justement à considérer le réel – y compris ce que l'on appelle la crise – comme une proposition riche de sens faite au sujet en réalisation de soi. Ce dernier point nous amène à prendre en compte l'attitude adéquate correspondant à l'assimilation de la dimension vocationnelle dans la connaissance du sujet par lui-même.

b. L'attestation de soi

L'herméneutique du sujet demande un retour sur soi d'une nature spécifique : une forme d'écoute de soi en même temps qu'une affirmation de soi, et ces deux modes vont se retrouver dans une forme particulière de la présence à soi-même que l'on peut approcher par la notion d'attestation ou de témoignage. Guitton remarque à ce sujet une distinction entre la parole et l'attestation quand il fait observer :

Lorsqu'on parle de témoignage, il faut se souvenir que les conversations ordinaires des hommes sont remplies de paroles qui seront toujours des « dire » et que jamais nous n'oserions attester. C'est pourquoi nous les faisons précéder, comme d'une clé musicale, de ce petit mot *on*, qui est l'excuse de l'incertitude et parfois le voile de la médisance. Nous parlons beaucoup, mais nous attestons très peu ».²

C'est dire qu'entre la parole et l'attestation, il existe une différence, non seulement de qualité, mais aussi de présence : le règne du *on* est celui de l'inauthenticité, alors que c'est par rapport à l'authenticité que se définit

¹ BELLET, Maurice et GUITTON, Jean, *Vocation et liberté*, p. 10.

² GUITTON, Jean, « Le problème de Jésus », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 570.

l'engagement de la personne. Autrement dit, la parole du « dire » doit être dépassée si l'on veut entrer dans cette autre forme de contact avec soi-même, et avec autrui. Aussi l'auteur, reprenant la situation d'un cours donné face à un public, propose-t-il même de diminuer la première au profit de la seconde, quand il tente d'avancer dans cette voie nouvelle :

Qu'est-ce que je fais en ce moment-ci ? Je parle, j'essaie de ne pas parler, de faire que ma parole se sublime en une pensée ; j'essaie de faire que la multitude de ceux qui m'entourent ne soit qu'une solitude, une conspiration de solitudes, et tout ce je dis en tant que pensée se sublime dans le silence.¹

Pourquoi ce défi, et quel en serait l'enjeu ? Y a-t-il, dans l'attestation, une dimension supplémentaire, ou simplement, un passage obligé ? Ou le silence est-il seulement la voie de l'authenticité dans l'expression de soi ? Quoi qu'il en soit, remarquons tout d'abord que la parole ne suffit pas pour développer l'herméneutique du sujet, et nous ne trouverons pas non plus celle-ci dans la seule introspection : il est plutôt question de pouvoir revenir d'une expérience de contact avec l'intimité de l'être, ce qui s'apparente alors à la démarche du témoignage. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'une sortie hors de soi, d'un retour à partir d'une situation d'exil, mais bien plus d'un approfondissement spécifique avec la volonté de retrouver le lien essentiel, déjà donné dans certains moments d'intense connexion avec la thématique intérieure. Cette entrée dans l'attestation de soi réclame un temps et un lieu particuliers, tout comme elle implique le dépassement d'une attitude ordinaire.

Souvenons-nous, en effet, de l'expérience de la pudeur et de ce qu'elle induit dans la manière d'apparaître à autrui : nous avons vu qu'il y est question de cette perception, qu'à travers un certain regard d'autrui, le témoignage de soi ne peut correspondre à ce que le soi expérimente véritablement de soi, en profondeur. Aussi, d'une manière plus générale, la pudeur est-elle, pour Guitton, un mécanisme de suspens que l'esprit met en place par rapport à la perception de soi, face à ce qui peut apparaître comme une intrusion :

Le regard du voyeur me réduit à mon corps en faisant abstraction de mon visage, de mon regard, de ce qui, en moi, témoigne le mieux de mon être véritable, de ma qualité de personne humaine. Par ma pudeur je dérobe à la vue de l'autre ce qu'il recherche,

¹ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 40-41.

je porte atteinte à son envie, je fais attendre son désir et par cette atteinte, grâce à cette attente, je lui fais comprendre que ce que je suis véritablement n'est pas encore dans ce qu'il perçoit (ou cherche à percevoir) de moi, que mon être profond ne lui est pas encore livré.¹

Par la pudeur, l'être profond est comme protégé et soustrait au regard trop superficiel qui ne permet pas l'attention à ce qui est vécu en propre ; d'ailleurs, si même on pense pouvoir y trouver une stratégie de retrait ou de travestissement de la réalité, il n'en reste pas moins que la pudeur apparaît comme une disposition adéquate par rapport à une tendance omniprésente à poser des identifications là où il faudrait seulement – et d'abord – s'ouvrir à des fonctionnements, des mécanismes ou des interconnexions : d'où l'importance de la démarche phénoménologique dans l'approche du sujet. Elle correspond à ce qu'il y a d'unique dans chaque histoire de vie, chaque trajectoire, chaque identité singulière ; en réalité, au-delà des phénomènes de communication ordinaire, demeure une indicibilité de ce qui est propre, comme l'ontologie guittonienne nous l'a proposé en dernière analyse :

Ce qui vraiment existe, ce sont ces histoires profondes et solitaires dont la plupart sont quiescentes ; ce sont ces durées ramassées, ce sont ces structures rythmées de chaque existence, et si l'on voulait avoir une vue de l'existence spirituelle totale donnée dans un instant de l'histoire, il faudrait voir d'un seul regard toutes ces histoires uniques saisies en des points différents de leur développement, irréversibles, incommunicantes, sauf par les signes de leur surface, s'ignorant les unes les autres et ne paraissant vibrer que pour elles-mêmes.²

Alors se pose la question de l'unité, ou plutôt de la correspondance de ces niveaux d'existence de la subjectivité. Serions-nous contraints d'évoluer dans un monde inauthentique où les surfaces seules se côtoient, sans pour autant tomber dans une dichotomie désespérante de l'inaccessibilité du « point indivisible » ? C'est ici qu'intervient la distinction entre la parole et l'attestation de soi, car si la communication reste marquée par tous les mécanismes de la surface, le dépassement ne peut venir que d'une forme supérieure – ou approfondie – d'engagement du sujet, comme Guitton l'annonce en écrivant : « Lorsqu'il s'agit de savoir ce qu'un être est dans son

¹ *Ibid.*, p. 42.

² GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 693.

fond le plus caché, qui il est, – lui seul est témoin ; sa parole ne repose que sur sa parole. C'est le témoignage à l'état pur ».¹ La parole, qui n'est pas le simple parler, va au-delà de l'information, ou de l'argumentation : elle crée les conditions pour qu'une remontée du soi puisse avoir lieu.

Cependant, il ne s'agit pas de confondre, dans le témoignage, *transformation* et *altération*, car s'il y a toujours une forme d'appropriation du réel qui induit une perspective située, cette transformation n'est pas à rejeter au nom de l'intelligence purement logique ; il s'agit plutôt de s'ouvrir au sens que nous cherchons à travers l'opération de la mémoire, comme Guitton le rappelle à juste titre :

On a tort d'opposer la mémoire à l'intelligence, comme si la première ne retenait que l'événement personnel, fugitif, et que l'intelligence ne s'attachât qu'au concept général et abstrait. En vérité, l'intelligence travaille sur le singulier, elle le pénètre, elle s'efforce de le représenter à travers les abstractions. Surtout la mémoire est pénétrée d'intelligence. Elle transfigure ce qu'elle touche, elle y discerne un sens, un symbole ; et l'opération du souvenir ne va pas sans cette transfiguration.²

La connaissance de soi engage la mémoire sur une voie qui recherche le sens de ce qui a été vécu afin d'entrer en résonance avec le soi profond. En ce sens, il est fondamental, selon Guitton, de distinguer le *témoignage* de l'*attestation*.

Face à l'opération qui consiste à se remémorer le passé, une méthode s'impose donc pour ne retenir que ce qui fait l'essence du moi, une sorte de révélation à soi-même, que l'esprit uniquement rationnel ne peut anticiper : il y faut un engagement en profondeur qui implique ce que l'on est. Ainsi, nous dit Guitton, faut-il prendre une direction adéquate :

On demanderait de discerner dans le témoignage un noyau substantiel que nous appellerons l'*attestation* (qui est comme l'âme dont le témoignage est le corps) de l'enveloppe perceptive ou narrative qui n'est attestée que secondairement et par rapport au fait principal. *Attester* et raconter sont deux actes différents, bien que liés. Une attestation s'entoure d'un récit *narré*, qui n'est pas *attesté*. Et, si le témoin n'est pas interrogé sévèrement, il fera difficilement le partage entre ce qu'il *atteste* et ce qu'il *raconte*.³

¹ *Ibid.*, p. 677.

² *Ibid.*, p. 567.

³ *Ibid.*, p. 570.

L'interrogation rigoureuse qui préside à l'attestation de soi permet tout d'abord une confrontation avec soi-même. Nous y retrouvons la séparation de l'esprit d'avec la mentalité, telle qu'elle a été définie plus haut, dans la triple approche de l'herméneutique du sujet. Dans la première phase de celle-ci, il était question de bien identifier les différents niveaux de la subjectivité et de sa constitution, le sens étant d'opérer une élévation jusqu'à l'esprit, au-delà du langage et de la mentalité ; à présent, au niveau de l'approfondissement, il s'agit de déterminer comment le sujet peut réellement se comprendre à travers une démarche appropriée, cherchant à intégrer toutes ses facettes. Ainsi, à partir d'une connaissance de l'existence du niveau de l'esprit, est-il proposé un travail sur celui de la mentalité afin d'en repérer le fonctionnement ; à ce propos, Guitton déclare : « Comme tout ce qui est vital, la mentalité mêle germes et corruptions ».¹ L'attestation de soi prend donc racine dans une conviction attachée à la dimension de la vocation profonde – qui est le moteur du « point indivisible », la thématique intérieure correspondant à l'esprit – tout en assumant pleinement – et consciemment – l'étagé de la mentalité à travers lequel s'exprime le soi ; le passage à la conscience de ce qui est schème, scénario ou croyance permet ainsi une reprise de ce qui est, en réalité, une superposition de deux plans distincts à travers la répétition, comme lorsqu'un événement suscite le retour d'une ancienne émotion ou le rappel d'une croyance d'ordre archaïque. Comme le témoignage ne saurait se faire sans le récit, l'attestation de soi se doit d'organiser la mentalité dans le sens d'une traduction fidèle de l'essence : en somme, le passage à la lumière n'est créateur que s'il intègre les plans d'existence qui peuvent relever de l'ombre, ce que Guitton nommera par la suite l'*impur*. C'est là que le développement prend sa véritable envergure : se raconter devient alors attester de soi.

Dans *L'homme contemporain est-il divisé ?* de 1968, Guitton interroge cette dualité au sein du sujet qui marque l'expérience humaine : « Je suis le seul existant, constate-t-il, dont je ne puisse pas me désengrener ».² Pour figurer cette division intérieure, l'auteur utilise alors une anecdote

¹ *Ibid.*, p. 588.

² GUITTON, Jean, « L'Homme contemporain est-il divisé ? Conférence de 1968 », dans *L'impur*, [Paris], Desclée de Brouwer, 1991, p. 140.

politique qui s'est déroulée un jour à la Chambre des Lords en Angleterre où l'on entérine les lois par la vieille formule française : « *le Roy le veult* » ; c'est par cette formule, rapporte Guitton, qu'un jour la Chambre refusa le mariage du roi qui demandait de pouvoir vivre avec la femme qu'il aimait : le désir du roi fut donc repoussé par la phrase rituelle « *le roy le veult* », ce qui posait bien le problème de savoir qui donc était le roi ? Ainsi en va-t-il de ce décalage en chacun de nous par lequel nous ne pouvons pas ce que nous voulons, tandis que nous ne voulons pas ce que nous pouvons : c'est là, la question existentielle par excellence. Comment attester de soi dans la pleine authenticité à travers l'existence temporelle, en regagnant son unité – « non certes l'unité primitive enfantine et innocente, mais l'unité finale, totalisante, où toutes les différences intérieures seront assumées » ?¹ Face à cette division interne, la tentation est grande d'organiser un détournement : soit par une évasion qui proclamerait l'artifice de la division en tentant d'entrer dans une communion avec un état présenté comme originel ; soit dans le report de cette épreuve à l'extérieur de soi, en projetant cette lutte intérieure sur un obstacle extérieur, comme c'est le cas dans les guerres, les affrontements de jalousies ou les mécanismes par lesquels on s'invente un adversaire, car « la mort sacrificielle de l'autre devient le symbole de cette mort du mal en soi qu'on n'a pas le courage d'obtenir ; on tue pour se purifier » ; et Guitton de prévenir avec force : « Il n'y a pas de palliatif capable de masquer la division interne de l'homme ».² Cela revient, au fond, à confondre la *cause* et son *expression*, confusion fréquente chez l'homme quand il tente d'analyser le réel ; au point que, pour Guitton, nous pouvons établir un rapport inverse de ce qui est proclamé d'habitude au sujet de l'état du monde, quand il conclut par ce constat :

La séparation des classes, l'appropriation des richesses par un petit nombre et la condition malheureuse d'un très grand nombre sont les conséquences de cette division de l'homme intérieur ; elles ont leur racine dans cette avarice ou cette cupidité, ce désir d'avoir davantage qui est au cœur de l'homme, comme sa première illusion et sa première plaie.³

¹ *Ibid.*, p. 143.

² *Ibid.*, p. 144.

³ *Ibid.*, p. 144.

D'où l'importance d'une autre précision que Guitton va mettre en place pour bien voir où le travail sur soi va devoir se porter, puisqu'il nous avertit, en disant : « Quand l'homme ne veut plus lutter contre soi et se saisir divisé, il se découvre, il se subit comme dédoublé ».¹ Qu'est-ce à dire ? Dans la ligne de notre approche, nous dirions que si l'homme ne se met pas dans la perspective du développement pour pouvoir entrer dans l'attestation de soi, la recherche des compensations occupe le terrain : c'est là que commence, selon l'analyse guittonnienne, le dédoublement. De quoi s'agit-il ? Si l'on parle ici de dédoublement, c'est bien pour marquer la différence avec la division. La conception de l'homme chez Gide va illustrer cette tendance.

Pour Gide, en effet, la division interne de l'homme doit être surmontée par une scission entre une partie haute et une partie basse de soi, et cette opération peut se réaliser en trois étapes : la première est celle de l'accomplissement d'un acte totalement libre, dégagé de tout motif et de tout intérêt ; une action vraiment au-dessus des motivations habituelles de l'homme ordinaire, voilà une manière de se différencier des divisions internes en assumant pleinement un choix supérieur. Mais Gide n'en reste pas là : il propose, en second lieu, de se dégager de tout attachement aux personnes pour pouvoir n'aimer que l'amitié, l'affection ou l'amour à l'état pur, délivré des pauvretés des relations concrètes sombrant dans le quotidien et l'habitude. Redevenant nomade, l'homme doit alors garder sa disponibilité afin de ne pas dépendre d'une seule relation, ce qui l'amène à s'ouvrir à tout ce qui se présente dans une position essentielle d'accueil : ce niveau nous entraîne vers un pas supplémentaire dans le détachement. Le dénuement, pour être total et humble, réclame encore une attitude plus intérieure, plus radicale en quelque sorte ; là, il nous faut exercer une séparation à l'intérieur même de la joie, afin que celle-ci reste pure, ce que Guitton résume bien en ces termes :

Renonçons donc à tout exercice de mémoire, à tout ce qui pourrait ramener des regrets et des souvenirs et transformer l'instant en durée ; répudions toute image d'avenir, qui corromprait aussitôt le présent. Et, si à l'intérieur de l'instant, on pouvait arriver à ce que la soif précédât la jouissance et qu'elle demeurât toujours au sein de la possession, alors on connaîtrait la présence infinie du présent, on sentirait la pulsation de l'être.²

¹ *Ibid.*, p. 146.

² *Ibid.*, p. 147.

C'est par ce troisième stade, celui qui produit la ferveur, que l'homme, selon Gide, s'élève réellement au-dessus de lui-même et qu'il fait cesser cette division interne, car désormais il peut vivre dans la partie haute de son âme, par une sorte d'extase, tout en laissant l'autre partie de soi en proie aux pulsions et aux troubles de toutes sortes : ainsi l'homme n'a-t-il plus à réaliser l'unité en lui-même, la division cède la place au dédoublement, car dans cette dualité, la partie par laquelle l'humain se sauve n'a plus de rapport avec la partie jugée inférieure. Pour Guitton, cette méthode d'avancement se retrouve dans différents domaines de l'existence, et affecte plus particulièrement la relation à autrui, notamment dans la relation affective et sexuelle. Et le héros contemporain, que l'on retrouve chez Sartre, Montherlant ou Malraux, ne garde-t-il pas, au milieu de ses multiples engagements dans le monde, cette forme de détachement, cet étage supérieur non-engagé, par lequel il désembraie du monde, des autres et finalement de soi ?

Guitton nous fait remarquer qu'une loi de compensation agit dans ce dédoublement : tantôt ce sont des projets généreux qui viennent compenser une absence d'engagement concret ; tantôt ce sont des fixations dans le détail qui voudraient combler un manque d'ouverture dans le service et l'altruisme : nous ne sommes pas loin alors de tous les mécanismes par lesquels l'homme devient ou persécuteur, ou sauveur, ou victime. En tous les cas, que ce soit par le haut ou seulement par la partie basse de nous-mêmes, c'est le même processus qui mène, selon Guitton, à une difficulté plus insidieuse et plus grande encore, à savoir la dissociation :

Que l'homme s'isole comme parcelle d'essence avec Valéry, de jouissance avec Gide, comme parcelle mémorante avec Proust – ou qu'il désembraie comme non-étant, non-lié, situé seulement et libre pour rien dans sa morose passion – on ne voit plus de lutte de l'homme avec lui-même. On a évacué l'idée de drame intérieur. C'est bien l'être dédoublé – et son châtiment : l'être dissocié.¹

Quel est alors le problème de cette dissociation en laquelle se meut l'homme contemporain qui cherche à se sauver sans le travail sur soi du développement ? Pour Guitton, il s'agit là d'une attitude de méprise et de

¹ *Ibid.*, p.148

méconnaissance qui va amener l'homme sur la voie d'une obturation fondamentale ; il nous met dès lors en garde :

Toutes les fois que pour éviter un conflit entre moi et moi-même, je surmonte ce conflit en le niant, alors le conflit que j'avais voulu éviter se retrouve secrètement intensifié dans une zone plus intime de mon moi, et là il est plus vif, plus âpre et plus amer.¹

Au fond, l'homme contemporain aborde la guérison d'une telle manière qu'elle induit en quelque sorte la maladie même ; autrement dit, c'est en concevant son être dans la voie de l'oubli du développement qu'il en vient à éprouver sa difficulté essentielle d'être, difficulté qu'il prend pour un obstacle, mais qui sonne plutôt comme un signal indiquant sa dérive dans la dissociation et la compensation.² C'est donc par un retour sur son parcours de vie, que l'homme pourra s'ouvrir à la compréhension véritable de la crise, ce qui est la condition pour une connexion salutaire avec la dimension du développement. Guitton insistera alors sur le franchissement d'un palier, une mutation en profondeur, plutôt que sur une évolution par degrés.

Pour Guitton, il y a là une différence fondamentale par rapport à la conception du salut et du chemin spirituel chez Spinoza. Pour ce dernier, l'évolution de l'homme doit s'amplifier jusqu'à un retour vers l'origine suprême, en laissant l'Absolu reprendre la direction des opérations par notre avancement : c'est Dieu qui s'aime lui-même à travers nous et notre destinée supérieure est de nous laisser emporter par cette aspiration à l'unité.³ Guitton, après avoir pris ses distances par rapport à Spinoza, tente ensuite de faire la distinction entre cette *aspiration* et l'*espérance*. Si, par l'aspiration, l'homme désire au fond de lui une élévation de lui-même, il peut concevoir celle-ci comme un mode d'être en quelque sorte surnaturel : le mouvement par lequel il tend vers cette dimension supérieure devient une inclination par laquelle il

¹ *Ibid.*, p. 150.

² Si nous mettons ces analyses en correspondance avec l'enseignement d'une autre conférence de Jean Guitton, prononcée au début de sa carrière philosophique et intitulée *Anormal et anomal*, nous pourrions ouvrir la réflexion présente sur une compréhension différente de ce que l'homme contemporain nomme *maladie* et *guérison*. Nous y reviendrons dans la troisième partie de ce travail, en dialogue avec la pensée de Victor Frankl.

³ Cf. GUITTON, Jean, *Justification du temps*, pp. 47-54.

aspire à un état différent, et ce dernier peut être commencé en des moments privilégiés. Il n'en va pas de même pour l'espérance, qui est d'un autre ordre, comme le montre Guitton dans la définition suivante :

Qu'est-ce, en effet, que l'espérance considérée dans sa substance sinon l'acte par lequel nous postulons que l'unité intégrale de notre être, sa coïncidence avec soi et avec son principe, qui ne peut pas nous être acquise dans le cours changeant du temps, nous sera donnée hors du temps, et qu'ici nous avons seulement le germe de cette transmutation prochaine ?¹

C'est dire si l'identité profonde du sujet n'est jamais acquise une fois pour toutes ; elle est en chemin, et c'est notre responsabilité de favoriser ce cheminement par une attitude d'éveil à soi, associée à une conception approfondie du développement de l'être ; ce cheminement est à la fois la démarche qui permet l'attestation de soi et le résultat de celle-ci. On comprend dès lors que la connaissance intime du sujet exige, pour être saisie au plus près, un acte d'intelligence et d'engagement qui reprend toutes les potentialités de l'homme, qui conjugue un consentement à l'être en même temps qu'une initiative d'interprétation, ce qui n'est possible que par une démarche volontaire par laquelle le sujet se prend comme objet d'un travail spécifique, à travers la notion de développement personnel. C'est ce que nous allons aborder à présent dans le troisième point de ce chapitre.

3. LE DÉVELOPPEMENT PERSONNEL COMME MISE EN ŒUVRE DE SOI

Après avoir abordé le développement personnel dans sa dimension ontologique, puis à partir de son herméneutique du sujet, nous allons prendre la mesure de son orientation pratique. Celle-ci apparaît à la fois comme l'accomplissement du développement personnel, dans le prolongement d'un axe théorique, et comme le mouvement de départ de la quête de soi, tout en étant au cœur même du développement personnel comme processus. Jean Guitton, qui a nommé cette dimension pratique le « travail de soi par soi » y voit le lieu de la sagesse, véritable fin de la philosophie, quand la vie elle-même devient philosophique. Voilà pourquoi il affirme : « Nulle création n'est plus enthousiasmante et aussi plus crucifiante que celle dont la matière

¹ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 154.

est notre être dans le temps. Qui sait si toutes les autres n'en sont pas les images ? »¹ Il y a donc un enjeu important dans cette démarche qui fait de soi une matière à travailler, comme on peut travailler la terre pour en faire une œuvre de création ; il s'agirait là de notre tâche première, à tel point qu'il est utopique d'affirmer que l'on a achevé de se construire. Après une approche générale de la question, nous allons suivre le cheminement de Jean Guitton à travers les trois grandes phases qui constituent cette orientation : le travail sur soi, l'art de penser et l'usage du temps. Nous pourrions alors mieux définir le développement personnel dans sa réalité pratique, ainsi que le sens de la mise en œuvre de soi.

3.1. Approche générale

En consacrant sa thèse à l'étude de Plotin et de saint Augustin, Guitton prenait la voie d'une philosophie tournée vers la compréhension de soi, avec le souci d'une mise en œuvre pratique : les deux philosophes étaient en effet questionnés sur les implications existentielles de leur conception du temps. Aussi en arriva-t-il à souligner la force des *Confessions* dans la justification de la temporalité comme chemin d'accès à la pleine possession de soi : la philosophie prenait forme dans ce travail sur soi où la recherche rationnelle s'accompagnait d'un avancement intérieur, dans le sens d'un accomplissement. Il ne lâchera plus cette voie tout au long de son itinéraire philosophique : c'est ce travail sur soi que nous allons retrouver à la base de sa conception de la sagesse, vieille notion qu'il se propose de reprendre dans un nouveau souffle.

Pour Guitton, la philosophie a d'emblée eu une portée pratique, tournée vers un art de vivre : on peut même dire qu'il est de son essence de conduire à une manière d'être, à la fois de pensée et d'action. Bien plus, il apparaît que cette dimension existentielle faisait partie intégrante de toute la quête philosophique, que la pensée était en elle-même un style d'être au monde. En cela, la connaissance rationnelle n'était pas la seule en cause, et il fallait bien voir en quoi une autre forme de savoir pouvait s'illustrer dans la quête de

¹ GUITTON, Jean, « La vocation de Bergson », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, p. 575.

l'esprit, ce qui pouvait rejoindre, note Guitton, la préoccupation profonde du monde biblique, spécialement quand les Juifs d'Alexandrie composèrent l'ouvrage appelé *La Sagesse de Salomon*, car il y avait là une voie commune aux objectifs semblables :

Il est remarquable que les Grecs et les Hébreux, si différents en tout, se retrouvaient dans un idéal qui leur était commun : la subordination de la connaissance à une réalité plus intime, plus heureuse, plus universelle aussi puisque les femmes, les enfants, les déshérités, tous les âges de la vie pouvaient la désirer et la posséder ; ils appelaient cet état indéfinissable la *sagesse*, d'un mot qui n'était pas pris à la vue ou à l'oreille, mais au goût, à la saveur.¹

On ne retrouve plus cet idéal de sagesse chez les penseurs modernes, et le mot lui-même, observe Guitton, a perdu de son sens et de sa force : la spécialisation des savoirs, ainsi que l'orientation technique et pragmatique, ont enlevé à l'enseignement cette recherche d'une unité supérieure qui était la finalité de la connaissance chez les Anciens, au point que la Sagesse, fait-il remarquer, rime aujourd'hui avec habilité, détachement, voire indifférence ou même insensibilité. Même si pour Descartes et Spinoza, il y a bien un au-delà du savoir qui est un art de vivre en communion avec la transcendance, cette recherche n'est pas vraiment ce qui a marqué les progrès de l'homme occidental, tourné vers l'efficacité des techniques sans la réflexion et l'action en rapport avec les fins. Au fond, la sagesse résonne aujourd'hui comme une attitude de mesure et de pondération, qui semble aux antipodes de la liberté, puisque celle-ci pourrait s'en trouver limitée, ce qui est, aux yeux de l'homme contemporain, une atteinte directe à sa capacité la plus essentielle.

Tenant compte de cette évolution, et de cette tradition remontant aux origines, Guitton tente de garder ensemble philosophie et sagesse, même si la première n'est pas automatiquement identique à la seconde, et que celle-ci ne peut être séparée de ce qui la prépare. Voici la définition qu'il propose alors de la sagesse :

La sagesse n'est pas une morale, dirais-je, elle est plutôt un art d'incarner l'idée dans le fait, l'infini dans le fini, la fin dans les moyens, la vérité dans la vie qui y conduit.

¹ GUITTON, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 7.

C'est un goût : c'est un discernement de ce qui est assimilable à l'esprit dans les événements ; c'est une manière d'être parmi les êtres et comme les êtres.¹

Nous sommes sur la voie d'une éthique de soi, un art de se construire qui va opérer une jonction entre le savoir rationnel et l'incarnation dans l'existence : au fond, il s'agit d'une stratégie que l'on ne peut réduire à une morale, étant donné qu'elle n'est pas constituée de principes obéissant à un code de conduite. Néanmoins nous allons y trouver de quoi nous rapprocher du travail sur soi par lequel nous voudrions ici définir plus avant le développement personnel.

Il est à noter que cette mise en œuvre de soi correspond, chez Guitton, à un appel de l'être, plutôt qu'à une volonté de se construire à partir d'un néant primordial, de se dépasser sans fin ou de faire face à la vie considérée comme adversité ; cet appel ontique relève d'une absolue positivité et il est nécessaire d'accomplir un travail de restauration pour laisser émerger ce mouvement profond au cœur de notre histoire. La mise en œuvre de soi est donc toujours une inscription de soi dans une dynamique plus essentielle qu'il s'agit de mettre au jour par un travail, non pas de transformation de soi, mais de clarification de soi. Il n'y a pas dès lors, dans cette perspective, un état qui serait d'emblée, par le cours de la vie et de l'éducation, un état accompli : au contraire, ce n'est que par ce travail sur soi que nous pouvons aller à la rencontre de ce qui est en profondeur – au niveau de l'être et de son développement – afin de donner à cette dimension l'ampleur qu'elle possède en soi, mais que l'existence ne révèle pas d'elle-même. C'est ce que Guitton résume de la façon suivante : « Il ne s'agit pas, comme le disait Spinoza, de « persévérer dans notre être » (ce qui serait sans doute le « désir » de la matière), mais de *surêtre*, pour ainsi dire, ce qu'on est ; je veux dire : de le demeurer encore dans un mode supérieur, peut-être de le voir toujours s'exalter ».² Dans pareille démarche, il ne peut y avoir place pour une imposition de l'extérieur, puisque c'est de l'initiative du sujet que dépend la

¹ *Ibid.*, p. 7.

² GUITTON, Jean, « Le problème de Jésus », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 762.

manifestation de l'être, même si, pour Guitton, il n'est jamais vraiment possible d'isoler un terme de la réalité structurée.

Il a été question, dans le sillage des travaux de P. Hadot, d'« exercices spirituels » pour redécouvrir la dimension pratique et engageante de la philosophie, et c'est par un « apprentissage de soi » que l'on a voulu signifier sa véritable portée, au-delà des recherches théoriques ; nous constatons, chez Guitton, une attention particulière pour cette forme d'engagement et de pratique de soi : pour lui, l'approfondissement de la philosophie, sans rejeter le pôle théorique et académique – qui est aussi une première forme d'incarnation – nous permet de rentrer plus avant dans une exploration de nous-mêmes, ce qui a pour but, non seulement une meilleure connaissance de soi, mais surtout une façon d'être au monde, à l'être et à soi, ce que nous allons résumer par l'expression de *mise en œuvre de soi*. Cela signifie que l'on peut vivre à différents étages, et que la philosophie peut, selon son office premier, constituer à la fois ce qui relie ces niveaux, selon un certain ordre, et aussi ce qui opère une mise en évidence de la connexion intégrale. L'expression *mise en œuvre de soi* se veut davantage proche de cette remontée essentielle, de soi à soi, qui peut se pratiquer à des degrés divers, avec une connotation existentielle prononcée, plutôt qu'un « exercice », jugé peut-être banal ou gratuit, ou même un « apprentissage », laissant supposer une acquisition trop extérieure ; ou encore une « pratique », semblant négliger l'entrée dans une dimension déjà présente, et qu'il s'agit de faire remonter.

En somme, c'est à un travail de pleine conscience que nous sommes conviés, c'est-à-dire à un mode de présence à soi, au monde et à autrui ; ce mode est une écoute de l'être, qui est lui-même la présence de ce qui est. N'est-ce pas finalement notre désir le plus profond ? N'est-ce pas aussi le lieu de notre engagement le plus total, comme le précise Guitton dans une note du *Journal*, datant de 1958 ?

Donner à ce mot total tout son sens, toute sa force. Me reposer dans des actes totaux, absolus. La fatigue en moi vient de ce que je fais des actes partiels, où je ne donne pas toute mon attention, tout mon amour. Ce qui revient à dire que l'excellent coûte moins de peine que le médiocre, et que la foi, en tant que la foi est totale, est le remède à tout, mais non la demi-foi, qui est un acte d'incomplétude. Tout acte d'incomplétude engendre la fatigue. La femme, de ce point de vue, est un modèle pour l'homme, car

elle est par elle-même totalement donnée, abandonnée, alors que chez l'homme l'acte est toujours nuancé d'incomplétude.¹

La question est ici de se mettre en œuvre totalement, à travers chaque geste et chaque pensée : d'être totalement présent à ce qui est. Cette présence totale est pourtant ce que nous ne réussissons pas d'emblée : nous avons tous notre manière propre de l'éviter. Comment se la représenter ?

Réfléchissant sur la mort – celle de l'autre dans sa proximité – Guitton considère que celle-ci nous touche particulièrement par une blessure qui nous est propre : la représentation du défunt se réalise alors suivant une perspective s'inscrivant dans notre histoire, et c'est tout le rapport au familier de l'existence qui s'en trouve réorganisé d'une façon personnelle ; cet exercice met cependant en évidence une constante, celle d'imaginer la présence continuée de celui qui est devenu l'absent, comme par une continuité au cœur des choses, alors que l'esprit en connaît pourtant la réalité inexorable. Que ce soit sous forme rituelle ou par imagination, quel est donc le sens d'une pareille démarche, ou plutôt : quelle en est la fonction ? Si l'on va jusqu'au bénéfice profond de cette démarche, on peut faire cette observation :

Après la mort d'un des nôtres, l'âme attentive observe le secours d'un être qui interviendrait imperceptiblement, comme un visiteur entré dans la salle où nous sommes et qui se maintient obstinément dans notre dos. Non pour nous épier, et pas davantage pour nous parler ou même pour nous avertir, mais pour simplement être là avec nous, pour donner plus de consistance, plus de sérieux, plus de sérénité à ce que nous faisons et à ce que nous sommes, parfois pour ménager des circonstances favorables.²

Ainsi pareille expérience de présence, aussi particulière soit-elle, exprime un désir profond chez l'homme : celui d'une existence plus consciente, plus intériorisée, qui transforme chaque instant du quotidien en un moment unique dans la présence totale, ou la pleine conscience, de ce qui est. Pour Guitton, il y a là un invariant au cœur des expériences avec la mort, et celui-ci indique une attente transformée, dont il est possible de trouver le sens, transférable à d'autres secteurs de l'existence : c'est d'ailleurs ce que nous éprouvons dans un état de communion avec les profondeurs, à la manière d'une expérience

¹ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 25.

² GUITTON, Jean, *Journal I 1952-1955*, p. 150.

mystique, que Guitton préfère voir dans les limites de l'*enstase*, plutôt que dans l'*extase*, qui évoque trop la sortie hors de soi.

Cependant, ne nous y trompons pas : les difficultés sont nombreuses sur ce chemin de la mise en œuvre de soi. Ce qui est difficile ne tient pas tant à ce que l'on appelle l'adversité, ou les revers de la vie, mais tient à l'intégration de l'inattendu de la vie dans la subjectivation ; en somme, cela tient à donner un sens à ce qui se présente, ce qui advient, surtout si ce qui advient n'est pas ce qui était attendu ou souhaité. Voilà pourquoi il est si difficile de mûrir, même si nous croyons, à tort, que le temps nous donne ce bénéfice de l'expérience : pour Guitton, il s'agit d'une exigence particulière qui consiste à se mettre en recherche de soi, en recherche d'une voie où l'on soit davantage soi-même :

Tout agent de l'histoire (et qui de nous n'est pas à quelque degré un agent de l'histoire ?) doit se résigner à voir ses buts se briser dans ses mains pour qu'apparaisse le profil d'une œuvre différente de celle qu'il songeait, mais qui était la fin de sa nature.¹

Nous pouvons dire que s'il est encore question ici de résignation, c'est que le véritable travail sur soi n'a pas encore commencé, et qu'il n'a pas vraiment été décidé : seul celui-ci peut nous mettre en présence d'une relecture de notre histoire qui ouvre sur un développement.

Se pose alors le problème de l'éducation et des moyens habituels sur lesquels l'homme s'appuie pour tenter de se construire et de se réaliser ; à cet égard, Guitton note que « l'insatisfaction à l'égard de la pédagogie de nos enfances est un sentiment honorable et nécessaire ».² On se rend compte, en le suivant dans l'exposé de ses méthodes dans le travail intellectuel, qu'il ne s'agit pas seulement d'une forme dépassée ou inadaptée de l'éducation, mais de la nécessité d'un dépassement de l'éducation en tant que telle, comme il le constate dans les parcours de vie :

Lorsqu'on lit la vie de plusieurs grands hommes (de tous peut-être, lorsque leur récit est sincère), on remarque que les conditions de leur enfance, de leur éducation, ou de leur métier ne les prédisposaient pas à ce qu'ils ont accompli. Ce n'est pas *à cause de*

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 700.

² GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse., p. 161.

cette éducation, c'est *malgré* elle souvent qu'ils ont pu croître. [...] Cela porte à réfléchir sur ce que veut dire le mot propice ; savons-nous jamais ce qui nous est propice ? Et souvent l'élément le plus favorable n'est-il pas de manquer ? Car ce qui manque de l'objet extérieur fait surgir au centre de vous-même une impulsion qui le remplace ; c'est le moi substitué à la chose, c'est le génie.¹

Cette remise en question de l'éducation, à partir de la notion de trajectoire de vie, l'amène alors à affirmer : « Toutes les fois qu'on remplace quelque objet par un secours venu de son fonds, on est sur le chemin du renouvellement de soi et du monde ».² Il s'agit donc ici de l'objet de compensation : d'où l'idée que la formation de soi en appelle à une découverte de son fonds propre quand il proclame : « Un maître nous instruit par ce qu'il nous donne. Il nous excite par ce qui lui manque et qui nous sollicite à être notre propre maître intérieur ».³ Là est donc l'enjeu : trouver un mode d'approfondissement qui soit la véritable éducation ou formation nous permettant d'être davantage nous-mêmes, et d'accéder à une permission d'être par cet apprentissage qui est une entrée dans le lieu du soi, ce que nous recherchons en même temps que ce que nous fuyons, puisque l'expérience de l'inachèvement est l'essence même de l'existence humaine.⁴ C'est ici que l'on voit apparaître la notion de génie.

La notion de génie est importante chez Guitton : elle représente l'idéal d'une vie accomplie, d'une destinée assumée en conscience et en actes, l'élévation à travers l'épreuve ; c'est, en réalité, comme il l'explique ci-dessous, une expérience unique et une trajectoire d'approfondissement de soi, proche de l'état instinctif, c'est-à-dire d'une manière spontanée d'être, et qui cependant transcende la condition ordinaire sans s'y soustraire :

Le génie est d'un autre ordre que le talent, fût-il le plus parfait. La différence consiste en ceci que l'être de génie transcende l'ordre de l'art, bien qu'il le possède tout entier. Il semble achever l'opération de la nature, lorsqu'elle constitue les univers ou les espèces vivantes. En quoi il rappelle l'instinct, qui est sans recherche. Le génie a son analogue en chacun de nous dans l'exercice du bon sens, car le bon sens est lui aussi

¹ *Ibid.*, p. 186.

² *Ibid.*, pp. 186-187.

³ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse., p. 161.

⁴ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 114.

une sorte de voyance perfectionnée par l'usage. Mais le génie va beaucoup plus loin que le bon sens, quoi que ce soit dans son sillage et sa manière.¹

La démarche de Guitton est alors d'approcher ces existences particulières pour y trouver une voie de vie et une compréhension qui élève ; il avait ainsi noté que pour Merleau-Ponty, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, la philosophie se définissait essentiellement par rapport à un modèle, un parcours de vie et de pensée en la personne de Socrate.² Parmi les génies que Guitton aura rencontrés – ou qu'il aura fréquentés à travers leurs œuvres et leurs traces – se présente une femme à la destinée toute particulière : il s'agit de Marthe Robin. Celle à qui il rendit visite une fois par an pendant vingt-cinq ans, est certes un être extraordinaire, au sens premier du terme, mais est aussi une personne à la simplicité remarquable. Guitton la décrit en ces termes :

J'étais voué aux concepts, aux abstractions, aux systèmes des philosophes, aux définitions des mots, aux vains discours, à la parole frivole ou mondaine, à la politesse. Comme ces prisonniers dont parlait Platon dans son mythe, je voyais défiler les images des choses, sans pouvoir m'échapper et contempler hors de la caverne les choses mêmes sous le soleil. Et voici qu'en écoutant Marthe, j'avais l'étrange impression (difficile à définir) de me trouver très simplement en présence de ce je ne sais quoi que nous n'avons pas de mot pour désigner, sauf ce mot si usé, si banal, le plus banal de tous, le mot être. Que d'illustres penseurs contemporains, reprenant les recherches des premiers Grecs depuis Parménide ou Héraclite, cherchent à retrouver l'Être, nous font réfléchir sur l'être et le *non-être*, voulant nous procurer un contact, nous placer, comme Husserl, devant « les choses mêmes » ! Il est vrai que des voiles opaques s'interposent entre notre culture, notre silence et ce qui *est* ! Ce genre de génie se trouve en puissance chez la femme, plus immédiatement liée à la nature et à la vie. On peut dire que Marthe était femme au plus haut point. Les écrans, les voiles, les mensonges disparaissaient. Elle était là, toute simple, toute familière. Et pourtant elle était hors-série, et si étrangère aux sciences qu'elle avait été abandonnée par les médecins, les psychiatres, les psychanalystes, qui avaient renoncé à l'examiner, moins par scepticisme que par impuissance. Restait à lui envoyer un gendarme pour le délit, non inscrit dans les lois, de ne pas se nourrir, de ne pas vivre comme tout le monde.³

¹ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 216-217.

² On trouve un portrait de Socrate dans : GUITTON, Jean, *Perspectives sur l'inquiétude religieuse*, Aix-en-Provence, Éditions provençales, 1947, pp. 173-185.

³ GUITTON, Jean, *Portrait de Marthe Robin*, pp. 148-149.

Notons tout d'abord que Guitton ne définit pas ici – au contraire de Platon – que la philosophie est la voie qui permet de remonter hors de la caverne vers le soleil véritable, mais qu'être philosophe peut aussi signifier l'enfermement dans le royaume des ombres ou des confusions mondaines, loin de la fréquentation de ce qui est authentique. Qu'est-ce à dire ? Ce qu'il importe de voir ici, c'est que la mise en œuvre de soi, pour être véritable, se doit d'intégrer l'absolue positivité de l'être, en ce sens que si l'être est, quelque chose de positif est posé, de façon absolue, en tant que cela *est*. Il s'agit là d'une conversion du regard, ou d'une herméneutique, qui nous met sur la voie d'un « enfantement de soi ».¹ Nous sommes alors devant ce paradoxe que pour pouvoir se régir pleinement – et trouver la véritable autonomie, garante d'une ouverture authentique à autrui – il est nécessaire d'accomplir un cheminement vers soi qui commence par l'acceptation d'une faille, d'une fêlure. Ainsi pourra commencer l'itinéraire d'un retour vers ce fonds que l'existence toujours recouvre et enfouit, alors même que l'appel à devenir soi continue de résonner, ne serait-ce que par ce signal en creux que constitue le « mal-être ». Voilà pour la direction générale de la mise en œuvre de soi ; il reste à en donner les axes de réalisation.

Comme nous l'avons déjà évoqué, on trouve dans le parallèle entre Renan et Newman, qui est le premier profil double que Guitton compose après sa thèse, une approche de la personnalité construite sur trois orientations : l'auteur les appelle des « sens intérieurs » et il les définit comme « des directions intimes de la connaissance, des attitudes de l'être secret dans ses rapports avec ce qui l'environne ».² Ainsi pouvons-nous baser notre approche de l'homme, dans sa totalité et son incarnation, sur ces trois axes de développement que sont le sens du vrai, le sens du temps et le sens de l'être : ils donneront les lignes que peut suivre la mise en œuvre de soi lorsqu'elle tend à engager le sujet dans sa réalisation personnelle, et nous y verrons surtout un art de penser (le sens du vrai), l'usage du temps (le sens du temps) et, enfin, le travail sur soi (le sens de l'être). Nous sommes ici à la frontière

¹ *Ibid.*, p. 159.

² GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, pp. 288-289.

de la philosophie et de la psychologie, dans une zone de l'être où le personnel se met en perspective. Partant de l'analyse de ces deux parcours parallèles, il nous faudra prolonger ce mouvement par le développement de chaque orientation à l'intérieur de la pensée de Guitton, ce qui nous permettra d'en saisir la force d'interpellation pour la réalisation de soi. En d'autres termes, l'importance de ces trois sens intérieurs pourra guider notre compréhension du développement personnel en tant que mise en œuvre de soi ; ils apparaîtront alors comme des axes à partir desquels nous formulerons, pour chacun, une démarche en quatre temps : une étude de cas, l'enjeu de l'axe, les grands principes de celui-ci, et un aperçu de l'axe comme pratique de soi.

3.2. Un art de penser

a. Une étude de cas

Pour Guitton, l'étude du sens du vrai chez Renan et Newman est le moyen pour établir un parallèle entre deux orientations dans l'organisation de la pensée et la manière d'aborder le monde : on l'a vu, Guitton insiste sur le tout que représente la personne, avec son système de pensée qui en est l'élément structurant. Pour commencer, il est à noter que les deux hommes ont exercé un attrait sur les consciences et qu'ils ont marqué leur temps, non seulement par leurs idées, mais par un parcours de pensée et de conviction où nous trouvons, dans les deux cas, un moment de crise important et un changement de cap tout aussi remarquable. Pour Guitton, il s'agit là de l'expression de ce que l'on peut appeler le charme ou la séduction. Qu'est-ce que le charme, se demande Guitton, si ce n'est cette forme de « halo autour des actes ou des paroles » qui est, en réalité, une façon de se tenir au-delà de ce que l'on est ou de ce que l'on fait, par une sorte de distance par rapport à ce que l'on pense ou dit ? S'il en est ainsi du charme intellectuel, son origine peut être décelée dans « une distraction permanente, ou par du vague laissé partout, ou par un balancement de l'esprit entre les aspects opposés de l'être ».¹ C'est cette capacité de contrastes que l'analyse guttonienne met en

¹ *Ibid.*, p. 289.

avant chez les deux hommes si différents et pourtant se ressemblant en bien des points par la complexité de leur personnalité : le contraste est même partagé entre la sincérité de leur langage – ainsi que sa simplicité – et la complexité de leur « processus interne » : dans de nombreux domaines, les contrastes se manifestent, et c'est encore une raison de leur attrait.

La personnalité est l'expérience de contrastes au sein de cette mise en forme que représente le parcours de vie, mais dans ce dernier, un enjeu apparaît quand, de part et d'autre, une éducation trop rigoureuse accompagne les premières années de la vie, et que l'on observe, au fond de chacun, une différence dans la croyance qui en émerge : ainsi Renan aura-t-il le souci, en toutes choses, de prendre une forme de revanche sur le temps perdu de l'oppression, alors que chez Newman, la discipline excessive sera plutôt l'occasion d'un dépassement et d'un enrichissement rendus possibles par les conditions difficiles du départ. Il est clair, reconnaît Guitton, que pareil contexte a favorisé, outre les contrastes de personnalité, une tournure d'esprit qui est « une certaine faculté d'ondulation », une souplesse qui permet de contourner l'obstacle et de le surmonter :

Ils savent, quand il le faut, laisser paraître le côté de leur nature qui convient à la circonstance, et ils ont des côtés pour toutes les circonstances. Ou plutôt ils sont hommes, par conséquent, doubles, multiples, même, et en même temps ils sont sincères : ils nous ont révélé tous leurs états, et ces états sont souvent contraires l'un à l'autre.¹

Ici se trouve donc la difficulté : faire l'expérience de la différence des facettes – et de leur mise en scène – tout en reconnaissant l'importance de leur intégration, sans céder à la simplification ou la dramatisation autour d'un des pôles ; cette démarche d'unité sera également, observe Guitton, ce qui mènera, sur le plan des idées, à l'union des contraires. Dès lors, nous allons découvrir deux types de mise en forme des idées autour de l'axe de la vérité quand il s'agira de justifier ces tendances au sein d'une explication plus vaste, que l'on peut appeler le niveau des croyances premières.

Chez Newman, le système des contraires repose, selon Guitton, sur ce qu'il appelle le principe d'*économie*, c'est-à-dire « un mode d'enseigner qui

¹ *Ibid.*, p. 294.

consiste à présenter une vérité d'une manière qui la rende acceptable à ceux qu'on désire convaincre ».¹ Au fond, il s'agit de prendre en compte les capacités émotionnelles, intellectuelles ou spirituelles de l'autre pour s'y adapter, et proposer ainsi ce qui est pensé à la mesure de celui qui l'accueille, ce qui revient souvent à pratiquer une forme de simplification ou de réduction de la complexité. Qui ne voit qu'il peut y avoir là une forme d'interprétation simplificatrice, et une forme d'usurpation ? Quoi qu'il en soit, pour Newman, l'économie n'est qu'un moyen, pédagogique et provisoire, qui n'affirme pas l'égalité des contraires, mais qui les place de telle sorte à pouvoir être compris par autrui, selon ses facultés ; ainsi faut-il aborder cette croyance de fond dans toutes ses conséquences, comme nous le propose l'auteur :

Cette dualité des natures, cette curieuse variété des dons qu'il porte en lui et qui sans doute est la cause de sa souffrance secrète, cette propension à voir les aspects opposés des vérités et à sympathiser avec les attitudes des deux adversaires, au lieu de l'incliner à tout fondre dans une unité indistincte, tout cela lui donne le sentiment d'un problème qu'il faut résoudre en pleine lumière. Les contradictions n'ont pas à être juxtaposées, et encore moins à être confondues, mais elles doivent s'unir en se complétant ; elles demeurent unies par l'appel que l'une lance à l'autre et qui est pour l'ensemble concret qu'elles constituent la loi de la solidité et de la vie.²

Chez Renan, cette économie est toute autre, et il s'en dégage une conception différente des contraires et de la façon de les traiter : dès le départ, Guitton y perçoit une distance critique par lequel l'auteur se tient toujours en décalage, en retrait de ce qu'il observe et étudie, comme si la méfiance était le fond de sa pensée et de ce qu'il croit concernant l'arrivée des choses. Cette distinction fondamentale entre les croyances de fond chez les deux hommes amène Guitton à y discerner l'origine d'une attitude observable chez l'un et chez l'autre, quoique sous une forme différente, à savoir : l'humour, d'un côté, et l'ironie, de l'autre. A-t-on assez mesuré les implications profondes de cette attitude générale, qu'elle soit de l'ordre de l'humour ou de l'ironie ? Et, d'ailleurs, en quoi ces deux positionnements diffèrent-ils exactement ?

Devant la complexité des choses, et le jeu des contraires, Newman opte pour l'humour, alors que chez Renan, la méfiance face à l'ambiguïté de

¹ *Ibid.*, p. 295.

² *Ibid.*, p. 296.

l'être se transforme en dérision sous l'influence de l'ironie : deux choix radicalement différents qui dénotent, plus profondément, d'une représentation générale de l'être. En ce qui concerne Newman, Guitton commence par admettre qu'on trouve, dans certains de ses écrits, une forme d'ironie qu'il voit surtout comme une arme rhétorique, utilisée afin de faire ressortir le vrai à partir d'une logique de l'absurde ; l'ironie y est surtout un moyen de défense et de protection, et cette attitude peut être rapportée à une démarche plus générale, ainsi que le propose l'auteur :

Au vrai, cette définition pourrait s'appliquer à la plupart : le sourire, ce sont les dents qui se montrent, et ce signe d'agressivité est devenu le symbole de la bienveillance ; ainsi, l'ironie, chez plusieurs, c'est un réflexe de défense qui se mue en un procédé de séduction ou en méthode d'exposition, disons mieux en un art d'exposition séduisante qui investit l'esprit par le truchement du cœur.¹

Chez Renan, l'ironie va même beaucoup plus loin : elle fait partie intégrante de la nature. En effet, le monde est pour lui un « spectacle dont la vérité est justement le passage insensible d'une nuance à une autre », d'où l'inconséquence foncière de l'action humaine et la réponse que peut lui renvoyer un esprit éveillé : l'ironie, ce « mouvement léger de l'esprit qui s'échappe toujours », est alors l'attitude qui fait écho à cette inconsistance du réel, par laquelle l'homme non seulement établit sa supériorité sur le monde par la compréhension de son jeu, mais aussi par ce détachement, « un certain sourire fin, silencieux », montrant finalement son indépendance. Et Guitton de rappeler ici la définition très juste de Kierkegaard : « l'essence de l'ironie, disait-il, c'est de nier l'essence ».² Nous sommes bien loin de l'humour. Si l'ironie repose sur une vision, un système préconçu que l'ironiste impose aux choses, l'humour, établissant lui aussi un constat d'une juxtaposition particulière dans l'être, ne part pas d'un sentiment de supériorité, et le recul, commun aux deux attitudes, ne traduit pas en lui l'orgueil : il y a là, conclut Guitton, deux formes spécifiques d'objectivité :

L'humour, en somme, est une amitié avec la chose, saisie dans sa singularité, parfois cocasse, parce qu'elle juxtapose des aspects qui nous paraissent se repousser. C'est pourquoi l'humour n'est pas très loin de l'amour. On ne peut aimer sans communier

¹ *Ibid.*, p. 301.

² *Ibid.*

à l'étrangeté mystérieuse d'un être. Et l'ironie est dans la direction du mépris. On ne peut mépriser sans se détacher, sans se juger supérieur, sans se jouer.¹

On le voit : l'ironie et l'humour s'appuient, comme deux polarités d'une même dynamique, sur une approche du monde que l'on pourrait nommer une croyance, au sens large du terme. Pour Guitton, la différence est à situer au niveau d'un postulat d'une intention à la source des choses : si celle-ci n'est pas posée comme positive, il y a immanquablement, et subrepticement, un glissement vers une forme d'intention négative, ce qui fait dire à l'auteur, à propos de la vision de Renan : « On regardera le monde comme un spectacle subtil où je ne sais quel malin génie se serait amusé prodigieusement à se décevoir lui-même ».² C'est donc sur un fond métaphysique que s'active la croyance qui oriente cette disposition première qu'est le sentiment à ce niveau de la personnalité ; dira-t-on qu'il s'agit là d'un degré inférieur ou étranger à l'activité de l'esprit ? Nullement, affirme Guitton, et c'est justement par un art de penser que nous pouvons mettre à jour de telles imbrications de niveaux qui s'interpénètrent dans l'exercice de la vie ; il en va d'une forme de développement dans la mise en œuvre de soi que de repérer les facettes qui s'activent en nous, souvent inconsciemment, et de les regarder dans leur dimension de polarité, ce qui demande que nous puissions prendre le recul suffisant pour se comprendre, et d'abord, d'en bien saisir l'enjeu.

b. L'enjeu de l'art de penser

Jean Guitton a consacré deux ouvrages à l'exercice de la pensée : *Nouvel art de penser*, écrit en captivité et publié en 1946, et *Le travail intellectuel*, de 1951. Ils posent les questions de méthode pour se forger une manière de construire sa pensée et d'en définir les procédés. Pour Guitton, la philosophie est toujours liée à une pratique ou une expérience personnelle, comme il nous le rappelle d'emblée :

Chaque fois que j'étudiais un système de philosophie, j'étais incliné à entrer dans le travail de son auteur. Connaître ces dispositions dont on ne sait si elles viennent du corps ou de l'esprit, qui sont pareilles à un rythme prévenant auquel va se soumettre

¹ *Ibid.*, p. 302.

² *Ibid.*, p. 303.

la découverte, déterminer ces modes de pensée qui sont comme les tours de main du peintre, vivre un jour dans l'atelier du penseur, voir son métier, c'est une curiosité bien pardonnable. Elle est difficile à satisfaire pour les raisons que l'on devine et dont la principale est qu'une partie du talent consiste à faire apparaître comme lumière ce qui n'était que vibration, comme grâce ce qui n'était que labeur.¹

Outre que la démarche philosophique soit ici mise en rapport avec la dimension corporelle, elle est aussi rattachée à la mise en forme dans laquelle cherche à s'exercer le talent et ce que l'on pourrait appeler l'artifice personnel. Cette attention au processus de penser est ce qui manque fondamentalement à l'enseignement et à la pédagogie, si bien que cet intérêt pour la méthodologie s'accompagne, chez Guitton, d'une critique radicale de l'école et de ses objectifs : au fond, c'est à une forme d'apprentissage personnalisé qu'il nous convie et cette démarche est à garder active tout au long de la vie. Pour cela, il faudrait, d'une certaine manière, commencer par oublier ce qui a été appris suivant la méthode traditionnelle dans l'art d'enseigner. L'objectif est alors de « retrouver en soi le travail de certains schèmes directeurs et médiateurs qui ont soutenu notre pensée et qui s'en distinguent peu ».² Dira-t-on que ce travail n'est que l'apanage de certains parmi les plus favorisés ? C'est assurément oublier, insiste Guitton, que tout homme a vocation de penser et que la qualité de la vie dépend fondamentalement de son exercice : « Il est navrant de constater comment nous gaspillons notre force mentale, non pas toujours par paresse, mais parce que personne ne nous a appris à nous servir de nos instruments de pensée ».³

Pour mettre en œuvre cette pédagogie, Guitton nous met en situation de dialogue avec un interlocuteur imaginaire : cela revient à montrer que la transmission dont il est question ici demande une relation particulière et nous place dans un espace et un temps privilégiés. En second lieu, remarquons qu'il y interroge à la fois la pensée en elle-même – ce qui est la tâche du philosophe – et la pratique de la pensée – ce qui exige un examen des méthodes ; pour bien cerner celles-ci, Guitton procède à une comparaison avec d'autres

¹ GUITTON, Jean, « Nouvel art de penser », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, pp. 37-38.

² *Ibid.*, p. 38.

³ *Ibid.*, pp. 37-38.

secteurs de l'activité humaine où les questions de méthode se posent afin de mener à bien les objectifs des différentes disciplines. Dans tous les cas, il existe une ressemblance dans les manières de concevoir et de mettre en œuvre les méthodes, ce qui permet une forme de modélisation des attitudes et des principes face au travail : celui de la pensée peut s'en trouver renforcé et approfondi dans ses propres paramètres de fonctionnement, car, affirme Guitton, « les métiers valent par l'esprit et par l'ordre intérieur qu'on met, en les faisant, et en eux et en soi-même. Et il n'y a qu'un ordre, comme il n'y a qu'un esprit ».¹ Cette correspondance nous met sur la voie d'une connexion, plus fondamentale, entre l'analyse des procédés de pensée et l'orientation de l'existence.

Si l'art de penser est à la base d'un art de vivre, c'est qu'il existe une influence de la gestion de la pensée sur la conduite de nos choix, et finalement sur l'état de notre vie. Pour Guitton, c'est non seulement une dimension qui est souvent négligée dans l'approche de la philosophie, mais aussi dans l'enseignement scolaire en général ; s'opère alors une forme de dissociation entre l'intellectualité et ce qu'il appelle la spiritualité, c'est-à-dire la manière de guider sa vie. Aussi affirme-t-il :

La culture, dans son principe, son ressort et son essence, ne consiste pas à recevoir un héritage, mais en un effort de toutes nos puissances pour obtenir que l'information, la contemplation des anciennes beautés deviennent en nous un aliment de la vie personnelle, un renouvellement de notre moi le plus intime.²

Pour Guitton, cette distinction entre l'intellectualité et la spiritualité est néfaste puisqu'elle mène à une séparation plus profonde et finalement à une conception qui limite notre développement, ce qui lui fait dire : « Nous avons gardé la mentalité de l'esclave : nous distinguons les devoirs de la profession, qui sont pour plusieurs le moyen d'assurer leur subsistance, et les joies du loisir où nous goûtons la liberté pure ».³ L'enjeu est donc de sortir de cette dualité à partir de laquelle le travail est placé du côté de la peine, alors que la liberté n'est envisagée que du côté du loisir. Il s'agit, en fait, d'une voie

¹ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 163.

² GUITTON, Jean, *Jugements*, p. 113.

³ *Ibid.*, p. 176.

d'affranchissement, tant les habitudes de penser sont ancrées dans nos esprits, et cela représente à la fois des méthodes pour gérer l'acte de penser et des principes qui en découlent pour mener sa vie.

Deux objectifs sont ainsi poursuivis : établir des règles de l'esprit pour que celui-ci puisse accomplir son potentiel dans la plus grande aisance et le moins de déperdition, en même temps que de chercher à l'élever, en hauteur et en profondeur, « comme l'escaladeur concentre ses forces sur la seule pierre présente, en jetant toutefois un regard sur les cimes qui l'aspirent ».¹ Cette double orientation se base sur deux grands principes de départ : l'importance de la faculté d'étonnement et la distinction entre la capacité de création et le pouvoir du jugement.

c. Les grands principes

Reprenant Aristote, Guitton souligne la force de l'étonnement et l'importance de cultiver en soi la faculté de s'étonner : c'est un idéal, mais en tant que limite inaccessible, celui-ci nous donne une unité de mesure, ce à quoi il ajoute : « Nous disons que l'acte de penser suppose une innocence retrouvée, une manière virginale de concevoir et de sentir ».² Autrement dit, la première compétence de l'intelligence serait de reconnaître son incompétence ; ce paradoxe s'inscrit dans la ligne de la faculté d'admiration que Descartes considérerait comme la « passion primitive et essentielle », et que Guitton résume par « ce frisson de surprise devant l'être ».³ Le véritable apprentissage repose sur une sorte d'émoi indéfinissable, un *nescio quid* qui s'ajoute à la connaissance « comme la couleur rosée s'ajoute aux mouvements de la pudeur, comme l'éclat du regard à ceux de l'indignation »⁴

Pour développer cet art de l'attention, l'auteur distingue deux moyens qui sont l'admiration passive et l'admiration active. Par admiration passive, il faut entendre « l'impression d'étrangeté qui naît en nous sans que nous

¹ GUITTON, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 13.

² GUITTON, Jean, « Nouvel art de penser », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 41.

⁴ *Ibid.*

ayons aucun effort à faire pour l'exciter » et il précise : « C'est que tout voyage, tout déménagement, toute évasion et tout ébranlement recèle de la pensée ».¹ En réalité, le voyage, s'il fait naître l'impression d'étrangeté, c'est parce qu'il permet aux voyageurs de procéder à une comparaison entre ce qui est découvert et ce que l'on connaît, ce qui explique que les sensations au contact de ce qui semble étranger ne sont au fond que « le visage réfléchi de leur terre natale ». La pensée se trouve stimulée par l'absence, et la transition vers l'absence, au point que le présent n'apparaît réellement que lorsqu'il est en train de s'effacer, tout comme le banal devient extraordinaire quand il cesse d'être familier. L'admiration active, elle, consiste à préparer ce qui va se présenter par une anticipation, une interrogation ou une pré-imagination : en somme, une façon de pré-percevoir. Autrement dit, c'est par un travail préalable de l'esprit que l'objet apparaît pour un sujet, ce qui demande un système d'images préétablies, un projet lancé avant toute confrontation avec le réel, même si celui-ci ne coïncide pas forcément avec le premier, car, note Guitton : « C'est la conscience de cette différence qui fait tout d'un coup jaillir la pensée. Le choc de pensée procède de l'écart entre nos pré-perceptions et nos perceptions ; cet écart même qui donne émotion de surprise est la pensée à l'état naissant ».² Voilà pourquoi l'inattendu ne peut advenir que s'il y a eu préparation et que c'est de l'étonnement du décalage entre les deux qu'émerge la pensée, ce qui amène Guitton à reprendre le paradoxe du *Ménon* de Platon, selon lequel « Connaître, au fond, c'est reconnaître », tout en précisant que cette reconnaissance n'est jamais plus efficiente que si elle a été anticipée par une « vision mentale intérieure », démarche qui elle-même exige un temps de rupture que l'on pourrait nommer une crise. Ainsi en est-il de la paresse, affirme Guitton, dans laquelle il voit, au fond, un moyen inconscient et tenant à la nature, de mettre un frein à la volonté du survol encyclopédique, cette inexorable attraction de la quantité et de la superficialité au détriment de l'approfondissement et de l'intériorisation ; et l'auteur de conclure au sujet de l'enseignement avec ses balises officielles que sont les « programmes cyclopéens » : « Au reste, les programmes ne sont-

¹ *Ibid.*, p. 42.

² *Ibid.*, p. 46.

ils que des « programmes » : chacun peut y tailler sa belle part, et rien n'empêche de se la bien tailler ».¹ Cela suppose une forme d'audace, et celle-ci s'accommode mal d'une certaine volonté de perfection qui finalement paralyse, alors que l'essai, même grotesque, est toujours l'occasion d'une première avancée déterminante. Voilà pourquoi l'enfance est véritablement un âge philosophique par ses questions sur la raison d'être des choses, nées de l'étonnement de se sentir exister ou l'angoisse devant l'être, alors que toute la vie ordinaire tend à nous assoupir de ce point de vue, même s'il y a lieu de noter, souligne Guitton, que c'est toujours par le biais d'un engourdissement que peut se produire le réveil ; aussi ne sommes-nous pas loin de pouvoir penser qu'un certain équilibre s'insinue au cœur même de nos démarches les plus inconscientes, à condition de les considérer comme telles, si bien que : « L'art ne consiste pas tant à trouver qu'à féconder ce que la nature propose » et il ajoute : « Le poète, souvent, est celui qui accueille une assonance, qui la médite, qui la prolonge jusqu'à la forme d'un poème. Il ne s'agit pas tant de penser que de penser ses pensées ».²

Et si l'art de l'existence s'inscrivait dans la perspective de cette méthode ? Comment ne pas voir alors que les suspens et les assonances sont ce qu'inconsciemment nous recherchons et cela même qui constitue, dès lors, ce par quoi peut naître, à condition qu'elle soit méditée, cette faculté d'étonnement qui fait basculer l'ordinaire et que l'on pourrait appeler un souci primordial ? Cherchant à montrer que c'est par une double attitude que la véritable attention s'instaure, Guitton insiste sur la nécessité d'une forme de fluidité qui accueille ce qui passe, à la manière de l'instant privilégié de l'inspiration, sans trop s'y accrocher, et puis, de s'y implanter, quand les pensées reviennent, identiques et avec des intervalles. Il en conclut : « Au fond, une admiration résulte d'un contact entre notre esprit et l'être. Quoique les aspects de l'être soient divers, l'être est un. Si nous savions une chose à fond et que nous connaissions les analogies de la nature, nous ne serions pas loin de tout savoir ».³ La faculté d'étonnement nous dispose et nous introduit

¹ *Ibid.*, p. 50.

² *Ibid.*, p. 54.

³ *Ibid.*

à la pensée par cette présence particulière dans l'instant, mais elle n'est pas encore la pensée même ; un deuxième principe nous permet de la mettre vraiment en œuvre.

Cette approche de l'art de penser repose, chez Guitton, sur une distinction importante, en ce sens que penser peut se concevoir de deux manières très différentes. Pour la tradition, la pensée désigne d'abord une certaine puissance d'appréciation et de jugement : c'est par cette capacité que l'homme peut exercer une forme de domination sur ce qui vient de l'extérieur, et la recherche de la vérité n'est pas autre chose que « discerner le vrai d'avec le faux ; bien plus, l'excessif et le partiel d'avec le juste, le complet et le sûr. Car la perfection de la vérité est toujours liée à la mesure, à la balance des contraires, à la précision des détails ».¹ Cette première orientation de la pensée rappelle la *pesée*, et Guitton reprend cette image à M. Blondel, qui y voit à la fois une précision pour le sujet et pour l'objet. Cependant, quelle que soit son importance, la pesée n'épuise pas tout l'acte de pensée. Il existe, en effet, une autre dimension de la pensée qui est « une certaine puissance de combinaison, assez voisine du rêve éveillé »² et que la tradition philosophique appelle l'imagination : cette « faculté combinatoire », toujours en action, nous ouvre aux songes, aux projets, aux possibles, aux inventions et à la création. Certes, on peut dire qu'il y a deux familles d'esprits selon que l'on développe l'une ou l'autre des facultés liées à la pensée, et il est de tradition de les séparer nettement, comme on le voit pour les esprits scientifiques et les esprits artistes. Mais, affirme Guitton, l'idéal serait de cultiver ensemble les deux dimensions : on aurait alors une tendance affirmée à l'imagination, faisant travailler cette puissance dans tous les sens possibles, et on aurait également la capacité de l'ordre, de la logique et de l'esprit critique. Ainsi peut-il affirmer : « Ceux qui ont été les plus grands dans tous les ordres, ce sont bien ceux qui, possédant une imagination ardente et un démon intérieur, ont su leur imposer règle, mesure et cadence ».³ Au fond, cette distinction entre un art de l'imagination et celui du jugement, comme l'avait déjà fait

¹ *Ibid.*, p. 57.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 60.

Leibniz, donne à Guitton l'occasion de préciser une théorie de l'erreur. L'erreur, pour l'auteur, est un passage à la limite, une métamorphose allant de l'invention vers le jugement, c'est-à-dire « une méthode d'invention qui devient système d'exposition ».¹ Voilà la tentation subtile et omniprésente de l'esprit : vouloir figer un processus ou un mouvement au point d'y voir un accomplissement, alors que cette opération éloigne de la dynamique de l'être par une forme de fixation ; semblable attitude demande donc une vigilance approfondie pour lutter contre toute simplification, si bien qu'il finit par :

Comme il serait plus utile souvent de pénétrer dans les commencements et leurs incertitudes, dans la honte, dans le détour des origines, de voir l'histoire totale des conceptions et les images, puis les systèmes des idées – et surtout de noter par quelle haute paresse, par quelle sorte de vertige intérieur (après avoir longuement hésité, après avoir trouvé plusieurs vérités solides mais partielles) l'esprit s'excède lui-même, et étend à l'univers entier, ce qui n'est vrai que sous un certain rapport, ou dans un certain canton de la nature !²

L'ampleur de la tâche est démesurée, comme une refondation de toute notre manière de concevoir la pensée ; au moins l'idéal peut-il servir de limite et de direction, la question de méthode apparaissant alors sur un horizon plus vaste. Après avoir donné les deux premiers principes qui coordonnent l'entrée dans la pensée, voyons à présent quels sont les grands axes de l'esprit.

La première grande orientation de l'art de penser concerne ce que Guitton nomme l'*élection* : il s'agit de la capacité de choisir, qui représente bien l'effort de la pensée. Choisir, rappelle Guitton, prolonge le mouvement même de la vie, puisqu'à chaque étage de celle-ci nous trouvons le tri et la sélection.

Que sont les êtres vivants sinon des instruments de sélection : comment peuvent-ils se nourrir et se reproduire sinon par un choix qui, d'abord tout instinctif, deviendra de plus en plus tributaire de leur vouloir, sera de plus en plus fait à leur image ? Et nos sens, que sont-ils déjà, sinon aussi des appareils faits pour capter dans le concert des ondes cosmiques celles qui font les sons et les couleurs, et plusieurs autres peut-être qui nous influencent sans arriver jusqu'au seuil de la conscience ?³

¹ *Ibid.*, p. 61.

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.*, p. 64.

C'est dire si, dans tout choix, il y a une exclusion, qui elle-même révèle une préférence, et donc un jugement pour établir des critères, ce qui nous indique un jugement : le choix est donc toujours déjà de la pensée. La méthode est donc de bien connaître ses préférences et de se tenir à ce que l'on connaît réellement pour exprimer sa pensée, en n'ayant pas peur du silence sur ce que l'on ne sait pas. Quant au goût, il est « une préférence qui, étant en accord avec notre nature, nous accorde par surcroît avec l'être des choses ».¹ Cependant, note Guitton, deux manières de choisir se présentent à travers l'histoire : une première consiste à « recueillir l'arôme et le parfum de tout », comme était le choix chez les anciens ; une seconde manière cherche à avancer le plus loin possible dans un domaine choisi. L'auteur fait remarquer que « plus on avance dans l'existence, plus il faut abandonner », et que l'histoire actuelle retient surtout des accords issus d'une option personnelle, tant il est vrai que « maintenant c'est l'harmonie des choix discrets et des efforts solitaires qui compose ce que nous appelons la science ».² Cette étape du choix en prépare une autre qui concerne le connaître et qui se veut « un choix qui discerne dans le fouillis des apparences les traits permanents et dominateurs, puis qui s'efforce d'y rattacher les autres selon leur ordre véritable ».³ Cela suppose le choix de lignes directrices, ainsi que leur organisation. Celle-ci s'opère à la manière d'une classification et l'auteur signale que c'est surtout grâce aux classifications que la philosophie a progressé, passant d'une forme de classification à une autre, comme cela a été le cas avec Aristote, Descartes ou Bergson ; le point commun étant qu'une classification se base sur la recherche du « caractère qui est à la fois particulier et essentiel à un être ».⁴ De là s'ensuit que la classification va nous mettre sur la voie d'une comparaison afin de savoir ce par quoi l'être à penser ressemble ou diffère par rapport aux autres, ce par quoi nous approchons de la définition, c'est-à-dire ce qui détermine ce qui est propre à la chose, tout en soulignant, comme le faisait Aristote, « la différence qui porte l'idée, qui fait l'idée, qui

¹ *Ibid.*, p. 66.

² *Ibid.*, p. 67.

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ *Ibid.*, p. 71.

permet, dirions-nous, de voir l'être ».¹ Autrement dit, l'important est de trouver le trait caractéristique et dominant à partir duquel tout peut se déduire. Est-ce à dire que ce point central peut être atteint par la détermination de notre recherche ? Guitton rapporte ici la différence entre Taine et Bergson à ce sujet. Pour le premier, l'étude d'un penseur ou d'une doctrine doit pouvoir nous mener, par un faisceau d'approches complémentaires, jusqu'à la substance qu'il appelle la « formule de la chose », tandis que pour le second, l'entreprise qui consiste à chercher à s'installer dans une pensée plutôt que d'en faire le tour, est amenée à creuser la complexité jusqu'à découvrir l'intuition qui est à sa source, ce qui nous permet d'approcher de quelque chose de tellement simple que nous sommes dans l'impossibilité de l'atteindre complètement : l'essentiel, en ce sens, toujours nous échappe. De cette opposition, Guitton garde surtout l'idée du processus, car c'est par lui que nous allons nous mettre sur la voie de l'unité intérieure à travers la diversité : établir des connexions entre différentes parties d'une pensée ou d'une œuvre indique une ressemblance, un rapport, une parenté. Ce travail fait alors ressortir la simplicité au cœur du complexe, sans oublier que ce dernier, dans cette entreprise d'élection, n'est pas tant un obstacle qu'un moyen, et qu'il revient donc à cette herméneutique d'en garder l'écho alors qu'on s'avance vers la concentration et l'unicité. Ce qui importe dans ce processus, c'est de faire un premier pas, de lancer une amorce, qu'elle soit seulement une ébauche ou que l'on cherche à y loger une perspective annonciatrice : quel en serait alors le déclic, le véritable levier de mise en œuvre ? Pour Guitton, comme pour Bergson, l'écoute de l'être passe par une attention à la dimension émotionnelle, à ce qui nous atteint de façon spontanée quand nous sommes dans l'ouverture, ce qu'il résume par le mouvement de l'amour. C'est ainsi qu'il évoque cette disposition d'accueil à ce qui est :

Il me semble qu'on discerne très bien au fond de soi, à un frémissement des fibres les plus secrètes de l'âme qu'une main invisible s'apprête à les toucher, que dis-je ? qu'elle les a déjà fait vibrer légèrement et qu'il n'y a plus qu'à continuer à jouer nous-même sur nous-même jusqu'au moment où nous serons en résonance avec l'objet qui

¹ *Ibid.*, p. 72.

nous a plu. Cette émotion, ou plutôt cette motion de l'esprit, on l'appelle intérêt, inspiration, choix, sentiment du vrai et du beau : elle est tout cela mais plus encore.¹

Si nous sommes, comme la monade de Leibniz, des perspectives sur le monde, que le réel est toujours perçu à partir du point de vue que nous sommes et qui le transforme en réalité, alors il se peut que la raison dernière de notre être au monde soit bien ce caractère absolument unique de notre situation, et que c'est par là que cette note originale tend à s'exprimer sur l'être et le monde. Le problème qui se pose est la tentation de l'exclusive : « Le seul danger de l'élection envisagée comme méthode de pensée, c'est l'exclusion. Certes, il y a dans une réalité un élément principal et dominateur, mais il n'y a pas d'élément solitaire et exclusif ».² Deux pistes sont alors nécessaires : entretenir un rapport entre l'essentiel ainsi discerné et son expression multiple ; ramener la perception de l'idée à un fait significatif. La première voie nous place en un endroit d'échanges, de connexions où la capacité de voir l'essentiel dans sa simplicité ne nous éloigne pas de son incarnation dans le réel. La deuxième tournure veille également à nous ancrer dans celui-ci, car « chercher le fait typique, le fait significatif, celui où se réalise la conjonction de l'idée et du réel, voilà ce qui est le plus capable de corriger cette pente à l'exclusion qui est celle de toute pensée ».³ Cette herméneutique du sujet nous propose donc d'approfondir et de creuser un même sillon, tout en ne délaissant pas les autres voies d'expression ; il s'agit de sortir des généralités trompeuses pour accéder au concret, même s'il est impératif de traiter ce dernier comme une superposition de couches qui ne se révèlent que selon un certain ordre et une profondeur d'analyse. Guitton en vient ainsi à définir ce qu'est l'erreur ou l'absence de vérité dans une discipline, quelle qu'elle soit :

La faute de ceux qui se trompent n'est donc pas de suivre une fausseté, car ils ne se trompent pas dans le côté qu'ils envisagent. Elle est de ne point suivre une autre vérité. Il faut faire profession des deux contraires, et même commencer par là : et à la fin de

¹ *Ibid.*, pp. 82-83.

² *Ibid.*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 87.

chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée. La source de l'erreur est l'exclusion d'une vérité.¹

Le principe suivant est basé sur la division. S'agit-il de diviser par deux, comme le conseillait Platon dans le *Cratyle* ? Guitton précise qu'il y a deux sortes de divisions par deux : on peut tout d'abord chercher à répertorier les choses selon un classement, et la division vise principalement à ordonner les idées. Dans ce cas, ce procédé est parfois une simple mise en catégories et Platon n'a pas toujours vu, selon lui, que ces séparations ne correspondent pas à de véritables dichotomies dans l'être, que pareille démarche n'est donc pas vraiment la pensée. L'autre façon de se représenter la division est un travail sur le langage, en tant que celui-ci véhicule des notions qui, en réalité, comportent un emboîtement de dimensions opposées. Cet effort pourra porter sur des notions comme, par exemple, la raison, la nature, l'amour, l'habitude : à chaque fois, la découverte reposera sur une même manière de distinguer deux niveaux d'être ou deux directions de sens. L'analyse permet de distinguer des réalités qu'un même mot ne parvient pas à signaler ; aussi est-il fréquent de voir d'autres divisions plus profondes, dès que l'on se penche sur le langage et que l'on s'efforce de cerner la profondeur des choses. L'auteur en conclut :

L'écart qui subsistera toujours entre la pauvreté du vocabulaire, fût-il enrichi par ces distinctions confuses qu'on appelle les sens du mot, et, d'autre part, la richesse indéfinie de la nature ne peut nous induire en erreur, si nous le reconnaissons, si sa pensée devient une sorte de préoccupation continuelle, de petit remords, d'appel délicat vers plus d'effort, comme la voix de la conscience.²

Cette vigilance et ce travail sur le langage sont nécessaires pour évoluer en accord avec l'être, car il est trop commode de se satisfaire de l'état des choses en partant du langage pour rester à la surface des choses, tout comme il est aisé de tout rejeter en condamnant l'imperfection de l'écran du langage : la résistance est la condition même du travail de la pensée. Ainsi en va-t-il de l'approfondissement d'une réflexion éthique tant il est vrai que là aussi les simplifications sont nombreuses, même si, la plupart du temps, le regard moral s'appuie sur la distinction classique entre les vices et les vertus. Et

¹ *Ibid.*, p. 90.

² *Ibid.*, p. 104-105.

Guitton de prendre l'exemple de la générosité et de l'avarice pour démontrer que cette première distinction ne suffit pas pour discerner le mouvement intime de l'âme. Si l'on choisit la voie de la générosité, nous allons rencontrer deux sortes de générosité, suivant qu'elle est ostentatoire, ou suivant qu'elle reste discrète : dans les deux cas, l'attitude morale n'est pas identique, car, dans la première, il y a une stimulation de l'amour-propre qui s'entretient très bien par l'approbation, tandis que, dans la seconde option, la discrétion s'appuie sur une forme de solidité intérieure qui représente une référence. Aucun mot ne vient ici nous apporter de précision, comme le montre l'auteur à travers les termes *pharisaïsme* et *charité*, puisque le premier ne rend pas que la générosité qui se vante peut cependant être sincère, et qu'il n'y a pas, dès lors, le même jugement moral, alors que le terme *charité* va trop loin, vu qu'il inclut une forme de préférence d'autrui que la générosité discrète ne suppose pas. Et que dire alors de la générosité discrète si on envisage qu'elle peut donner lieu à une satisfaction personnelle par laquelle l'auteur trouve une reconnaissance en s'honorant de son geste ? Ici encore le terme adéquat fait défaut, et il en va de même pour l'avarice. Entendons par là que l'absence de vertu ne peut y être que superficielle puisqu'il est possible de trouver dans l'avarice une forme discrète de retenue et d'économie face à la tentation de la consommation ou de l'absence de limites dans la dépense, alors que la possession se charge ici d'une connotation de prudence. Là aussi, note Guitton, il faudrait trouver des mots nouveaux pour désigner ces états d'avarice vertueuse qui dénotent d'un cheminement intérieur et d'une éthique du développement où l'on voit, conclut Guitton, que « les formes de ce que l'on appelle le bien peuvent aussi comporter du mal, et qu'en revanche celles qui sont médiocres peuvent acheminer vers le bien ».¹ Et il renchérit en observant : « Nous avons des mots pour désigner la corruption de nos qualités ; ainsi, nous distinguons courage et témérité ; prudence et pusillanimité ; bienveillance et débonnairerie ; pudeur et pudibonderie ; mais nous manquons de mots pour désigner la conversion de nos défauts ».² Nous le voyons, la structure binaire nous introduit dans l'intimité de l'être, à

¹ *Ibid.*, p. 107.

² *Ibid.*, p. 108.

condition de garder en elle une dynamique que l'on pourrait qualifier de transcendance ou de participation à une dimension supérieure, plutôt que d'y voir une opposition statique de deux éléments figés.

La question du potentiel est ici posée, et c'est la condition pour accéder à une pensée de la polarité ; Guitton souligne ainsi la pertinence et la capacité du questionnement philosophique quand, dans l'esprit d'Aristote, il travaille sur le langage pour en faire ressortir des aspects dynamiques et structurés du réel. Celui-ci est bien composé d'éléments qui se révèlent « en polarité », c'est-à-dire dans une existence où l'un appelle l'autre et inversement, et c'est dans cette bipolarité que chacun s'éclaire. De cette façon, Guitton fait le constat suivant : « Si l'on cherchait, on verrait sans doute que l'espoir n'est pas l'espérance, ni le souvenir la souvenance, ni le départ la partance, ni le repentir la repentance, ni l'aise l'aisance ».¹ Il en conclut qu'à partir de ce travail sur le langage, il peut se dégager toute une méthode d'attention au réel, qui cherche à en laisser apparaître la subtilité, puisqu'il est de l'essence de l'être, nous l'avons vu, d'être bipolaire et que la nature procède par couples ; nous approfondirons bientôt cette disposition en tant que manière d'être pratique, mais il convient d'y voir, comme le propose Guitton, un pont entre l'intelligence et l'amour, ce qui serait comme une forme d'idéal dans le développement de soi. Il commence par reprendre et mettre en doute une séparation classique en disant :

On entend dire parfois que l'intelligence et l'amour n'ont guère de rapport, parce que l'intelligence se satisfait de rapports abstraits ou des idées générales et que l'amour se restreint à un être singulier. Mais il y a un amour plus abstrait encore que l'intelligence, celui qui rend inattentif à tout ce qui n'est pas l'idole. Et il est aussi une intelligence voisine de l'amour, celle qui distingue les êtres d'un même genre.²

Qu'est-ce à dire sinon qu'il y a un art de penser qui tend vers une forme d'amour et que cette orientation est un horizon de la mise en œuvre de soi ? Et c'est justement cette tension entre deux polarités – l'intelligence et l'amour – qui constitue une nouvelle voie d'accomplissement, tant il est vrai que, séparées, ces deux composantes rentrent dans une opposition qui les dénature. On le voit lorsque l'amour se croit au-dessus du discernement ou quand

¹ *Ibid.*, p. 112.

² *Ibid.*, p. 114.

l'esprit se met à construire des divisions artificielles et commodes pour tenter d'expliquer le réel. Ainsi en va-t-il de la raideur dont on croit, à tort, explique Guitton à partir d'un texte de Péguy, qu'elle correspond davantage à un esprit fort, une logique ou une morale solides.¹ En réalité, si l'art de penser juste correspond à une élucidation, à la manière d'une révélation de ce qui se distingue à l'intérieur de ce qui, en apparence, reste confus ou mêlé, en cherchant à trouver les jointures dans l'être, il est également permis de se demander, face à l'indigence du langage et à la confusion de ses termes, s'il n'y aurait pas un quelconque avantage à ce qu'il en soit ainsi. L'interrogation guittonienne est ici tournée vers la fonction des choses – ce qui est une première approche de leur finalité – et il se demande :

La confusion, avons-nous dit, n'a pas d'avantage pour la pensée ; peut-être en aurait-elle pour l'action, et comme la pensée ne se distingue pas nécessairement de l'action, comme elle contient en elle du mouvement, n'y aurait-il point une confusion qui serait nécessaire à la pensée elle-même pour lui donner sa chaleur ?²

Et l'auteur de montrer que certains mots, comme *nation* ou *national*, possèdent ce pouvoir d'attraction qui font que les esprits – ou les cœurs – s'emportent et se mettent en mouvement : il y a ainsi de secrètes connexions qui n'apparaissent pas à l'homme dans l'action et c'est peut-être cette inconscience qui lui permettent de se déterminer. Il reste que, devant ces confusions du langage et de l'apparaître, Guitton nous rappelle ce principe d'ontologie générale : « La distinction des idées ne doit pas amener à la séparation des genres. Car l'être est à la fois un et divers, ou plutôt il n'est un que parce qu'il est vraiment divers ; il n'est divers que parce qu'il est un ».³ Ces considérations sur l'être nous amènent à introduire un dernier grand principe de l'art de penser qui est, pour Guitton, l'union des contraires.

La première contradiction que Guitton soulève est celle que l'on peut faire naître à l'intérieur de soi : « La pensée ne se sépare pas d'un procès qu'on entretient avec soi-même, et d'une sorte de contradiction intérieure que l'on suscite toujours » dit-il pour faire comprendre l'enjeu de cette démarche ;

¹ *Ibid.*, pp. 117-118. Guitton cite Péguy dans sa *Note conjointe*, 26 avril 1914, p. 51.

² *Ibid.*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 121.

aussi ajoute-t-il : « Dans le domaine de la pensée, les œuvres les plus durables sont celles qui se soutiennent sur ces combats intérieurs et sur ces discussions avec la partie douteuse de soi-même ».¹ Faire face à une contradiction est donc le meilleur moyen pour faire ressortir le fond de sa pensée : d'abord, explique Guitton, parce que « dans nos opinions il se mêle des préjugés ; on doit reconquérir ce que l'on croit à la sueur de son front. Le mieux, pour cette reconquête, est de souffrir qu'on l'attaque ».² Cette croyance devient alors une pensée éprouvée et gagne non seulement en profondeur, mais aussi en consistance. Ce qui distingue la philosophie de la pensée ordinaire est d'ailleurs à situer à ce niveau, car « la pensée de l'homme de la rue se présente sous la forme d'une *affirmation* (que celle-ci d'ailleurs soit positive ou négative) ; celle du penseur se présente sous la forme d'une *conclusion*. En d'autres termes, celle du premier est un point de départ ; celle du second un point d'arrivée ».³ Autrement dit, la pensée est véritablement une pensée quand elle a traversé son contraire : c'est le cheminement de la pensée qui représente réellement un intérêt. Pourquoi ? En premier lieu, parce que la pensée s'établit spontanément et naturellement dans la négation ; or, s'il y a contradiction, il y aura nécessairement un *non* opposé à celle-ci, si bien que le cheminement de la pensée en question s'apparente à « nier la négation ».⁴ C'est là que prend naissance une dynamique spécifique, non seulement parce que la négation de la négation est comme une double affirmation, puisque nier revient à poser d'abord pour réfuter ensuite, mais aussi, plus globalement, parce que « toute négation propose à la pensée un obstacle sur lequel elle ricoche dans plusieurs directions neuves et inconnues ».⁵ De là, il est possible de voir qu'une dynamique qui s'appuie sur une résistance présente une plus grande ampleur et amorce un ancrage plus solide ; de même, ce mouvement laisse dans nos jugements la trace du cheminement à travers les possibles.

¹ *Ibid.*, p. 123.

² *Ibid.*, p. 126.

³ *Ibid.*, p. 127.

⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁵ *Ibid.*, pp. 131-132.

Cette dynamique se constate également dans les arts, comme le fait observer Guitton :

Un dessin nous satisfait quand sa ligne reproduit le contour d'un objet. Il est plus bel encore lorsque autour de cette ligne on perçoit l'esquisse que le peintre en a faite : alors la ligne tremble sous notre regard et l'immobilité de sa perfection se trouve associée à la mobilité de la grâce.¹

Sommes-nous ainsi amenés à chercher plus loin, à partir des possibles, ce qui pourrait déclencher la pensée véritable ? Se présente alors à notre pensée tout ce qui peut être du domaine de l'étrange, du contradictoire et de l'absurde ; c'est même dans ce dernier, affirme Guitton, que nous avons le plus de possibilités de découvrir une pensée riche de complexité. Cependant, il convient de distinguer deux formes de l'absurde : un premier, radical, qui empêche la pensée en la bloquant à sa source ; un second qui tient seulement à nos habitudes, aux conventions ou aux manières de penser. C'est de cet absurde que nous pouvons partir, même si, prévient l'auteur, la seconde forme prend très souvent les allures de la première : ce qui peut sembler absurde selon les critères du second peut se révéler pertinent dans une nouvelle perspective ; aussi le paradoxe apparaît-il comme un moyen profitable pour ouvrir de nouveaux points de vue sur le réel, et donc des opportunités inédites de sens. La pensée paradoxale nous ouvre la voie d'une méthode plus élaborée dans l'approche des contraires, principalement au niveau des idées : il s'agit de la dialectique.

Avec la dialectique, nous pouvons discerner le pouvoir de la pensée, en tant qu'elle possède, à travers la négation, la capacité du néant : c'est par celle-ci que l'esprit peut se glisser au cœur même de l'opération de l'être. Nous avons déjà vu plus haut le fonctionnement de la dialectique ; reprenons dès lors cette définition essentielle : « Pour que le mouvement de la pensée apparaisse, il faut *trois* termes et non pas *deux*, et c'est pour ainsi dire le mélange ou mieux la combinaison des contraires qui fait *apparaître* une vérité ». ² Il ne suffit donc pas de trouver une opposition de contraires pour entrer dans le mouvement dialectique, il faut encore pouvoir franchir

¹ *Ibid.*, p. 132.

² *Ibid.*, p. 141.

l'intervalle entre les deux pour comprendre comment la vérité s'engendre, et en ce sens, il déclare que les antinomies ne font que se succéder et se remplacer, alors que c'est d'une mutuelle fécondation que peut naître une vérité nouvelle : non seulement les deux contraires qui s'affrontent reçoivent du relief par cette opposition, mais c'est par le troisième terme que l'opposition est dépassée et que le conflit s'évanouit. Cette manière de penser a donc sa valeur et c'est même, au sein de la tradition philosophique, une tendance que nous retrouvons de différentes façons, ainsi que Guitton tient à le rappeler en mettant en évidence ce qui lui paraît intéressant, de ce point de vue, dans le courant néoplatonicien :

Chaque réalité spirituelle passerait par trois phases successives. Dans un moment originel, elle serait portée à son plus haut degré de puissance, mais par compensation elle demeurerait encore confuse, à la manière d'une passion naissante ou mieux d'une invention qui se présente à l'esprit avant l'épreuve. Une seconde phase verra cette idée se dissiper et descendre comme si elle était soumise à une chute. Alors, elle se décompose, elle se multiplie ; c'est l'anarchie, ou plutôt ce serait la perte et la dissolution, si à cet entraînement ne succédait pas une remontée, un retour vers l'origine. Troisième et dernière phase, qui purifie la seconde et qui revient à la première, mais avec une richesse plus distincte, une valeur mieux méritée, un équilibre assez durable.¹

Guitton en convient : la dialectique, en permettant de pénétrer à l'intérieur du processus du réel, donne à la pensée une forme d'exaltation, dont on espère, une fois qu'on l'a connue, le retour, à la manière des moments pléniers ou de ces états rares : en cela, elle est un moyen pour éveiller et dynamiser la pensée. Cependant, elle ne peut devenir une fin en soi, c'est-à-dire un système, comme lorsqu'on imagine qu'avec elle, on atteint l'essence même de l'être : la tentation est grande de confondre l'harmonie interne d'une pensée – quand celle-ci opère l'enchaînement dialectique – avec l'ordre du réel. Il en va de même pour le paradoxe : utilisé comme moyen, il donne à penser et stimule celle-ci, mais il n'est pas la pensée elle-même : d'aucune façon, le paradoxe ne peut se substituer à la pensée. Comment, dès lors, peut-on l'utiliser pour en faire un tremplin, un outil de développement ? Guitton nous propose une voie à deux niveaux : « On pourrait dire que sur chaque sujet il existe une vérité d'opinion, de tradition et de bon sens, – et qu'il existe aussi une vérité

¹ *Ibid.*, p. 142.

seconde et de paradoxe ».¹ Le travail de la pensée consiste, à juste titre, à donner à ces plans un statut et une articulation entre eux, à montrer comment ils cohabitent, comme l'ont montré les grandes philosophies qui opèrent, non pas une destruction de la pensée ordinaire, mais une reconstruction, sur de nouvelles bases, par une reprise de ce qui existait déjà, mais sous une forme plus haute ou plus profonde. Ainsi, évoquant le parcours de Berkeley, Guitton le salue comme une référence en la matière, et il écrit :

Je ne connais pas de penseur qui ait mieux fait comprendre comment l'effort de la pensée, lorsqu'il est intrépide et total, ne dérange les choses que pour mieux les remettre en place, en les baignant dans une lumière divine. Ainsi devait faire, pour les paysages, Turner. Et Berkeley comparait justement la pensée à un très long voyage circulaire qui vous ramène dans votre maison.²

Cet art de penser, nous le sentons bien, exige une méthode pratique, une utilisation de moyens que constituent finalement les grands moments de la pensée philosophique et qui sont comme des outils que la pensée peut s'approprier ; toujours, par cette vertu que l'on peut apparenter à la prudence, la pensée doit rester dans sa mesure, dans sa voie au-dessus des partis-pris des systèmes, par une forme de retranchement de l'excès ou de la démesure, une manière de se tenir « en amitié avec l'être ». Alors, nous dit Guitton – qui voit ici la pensée sous les traits des figures féminines de Léonard de Vinci – nous pouvons approcher ce secret de la pensée elle-même, ce qu'il résume en concluant : « Cet étonnement calme, cet amour toujours en quête et toujours rassasié, cette surprise satisfaite devant l'être, c'est encore l'image la moins imparfaite de la pensée ».³ Il nous faut, pour incarner cet idéal, une mise en œuvre, une pratique, que Guitton présente à travers un véritable cheminement de la pensée, grâce à une méthodologie se voulant une transformation, ou mieux, une réalisation de soi.

d. L'art de penser comme pratique de soi

¹ *Ibid.*, p. 148.

² *Ibid.*, p. 151.

³ *Ibid.*, p. 153.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre en quoi l'art de penser, en tant que mise en œuvre de soi, comporte une dimension pratique et de quelle manière. On pourrait dire que celle-ci se précise dans deux grandes directions : l'une qui concerne l'art de penser en direction d'un objet ; l'autre qui définit cet art comme une épreuve personnelle. Voyons de quoi il s'agit, pour chacun de ces plans à l'intérieur d'une même démarche.

Par la pratique orientée vers l'objet, nous pouvons entendre une double voie : une première qui consiste à exercer sa pensée à la façon d'un entraînement, et une seconde qui porte davantage sur sa structuration, sa mise en ordre. Rappelons-nous l'idéal de l'esprit tel que Guitton le propose, à savoir une collaboration des deux types de pensée que sont la créativité et la logique : ce désir d'unité nous conduira vers une articulation des opposés qui prendra forme dans des exercices stimulant l'invention et l'habileté dans l'utilisation des outils de la pensée, comme elle pourra nous aider à ordonner nos mécanismes de pensée. Dans la première voie, nous trouvons des exercices pour stimuler la comparaison entre toutes choses, la division des problèmes par deux ou la recherche des paradoxes par la familiarisation avec toutes sortes d'affirmations sortant des cadres habituels de la pensée. On peut comparer cette phase de la pratique, comme le montre Guitton, à la manière dont le sculpteur pétrit la terre glaise pour lui donner de multiples formes en laissant la matière, en quelque sorte, s'exprimer. Ces exercices permettent une plus grande souplesse de l'esprit, une flexibilité qui aura comme bénéfice de pouvoir s'adapter davantage à la complexité du réel : en somme, une lutte incessante contre la simplification et la rigidification du fonctionnement de la pensée.

La seconde facette de cette pratique consiste, par ailleurs, à structurer la pensée. Là nous sommes confrontés aux exigences du travail de l'esprit que sont la mesure et l'ordre ; les principes ne manquent pas, et ils sont aussi de deux ordres : ceux qui visent surtout la concordance avec le réel et une adaptation la plus fidèle à ses mécanismes ; ceux qui cherchent comment mettre la forme en adéquation avec le fond. Dans le premier cas, nous avons vu la pertinence de penser en termes de circularité et de polarités, de s'exercer à suivre un processus dans ses développements et ses phases, de poser la question de la fonction des choses plutôt que de penser uniquement selon

l'ordre des causes : en cela, le travail de l'esprit ressemble à celui du sculpteur qui se confronte à la matière par la taille directe, quand il s'efforce d'extraire de la pierre une configuration particulière que son esprit à la fois produit, et découvre à l'intérieur de la résistance matérielle. Ceci nous amène à prendre en considération le versant suivant de cette structuration, quand il est question de donner forme à la pensée. Ici plusieurs options s'affrontent, et il est difficile de déceler le juste point de perspective au milieu des extrêmes : croirait-on que « la forme s'ajoute au fond, comme fait un ornement, d'où il résulterait que le souci de la forme est un souci mondain et facultatif, le principal étant d'avoir du fond » ? C'est méconnaître, avertit Guitton, comment procède la composition, et il déclare : « Composer, c'est ordonner sa pensée, en rechercher les parties, les moments et les étapes. Composer, c'est penser, s'il est vrai que la pensée ne se distingue guère de son ordre et de son nombre intérieurs », et il ajoute que le sommet de la composition consiste à « toucher le point où la raison se ravitaille et d'où l'ordre même est issu ».¹ Ici aussi les méthodes ne manquent pas, comme celle de s'exercer à choisir le mot juste, et le langage correct, même dans les conversations les plus ordinaires, et dans les colloques avec soi-même ; comme celle de se lancer dans une première expression de la pensée, en évitant ainsi le joug du perfectionnisme, et en se donnant de l'espace pour des réajustements successifs : au fond, la forme, si elle n'est pas un simple jeu artificiel de conventions utilisées dans un but d'efficacité et de rendement, nous introduit dans la pensée par une porte latérale qui a toute son importance, car elle touche à la manière dont nous allons nous impliquer dans cette pensée. Ceci nous amène à la seconde grande orientation de l'art de penser en tant que pratique.

La pratique de la pensée comme épreuve personnelle comporte, elle aussi, deux grands axes de développement : d'une part, les dispositions favorisant l'exercice même de la pensée ; d'autre part, les pratiques qui permettent la prise de conscience des schémas de pensée et le recul nécessaire à un fonctionnement équilibré. Pouvons-nous retenir le terme *discipline* pour préciser la ligne du premier axe ? Il est certain qu'il entre dans l'art de penser

¹ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 263.

une part de méthode que Guitton met bien en évidence dans l'ouvrage *Le travail intellectuel*, en insistant sur l'analogie des procédés utilisés dans divers mondes du travail ainsi que le lien avec une pratique de la pensée. Ainsi, l'examen attentif de la condition du stratège militaire laisse-t-elle entrevoir une comparaison possible avec la pratique de la pensée quand, en partant d'une description de la vie du premier, il affirme :

C'est une existence bien libre où l'imagination, bridée sur bien des points de discipline, a toute licence pour se détendre en plusieurs rêves, où le sérieux se nourrit dans l'insouciance, comme il arrive à celui qui ignore le lendemain, qui a pris son parti du pire et qui sait d'avance qu'il ne faillira pas. En quoi ce métier militaire est une image de l'office intellectuel : le secret, ici et là, est, je crois, de s'obliger à de certaines applications fort précises mais de se laisser beaucoup de champ, de se donner des directions nettes mais d'escompter les hasards, de ne pas savoir où l'on arrivera mais d'être certain toutefois qu'on arrivera.¹

L'application qu'exige ainsi la pensée tient à la fois de l'effort et d'une forme de détachement, mais il est clair, pour Guitton, que cette application – sur laquelle s'appuie tout le système scolaire – est surtout une préparation à une structuration de l'esprit, à laquelle il faudra ajouter, par la suite, une capacité de recul et de prise de hauteur, car, renchérit-il : « C'est mal comprendre l'esprit que de ne le considérer que lorsqu'il est en acte, et dans cet état d'effort et d'expression ».² Pour pouvoir composer avec l'effort et le non-effort – et faire en sorte qu'ils se stimulent l'un l'autre – l'auteur préconise de partir, non pas de règles ou de manuels, mais de l'observation de soi. L'avantage de la connaissance de soi est de repérer les meilleures dispositions, ainsi que les temps ou les zones de creux, de lacune ou de détour : le but est de travailler à l'économie, avec un juste degré dans l'application, ce qui souvent revient à éviter la disproportion. Autrement dit, c'est travailler avec le temps, et faire en sorte que celui-ci travaille aussi pour nous ; dès lors, en quoi consiste l'effort intellectuel, se demande Guitton, si on veut y associer à la fois l'effort et son opposé ? Prenons l'exemple de la pensée qui s'exprime par des mots, que ce soit en paroles ou par l'écriture, et nous pourrions découvrir ce qu'il en est de la façon suivante :

¹ *Ibid.*, p. 168.

² *Ibid.*, p. 199.

Il est clair que j'ai d'abord une idée obscure et globale de ce que je vais dire, sans quoi je ne pourrais jamais commencer. Mais cette idée globale n'est pas un plan détaillé, ni une analyse faite d'avance, dont les cases vides se rempliraient peu à peu avec les mots. Elle intervient comme un souffle qui va ramasser des poussières ; comme un aimant qui oriente la limaille ; comme un bras tendu qui indique une direction. Et pendant que cette phrase sans mots se prononce en nous sans bruit de paroles, les paroles se succèdent sur les lèvres. À vrai dire, cela est un peu plus complexe encore, car le mot prononcé, par sa consonance, par les associations d'images et d'idées qu'il traîne avec lui, vous propose des corrections, des additions, ou des métaphores, qui, sans supprimer le modèle intérieur, viennent cependant le modifier sur plus d'un point, le préciser et l'enrichir. De sorte que c'est à mesure que l'on parle qu'on connaît de mieux en mieux ce qu'on a voulu dire et qui était sans doute assez différent de ce qu'on projetait de dire d'abord.¹

Cette corrélation de l'effort et du non-effort s'applique ainsi aux rythmes de la pensée, mais il est aussi important de s'intéresser aux dispositions concrètes comme le lieu, le temps, l'agencement des idées et l'ordre de production : en somme, tout ce qui constitue la méthode du penser quand on le voit comme un engagement de soi. Mais ici revient une autre question : qui est réellement le soi qui pense à travers cet art de penser ?

Si nous revenons sur l'étude de cas présentée au début de notre investigation sur l'art de penser, il apparaît que le travail de la pensée s'établit à des niveaux et sur des plans de conscience différents : ainsi en allait-il des idées, mais aussi de la disposition fondamentale, comme l'ironie ou l'humour, la croyance générale sur le monde et la vie, ainsi que la métaphysique sur l'intention qui serait à la source des choses. L'art dont il est ici question serait comme une prise de conscience de ces plans, un décalage entre soi et soi permettant la flexibilité, une identification de ce qui est activé au sein de soi et, à partir de là, ce que l'on voit du monde et comment on le voit. Reprenant la triple voie dans l'exercice de la pensée, Guitton affirme ainsi, dans *Apprendre à vivre et à penser*, la nécessité de garder cette mesure, sous forme d'une ouverture essentielle :

Et je dirais que ces trois figures de la pensée ont chacune leur péril. Les esprits trop amis d'unité sont systématiques et tyranniques. Ceux qui pratiquent trop la distinction sont scolastiques, précieux, casuistes : leur subtilité les égare. Les amis des contraires sont sceptiques, paradoxaux ou artificiels : ils peuvent tout justifier. C'est pourquoi cet art d'inventer que je propose doit demeurer au service d'un art supérieur, celui de

¹ *Ibid.*, p. 191.

juger, qui est sans règle. Il faut pouvoir maîtriser et régir ses opérations. Et la plus subtile erreur des gens d'esprit est de devenir esclaves de leur procédé.¹

C'est dire si la méthode proposée nous emmène au-delà des croyances qui ferment ou qui limitent, du moins quand il s'agit de cette fermeture qui concerne la cécité sur soi-même ; c'est en ce sens que nous comprenons l'avertissement que nous donne Guitton : « L'indigence réside dans l'esprit et non dans les choses : si nous avions des Idées, que de choses ne verrions-nous pas ? ». ² Nous touchons ici à une première forme de travail sur soi, et cela au moyen des idées, celles qui s'ordonnent sur la production même des idées. Ceci explique pourquoi, dans plusieurs de ses écrits, Guitton préfère, à l'exposé unilatéral de ses idées, le mode de la découverte et du partage, à partir d'un journal de pensée : celle-ci est toujours une pensée en mouvement et ce qui est alors admis, l'est au travers d'un cheminement de la pensée dans lequel peuvent trouver place les hésitations, les questionnements, les positions adverses et les choix. Une pensée est toujours une pensée située.³ Voilà aussi le sens profond des exercices que nous avons abordés dans les principes de l'art de penser, comme ceux qui laissent émerger et voir le paradoxe : dans ce cas, la différence devient salutaire, non pour le piège qu'elle tend à l'ordre apparent des choses, comme c'est le cas avec l'ironie, mais pour ce qu'elle nous dit de nous-même et de notre prétention à pouvoir dire le dernier mot sur les choses. Faut-il s'étonner alors que nous revenions avec plus de détermination vers l'attitude de départ que Guitton présentait comme une porte d'entrée à la pensée, à savoir, la capacité d'étonnement ou d'émerveillement ? Nullement, car c'est avec la conscience de la nécessité de la pratique de soi que nous pouvons à présent accréditer le sens profond de la faculté d'étonnement qui serait comme l'âme de la démarche de cet art ici envisagé : l'admiration pour ce qui est, tel l'esprit d'enfance, nous ouvre bien la voie d'une capacité de renouvellement qui, par une remise en question permanente, libère des dépendances inconscientes, et œuvre finalement à l'avènement de l'autonomie. Avant d'approfondir cette dernière dimension

¹ GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, p. 62.

² GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 209.

³ GUITTON, Jean, « Le problème de Jésus », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 668.

qui nous mettra en connexion avec le sens de l'être, il nous faut, à présent, aborder le second axe de la mise en œuvre de soi, dont nous avons déjà vu poindre des aspects dans la pratique de l'art de penser : nous voulons parler du sens du temps.

3.3. L'usage du temps

Que le temps soit à la source de nos attitudes les plus fondamentales dans l'existence, voilà ce que de nombreux auteurs ont mis en évidence, et particulièrement en ce XX^e siècle, quand les études historiques ont permis de penser les choses et le sujet pensant dans le cadre nouveau de la dimension temporelle : Guitton s'invite ici dans une longue tradition remontant, selon lui, à l'œuvre de saint Augustin, en tant que celle-ci s'insère, à sa manière, dans la confrontation avec le temps de Plotin. Après les premières investigations ontologiques sur le temps, et son rapport à l'être, nous abordons ici le versant proprement guittonien qui est l'étude du temps dans sa dimension ordinaire et quotidienne de la vie intérieure et personnelle : cette dimension du temps est ce qui colore toute l'existence, puisque, nous dit l'auteur de *Justification du temps*, « la vie est une œuvre dont le temps est la matière ». C'est le temps de la mise en œuvre de soi que nous allons maintenant étudier de plus près.

a. Une étude de cas

Le sens du temps est le deuxième angle d'analyse du parcours de vie et de pensée chez Renan et chez Newman. Ces deux hommes, nous dit Guitton, avaient, tous deux, une vocation qu'on pourrait appeler la vocation du réformateur : en cela, ils portaient leur intérêt sur l'étude du passé afin de mieux préparer un avenir. En cela, ils étaient bien dans le courant de ce XIX^e siècle, de ses recherches et de ses découvertes, sur fond de nouvelles conceptions de l'histoire et de l'évolution. Mais comment réformer quand on appartient, comme c'était le cas pour l'un et pour l'autre, à une tradition, demande Guitton, reflétant ainsi ce qui allait constituer l'enjeu majeur de ces deux parcours où une conversion allait occuper un rôle déterminant. En ce

sens, il y aura, dans ces deux vies, un avant et un après, autour d'une rupture et de nouvelles perspectives ; dans chacun des cas, une confrontation décisive avec une ligne de pensée et d'adhésion, et l'avancement à partir d'un point de non-retour : pour Newman, quitter l'anglicanisme en vue du catholicisme ; pour Renan, sortir du christianisme et devenir un penseur indépendant. C'est ici que nous allons assister à l'émergence d'une tendance de fond et celle-ci concerne le rapport au temps : elle sera fondamentalement différente pour les deux cas étudiés.

Chez Renan, on peut mettre en évidence une fougue, une forme d'empressement pour peu que l'on veuille bien se pencher plus en détail sur les éléments de sa réflexion, alors qu'il montre généralement une espèce de nonchalance, une indifférence à tout et, par-dessus l'ensemble, un sourire qui semble approuver tout ce qui se présente : Renan, par son esprit, domine la réalité dont il comprend les arcanes. Et pourtant, cette apparente sérénité cache, selon Guitton, une orientation plus profonde, quelque chose comme un refoulement ou une frustration, qui s'en prend à ce qu'il n'a pas pu atteindre ou mettre en œuvre. En somme, chez Renan, derrière le flegme, s'insinue une forme d'impatience, une détermination hâtive qui semble traduire une fébrilité : n'étant pas sûr, Renan compense par un excès dans l'emballement ou le rejet, ce qui a pour conséquence une simplification dans l'analyse des choses, et aussi une rigidification dans l'énoncé des adhésions ou des réfutations. Renan, au fond, dans sa grande tolérance, pourrait verser dans le fanatisme, étant donné que la promptitude, en matière de jugement, peut donner lieu à l'exclusion et à la recherche de balises trop ostentatoires, ce qui ramène au même point. En réalité, souligne Guitton, pareille attitude de fond revient à ne pas donner sa confiance au temps, puisque le scepticisme y règne en maître, et il ajoute, au contraire, à propos d'une certaine retenue :

Ne pas dire tout ce qu'on pourrait dire, tout ce qui semble même qu'on devrait dire, ne pas faire tout ce qu'on pourrait faire, ajourner le moment du parfait, avoir l'intuition de la petite action possible et immédiate, préférer le bien au mieux et le mal au pire, c'est bien difficile.¹

¹ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 311.

Là se trouve la difficulté de Renan, et cela représente une option profonde sur le temps, le monde et la vie. Autre est le parcours de Newman.

Chez Newman, on ne trouve pas ces fulgurances et ces urgences ; on ne cherche pas non plus à tout justifier en une seule fois, ou à vouloir se renouveler à chaque instant : en somme, chez le maître d'Oxford, la patience est partout présente, comme le fait remarquer Guitton à propos de sa décision d'un changement fondamental d'orientation :

La conversion est lente, graduelle ; elle est scandée d'appels qui se renouvellent, de visites secrètes, attendues et pourtant imprévues ; on sent toujours, même dans la sûreté de l'espérance, l'insécurité de l'imminent : il faut veiller. Le temps, on ne le comprendra qu'à la fin. Nous apercevons chaque jour cette transmutation qui se produira au dernier jour, et à chaque instant nous devinons ce que sera le dernier instant.¹

C'est le sens de la transition qui mène Newman vers une acceptation profonde du temps, et cette confiance se retrouvera dans d'autres secteurs de la vie pour former une unité à l'intérieur de la diversité des situations et des étapes. Guitton note à ce sujet :

Newman a fait la psychologie de la plupart de nos états permanents et transitoires : ainsi l'attente, l'apaisement, le remords, le regret, le vide, la convoitise, la déception qui suit l'assouvissement, la conscience de nos limites, de notre isolement, de nos fragilités devant cet univers qui s'offre et se dérobe. Sans cet effort constant pour incarner nos vertus dans le temps, l'intelligence deviendrait une intelligence raisonnante, analytique, argumentative ; la foi tendrait à la superstition, à la crédulité et au fanatisme ; c'est pourquoi l'homme est responsable de ses goûts, de ses opinions, de ses amours, de sa foi même.²

Cependant, demandons-nous ce qui, pour Newman, peut être à l'origine de cette disposition de fond que nous appelons la patience, lui qui avait écrit dans sa correspondance : « *Often a flagging zeal involves an incipient doubt* », ce que Guitton traduit par : « Souvent un zèle qui claqué au vent, c'est du doute qui commence ».³ Il y a donc un rapport entre la conception du temps et la vérité, comme il le relève de la manière suivante :

¹ *Ibid.*, p. 312.

² *Ibid.*, pp. 312-313. Guitton s'inspire ici de l'ouvrage : TARDIVEL, Fernande, *J. H. Newman éducateur*, Paris, G. Beauchesne, 1937.

³ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 313.

Aux yeux de Newman, le temps est nécessaire pour que la vérité se découvre, s'explique, se débarrasse de ce qui avait été une enveloppe provisoire, pour qu'elle choisisse, qu'elle conserve, qu'elle guérisse, qu'elle façonne, en un mot pour qu'elle exerce son *pouvoir d'assimilation*, qui est une marque à laquelle elle se reconnaît.¹

L'analyse de Guitton se conclut par une précision importante : l'attitude newmanienne face au temps a été obtenue, non par l'inclinaison spontanée, mais par la lutte contre une donnée réfractaire. En effet, au vu de sa première expérience religieuse, et de la défense de la prédestination, la pente naturelle de Newman le portait vers l'empressement et la radicalité ; son *Essai sur le développement* apparaît, au regard de Guitton, plutôt qu'une théorie du progrès de la connaissance, comme une « explication ou une justification des retards apparents ».² Ce dépassement indique un travail sur soi-même, non seulement à partir des vertus, mais plutôt à la faveur d'un approfondissement d'une croyance intérieure faisant place à une croyance plus ouverte, laissant finalement au temps, par une disposition affectant à son tour les émotions, un rôle de révélation plus que de déconstruction. Patience et impatience sont donc ces grandes orientations intérieures qui nous situent dans le temps et l'existence, reposant sur une conception profonde, et qui orientent notre adaptation au réel dans le sens d'une construction de notre personnalité, quelle que soit la direction de celle-ci. Il y a donc lieu de se demander, à partir de cette étude de cas, laquelle des dispositions favorise – ou non – la mise en œuvre de soi dans le sens du développement, ce que nous abordons dans le point suivant.

b. L'enjeu du sens du temps

Dans le prolongement des vues ontologiques sur le temps, mais dans le cadre du développement personnel, nous sommes maintenant en mesure de comprendre comment le temps appelle une attitude de tout notre être, laquelle active, à son tour, une croyance profonde sur la temporalité. Il s'agit de savoir comment composer activement avec la réalité structurée du temps, étant donné que « notre vie psychologique est constituée par le mélange de deux

¹ *Ibid.*, p. 320.

² *Ibid.*, p. 322.

mouvements, dont l'un constitue ce que nous appelons le temps, dont l'autre, bien qu'il soit aussi dans le temps, participe à une réalité plus haute ».¹ Nous avons vu que le temps de la personne qui se construit véritablement est le temps du développement et celui-ci est une durée de maturation, de la reprise de soi par soi dans laquelle la vie temporelle est « la conservation de ce qui a été dans ce qui est, laquelle est nécessaire pour aller au-devant de ce qui sera ».² Cette croissance s'ordonne au principe profond et intemporel dont l'avenir n'est que l'image, si bien que la temporalité du développement ne se révèle vraiment que sur fond d'une préparation à une existence d'une troisième dimension, au-delà du biologique et du spirituel. Autrement dit, ou le temps ouvre sur un mouvement sans fin, ou il n'est pas le temps du développement. L'enjeu est capital, et il demande une forme particulière d'attention à la structure essentielle, à savoir la corrélation temps-éternité.

Pour mettre en œuvre cette structure, il convient d'adopter, à l'égard du temps, l'attitude de l'*usage*. Reprenant ce terme à une tradition déjà ancienne, Guitton voudrait lui insuffler un sens nouveau. L'usage s'oppose à la jouissance, en ce sens que celle-ci réalise comme une coïncidence avec l'objet qui y est associé, de façon à ce que le sujet soit comme transformé de l'intérieur. Si elle s'appliquait autrefois exclusivement aux matières spirituelles, note Guitton, son niveau s'est abaissé avec le temps, au point de ne plus signifier que la satisfaction sensible et égocentrique ; cependant, il s'agit encore du même mouvement de fusion, dont l'effet sur le moi est toujours garanti. Il n'en va pas de même pour l'usage, si l'on désigne par ce mot « tout action qui, s'appliquant à une matière temporelle, lui donne une signification », ce que Guitton précise de la façon suivante :

Lorsque cette matière est un objet déjà façonné et changé en un instrument, l'usage consiste à le faire servir à nos fins. Maintenant, supprimons la matière pour ne garder que le temps. Nous dirons que l'usage est la vertu propre au temps, ou du moins que le temps est le lieu de l'usage.³

¹ GUITTON, Jean, *Justification du temps*, pp. 70-71.

² *Ibid.*, p. 122.

³ *Ibid.*, p. 87.

En d'autres termes, l'homme ne peut coïncider avec le temps, c'est-à-dire jouir des objets qu'il véhicule, car la jouissance supposerait un arrêt du temps, et une incursion dans sa dimension la plus profonde. Rappelons-nous les vues ontologiques sur la structure et l'impossibilité, dans l'état actuel, de scinder ou de réunir totalement les deux éléments qui la composent, à savoir le pôle temps et le pôle éternité ; cependant Guitton nous donne ici une piste supplémentaire, plus anthropologique : il s'efforce de montrer que nous sommes à la fois dans le présent et dépossédés du présent, tout en cherchant à comprendre les raisons ultimes de cette situation.

À beaucoup d'égards, le maintien strict dans le moment présent est une impossibilité, et c'est même ce qui nous sauve, quand on examine ce qui se passe dans des situations de densité ou d'extrême présence, comme la souffrance, l'ennui, l'attente ou l'héroïsme. Quel est alors le sens de cette double dimension en l'homme ? Dira-t-on que les sens parviennent à nous unir au présent, alors que l'intelligence nous en éloigne ? Là aussi, l'analyse permet de saisir comment l'homme, par l'intervention de l'esprit au sein même du ressenti, en arrive à se détacher de la seule jouissance, qu'elle soit dans le plaisir ou la peine ; il y a là une donnée à prendre en compte, au point, se demande Guitton, si nous sommes vraiment équipés pour cette présence plénière dans le temps ? Sa conclusion va dès lors dans le sens d'une acceptation de cette limite, et il affirme :

En toutes choses, la nature semble avoir voulu nous dérober la sensation de l'être ; le sens n'est point connaissance. Et ce qu'on appelle ennui, déjà-vu, monotonie, c'est bien souvent ce voile qui, dans le train de nos occupations, doit s'interposer entre l'esprit et la vie pour éviter qu'ils ne s'absorbent et qu'ils se ruinent l'un par l'autre. De la sorte l'impression de la banalité joue un rôle analogue à celui de la pudeur.¹

Nous sommes ainsi placés devant une forme de renversement inattendu par le fait que ce qui apparaît, au premier abord, négatif ou limitant, se perçoit comme une mesure de protection de l'esprit, en vue d'une dimension nouvelle qui se prépare à travers l'existence ordinaire, sans que l'on prenne spontanément la mesure de ce qui advient en son rythme profond, c'est-à-dire

¹ *Ibid.*, p. 76-77.

son processus de maturation. Aussi finit-il par dire clairement, dans le sens où le mot jouissance a été défini plus haut :

Ainsi, l'attitude de jouissance ne correspond pas à la structure normale de l'être : pour jouir (ce qui est à nos yeux provoquer une image du temporel-éternel) il est obligatoire de forcer le ressort de la sensation. C'est l'avidité, c'est l'idée même de l'éternel présent, forme de cette matière, qui donne au jouir la fausseté réelle qui la constitue.¹

Nous pourrions dire que c'est l'évitement du processus de maturation, en plus d'une non-reconnaissance du stade de l'immaturité, qui fait que cette attitude générale face au temps se rapproche d'une méconnaissance de l'être en son fond, et expose celui qui en fait l'apologie, à des mises au point qui lui seront amenées tôt ou tard, et dont on dira qu'elles font partie de la vie, jugée habituellement cruelle en cela, alors qu'il s'agit d'une possibilité de rappel en vue d'une meilleure insertion dans le mouvement de l'être. Que nous reste-t-il alors, une fois cette impossibilité actée ?

Guittou rappelle que l'usage, supérieur à la privation, peut nous donner une forme de présence particulière dans le temps, et la comparaison avec l'usage des biens matériels par les spirituels, nous indique un mode d'être qui inclut à la fois la possession et le détachement. Avant d'aller plus loin dans la compréhension de cet usage, concluons sur l'enjeu du sens du temps en disant que celui-ci est le lieu, à la fois, du respect de l'être dans sa dimension temporelle, et d'une inscription consciente dans son mouvement profond qui est le développement ; ceci nous amène à examiner les grands principes de cette attitude face au temps.

c. Les grands principes

Nous retrouvons ici ce qui a été analysé à propos du temps du développement personnel, mais au niveau de la mise en œuvre de soi ; nous venons de voir que c'est dans l'usage que le sens du temps peut s'orienter dans cette direction. Deux grandes options sont alors possibles. La première consiste à repérer que le temps, dans sa fonction essentielle, nous préserve et

¹ *Ibid.*, p. 78.

nous protège, à travers l'exercice de la vie ordinaire ; la seconde nous fait entrer dans une attitude en connexion avec le développement proprement dit.

Si nous nous penchons sur l'attitude de base face au temps que représente la quotidienneté, Guitton attire notre attention sur une certaine sobriété spontanée de l'usage, qui tend à ne pas amplifier notre présent – ce qui est pourtant notre vœu premier : ainsi en est-il du délai et du regret. Avec le délai, nous délestons le présent d'une charge trop grande en le tournant vers l'avenir par l'instauration du retard ou du projet ; que ce soit avec le simple ajournement ou la motivation d'une idée, il y a là, pour Guitton, une première forme de l'usage et il déclare :

Ceux qui ne veulent agir que dans la fine pointe du présent tombent dans l'excès de la hâte qui vient, nous l'avons vu, de ce qu'on charge le moment d'un poids qu'il ne peut pas supporter. Mais enfermons-nous dans les limites que la nature a prescrites, et cherchons à ramener l'action à ce qu'elle doit être. Comme il demeure toujours une marge entre ce qu'il faudrait faire tenir dans le présent et ce que le présent peut contenir, il est nécessaire qu'une partie de l'action soit différée.¹

Certes, les dérives ne manquent pas – comme la procrastination ou la paresse – et la perversion du délai peut le changer en démission ou fuite, mais il reste que ce dernier, au-delà d'une simple attitude de prudence, nous introduit dans l'ordre des choses, tout en permettant une prise de conscience de notre liberté face à l'imposition du présent. Avec le regret, nous agissons dans le même sens, mais en direction du passé, comme l'analyse guittonienne le montre à juste titre :

La charge d'être que le présent ne peut pas recevoir n'est pas seulement rejetée dans le délai du projet ; elle se dilue aussi dans le regret. Ce que nous n'avons pu faire, ce que nous ne pouvions pas faire, parce que c'était hors de notre portée ou de notre capacité, ou parce que cela réclamait une dose d'énergie qui ne peut être fournie que par exception, nous gardons l'idée que nous aurions dû le faire, et que nous l'aurions fait moyennant un léger surplus de force.²

Il faut donc le reconnaître, le regret est une « donnée immédiate » de notre être temporel, et il est assez vain de le nier : pour Guitton, cette attitude est même fondamentale dans le respect du temps. Il renchérit dans la même voie, en soulignant : « Ce regret tient à l'essence même du temps : il exprime

¹ *Ibid.*, p. 89.

² *Ibid.*, p. 91.

l'impossibilité où nous sommes de traduire en lui le fond de nos désirs ».¹ Cette dernière assertion amène Guitton à reconnaître, dans l'usage, la présence latente et profonde de la peine, et il indique, comme nous l'avons relevé dans le dialogue avec Bergson, que la durée humaine est plutôt à concevoir dans le registre de l'endurance, ce qui oblige à mettre la peine et la joie en corrélation. Face à cette peine au cœur de l'usage, on peut observer que le *Carpe diem* offre une réponse analogue à celle du *Sufficit diei malitia sua*, puisque dans les deux cas, il est conseillé de se rapporter exclusivement au présent, en laissant hors de lui ce qui porte à l'accablement ou à l'obsession ; Guitton fait cependant remarquer que la ligne seconde recommandation est à situer du côté d'une certaine patience propre à faire fructifier les choses, ce qui est, précise-t-il, une attitude proche de l'amour. Ce qui est avancé, dans cette approche par l'usage du temps, est que la condition ordinaire de l'homme fonctionne en quelque sorte dans l'intérêt de la partie spirituelle de nous-même, et qu'il est possible de sortir de l'inconscience de ce processus, afin de percevoir en quoi celui-ci représente, en réalité, une adaptation de cette part spirituelle à une actualité qui n'est qu'une étape de préparation et d'anticipation d'un état qui n'est pas encore advenu. Autrement dit, il n'y a pas de sagesse possible sans cette attitude de base face au temps, et cette sagesse est la reconnaissance, à un niveau conscient, d'un niveau inconscient d'insertion dans le temps par le caractère ordinaire de l'existence humaine. Cette avancée est la première étape d'une quête plus approfondie face au temps, celle qui mène à la dimension du développement.

Pour aborder ce second point, souvenons-nous des vues ontologiques sur le développement : l'être y est perçu comme s'il était porteur d'un pouvoir-être enfoui au fond de lui-même et qui lui donne son axe, à travers une cohabitation avec des éléments extérieurs par laquelle il assure son progrès. Ainsi l'Idée tire-t-elle de son milieu sa subsistance, sans que sa substance ne s'y confonde ; le temps y tient un rôle capital de révélateur, dont l'Idée a besoin pour s'accomplir : en réalité, il assure par son existence même, une forme de service à l'esprit dont Guitton nous dit qu'il s'agit, par ses

¹ *Ibid.*, p. 90.

rythmes, « d'amortir et de régler le mouvement de l'esprit ».¹ Qu'est-ce à dire sinon que l'enveloppement est un stade nécessaire et qu'il en résulte l'exigence d'une opération qui révèle son essence pour pouvoir s'accomplir ? Ce changement, en tant que maturation, possède sa logique propre, et utilise le temps pour apporter la possibilité d'un sens, ce que Guitton résume en écrivant : « Alors que la durée propre à la vie est essentiellement parabolique puisqu'elle comporte une croissance, une crise et un vieillissement, le propre de la durée spirituelle est de laisser s'augmenter ce qu'elle a par un silencieux progrès de qualité ».² Il ne suffit donc pas d'en appeler à la vie pour comprendre le sens profond du temps ; il importe, souligne encore Guitton, de s'inscrire dans cette quatrième dimension temporelle de l'être, si nous voulons nous associer à ce qui se prépare en nous ; c'est alors que la crise prend une tournure différente et ouvre même sur ce qui va pouvoir se révéler en tant que cela était jusque-là latent, à la manière d'un germe. En ce sens, le temps n'est pas ce qui érode, use ou efface, comme le croit la sagesse populaire ; au contraire, il permet de faire ressortir ce qui était contenu, ce qui était en gestation comme possibilité d'être, et que la liberté – en corrélation avec la destinée – a, d'une certaine façon, choisi. Guitton en conclut : « Le temps prépare les achèvements. Il fait tomber ce qui ne tenait pas à l'essence de nos pensées ; il agit par le dépouillement de l'accidentel. Il travaille aussi d'une manière positive en faisant germer ce qui n'était encore qu'à l'état de germe ».³ Ici aussi le but fondamental de cette conception du temps est de rentrer dans un mouvement de conscience par lequel, une fois le développement perçu et acté, il devient possible se sentir sur un nouveau plan d'être, ce que Guitton décrit en ces termes :

C'est un sentiment uni qui ne fait plus que durer : le même s'ajoute au même ; il n'y a plus d'intervalle du désir et du regret, mais je ne sais quelle douceur d'être dont on ne saurait dire si c'est une habitude qui se déferait sans cesse ou un progrès qui se répéterait toujours.⁴

¹ *Ibid.*, p. 97.

² *Ibid.*, p. 99.

³ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 201.

⁴ GUITTON, Jean, *Justification du temps*, p. 98.

Il y a donc lieu de distinguer une approche phénoménologique de notre insertion dans le temps, où nous trouvons une virtualité qui se dévoile suite à un processus d'accumulation poussant jusqu'à la révélation de ce qui était contenu – d'une manière problématique pour le sujet au vu de son désir profond d'autonomie – d'une approche ontologique selon le développement, où la virtualité est à concevoir et accueillir comme potentiel d'être.

La mise en œuvre de soi s'ordonne donc autour de la tension vers l'avenir, mais à l'intérieur d'un processus de reprise de ce qui a été vécu, en vue d'un futur épuré de toute confusion dans ses attentes : la définition du projet – et plus particulièrement du projet de soi – passe par cet usage de la mémoire dont l'auteur des *Profils parallèles* nous dit qu'il est « l'expérience de cette transmutation des choses dans le souvenir ». Mais, à la différence de Proust, cette fonction suprême de la mémoire n'est pas invoquée pour nous permettre d'atteindre un état du présent compris comme un substitut de l'éternité, mais comme une assomption anticipatrice d'un accomplissement d'un autre ordre. Ces réflexions sur la vocation profonde du temps dans la mise en œuvre de soi nous amènent à prendre en considération ce qu'elle représente au niveau d'une pratique de soi : c'est le sujet de la dernière phase dans l'approche de ce sens du temps.

d. L'usage du temps comme pratique de soi

Deux directions s'offrent à nous pour la gestion active du temps : celle qui concerne le rapport à l'instant, et celle qui se tourne vers la durée ; nous avons assez pu voir comment le problème du temps se pose chez Guittou, pour en déduire que, pour lui, les deux voies ne peuvent se poursuivre l'une sans l'autre : au contraire, l'attention à l'instant comme celle à la durée peuvent être situées en complémentarité, même s'il revient à la seconde de donner l'axe général qui l'emporte.

Par rapport à la disposition qui appréhende l'instant, se pose la délicate question du moment opportun, du *kairos* : comment s'y préparer, et même, peut-on le provoquer ? L'attitude volontariste consistera à guetter le bon

moment, avec le souci majeur de ne pas le laisser passer, car l'opportunité est rare et, en ce cas, l'occasion ne revient pas souvent à la fréquence souhaitée : de ce point de vue, le temps semble d'ailleurs un adversaire qu'il convient d'amadouer ou avec lequel il faut parfois ruser. Devant ce problème, comme en stratégie, la méthode sera alors d'obtenir le maximum avec le minimum, par souci d'efficacité, mais il sera aussi question de pouvoir se lancer sans attendre la perfection, comme Guitton le conseille pour toute œuvre de création : une réalisation moindre est toujours un point de départ sur lequel il est possible de revenir et d'apporter l'amélioration, et la technique des petits pas suppose un premier pas, ce qui est déjà se mettre en mouvement. En d'autres termes, le moment opportun demande à la fois une préparation pour aller à sa rencontre et pouvoir le capter, et une capacité de décision qui utilise, à un certain moment, le ressort de ce qui est, ou ce que l'instant permet, étant entendu que ce dernier est alors, en grande partie, ce que l'on s'est donné. Cependant, à l'attitude basée sur la volonté, répond celle basée sur le « repos ». Ici encore, par la fréquentation des stratèges et la réflexion sur l'art militaire, Guitton précise cette attitude propice à un laisser-être, une forme de réception ou d'adaptation au réel que l'on pourrait résumer par une « détente ». De celle-ci, Guitton nous donne alors cette illustration :

Napoléon avait le pouvoir de s'endormir à volonté, en fermant à la fois, comme il disait, tous ses tiroirs. Il professait qu'il est utile dans les combats de pouvoir dormir. Quand les dispositions sont prises, quand les ordres ont été lancés et que les résultats ne peuvent pas encore apparaître, on risquerait de se laisser affoler ou éblouir par un événement partiel. Le sommeil apaise ces agitations, il laisse les forces intactes, le cerveau frais. Après la détente, la tension est meilleure. De même, Descartes avait pour règle de ne jamais travailler que lorsque les forces étaient rassemblées et après de longs repos.¹

Nous sommes au cœur de ce que l'on nomme aujourd'hui le *lâcher-prise*, cette attitude qui témoigne, en réalité, d'une confiance profonde dans le temps, et qui constitue, par cette confiance, la base d'une confiance en notre propre développement. Nous y reviendrons avec ce que l'auteur appellera le consentement. Pour gérer le rapport à l'instant, Guitton recommande donc une séparation des phases par laquelle nous distinguons les temps et les tâches

¹ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 200.

pour réguler notre disposition face au temps ; ainsi en arrive-t-il à conseiller une progression en trois temps : celui de la préparation et de la confection d'une première ébauche ou épreuve, celui du repos et de la détente dirigée, celui de l'achèvement par la recherche de la perfection.¹ Certes, Guitton préconise cette méthode pour le travail intellectuel, mais il fait remarquer qu'elle concerne également l'usage du temps en général, et l'attitude devant l'existence : cette faculté d'établir des phases aurait même un rapport étroit avec la vertu du temps, et son absence pourrait être à l'origine de plusieurs problèmes dits psychologiques. La pratique de soi se présente ainsi sur le terrain d'une gestion de la ligne du temps et de ses rythmes, que ce soit des crises ou des transitions. Ceci nous amène à la seconde orientation de cette partie, à savoir la pratique de soi dans la durée.

Nous mettrons trois pratiques en avant, qui favorisent, pour Guitton, notre mise en œuvre de soi dans le temps comme durée : il s'agit de l'identification de la contamination et de la dissociation ; ensuite, de l'exercice de la mémoire essentielle et, enfin, de la fidélité inventive.

La première pratique concerne une prise de conscience de nos fonctionnements qui empêchent la durée d'apparaître dans sa positivité : ce sont les techniques de confusion qui tentent d'établir le temps à un niveau d'absolu, en excluant toute forme d'au-delà ou de transcendance par rapport à l'expérience présente, que ce soit dans le pur présent ou dans un avenir mythique ; ou encore les techniques de dissociation qui s'efforcent d'isoler des parcelles de temps pour les assimiler à de l'intemporel ou qui cherchent à dévaloriser ce temps pour n'en faire qu'une étape insignifiante face à une éternité posée d'emblée. Selon cette voie, l'insertion dans le temps demande la vigilance et l'identification de ces jeux subtils avec le temps, et cette dénonciation – ou cette lutte – devient une forme de respect de la temporalité elle-même.

Vient ensuite le rôle de la mémoire. Souvenons-nous de ce que nous en avons dit dans la compréhension de l'homme pour en saisir l'importance dans la mise en œuvre de soi. Cependant, il ne suffit pas d'observer comment

¹ *Ibid.*, p. 201.

fonctionne la mémoire, et la portée de ses compétences, pour entrer dans l'outil de développement qu'elle constitue : l'usage de la mémoire dont il est ici question possède son ordonnancement propre, et, par exemple, elle n'est pas utilisée pour un retour vers le passé sous forme d'immobilisme ou de répétition ; en effet, si le passé a mené au présent, c'est qu'il contenait tout ce qui allait y mener, et il serait stérile de chercher une quelconque ouverture de ce côté. On pourrait définir la mémoire profonde, par une première approche, en reprenant le terme d'*Erlebnis* que Guitton traduit, comme nous l'avons vu, par « l'événement de vie » : c'est, par une sorte de purification intérieure et un travail sur soi, une concentration sur tout ce qui a pu forger notre trajectoire essentielle, notre destinée, et il en détaille la pratique :

Nous remarquons en effet des événements qui ont modifié, transformé le cours de notre vie, qui ont renversé nos vues antérieures, la mort d'une personne qui nous était chère, un événement soudain qui nous force à nous prononcer pour ou contre Dieu, une amitié que nous lions avec un être qui nous révèle des vérités inattendues, un passage d'un livre qui est soudain pour nous incandescent, soit qu'il nous apporte une réponse à nos doutes, un échec qui nous permet de juger les choses à leur vraie valeur, une souffrance qui nous replonge en nous-mêmes, tous ces faits quand nous les envisageons dans la lumière de la mémoire spirituelle, apparaissent comme autant de signes liés les uns aux autres [...].¹

Ainsi arrivons-nous à une seconde approche de la mémoire qui est d'opérer, à travers cette relecture, une ligne personnelle de développement, que nous précisons de deux manières : du passé vers le présent, et du présent vers l'avenir. Pour la première pratique, Guitton affirme : « Si l'on prend l'habitude de concevoir le passé comme fait de synthèses cumulatives, successives, on le transmue dans la substance du présent sans le détruire ni le confondre ». ² Et, à cette perspective, il ajoute :

Si l'on cherche à pénétrer son avenir en tant qu'il sera comme le passé une succession, alors on n'aperçoit qu'un brouillard ou un terme prochain. Il n'en va pas de même si l'on pense son avenir en tant que cumul, c'est-à-dire en le concevant comme une intégration de notre être. Alors, il est possible de supposer la silhouette de son avenir. Une vue cumulative du passé nous permet d'avoir une image cumulative de l'avenir³

¹ GUITTON, Jean, *Profilis parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, pp. 350-351.

² GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 71.

³ *Ibid.*

Ainsi, la mémoire permet de retrouver le mouvement de la spirale dans la durée, c'est-à-dire le développement. Cette dernière fonction de l'usage de la mémoire, tourné vers l'avenir, nous conduit à une troisième pratique par rapport au temps, à savoir la fidélité inventive.

Face à l'avenir, l'attitude du soi ne peut être la passivité, car, de toute façon, l'avenir apporte son lot de changements et d'alternances, ses découvertes et ses crises ; ainsi, dans le langage de la vie, on dira que le temps est un poids qui agit, au fur et à mesure de son emprise, sur une réalité ou un ordre donnés, et qu'une stabilité de départ est toujours ou bien exposée ou bien menacée. Dans le langage du développement, l'avenir est à la mesure de ce que l'on place dans le présent, et le changement, au niveau de l'être, est ce qui empêche l'automatisme, lequel représente le blocage du mouvement de l'être. D'où l'importance d'une pratique qui intègre ce décalage par rapport à la vie, et qui s'associe au mouvement ontologique. C'est la fidélité inventive, que Guitton décrit en ces termes :

De même que l'identité vraie est une identité de vie qui assume les changements et qui les fait conspirer à la permanence, de même la vraie fidélité est inventive : elle utilise le hasard et l'ennui pour en composer un tissu ferme et solide qui a la splendeur des choses de la nature, et qui, comme la lumière, le regard et le sourire, ne cesse de se montrer et de disparaître.¹

Qu'est-ce à dire sinon que, pour s'ancrer dans la durée véritable du développement, l'être doit se renouveler sans cesse, sans pour autant oublier l'identité ? Nous sommes alors face à un double changement à l'intérieur du processus d'évolution : par le premier, nous ajoutons du même au même, et nous sommes dans une identité-fidélité de base, semblable à la croissance vitale ; dans le second mouvement, notre identité est le résultat d'une intégration de la différence, ce qui représente une identité-fidélité de développement. La fidélité inventive dispose au second ordre, car elle ne repose pas sur le statisme ; au contraire, elle utilise le changement pour pouvoir rester fidèle à l'essence. Autrement dit, l'ouverture à l'avenir ne peut se vivre réellement que si un engagement se fait, se tient et se réinvente : la fidélité inventive permet au temps d'apporter sa nouveauté, car en dehors

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 618.

d'elle, il n'y a pas de réelle valeur du temps. C'est donc de nous-mêmes que dépend la texture du temps, sa consistance et son sens ; que celui-ci soit la signification ou la direction, il contribue à donner ce sens du temps, dont la patience ou l'impatience apparaissent, ainsi que nous l'avons vu dans l'étude de cas, comme les grandes figures de sa mise en pratique.

À la fin de son ouvrage sur la *Justification du temps*, Guitton évoque cette capacité de sens à l'intérieur du temps ; à propos de la moindre parcelle de temps, quand elle passe dans une conscience, il conclut :

Par cela seul qu'elle est connue, elle devient susceptible de perfection et de beauté, s'il est vrai que la première condition de la beauté soit que l'objet se réponde à lui-même et se suffise. Si nous étions des artistes accomplis et si nous nous appliquions au temps quotidien, nous serions capables de retrouver cette beauté dans les moindres moments de nos vies.¹

Se répondre à soi-même et se suffire, devenir des artistes accomplis qui s'appliquent véritablement au temps quotidien, voilà des propositions qui nous rapprochent du dernier volet de cette partie, à savoir le travail sur soi.

3.4. Le travail sur soi

Être davantage humain – de cette « nouvelle humanité » qu'appelle le poète, et qui est la condition de la rencontre vraie – exige un travail sur soi-même. Que signifie exactement ce terme de « travail » appliqué à l'existence humaine ? Pouvons-nous y voir un lien avec les autres formes de travail dans les différents secteurs de l'activité humaine ? Et, si c'est le cas, y a-t-il un enseignement à tirer de l'étude des méthodes qui représentent le savoir-faire que l'on appelle travail ou métier ? Pour Guitton, il existe une véritable connexion des réalités humaines et c'est avec un intérêt existentiel profond qu'il se penche sur l'homme au travail ou qu'il va à la rencontre de ce qu'il appelle le génie : ainsi sommes-nous invités à opérer une forme de modélisation, c'est-à-dire une forme d'utilisation du parcours des personnes ayant réalisé un chemin de réussite ou d'accomplissement. Mais là encore la difficulté est majeure, et il nous met en garde contre la facilité en ce domaine : « Si l'introspection est difficile, ce n'est pas seulement qu'elle nous dédouble,

¹ GUITTON, Jean, *Justification du temps*, pp. 113-114.

c'est aussi parce que nous ne sommes pas tant faits pour inspecter que pour prospecter ; la nature nous a voulus conscients de nous-même mais non pas entièrement présents à nous-même ». ¹ Le travail sur soi représente donc un défi dans cette mise en œuvre de soi ; nous l'abordons suivant les quatre étapes adoptées précédemment.

a. Une étude de cas

Revenons au diptyque consacré à Renan et Newman, comme point de départ de l'analyse, à partir de cas d'expérience vécue : c'est le sens de l'être, auquel Guitton consacre son troisième temps dans l'approche de la personnalité des deux penseurs, que nous pouvons prendre ici comme référence pour l'étude du travail sur soi. Pourquoi ? Tout d'abord, parce que ce troisième stade forme un tout avec les deux premières approches par le sens du vrai et celui du temps ; ensuite, parce qu'à travers ce sens de l'être, nous voyons se poindre une dimension d'adaptation au réel qui n'est jamais donnée d'emblée ou monolithique, mais qui suppose, au contraire, un mélange de compréhension approfondie de soi et de dynamique d'ouverture qui s'apparente à une intégration d'éléments non pas tellement nouveaux que cachés ou latents au fond de soi. C'est précisément pourquoi l'étude d'un parcours se révèle riche de sens, comme nous avons tenté de le montrer d'emblée, dans la première partie de cette étude, quand nous nous sommes penchés sur l'itinéraire de vie et de pensée de Jean Guitton lui-même.

Chez Renan, le sens de l'être va nous confronter à une tendance profonde, laquelle est ce que Guitton appelle la tendance *vague*. De quoi s'agit-il ? S'appuyant sur une lettre dans laquelle Renan confiait : « J'ai longtemps désespéré de trouver une femme qui comprît ma langue obscure et perçât ce nuage d'abstraction où je vis » (lettre à Cornélie, 9 août 1856), Guitton y voit l'expression d'une tendance intérieure profonde, puisque d'habitude le langage de Renan est limpide et tourné vers la transparence. ² Or

¹ *Ibid.*, p. 78.

² GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 324.

ce « nuage d'abstraction » n'est-il pas d'abord une manière de voir le monde et la vie qui plonge toutes choses dans un mouvement s'opposant à toute objectivation, à tout surgissement du réel. Le *vague*, chez Renan, est bien « cette incapacité de ne voir dans un fait autre chose qu'un produit, une rencontre, qu'une combinaison d'accidents et d'apparences ».¹ Autrement dit, c'est le contact avec l'être lui-même qui est ici altéré, et cette dissipation conduit Renan à souhaiter une intervention extérieure – la rencontre d'une femme – pour tenter d'en retrouver le chemin. Or, c'est aussi de ce côté que nous retrouvons le sens de l'être, puisque la notion d'engagement et celle d'attachement s'en trouvent affectées. Quelle l'origine de ce sentiment, se demande alors Guitton, en examinant les notes de jeunesse de Renan ? Quelle serait le point de départ de cette brume qui semble envelopper tout ce qui est, et qui donne à Renan l'occasion de développer cette mélancolie, cette ironie, et finalement cette déception, face au monde et à la vie ? Nous retiendrons ici de l'analyse guittonienne qu'une tendance mystique profonde s'est déclarée chez Renan, dès sa jeunesse, et que celle-ci s'est peu à peu transformée, sous l'effet d'une philosophie du changement, ce qui a permis l'éclosion d'un mélange inhabituel d'intérêt pour le spirituel et cette défiance critique par rapport à tout, particulièrement le surnaturel ; vers la fin, observe Guitton, ce sont aussi des regrets qui sont apparus, après une vie austère de sacrifice et de consécration au travail de l'esprit. N'y a-t-il pas là les signes d'un renoncement à soi, d'une non-écoute de sa vocation profonde ? Pour Guitton, il y a de quoi laisser le ressentiment monter contre soi-même, et c'est alors un des drames les plus poignants de l'existence, c'est-à-dire celui d'avoir été incapable de remplir sa mission. Notons que la démarche adoptée dans cette herméneutique n'est pas un raisonnement par la causalité, axé sur la recherche d'une raison extérieure, mais l'association de plans et des interférences qui font ressortir les décisions internes qui ont donné l'orientation générale. Et Guitton de conclure par ces mots :

Nous sommes assurés que Renan dans la vie quotidienne aimait tout autant et aussi bien que n'importe lequel des fils d'homme. Mais nous croyons qu'entre lui et lui-même, ou mieux encore, qu'à l'intérieur de ses amours et de ses attachements, il

¹ *Ibid.*, p. 326.

s'interposait, quand il voulait les exprimer, une sorte d'écran opaque. Il n'avait pas, dans sa plénitude, le sens de l'être.¹

Chez Newman, les choses se présentent différemment, même si nous côtoyons également les données d'un parcours spirituel ; Guitton relève d'emblée tout ce qui, chez cet esprit, pouvait donner au sens de l'être sa pleine mesure :

Tout y concourait : sa nature musicale et romantique, son amitié pour l'invisible sous sa forme fabuleuse et peuplée, son intelligence aiguë des situations et des cas d'espèce, son horreur bien anglaise pour tout ce qui est abstrait et général, sa formation historique, les circonstances de sa vie qui l'avaient toujours à la fois isolé des autres et mêlé au monde, les élans de son cœur qui ne pouvait pas se passer d'un confident et d'un autre être plus lui-même que lui, et aussi ses défauts et manques, son insouciance pour ce qu'il n'avait pas expérimenté et pour ce qui ne l'intéressait pas, ses ignorances considérables en philosophie moderne ou en théologie médiévale, et toutes les lacunes qui venaient isoler ses dons et les dresser en plein ciel comme des récifs au milieu des vagues.²

Ce que Newman voit d'abord, quand il considère l'humanité, ce n'est pas l'entité abstraite, mais les hommes concrets, singuliers et éternels : sa tournure d'esprit, face à toute généralité, se porte d'emblée vers les réalités particulières qui la composent, alors que la tendance habituelle chez l'homme est la généralisation. S'il envisage une éternité, celle-ci ne pourra abolir les souvenirs, et tout ce qui est lié à la personne historique ; en somme, pour Newman, tout ce qui est possède une bonté d'être, et Guitton nous fait remarquer, à propos du présent : « L'événement, malgré sa banalité et sa fortune apparentes, est comme un sacrement qui à la fois cache et manifeste Dieu ».³ En cela, il revient à la mémoire d'effectuer un important travail de décodage, car les choses ne se présentent pas directement à notre intelligence véritable : une reprise est nécessaire, selon cet usage supérieur de la mémoire, qui cherche en toutes choses leur signification profonde. Ce n'est pas que Newman cherche en direction du passé la vérité dernière ; c'est plutôt qu'à l'intérieur de cette compréhension de ce qui a été vécu, il se met à l'écoute de ce qui nous prépare à l'éternité, car celle-ci est, en réalité, le souci le plus

¹ *Ibid.*, p. 342.

² *Ibid.*, p. 345.

³ *Ibid.*, p. 347.

fondamental au fond de l'homme. À partir de là, Guitton pense trouver ce qui fait le ressort de cette pensée : c'est le « sens illatif », selon les termes de Newman lui-même. De quoi s'agit-il ? Guitton le définit de la façon suivante :

Le mot illatif rappelle inductif par ses origines, mais l'illation est bien différente de l'induction, laquelle va dans le sens du général. L'illation c'est l'induction du personnel, et voilà pourquoi elle est nécessairement un sens, c'est-à-dire une connaissance quasi intuitive liée à l'âme et qui n'est pas communicable par un simple enseignement. C'est par le sens illatif que nous sommes sûrs que notre ami le plus sûr ne nous trahira pas, ou encore que nous avons conscience de nos faiblesses et de notre médiocrité. C'est un sens qui ressemble au sens moral ou au sens esthétique. Disons qu'il nous fait pénétrer dans cette troisième dimension de l'être, qui est celle du personnel-éternel.¹

On voit, par cette approche, comment le sens de l'être peut recevoir une orientation venant d'une tournure propre au sujet, laquelle demande, note encore Guitton, un effort particulier qui parvient à dépasser l'amour-propre pour parvenir à transformer ces moments d'intuition en des données de vérité ; ce genre d'effort est donc un travail sur soi, cherchant à sortir du nuage d'abstraction ou du sentiment du vague, par lesquels Newman se sentait entouré à certaines heures. Savoir discerner en chaque être, ce qu'il contient de spirituel-éternel, voilà donc vers quoi s'ouvre le travail sur soi-même chez Newman, et il est question, pour Guitton, d'une amplification de l'intelligence, non seulement par une sortie du rationnel, mais par une forme de compréhension plus haute, mêlant l'amour à ce qui est compris. Cependant, cette orientation comporte sa part d'ombre, et Guitton relève alors cette pente possible : « S'il s'était laissé aller à ses tendances, il aurait volontiers admis que hors les personnes et leur histoire tout n'est que rêve, ombre et figure ».² Et Guitton d'ajouter : « À la limite, cela l'aurait rendu comme incapable de s'attacher en ce monde à qui que ce soit ».³

Observons ici comment les deux profils abordés se tiennent, comme les deux pôles d'une polarité, car ce qui est la part d'ombre de l'un se trouve être le côté mis en lumière chez l'autre : ainsi l'analyse du sens de l'être, à travers cette étude de cas, nous met-elle en présence d'une donnée

¹ *Ibid.*, p. 353.

² *Ibid.*, p. 356.

³ *Ibid.*

fondamentale que constitue la prise de conscience de cette tension à articuler, laquelle ne peut se réaliser qu'à travers un type particulier de connaissance de soi, que nous appelons le travail sur soi, et dont nous allons maintenant chercher à situer l'enjeu.

b. L'enjeu du travail sur soi

Selon la recherche de Jean Guitton, l'enjeu du travail sur soi peut être compris dans un double sens : mettre sur le chemin d'une unité plus grande de soi-même et permettre une meilleure affirmation de soi au sein du monde et dans l'existence.

Parlant des carnets de Paul Valéry, Guitton présente une conception de la personnalité qu'il résume de la façon suivante : « Voyez-vous, dans tout poète (et ceci s'appliquerait aussi à un chef d'industrie, à un politique, à tout réalisateur) il faut considérer trois êtres : le producteur, l'homme de goût et le technicien. Le premier fournit la matière ; le second choisit ; le troisième fabrique ». ¹ Et Guitton de rajouter : « Si vous n'êtes qu'un fabricant, on bâille. Si vous n'avez que du goût, vous vous désespérez. Si vous n'êtes qu'un producteur, vous accablez ». ² La question de l'unité est donc au cœur du rapport avec soi-même – et avec autrui – quand on prend conscience que le sujet n'est jamais un, au départ, mais composé de plusieurs tendances ou dimensions qui lui donnent sa richesse de base.

La question n'est pas ici de devenir un autre que soi-même, à la manière de la conquête extérieure d'une qualité à acquérir ou d'un statut à obtenir ; il ne s'agit pas non plus de réintégrer un état que l'on aurait perdu, comme par un mauvais chemin : elle est plutôt de restaurer un potentiel de connivence avec le mouvement profond de l'être – qui est développement – et qui nous permet de dépasser le cadre de la vie ordinaire – qui est limitant – pour correspondre avec notre dimension d'appel ou de destinée. En effet, le véritable développement se doit, pour Guitton, d'être un retour sur le pôle dynamique au sein de l'être et de soi, ce qui exige une posture inédite pour le

¹ GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, p. 108.

² *Ibid.*, p. 109.

cours habituel de l'existence, à savoir le travail sur soi comme lieu d'apprentissage de soi.

Cela concerne une conception spécifique de la liberté et de notre rapport au monde. Nous avons déjà abordé la conception guittonienne de la liberté dans le cadre d'une anthropologie fondamentale ; il nous revient à présent d'en découvrir les implications pratiques dans la mise en œuvre de soi. Comment les choix se passent-ils le plus souvent dans nos vies ? Une phénoménologie du choix est ici instructive sur le fonctionnement habituel de la volonté dans les situations quotidiennes, là où se ressent l'impression de faire des choix libres, et où nous rencontrons pourtant de nombreuses obligations, des devoirs, ce qui a pour conséquence d'en arriver à un sentiment de non-choix, d'un état de fait imposé par la vie. Ainsi, Guitton nous propose-t-il cette analyse :

Souvent, nous n'abordons pas une tâche pénible aidé par un attrait, ou même par la claire vue d'une obligation, mais par le sentiment que toute autre conduite est impossible. En parlant de sa décision d'août 1914, le roi des Belges disait : « Nous avons été acculés à l'héroïsme ». C'est de la sorte que la conscience fait ses choix, on ne l'a point assez remarqué : au lieu de se porter d'emblée dans une direction, ou même d'osciller entre des possibles, elle envisage une solution tentante : elle la suit jusqu'au point où il apparaît que c'est infaisable ; alors, elle revient pour ainsi parler en arrière, et elle suit une autre hypothèse. Vient un moment où, tout compte fait, il ne demeure plus qu'une seule voie, et c'est celle que l'on choisit ou plutôt qui se choisit d'elle-même en nous.¹

Il est donc permis de se demander si cette liberté de choix, souvent invoquée, comporte réellement une véritable responsabilité ; autrement dit, le sujet est-il capable de prendre sur lui-même l'ensemble des choix qui se posent dans l'exercice de sa vie ? L'analyse guittonienne semble indiquer ici que cette responsabilité ne va pas de soi, et qu'elle s'oppose même au cours banal de l'existence. Comment, dès lors, se réapproprier tout ce qui survient, que ce soit ce qui semble choisi et ce qui ne le semble pas ? L'enjeu de cette démarche est de retrouver ce sur quoi le sujet a prise, et la responsabilité est la seule voie qui permette le changement par lequel le sujet pourra faire preuve de mise en œuvre de soi : c'est là que pourra se révéler l'autonomie

¹ GUITTON, Jean, « Nouvel art de penser », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 131.

authentique. Ce changement – et ce désir de changement – sera la condition du travail sur soi, dont nous allons, à présent, analyser les grands principes.

c. Les grands principes

Quatre niveaux de travail se présentent à nous dans la réflexion guittonienne : le travail sur nos émotions et sentiments, l'identification des illusions et des croyances sur le réel, le dialogue interne et la dynamique d'apprentissage. Nous allons les étudier dans cet ordre d'apparition.

En premier lieu, le travail sur soi, c'est le difficile travail sur nos émotions et nos sentiments, car ils constituent une base sur laquelle nous pouvons fonder notre développement. Cependant, il convient de porter notre attention sur leur évolution car Guitton donne l'avertissement suivant : « Les sentiments sont semblables à des cristaux dont tout le mérite est de laisser passer la lumière profonde et qui s'altèrent tout entiers pour la moindre tache ».¹ Il s'agit donc d'une première manière de travail sur les émotions, celui qui consiste à leur donner une forme de protection face aux risques d'altération. Guitton fait à ce sujet une première remarque importante, quand il observe deux niveaux dans l'expression émotionnelle :

La peur est une émotion qui tantôt provoque des réflexes de défense comme est la fuite, – et tantôt bloque ces réflexes et arrête le mouvement. C'est le caractère de plusieurs émotions de passer un seuil, de s'invertir : ainsi lorsque le rire devient foudre, le désir spasme ou les larmes sanglot, la colère fureur ; lorsque pour se sauver on se détruit. Aussi conviendrait-il de distinguer par deux noms différents la peur naturelle qui est intelligente, qui vous adapte à la manière de l'instinct, et la peur invertie qui est nocive. La première, quand je traverse la rue, me fait éviter l'automobile. La seconde me précipite sur l'obstacle.²

Nous l'avons vu plus haut, nos émotions sont toujours soumises à une forme de réclusion plus ou moins étanche. Or c'est par celle-ci que les émotions se bloquent, se métamorphosent en acquérant une forme qu'elles ne possédaient pas au contact avec le réel. Ainsi, ce n'est pas la peur qui est problématique ; c'est plutôt tout ce par quoi l'homme se construit de la sécurité en excès ; en

¹ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 303.

² GUITTON, Jean, « La pensée et la guerre », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 434.

d'autres termes, ce par quoi il se met en situation de dépendance, de soumission, non seulement à ce qui est extérieur à lui-même, mais surtout à l'intérieur de lui. En réalité, contenir l'émotion, la nier, pour ensuite la voir déborder et se manifester de façon incontrôlée ou inappropriée n'est pas la voie de l'épanouissement. Pour Guitton, il est donc important de développer une autre aptitude qui consiste à laisser un mouvement de fond prendre forme, à la manière d'un passage :

Le talent consiste à faire passer les peines dans la zone de l'âme, pour que celle-ci en tire de *mystérieux accroissements*, pour qu'elle gagne des perceptions neuves, pour qu'elle se sensibilise à de nouvelles façons de comprendre et de compatir : car chaque peine sublimée est l'apprentissage d'une langue nouvelle.¹

Le travail sur les émotions fait partie intégrante de ce travail sur soi et demande une forme d'apprentissage : en somme, il s'agit de pouvoir en faire une aptitude pour une autre manière d'être. Guitton parle ici d'une transformation intérieure afin d'intégrer les émotions dans une nouvelle gestion des relations, comme si l'émotion était appelée à s'extérioriser d'une façon libératrice plutôt que d'être enfermée simplement dans le retrait de la conscience. Le mécanisme de compensation évoqué plus haut nous montre assez que l'absence de cette transsubstantiation émotionnelle entraîne le sujet dans une vue assez superficielle du rapport à autrui, car autrui devient alors le prolongement de ses propres incapacités à se gérer. En effet, c'est bien de « se régir » qu'il est d'abord question dans ce travail sur soi, cette capacité à être soi dans l'autodétermination, au point de ne pas prendre autrui dans un jeu relationnel lié à une insuffisance d'accomplissement de soi.

Voilà ce que dénonçait Guitton et nous avons là comme un stade primordial de l'éthique, avant toute injonction de morale ou de nécessité sociale.² Nous sommes loin également de cette conception de la sagesse classique qui consiste à taire ou réfréner le côté émotionnel, ce qui contribue à en augmenter la force et l'irrationalité. Cette gestion de soi ici proposée implique néanmoins un approfondissement de tout le volet émotionnel, ce qui

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 708.

² Selon cette perspective, c'est une vaine entreprise, voire une illusion, que de vouloir fonder l'éthique sur le seul rapport à autrui, sans percevoir l'enjeu premier du rapport à soi.

est loin d'être le cas dans le mode traditionnel d'éducation et la conception ordinaire de l'homme, surtout quand on présente pour acquise une maturité qui ne l'est qu'en surface. Parlant de ses entretiens avec Marthe Robin, Guitton précise ce travail sur les émotions en ces termes :

Je dirais qu'elle m'enlevait l'angoisse pour ne me laisser que l'attention ; qu'elle m'enlevait le tourment pour ne me laisser que la peine ; le tremblement pour ne me laisser que la sensibilité ; et, cette passion toujours mêlée à nos amours, elle l'enlevait pour ne me laisser que l'amour. Elle me faisait comprendre ce paradoxe de Léon Bloy : « On ne souffre que de ce qui n'existe pas. *Ce qui est* ne fait pas souffrir. » Le parfait coureur donne l'impression d'être immobile, le cavalier accompli d'être droit. Et le plus grand travail est d'effacer les traces du travail.¹

Il y a bien là un deuxième axe dans ce travail sur soi. À travers le premier axe, nous sommes confrontés à nos émotions, et par une démarche de réajustement, il s'agit de les amener à être dans une forme plus authentique et plus juste à l'égard de soi et d'autrui : la voie proposée n'est pas de bloquer le côté émotionnel, mais de lui permettre d'agir à un niveau plus opératoire, avec moins de débordements. Loin de cette sagesse qui propose un modèle d'insensibilité, ou qui prône la domination rationnelle exclusive sur ce que l'on appelle les passions, la notion de travail n'est pas la simple répression de l'irrationnel par l'œuvre de la volonté, mais une intégration de l'apport spécifique de l'émotion ou du sentiment, ce qui ne va pas de soi et nécessite un décalage par rapport à ce qui véhiculé spontanément.

Avec le second axe, se pose le problème fondamental de la souffrance. Guitton met donc un lien entre le travail sur les émotions et un autre qui consiste à travailler sur le travail : qu'est-ce à dire ? Le pivot de cette assertion repose sur le parallèle qui est ici fait avec l'idée que ce qui fait souffrir, c'est ce qui n'existe pas. Est-ce la simple déception devant ce qui est, en tant que cela n'est pas comme nous l'attendions ? En un sens oui, car ce que nous attendons – l'instance – doit toujours composer avec ce qui existe ou vient à l'existence – la circonstance – mais, plus fondamentalement, ce qui n'existe pas est mis en opposition avec ce qui existe en tant que ce qui existe ne fait pas souffrir, ce que nous ne voyons pas d'emblée ; le *ce qui n'existe pas* est donc ce qui empêche de voir le *ce qui existe et qui ne fait pas souffrir*, ce qui

¹ GUITTON, Jean, *Portrait de Marthe Robin*, pp. 185-186.

s'apparente dès lors à un schème, une croyance ou un ensemble de croyances ayant barre sur le réel. Le second principe du travail sur soi est donc de nous mettre sur la voie d'une identification de nos compensations et de nos illusions dans notre perception située du réel. Et nous avons vu que cette loi des compensations fonctionne à partir du moment où nous faisons défaut à nous-même, à notre projet profond, ce qui nous fait rentrer dans une occupation comparable à des jeux de rôles. Autrement dit, ce travail est un repérage de nos schèmes – le niveau de la mentalité – et il est fondamental, pour cela, de pouvoir recevoir ce qu'il en est de l'être et de nous comme une annonce de ce qui se joue, s'accumule ou bien se limite. C'est ce travail, rendu possible par l'information contenue dans le processus de la manifestation, qui assure une ouverture respectueuse au réel ; travailler sur nos émotions est donc la première étape d'un travail, plus profond, sur nos schèmes installés en nous et par nous, et qui ne sont pas le réel : c'est le second niveau du travail sur soi.

Si, comme nous venons de le voir, ces schèmes sont ce par quoi nous souffrons, il y a lieu, pour pouvoir advenir à la plénitude de l'être, de prendre ces souffrances comme un signal, un appel au changement, afin de retrouver ce qui est : en ce sens, la souffrance, quand elle est vécue, mais non recherchée – nous amène à la possibilité du travail sur les schèmes. C'est le troisième principe de notre recherche et Guitton nous indique que ce travail est le plus important, car il est ce par quoi nous pouvons dépasser nos schèmes en tant qu'ils sont ce qui nous raidit, afin de retrouver la fluidité et l'aisance au sein du mouvement de l'être. Comment ? Une piste intéressante nous est donnée par ce que l'on peut appeler le dialogue interne, c'est le troisième temps de cette partie.

Nous avons vu qu'à travers les profils parallèles, Guitton s'emploie à approcher l'être – qui est structuré, dans son fond – par une méthode double qui consiste à mettre en parallèle deux types de penseurs ou de pensées ; face à « l'union substantielle d'éléments contraires » qui est un mystère, Guitton indique l'utilité d'une démarche qui est « une double visée, un dialogue, une

divergence surmontée, une dyade noétique ». ¹ Mais, à bien y regarder, cette approche, fidèle à l'être même – dans laquelle l'unité est toujours le résultat d'une articulation – comporte un niveau implicite que l'auteur nous présente comme un tiers élément : « Elle [cette méthode] considère trois termes : tel génie, tel autre génie (occupés d'une même énigme) et, d'autre part, l'herméneute préoccupé du vrai avant tout et ayant pris pour maxime : *non nova sed vera* ». ² Cette articulation par le tiers-inclus peut s'appliquer à la structuration interne du sujet. Celle-ci suppose dès lors : des sous-parties mises en polarité, un dialogue, la présence d'un tiers-inclus sous forme d'un herméneute ou d'un modérateur. Ce dialogue est alors la mise en relation des divers niveaux d'être, comme Guitton nous le présente dans son approche de la personnalité telle qu'elle a été vécue chez Bergson :

Il y avait chez Bergson une zone d'existence plus profonde que celle que l'on croyait observer chez lui, peut-être que celle qu'il observait lui-même en lui-même. L'existence de cette seconde zone se découvre chez tous les hommes. Tout se passe comme si nous avions en nous divers niveaux de pensée, de désir, d'intention. Même chez les philosophes de la lignée de Socrate et de saint Augustin, voués à la connaissance d'eux-mêmes, il existe des replis. Mais la « conscience » ne nous fait coïncider qu'avec le niveau moyen de nous-même, celui qui est uni au corps, celui qui est fait pour le langage et la communication ordinaire avec autrui. Goethe disait que les monades privilégiées connaissent vers le milieu de leur âge une seconde naissance, une seconde puberté. Alors on pourrait dire qu'émerge en elles un moi plus profond encore que le moi qu'elles croyaient profond et qui, jusqu'ici, avait été obturé, ou n'avait pas assez de maturité pour paraître. ³

Nous sommes ici au cœur de ce travail que Guitton compare à une seconde naissance : une démarche qui fait émerger un niveau différent de ce que nous pouvions croire sur nous-mêmes, un niveau obturé, parce que pas assez travaillé et enfoui sous les croyances, notamment celles qui font penser que nous savons qui nous sommes, ou qui est autrui.

Dans notre recherche, à travers les études de cas, nous avons pu établir, pour les trois grandes orientations de la mise en œuvre de soi, une

¹ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 324.

² *Ibid.*, p. 325.

³ GUITTON, Jean, « La vocation de Bergson », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, p. 638.

bipolarité des schèmes, que nous pouvons, à présent, tenter de nommer plus spécifiquement. En ce qui concerne le sens du vrai, l'analyse guittonienne distingue un schéma d'exclusion ontologique par lequel on travaille à se sentir hors du concret, et un schéma du processus qui nous insère dans la fluidité du réel. Pour le sens du temps, deux options se regardent, à travers, d'un côté, un schéma de l'impatience qui nous met en porte-à-faux avec la durée essentielle, et, de l'autre, celui de la persévérance et de l'endurance par lequel on tend à se mettre en phase avec le rythme profond de l'être. Enfin, par rapport au sens de l'être et du travail sur soi, il a été question d'un schéma de centration sur soi dans l'immédiateté, par lequel s'effectue une consommation du réel selon une logique d'appropriation et d'épuisement, alors que, dans le schéma opposé, celui d'une attention au personnel-éternel, c'est un décalage qui s'opère à l'intérieur de soi, rendant l'idée d'un progrès possible. Ces six facettes du moi intérieur se profilent sur le fond d'une antinomie capitale, elle-même de l'ordre de la mentalité structurante : nous voulons parler de la polarité contamination-dissociation, laquelle se trouve à la base des grandes orientations face à l'être, la temporalité et la vérité. En somme, être dans la contamination, c'est être dans la recherche d'une fusion où toute limite est abolie, alors que la dissociation nous entraîne vers la coupure radicale, l'évasion hors du réel. Avec cette grille de lecture, nous disposons d'une approche du sujet dans la réalisation de soi, mettant en évidence un niveau d'apparaître qui ne peut se confondre avec le moi profond, et qui détermine l'orientation des choix de vie.

Ainsi l'identification globale, en ce qui concerne le sujet, est-elle toujours un arrêt dans le processus, un instantané qui ne nous met pas en connexion avec la durée du développement où l'essentiel est de concevoir qu'il y a des strates dans l'expérience du sujet, et que la subjectivation véritable passe par l'entrée volontaire et impliquée dans une forme de travail privilégié, nous dit Guitton. Celui-ci est une incursion dans la zone des « replis » de soi, une zone qui échappe à la conscience, puisque celle-ci ne concerne que le niveau intermédiaire de nous-mêmes, là où se déroule la communication ordinaire avec autrui. Il y a donc deux dimensions différentes de l'inconscient pour Guitton : une première dimension qui nous cantonne dans la répétition des schèmes et des croyances, le niveau de la mentalité qui

nous échappe tant que nous ne l'avons pas travaillé pour l'amener à la conscience, laquelle lui enlève de sa force et permet d'accéder davantage au réel ; une seconde qui représente une source plus profonde d'être, une donnée archétypale, inspirante et libératrice. Ceci nous introduit dans le quatrième principe de ce travail sur soi : la dynamique d'apprentissage.

Le travail sur soi, par cette dynamique, va prendre deux directions précises, qui restent cependant liées : la quête d'une libération par rapport à des dépendances ; la conception de la vie comme source de possibilité de cette libération, ce qui nous introduit dans une dimension plus intérieure que la notion de vie elle-même. Voyons chaque direction pour elle-même.

La dimension d'une libération est d'abord la confrontation avec ce qui nous travaille à la manière d'une tendance de fond, une expérience marquante, un premier acquiescement ; ce que Guitton nomme le problème de la *pente*, ce contre quoi le sujet lutte, comme base d'une orientation de la personnalité. C'est bien ce qu'il affirme dans *La vocation de Bergson*, quand il tente de cerner le travail sur soi face à un scénario, au fond du sujet lui-même :

La tentation de Bergson était ce que j'appellerai la pente vulnérable. Son écriture sera de fermeté. (La pente de Descartes était l'irrésolution, d'où ces règles de méthode si rigides.)¹

Est-ce le problème de la pureté, qui est ici évoqué, comme pourrait le faire croire la notion de combat ou de lutte à l'intérieur de soi ? Il ne s'agit pas seulement de la question de la volonté, de sa capacité – ou non – d'intervention, face à ce qui se présente : la question est plus profonde car elle demande une identification de ce qui se joue à l'intérieur de nous, plutôt que de fixer son attention exclusivement, comme c'est souvent le cas, sur ce qui vient de l'extérieur, que cela soit facilitateur, ou au contraire, difficile. Outre cette distinction importante sur ce qui vient de nous, dont nous avons déjà parlé, et qui concerne ici un niveau d'enfermement ou de limite négative interne, il nous faut aussi opérer la distinction d'avec la fausse pureté.²

¹ *Ibid.*, p. 584.

² GUITTON, Jean, *L'impur*, pp. 57-61.

Cette libération pourrait donc concerner une tendance qui agirait à la manière d'un enfermement, une transmission répétitive, inconsciente et cependant limitante, ramenant le sujet au même point, la même cécité, comme un point aveugle, une tournure ne donnant à la liberté ponctuelle que l'illusion du choix, forme archétypale de dépendance à un manque, ou un trop-plein. Cependant, il serait assez simplificateur de penser qu'un comportement contraire à l'habitude signifierait la sortie hors du scénario ; il faudrait que l'antidote soit plus profonde, et il convient de signaler, à cet égard, le fait que cette pente appartienne à une forme de décision originelle du sujet dans une situation primitive, ce qui permet de penser qu'une pareille option interne engageant la personne serait comme une première étape d'une responsabilité sachant se remettre en question, et, de cette façon, intégrant la possibilité de changer ce qui advient dans la vie, par un décalage scénarique, et non par la seule accusation portée contre l'événement extérieur ou une prétendue « loi des séries ». Ce dernier point, débouchant sur la pleine responsabilité, nous place au seuil de l'autre dimension de ce quatrième principe.

La seconde dimension du principe en cause nous fait, de ce fait, prendre une voie inédite : elle consiste à considérer la vie comme occasion d'apprentissage. Parlant du travail intellectuel, et plus particulièrement de la rédaction des idées, Guitton nous indique, de cette façon, une manière d'être, quand il dit :

Lorsqu'on travaille à faire un livre, le difficile n'est pas de concevoir, moment délicieux, mais de rattacher à son Idée chaque fibre de son être, de la nourrir avec les conjonctures de sa vie, d'y trouver un moyen de s'unir à soi, en même temps qu'on la traduit en des milliers de phrases.¹

L'important est donc de créer cette dynamique d'assimilation et d'association par laquelle on devient capable d'apposer ce qui est à ce que l'on est soi-même, c'est-à-dire de faire de ce qui se présente une nourriture ou un moyen de croissance pour soi. Cette voie est celle de la mise en œuvre de soi selon la démarche vocationnelle que nous avons présentée plus haut, dans la structure anthropologique. En effet, lire la vie – toute la vie – comme une

¹ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 30.

occasion permanente offerte au devenir soi dans son intégralité, cela suppose le rapport actif avec une perception de ce que Guitton a appelé la destinée ; le véritable développement, dont nous disons qu'il est construit sur un apport de la vie en termes d'apprentissage, exige une lecture de cet ordre par lequel une voie d'avenir devient comme un appel. L'attitude concrète qui correspond à cette inscription dans l'existence représente une herméneutique active de l'événement, en accord avec la notion de coïncidence, ou, pour utiliser un terme jungien, de synchronicité. Si la vie est essentiellement apprentissage, nous pouvons, grâce à cette source de sens, lire l'événement comme un accord entre l'instance et la circonstance, selon le vocabulaire guttonien. Cet accord – ou cette correspondance – peut néanmoins aller dans deux sens différents, ce qui demande une démarche de lecture et de compréhension : c'est le difficile travail face aux simultanités, dont Guitton nous donne la teneur :

Je crois que, si vous examinez votre histoire, vous remarqueriez en vous deux types d'événements de destinée. Les uns vous donnent l'impression qu'ils nous ressemblent et qu'ils sont produits par affinité. Les autres sont interprétés comme des messages ou des signes. Il y a en nous sans cesse un mélange de ce qui est projeté, et de ce qui est reçu. Et comme il serait utile de faire dans sa destinée le partage de ce qui vient de l'Imago humaine et ce qui vient de l'Imago supérieure, créatrice !¹

La correspondance entre ce que nous sommes et ce qui nous arrive peut donc s'établir à deux niveaux différents, selon que l'événement se produit dans le prolongement de ce que nous sommes au fond de nous – alors il s'agit de l'alignement du Soi avec le réel – ou selon que ce qui arrive soit un message ou un signe qu'il convient d'accueillir et d'entendre. Comment ? Si l'on reprend tout le mouvement profond de l'être qui est le développement, ce message peut être interprété comme un appel au changement, au réajustement. Voilà pourquoi il est important, selon l'auteur, de faire le partage entre ce qui serait de l'ordre du soi, dont nous connaissons à présent la structure au niveau des mentalités, des schémas et du scénario répétitif, et le Soi en tant que pôle supérieur, source de sens et de création. Ici se manifesterait le sens profond de l'être, en même temps que l'exigence d'une reprise de l'histoire vécue, en termes de destinée. Cela implique une pratique dont nous examinons les tenants et les aboutissants dans le point suivant.

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 113.

d. Le travail sur soi comme pratique de soi

Trois grandes voies se profilent dans cette pratique de soi, à l'intérieur du travail sur soi-même : le journal personnel, l'entretien de face à face et l'attention aux coïncidences.

Selon Guitton – et selon sa propre pratique – la technique du « journal » peut se concevoir à deux niveaux : tout d'abord comme un lieu d'avancement de la connaissance véritable, ensuite comme un lieu d'expérimentation de soi. Pour le premier point, nous voyons qu'il s'agit, pour l'auteur, de sortir de l'affirmation de vérités figées ou simplement adoptées dans une position statique.¹ Aborder les choses par un journal de réflexion permet, en effet, de montrer la pensée comme un processus, de considérer la pensée en tant que cheminement. Plutôt que de présenter une pensée toute faite, le *Journal* insiste sur la construction de la réflexion, avec ses hésitations, ses spéculations et ses avancées. Les éléments de discussion avec les parties adverses y sont également rapportés et l'on peut assister très souvent à une rétractation, au sens augustinien du terme. Il rappelle, à ce sujet, « qu'une rétractation n'est ni une répétition, ni une auto-critique. Une « rétractation » c'est un approfondissement de ce qu'on a jadis écrit après un long intervalle de temps et dans une nouvelle lumière, plus lucide et plus juste ».² En somme, le journal de pensée s'apparente à une confession, une forme de testament dans lequel l'auteur confie sa pensée en vue d'une transmission, cherchant à montrer comment il en est venu à penser ce qu'il pense, et de quelle manière cette réflexion a été un apport pour son existence même. Le modèle de cette confession se trouve également chez Augustin, et Guitton lui ajoute le genre inédit du Testament philosophique de Ravaisson. Ceci revient à reconnaître qu'il y a deux sortes d'écrits ou de styles philosophiques, selon que l'on y voit uniquement un discours impersonnel, à la manière scientifique, ou que l'on considère, au contraire, qu'une pensée doit être rattachée à son histoire, à son contexte d'apparition. Jean Guitton

¹ GUITTON, Jean, « Le problème de Jésus », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, pp. 477 et 670.

² GUITTON, Jean, *L'existence temporelle*, p. 6.

appartient résolument au second type de penseurs, ce qui tend à transformer son œuvre en un parcours de vie et de pensée, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette étude. C'est dire qu'une œuvre de pensée, comme est l'œuvre philosophique, est construite, à la base, sur une expérience humaine individuelle, même si celle-ci se présente sous un système apparent et impersonnel ; Guitton conseille ainsi, face aux philosophes et aux romanciers, d'en venir à une lecture utilisant un angle de surprise pour faire ressortir « les moments d'oubli où ils se trahissent ».¹ Dès lors, le langage abstrait se trouve dépassé, et l'on peut davantage communier à l'expérience personnelle qu'elle représente en son fond. Ainsi le *Journal* atteste-t-il de l'approche du réel que constitue une réalité selon un point de vue, lequel est véritablement la condition de la monade individuelle comme perspective unique sur le monde. C'est aussi postuler que toute œuvre de pensée est une interaction avec d'autres instances, personnelles ou autres, et qu'un dialogue se développe aussi à l'intérieur de soi-même, ce dont il est important de garder la trace : la pensée est toujours en marche, mais il est plus difficile de donner à cette évolution la forme du développement. Cela nous conduit au second aspect de la tenue du journal de pensée.

Dans l'avant-propos d'*Histoire et destinée*, Jean Guitton appuie son analyse et l'élaboration de sa pensée sur une expérience marquante, celle qui est rapportée dans un roman de Fromentin et qui concerne une manière de consigner ce qui a été vécu. Reprenons ce passage, plusieurs fois cité par Guitton en guise d'introduction à une pratique de soi ; il y est dit que le héros du roman, Dominique, écrivait sur les boiseries de son bureau, des inscriptions en rapport avec des dates précises, ce que le romancier détaille de la façon suivante :

Quelquefois la même indication se reproduisait en série avec des dates successives quant à l'année, comme si, plusieurs années de suite, il se fût astreint, jour après jour, peut-être heure après heure, à constater je ne sais quoi d'identique, soit sa présence physique au même lieu, soit plutôt la présence de sa pensée sur le même objet. Sa signature était ce qu'il y avait de plus rare ; mais, pour demeurer anonyme, la personnalité qui présidait à ces inscriptions chiffrées n'en était pas moins évidente. Ailleurs il y avait seulement une figure géométrique élémentaire. Au-dessous, la même figure était reproduite, mais avec un ou deux traits de plus qui en modifiaient

¹ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 233.

le sens sans en changer le principe, et la figure arrivait ainsi, en se répétant avec des modifications nouvelles, à des significations singulières qui impliquaient le triangle ou le cercle originel mais avec des résultats tout différents. Au milieu de ces allégories dont le sens n'était pas impossible à deviner, il y avait certaines maximes courtes et beaucoup de vers, tous à peu près contemporains de ce travail de réflexion sur l'identité humaine dans le progrès.¹

Quel est le sens de cet extrait, ainsi que de son choix ? En première analyse, il y a là une illustration d'une démarche existentielle d'une reprise du vécu, à la manière d'un décodage, utilisant une palette assez diversifiée d'outils et de symboles pour travailler sur ce qui a été traversé ; en seconde lecture, on peut dire que la recherche se porte sur un invariant au cœur de l'expérience vécue, notamment à partir de la notion de répétition. Rappelons que, pour Guitton, l'opération de la mémoire profonde est essentiellement factorielle, c'est-à-dire qu'elle procède par ensembles cumulés, et que chaque ensemble possède son atmosphère propre, son style. C'est la technique qui se penche sur les débris, faisant suite à la profusion du vécu, en vue de l'attestation de soi ; cette technique est à privilégier dès l'enfance, car, nous dit l'auteur, « il nous faut penser à l'avenir, préciser, formuler l'essence de ce qui se passe, afin de vaincre l'oubli ». Et il se demande alors tout aussitôt : « Comment recueillir par des signes le travail de l'esprit, fixer la pensée des autres et la nôtre, pour que nous puissions repenser, revoir et pratiquer, sur ce que nous avons une fois connu et aimé, ce mouvement de retour qu'est la connaissance ? »² L'auteur conseille alors de tenir ce qu'on appelle un journal de pensée et de vie, où est consigné, en vrac, tout ce qui fait l'étoffe des jours ordinaires, comme les rencontres, les événements, les lieux visités, mais aussi les lectures, les idées, les maximes entendues ou pratiquées, les réminiscences, les impressions et les projets : ces fragments composent un livre de bord de l'existence que l'on peut reprendre par la suite, après un intervalle de recul, afin d'opérer le ressouvenir, qui est le but principal de cette opération, même si la finalité en est l'attestation de soi. C'est du moins ce que semble annoncer notre auteur lorsqu'il fait l'observation suivante : « Le ressentiment fait pourrir le sentiment, mais le ressouvenir empêche que le souvenir ne passe, à

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 16.

² GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 236.

la manière d'un songe ; il le garde à l'attention présente, il le colore de l'âme entière. Il fait d'un simple souvenir l'aliment de la vie intérieure ».¹ On voit ici l'intérêt de la démarche : il s'agit d'obtenir, par le travail intérieur, un regard par lequel « on retrouve une partie révolue, pacifiée et complète de sa propre vie, – partie qui a, comme tout ce qui est à jamais clos, son luxe, son ordre et sa beauté ».² Mais il y a plus : cet acte du ressouvenir permet aussi d'apercevoir, à partir des « situations » initiales, les « figures » de ce qui sera vécu plus tard, comme Guitton l'imagine à propos d'Augustin, s'il s'était penché sur un journal tenu depuis l'adolescence, où il aurait pu voir déjà ce qui se préparait au fond de lui, plutôt que d'imaginer une « malice constante et originelle », à l'œuvre dans sa vie. Voilà pourquoi les diagnostics extérieurs n'ont que peu d'intérêt pour bien comprendre l'identité du sujet ; c'est ce que nous pouvons comprendre quand Guitton renchérit en affirmant ceci : « Cette prise de conscience de notre identité peut s'obtenir par le relevé presque automatique des comportements que nous avons eus (bons, médiocres ou malins), par la recherche des traces, des foulées et vestiges de nous-même ».³

À partir de ces unités de vie restituées, la vraie mémoire, écrit-il encore, est en mesure de devenir un acte spécifique, qu'il décrit comme suit : « Il devrait être une synthèse hiérarchisée, structurante et, si j'ose dire, pyramidale de ces périodes dépassées mais présentes, de ces âges de la vie antérieure, analogues à ce que sont les *époques* ou les *ères* historiques et que le présent assume secrètement, intègre profondément ».⁴ La recherche de l'invariant va donc pouvoir se réaliser à deux niveaux : soit au niveau de la destinée ou du Soi profond, à la manière d'un thème musical – ce qui sera la démarche privilégiée par Jean Guitton – soit en abordant l'invariant comme la répétition du scénario, ce qui laisserait la dimension vocationnelle comme un appel, une inspiration. Dans le premier cas, on se concentre sur ce type d'effort qui est principalement « la recherche de la spirale essentielle, de cette loi singulière qui, d'un tempérament, d'un esprit ayant plusieurs vocations et

¹ *Ibid.*, p. 238.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 239.

⁴ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 68.

de quelques hasards, fait une destinée ».¹ Dans la seconde voie, on décode la périphérie pour à la fois circonscrire le Soi et tenter d'ôter la prévalence d'une partie sur l'ensemble, ce qui, nous l'avons vu, est une démarche d'enfermement et d'oubli du mouvement de l'être. Quoi qu'il en soit de ces deux voies, il reste que le journal reste un moyen de choix pour le travail sur soi en vue de l'attestation de soi.

Proche de cette technique du journal, on rencontre, selon l'expression de l'auteur du *Travail intellectuel*, « la lecture comme enrichissement de soi ».² Quel est l'enjeu de la lecture, si on la place dans le sillage de la technique, plus accomplie, du journal ? Quelle serait la raison existentielle de son attrait ? Guitton avance cette piste de réflexion : « Quel plaisir goûtons-nous dans les romans, sinon celui d'assister à ce déroulement d'un destin imaginaire, de contempler dans les premières parties les présages et à la fin les accomplissements, puis de mesurer secrètement leur ressemblance ? ».³ Autrement dit, si le roman offre tant d'intérêt, c'est non seulement pour y trouver une expérience de vie éprouvée dans l'altérité, mais c'est surtout la recherche d'une expérience de destinée ; celle-ci peut donc être poursuivie, assure l'auteur, à titre d'opération de substitution par laquelle le lecteur remplace le travail sur soi par celui effectué sur le héros de l'histoire ou la biographie : ce travail indirect est un premier stade dans l'enrichissement de soi, puisqu'on peut l'aborder avec une volonté d'imitation. Cependant, pour atteindre un niveau de lecture plus interpellant, une méthode s'avère nécessaire. Là, comme en d'autres endroits, la quantité n'est qu'illusoire et ne peut rivaliser avec la qualité, car la lecture d'enrichissement de soi ne peut se contenter des phénomènes de mode, ou des pratiques de survol et d'accumulation : en somme, il s'agit d'adopter une attitude de présence à soi et à autrui. Pour cela, des lignes de conduite sont proposées par l'auteur : résister à la soif des livres, se mettre en situation d'écoute intérieure, considérer que tout ouvrage contient une part de monotonie englobant des

¹ GUITTON, Jean, « Préface », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, p. 14.

² GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, pp. 224-235.

³ *Ibid.*, p. 239.

données essentielles, et plus particulièrement, cette attention au non-dit et à l'implicite, au cœur de ce qui advient, car cette forme d'ouverture nous met en position d'un accueil, cher à Guitton, qu'il introduit par ces mots :

Il faut s'être exercé à écrire pour deviner quelles rognures, quels déchets suppose une seule page écrite, que de matière est ainsi réduite, que de bonnes choses même disparaissent pour donner à celles qui demeurent de la résonance. Et, alors même que le livre ne fait aucune allusion à la vie intime d'un homme, il n'y a guère de page qui ne suppose quelque secret.¹

L'acte de lire revient ainsi à se rapprocher de l'acte de création, et c'est à partir de là que l'expérience existentielle peut se déceler, ce qui permet alors de dépasser le simple rapport de consommation. Dès lors, il nous est conseillé de constituer notre propre recueil de lecture, attestant de l'interpellation pertinente de certains textes, en vue d'un approfondissement du développement personnel. Par ce moyen, nous pouvons entendre que le chemin de soi vers soi nécessite, en réalité, un tiers élément, une interface qui puisse faire circuler l'échange et la circularité, ce qui suppose, pour ce recueil, la capacité d'instaurer une dynamique à la fois de compréhension et de changement. Avec ce dernier élément, nous sommes en mesure de saisir l'importance du tiers, ce qui nous oriente vers la piste suivante pour la pratique de soi, à savoir la relation de face à face.

À ce propos, il convient de revenir sur les visites de Jean Guitton à Marthe Robin. En effet, nous y trouvons une démarche pour effectuer une forme de retour sur soi, sorte de partage unique dans lequel Guitton se sent à la fois profondément respecté, compris et soutenu, mais aussi confronté, parfois contredit, et en même temps, dans la vérité de l'expression de lui-même. Avec l'entretien de face à face, nous distinguerons la pratique de soi d'une pratique de l'introspection, dans son sens habituel, car cet entretien place le visiteur dans une interaction directe, non seulement avec autrui, mais aussi avec soi-même, dans un espace-temps spécifique. Cet échange et cette introspection sous guidance peuvent mener à un changement opéré par le visiteur à travers la découverte de son propre chemin d'évolution. Quelles sont alors les qualités principales de cet entretien de face à face ? Et quelles

¹ *Ibid.*, p. 227.

sont aussi les qualités requises par la personne visitée ? Tout d'abord une neutralité de cette dernière : en effet, Marthe Robin n'est pas l'amie de Guitton, et le cadre est défini avant son arrivée. Cela concerne le lieu – la pièce où règne l'obscurité – mais aussi le temps – une heure – et le cadre de l'entretien – il s'agit de parler de soi, et non pas de rester sur une communication d'information ou un échange d'expériences communes. C'est bien cette aptitude profonde qu'il décrit quand il nous rapporte ces impressions au sujet de Marthe Robin : « J'ai toujours été surpris de son talent pour lancer une flèche, vous percer le cœur. Derrière ce qu'on avait maladroitement cherché à exprimer, elle se portait d'emblée à ce qu'on n'exprimait pas, soit par impuissance, soit par crainte : ce refoulé qui était l'essentiel ». Et Guitton d'ajouter aussitôt : « De ce qu'on lui disait, de ce buisson d'épines qu'elle appelait le « ramassis » ou les « bricoles » et qu'elle balayait, elle dégageait l'inexprimable. Elle donnait la solution ».¹ Être visiteur chez Marthe Robin mettait donc Jean Guitton en situation d'attestation de soi, ce qui nécessite parfois, nous venons de le mentionner, la confrontation, comme dans l'épisode suivant : « Un jour, j'avais pris une solution raisonnable, selon la prudence. Ma nature, qui n'aime pas le risque, qui volontiers colore de sagesse sa paresse native, était satisfaite. J'avais choisi selon l'avis des sages la solution tentante pour les chefs et qui consiste à ne rien faire et à se reposer sur la providence ».² Et l'auteur d'expliquer ensuite comment Marthe Robin prit l'avis contraire, en montrant la voie de la hardiesse et du risque. C'est dire que les décisions véritables ne se prennent pas avec l'intelligence, et que pour faire un choix véritable, il est nécessaire de garder en mémoire cette observation : « Il faut cesser de délibérer, obéir à une nécessité qui ne se distingue pas de nous-même »³ Là est donc l'enjeu : se connecter à une partie authentique de nous-même, pour que l'expression de soi puisse se manifester dans la décision, ou que celle-ci exprime spontanément le moi profond ; c'est ce que semble vouloir dire Guitton quand il affirme : « Causer avec Marthe, c'était sentir surgir en soi-même l'être

¹ GUITTON, Jean, *Portrait de Marthe Robin*, p. 74.

² *Ibid.*, p. 75.

³ *Ibid.*

parent d'elle-même que l'on portait en soi. Appelons cet être notre « essence ». Elle réveillait en chacun son essence ».¹ Notons que, par cet entretien, s'établit une forme d'échange qui peut déclencher un changement à l'intérieur de soi, celui-ci étant alors l'émergence d'une partie de soi, maintenue en arrière-plan, qui se libère par cette entrée en résonance. Pour que cette dernière puisse avoir lieu, il est nécessaire que l'écouter développe une grande capacité de présence, comme Guitton le relève chez Marthe Robin, « ce pouvoir de sentir, assez différent du « cœur » et du pouvoir d'aimer et qui n'a de nom propre dans aucune langue ».² C'est ce pouvoir de présence qui permet, au fond, de résister à la tentation de conseiller, car le conseil inclut une position de pouvoir, associée au savoir, qui ne cadre nullement avec une plus grande présence de soi à l'intérieur de soi, laquelle mène à l'autonomie. D'où la dernière qualité, la plus fondamentale, qui s'apparente à la pleine conscience et à une unité intérieure supérieure, ce que Guitton résume en ces termes : « Si Marthe était si commune, si naturelle, si simple, c'était parce que son expérience avait la plus intime intensité. Les contraires ne s'unissaient pas chez elle après avoir été séparés, comme le font les philosophes. Ils étaient déjà fondus, selon son expression, dans l'éternel amour et dans l'unité ».³ L'entretien, même s'il se penche sur les choses ordinaires du quotidien, est donc la réalisation, ici et maintenant, d'un décalage à l'intérieur de soi, ce qui a pour conséquence d'ouvrir un nouvel espace pour le développement personnel. Le sens de l'être, auquel le travail sur soi se trouve raccordé, se révèle alors au centre de ce processus, car il s'agit de se retrouver en face de soi dans son authenticité, plutôt que par les cadres habituels de pensée ou à travers nos jugements. Ce plein accord avec soi-même est ainsi à l'origine, non d'une transformation, mais d'un accomplissement de soi, toujours en développement, et cette compréhension nous met devant une autre méthode dans la pratique de soi, que nous abordons dans le point suivant.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 80.

³ *Ibid.*, p. 185.

Nous avons pu voir que, chez Guitton, la liberté est articulée à la destinée, qu'elles forment une bipolarité dans laquelle la destinée possède un rôle déterminant à jouer. C'est ainsi que la temporalité peut recevoir une lecture approfondie, et que le temps lui-même peut prendre la place de tiers élément médiateur ; à ce titre, il devient le lieu du sens que la liberté de consentement produit dans un acte de recreation. Celui-ci ne va pourtant pas de soi : on pourrait dire qu'il nécessite une forme d'apprentissage. En effet, il s'agit, face à la surprise de l'événement – qui n'est pas forcément, selon la terminologie guittonienne, l'*avènement* que le sujet attend – de pouvoir s'ajuster, et de prendre ce décalage comme le signe, soit d'une confirmation du moi profond, soit comme un appel au changement en vue d'une plus grande libération de celui-ci. Comment établir cette lecture de l'événement ? S'il est question ici d'apprentissage, c'est que les choses ne vont pas de soi, et qu'une forme d'exercice est recommandée pour y mieux parvenir. Nous avons compris, dans l'art de penser, l'importance de l'entraînement que Guitton propose pour s'exercer à la comparaison ; nous pouvons envisager cet exercice dans le même sens pour l'art de lire les coïncidences. Cette mise en pratique est la première étape dans l'ouverture à une capacité au consentement, nous dirions, en langage actuel, au lâcher-prise. Voir autour de soi des coïncidences, c'est prendre la voie de l'émerveillement, en même temps que celle d'une opération d'un don de sens à ce qui advient ; en cela, il y a une préparation active à l'art de pouvoir faire sens avec l'improbable et le surprenant. En somme, si les moments de coïncidence entre l'instance et la circonstance sont donnés par grâce, il s'agit, en quelque sorte, de s'y prédisposer. Comment ? Guitton insiste ici sur une forme d'hygiène de vie, mélange d'ascèse et de liberté d'esprit, d'ironie et d'humour, d'abnégation de soi et d'affirmation du soi. Promouvoir l'heure privilégiée, l'éveiller et la maintenir en soi, c'est entretenir un état d'esprit qui permet de travailler cette tendance inscrite en tout homme et qui consiste à accorder une confiance confuse en la vie.

Par ces vues sur la pratique de soi en rapport avec une confiance profonde qui assure un fondement à un développement personnel authentique, nous arrivons au dernier point de ce chapitre qui porte sur le sens même de la mise en œuvre de soi.

3.5. Le sens de la mise en œuvre

Nous mènerons cette réflexion sur le sens de la mise en œuvre de soi dans trois directions complémentaires : l'articulation entre mise en œuvre de soi et action, le problème du rapport à autrui et, finalement, la question du bonheur dans la perspective de la mise en œuvre de soi.

a. L'articulation entre mise en œuvre de soi et action

Comment le développement personnel, en tant que mise en œuvre de soi, s'inscrit-il dans la vie ou, plus précisément, dans l'action ? La question du rapport entre ce que l'on a appelé la contemplation et l'action, est une problématique traditionnelle, où l'on s'est toujours interrogé sur le problème de la primauté de l'une sur l'autre : Guitton s'invite ainsi dans un débat déjà ancien.¹ C'est à ce titre qu'il se penche sur le problème de l'efficacité dans son diptyque sur Pascal et Leibniz quand il constate chez les deux penseurs :

Pascal et Leibniz étaient l'un et l'autre préoccupés d'efficacité. Mais Pascal a presque toujours réussi et Leibniz souvent échoué. Ainsi, la machine arithmétique de Pascal n'avait pas la perfection de celle de Leibniz qui opérait les multiplications et les divisions ; mais la mécanique de Leibniz ne fonctionnait pas. Leibniz cherchait le plausible, le vraisemblable ; Pascal, l'effectif, le réel. Il y avait un côté de Pascal qui excluait les chimères. Des projets politiques ou religieux de Leibniz, on ne pouvait pas dire qu'ils ne fussent sages, perspicaces et même possibles ; mais il leur manquait ce caractère de nécessité qui fait que les choses arrivent.²

¹ Sur les rapports entre contemplation et action, d'un point de vue historique, et selon la question de la certitude, Guitton pose le problème en ces termes :

Les anciens et les médiévaux cherchaient le vrai dans la contemplation, par laquelle ils adhéraient à l'objet en le voyant, c'est-à-dire en l'épousant par l'esprit, en communiant avec sa vérité. La sûreté n'était qu'un état secondaire, qui provenait, comme la joie, de ce que la fonction de notre être était accomplie. Mais le jour où le lien de l'esprit avec l'être est mis en question, il ne peut plus s'agir d'une sûreté qui proviendrait de l'unité entre l'esprit et la vérité ; il faut chercher ailleurs la sûreté, et plutôt dans l'accord de l'esprit avec lui-même, ou dans l'euphorie de l'action : autant d'états qui n'ont pas besoin de preuve, parce qu'ils portent leur preuve avec eux. GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 111.

² *Ibid.*, p. 219.

Devant cette observation de la différence face à l'action, Guitton remarque encore : « Pascal a toujours su ménager ses ressources et même, comme plus tard fera Nietzsche, tirer parti de la maladie elle-même, triomphant du mal en tirant de ce mal un bien supérieur » et il en conclut : « Ce sens du possible réel, partout visible dans les méthodes et les applications de Pascal, au demeurant si rare chez un tempérament intellectuel, implique des parts laissées au feu, des raccourcis, des hâtes, des négligences volontaires ».¹ Ce qui veut dire qu'il y a, en l'homme, une opposition entre deux contraires, et que là aussi un travail sur les schémas de pensée s'avère nécessaire, comme Guitton l'exprime clairement, d'une manière plus générale, en écrivant au sujet de l'action :

En chacun de nous, l'homme est appelé à l'universel, sa grandeur serait d'être tout à la fois. Sa vocation serait de choisir le tout. Mais c'est un rêve impossible et paresseux. À chaque instant nous devons choisir autre chose que le tout, parfois même ce contraire du tout qui est le petit détail : ce qu'on nomme *le devoir de chaque jour*. Chaque homme est divisé entre ce genre d'attention qui le porte vers le tout confusément et cette autre attention qui le reporte vers un point de la périphérie, qui est celui de son incarnation.²

Nous sommes ainsi devant un impératif de mise en œuvre de soi dans le réel, avec comme point de départ une confiance profonde dans cette capacité d'être, cet appel du tout qui repose en chaque homme et qui en fait sa grandeur. Cependant, comment expliquer que cette universalité première, cette connexion à l'être, se retrouve comme enfouie, recouverte et, finalement, oubliée dans l'expérience ordinaire de l'existence ? Serions-nous là devant une errance et une méconnaissance fondamentales ? Guitton y voit une forme de démission quand il affirme : « La liberté est en fait, chez la plupart des hommes, une liberté tourmentée, qui cherche à se nier soit par la servitude, soit par le fanatisme ».³ C'est pourquoi la liberté apparaît comme une responsabilité, et ce chemin d'autonomisation est entravé et même annulé par les nombreuses variations de la servitude, ou du fanatisme, ce qui revient,

¹ *Ibid.*, pp. 219-220.

² GUITTON, Jean, « La vocation de Bergson », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, p. 578.

³ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 136.

dans les deux cas, à suspendre la liberté et à rendre caduque toute perspective d'un développement personnel.

La responsabilité qu'a la liberté dans son processus de construction et d'incarnation, prend sa pleine mesure dans la mise en œuvre de soi, telle que nous l'avons définie. Il y a, dans la quête de l'autonomie véritable, une condition de possibilité avec laquelle il est assez réducteur de tergiverser : elle concerne le travail sur les schémas de pensée et le niveau de la mentalité. Ainsi, face aux croyances limitantes, le développement personnel authentique consiste, non pas à déployer ou acquérir des capacités extérieures dont serait dépourvu le sujet, mais à retrouver la croyance de confiance de base afin de pouvoir identifier les formes de l'incarnation que sont les schémas de la personnalité : c'est par cette voie que se libère le soi d'un carcan inconscient. Mais, face à la croyance qui veut faire croire que tout le potentiel est atteint par des recettes ou des moyens qui font illusion, il est nécessaire de signifier que le soi n'a rien en commun avec l'affirmation outrancière et, finalement, superficielle du moi : celle-ci peut même être l'outil de protection qui bloque tout le processus du développement de soi, puisque, sous couvert d'affirmation du moi, le développement en profondeur se fige et se corrompt. Voilà pourquoi la maturation est rare, aux yeux de Guitton, et qu'elle nécessite une vigilance particulière contre toutes les formes d'oubli, de déni ou de contrefaçon : la fluidité intérieure dépend de ce choix profond et permet alors le pouvoir de recreation du sens.

Dans un deuxième temps, après le travail sur les potentialités et les schémas de pensée, Guitton recommande celui sur les qualités de l'esprit. Pour introduire son opuscule *Apprendre à vivre et à penser*, qui est une réflexion sur le lien entre la pensée et l'action, Guitton résume ainsi son projet d'un art de l'action :

Cet art plénier, on pourrait déjà le nommer stratégie, comme le font de nos jours les théoriciens des jeux et de la probabilité. C'est l'art de l'action en tant qu'elle suscite et contrôle d'autres actions et qu'elle s'oppose à une action antagoniste, celle des adversaires, mais aussi celle des inerties, des entropies, de la résistance des choses, de l'usage et de l'usure.¹

¹ GUITTON, Jean, « Préface », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 17.

Plus loin, il trace le portrait de l'esprit humain en répertoriant les principales qualités pour l'action. Ici aussi existe un premier niveau de fond, partagé par l'ensemble des hommes, et qui est composé de l'ensemble de toutes les qualités de l'esprit : à chacun de les activer selon chaque circonstance et selon un but qui les transcende. De quoi s'agit-il ? Par qualité de l'esprit, nous pouvons comprendre ici une capacité à être et à s'inscrire dans l'action, et la mise en œuvre de cette capacité peut être décidée par le sujet lui-même.

Parmi les principales potentialités de l'esprit, Guitton fait le relevé suivant : le bon sens, qui vient en premier et en dernier lieu ; la justesse, qui ne se confond ni avec la précision, ni avec l'exactitude, et qui est aussi différente de la droiture. Parmi les qualités moins nécessaires à la conduite de la vie, l'auteur distingue ensuite la finesse du jugement, qui consiste à « voir les différences des ressemblances et les ressemblances des différences »¹, alors que la délicatesse est la finesse portée dans le domaine des sentiments, car elle « perfectionne ce sentiment inné de ce qu'il convient de dire ou de taire, indispensable aux entretiens qu'on appelle le tact, contre quoi on faute par les impertinences, les indiscretions, les questions curieuses ».² Et l'auteur d'ajouter que la finesse peut aller sans la délicatesse, et inversement, comme on le remarque chez les auteurs, parmi lesquels ces différences apparaissent au contour de l'œuvre. L'ouverture d'esprit, qui est définie comme aptitude à s'intéresser à tout ce qu'on ignore, est une qualité importante, et elle s'appuie sur cette conviction qu'au fond de chaque erreur, il y a une vérité prisonnière ; cette qualité voisine avec l'intelligence, qui est la « faculté de lire à l'intérieur des êtres », ce qui ajoute à la raison, la facilité et la souplesse, on pourrait dire la flexibilité. Cependant, note Guitton, l'intelligence vraie est proche de la sympathie : « c'est une sympathie de l'esprit qui se met au diapason de la chose à connaître et qui s'unit à elle d'une manière qui n'est pas plus définissable que celle du sens ».³ Au fond, l'intelligence se caractérise par la faculté de coïncidence, que ce soit avec les choses ou les êtres, et dans ce cas, elle est une capacité à se faire autre, tout en demeurant elle-même. Le danger

¹ GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, p. 85.

² *Ibid.*, pp. 86-87.

³ *Ibid.*, p. 87.

pour l'intelligence est de se prendre pour une fin en soi, ce qui altère son essence et l'éloigne de la raison, alors même qu'on se croit arrivé à son sommet : l'intelligence n'y est plus que procédure habile, tactique et calcul. Pour Guitton, la qualité première de l'esprit, contrairement à ce qui est souvent convenu, est la force : celle-ci consiste à aller à l'essentiel, et comporte le sens du réel, du solide, du simple, du naturel, ce qui n'empêche pas de reconnaître les nuances, après avoir situé les lignes d'essence. Avec la force, l'esprit n'est pas loin de la force d'âme, selon une disposition qui tend à faire converger les potentialités divisées pour les différentes fonctions de l'action, au sein de l'unité de la personne. Néanmoins, souligne Guitton, la force doit s'accompagner de la justesse, si elle ne veut pas sombrer dans la dureté, l'ingratitude et, finalement, la violence ; la violence, assure-t-il, est une caricature de la force, et il renchérit : « la violence est la force, quand la force n'a plus le contrôle d'elle-même et ne mérite plus son nom. Et la dureté est une force exclusive et close, qui ne voit qu'un côté ».¹ Quant à la vivacité, on voit bien de quelle façon elle est une qualité de l'esprit, quand elle permet à celui-ci de recueillir ses forces et de les garder toujours à sa disposition, mais on voit également en quoi il est nécessaire de la tempérer par la lenteur qui évite ainsi les hâtes du jugement. La mesure est une autre qualité de l'esprit : elle est à la base du sens de la limite, qui permet de poser les frontières au bon endroit. L'ironie et l'humour sont deux grandes orientations dans la pratique de l'esprit, comme nous l'avons vu plus haut. On en vient ainsi à la capacité d'attention, ce qui est, pour l'esprit, une façon de se mettre en application ; différentes formes d'attention existent, et elles correspondent à des méthodes dans le fonctionnement de l'esprit : certaines sont étroites et précises, d'autres sont vastes et souples, d'autres encore sont saccadées, patientes ou bien instantanées. Enfin, certaines combinent plusieurs genres à la fois : « L'attention de Bergson, précise sans doute sur les détails, mais musicale, thématique, mélodieuse, semble avoir été de ce genre vaste et ample, évitant le système et son obsession, n'écoutant la partie qu'à l'intérieur du tout ».² Pour terminer cet aperçu du fonctionnement de l'esprit en vue de

¹ *Ibid.*, p. 89.

² *Ibid.*, p. 93.

l'action, Guitton cite encore l'originalité, la profondeur, la grandeur ou l'invention. Pour l'originalité, il insiste sur le potentiel qui existe en chaque homme, mais qui n'est pas souvent assumé, étant donné que le langage reste une voie difficile pour exprimer ce qui est singulier, d'où la remarque suivante :

Chacun devrait s'efforcer de découvrir ce qui le distingue des autres, d'en être humblement fier, de le placer dans un beau jour, de lui donner relief, mordant et couleur. Mais il faut aussi observer que l'originalité n'est pas tant un avantage particulier qu'un charme et un accent qui s'ajoutent à ce qu'on a de commun avec les autres, comme le regard n'est point l'œil mais seulement sa splendeur.¹

Avec la profondeur, Guitton désigne la capacité de dépasser les apparences, les enveloppements, afin de se mettre sur le chemin de la vérité, la vérité intime des choses et des personnes, ce qui apparaît comme la plénitude de l'esprit. Quant à la grandeur, elle correspond à un style, que l'auteur se représente comme suit : « Être grand, écrit-il, c'est éviter ce qui est médiocre, mesquin, en se taisant là-dessus, plutôt que par des corrections ou des attaques ».² Cependant, quand la grandeur s'associe à la fierté, elle se transforme en hauteur, alors que dans la simplicité, elle devient noblesse. Pour la faculté d'invention, Guitton rappelle son importance dans tous les secteurs de l'activité humaine, même s'il souligne la pertinence peu reconnue de l'art d'inventer dans le domaine de la connaissance de l'homme et de sa vie.

Pour que ces qualités de l'esprit puissent représenter réellement notre condition, il faut leur adjoindre la puissance de la volonté, ou selon un terme plus général, celle du cœur ; Guitton n'hésite pas à la considérer comme « pièce maîtresse » dans l'expérience humaine, puisqu'elle « lui permet d'être ce qu'il se fait ».³ Autrement dit, c'est par la volonté que nous pouvons nous donner à nous-même, et c'est aussi par la volonté que nous pouvons vivre l'amour. Qu'est-ce que l'amour, se demande Guitton, en tant que potentialité de l'expérience humaine dans l'action ? Sans reprendre tout le développement de son ouvrage sur *L'amour humain*, il relève ici le défi d'en donner une définition succincte, en affirmant : « L'amour est une exaltation

¹ *Ibid.*, p. 96.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 97.

tranquille de la volonté qui s'unit à ce qu'elle désire et qui en jouit par avance ».¹ Cependant, ajoute-t-il aussitôt, l'amour véritable n'est pas la possession ou l'avoir ; si l'homme recherche toujours plus ce qu'il désire, il expérimente en même temps que ce désir est justement ce qui rend toute possession caduque et incomplète. Et pourtant, note encore Guitton, il y a, dans l'amour, une sorte d'anticipation qui donne le sentiment de disposer de ce que l'on désire, et qui nous met en action, si bien, renchérit Guitton, que toute action exige comme condition de possibilité une forme d'amour : agir, c'est, en effet, se porter d'emblée au terme de l'action, et ce mouvement de la volonté suppose l'acte par lequel on aime ; ainsi espérer, s'enthousiasmer, se donner la motivation sont contenus dans l'amour. C'est dire que l'amour, même s'il cherche à se réaliser totalement dans une relation privilégiée d'approfondissement à travers l'intégralité de la personne, n'en demeure pas moins une forme d'inclinaison opérant une identification sous l'effet du charme, qui peut s'appliquer à tout. En se tournant vers soi, il y faudra une condition particulière, prévient Guitton, car s'aimer soi-même véritablement, « c'est se vouloir dans son meilleur état, s'unir d'avance à ce qu'on sera »,² ce qui est clairement une perspective de développement personnel. Ceci implique la capacité de la confiance ou de la foi, car aucune croissance n'est envisageable sans faire intervenir un degré de foi dans l'ordre des choses, ou leur rétablissement. Quand il s'agit de la vie, cette foi est partagée, en secret, par l'ensemble des hommes ; elle ne s'épanouit réellement que dans la dimension du développement. L'amour fait naître plusieurs facultés qui se ressemblent, mais qui sont néanmoins distinctes, comme la joie, l'enthousiasme, la jouissance ou la ferveur, qualités que nous définirons davantage dans le troisième point de cette partie.

Ce tableau des potentialités de l'esprit humain représente une étape nécessaire dans la mise en œuvre de soi tournée vers l'action : il introduit à une connaissance active de soi, après le stade de la connaissance de soi orientée vers le niveau de la mentalité. Ici, l'auteur du *Travail intellectuel*

¹ *Ibid.*, p. 98.

² *Ibid.*, p. 99.

veut attirer notre attention sur cette connaissance des capacités – et de leur processus – à l'intérieur de soi, et il conclut par l'observation suivante :

Ce qui importe, c'est de se connaître et de s'accepter ; c'est d'avoir sondé sa puissance, comme s'il s'agissait de celle d'un appareil, c'est de savoir le degré de son attention, les moments du jour où elle est dans son plein, les moments où elle cesse et où elle doit se refaire dans le repos, l'alternance ou la diversion. Cette courbe de notre durée intime devrait nous être présente, comme le sont les renseignements de la météo au pilote transocéanique.¹

Ayant traité des qualités de l'esprit, Guitton souligne combien il importe de les faire passer dans l'existence, si on veut lui donner du style ; voulant préciser, dans ce cas, le sens du style, il en vient à lui donner sa véritable dimension, en affirmant : « Jadis ce mot ne s'appliquait qu'au langage. Mais toutes nos manières nous expriment tout entiers depuis notre démarche et les mouvements de nos yeux jusqu'à nos silences ».²

Cependant, à côté de cette recherche activée par la volonté, Guitton situe une démarche différente, car dit-il, « à ce genre d'*action du conscient sur le conscient* se juxtapose et parfois se substitue une *action du conscient sur l'inconscient et de l'inconscient sur le conscient*, laquelle est d'un tout autre mode. C'est un effort de non-effort ».³ Cette action en lien avec l'inconscient fait alors cesser l'exercice volontaire, ce qui permet d'éviter un phénomène d'inversion par lequel la seule volonté peut susciter un obstacle intérieur plus complexe qu'un obstacle extérieur que l'on voudrait combattre : trop d'application nuit, en effet, à la bonne conduite de l'action et engendre des fixations néfastes pour le développement du sujet, comme les idées fixes, les obsessions ou les impulsions de la volonté. Autrement dit, il s'agit de garder une sorte de fluidité ou de grâce qui maintient le sujet dans un état englobant l'effort, et qui donne à ce dernier sa limite et sa consistance ; Guitton le voit comme « un état de pensée abandonnée, un peu vacant, un rêve demi-éveillé ».⁴ Cela permet d'avoir accès à d'autres ressources,

¹ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, pp. 184-185.

² GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, p. 100.

³ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 278.

⁴ *Ibid.*, p. 280.

inconscientes et peu exploitées, à condition de dépasser la zone des schémas et de la mentalité, encore proche de la pensée consciente, et cette démarche signifie, par ailleurs, que l'inconscient est, au plus profond, un réservoir de richesse d'être, de capacité de création, et, finalement, d'une libération de soi.¹

L'action, dans le sens du développement personnel authentique, ne peut donc se réduire à la simple recherche de buts volontairement définis, fussent-ils orientés vers une détermination de soi ancrée dans la réussite : au contraire, en faisant référence à l'attitude profonde qui précède tout effort, Guitton pose les jalons d'une forme supérieure de détachement, laissant place à ce qui est enfoui et délaissé par le traitement toujours quelque peu rigidifié de l'éducation et de la formation du sujet. Ce rapport à soi-même, découvrant un soi plus intime que soi, ne va pas de soi et ne s'improvise pas, comme nous avons pu le voir tout au long de cette approche de la mise en œuvre de soi. La question se pose, à présent, de savoir quelle est la place d'autrui dans ce processus éminemment personnel : c'est ce que nous abordons dans le point suivant.

b. Le problème du rapport à autrui

La conception de la sagesse comme point ultime de la philosophie chez Guitton nous place, de ce fait, dans un rapport particulier avec la question éthique et la place d'autrui. Dans un premier temps, on pourrait soutenir que cette thématique n'affleure que rarement dans l'œuvre guittonienne ; la place centrale qu'occupe la mise en œuvre de soi pourrait en effet laisser supposer que cette dernière est un problème second qui n'a pas mérité de traitement spécifique. La réalité, croyons-nous, est différente : s'il est vrai que la préoccupation de Guitton est davantage orientée vers la réalisation de soi, comme nous sommes en train de le voir dans la présente étude, c'est, nous semble-il, pour deux raisons fondamentales : répondre, d'une part, au réel où les individus sont d'abord et en profondeur des entités séparées, ce qu'elles ont aussi à devenir dans leur existence par leur volonté

¹ *Ibid.*, p. 281.

propre ; d'autre part, asseoir une base stable dans la mise en œuvre de soi afin d'éviter toutes les compensations problématiques possibles au niveau de la construction de la relation.

Est-ce à dire que cette réalisation de soi s'élabore loin de la relation à autrui ? Pour répondre à ce problème, nous allons nous pencher sur la démarche même de Jean Guitton. Dans le profil parallèle consacré à Pascal et Leibniz, Guitton procède à une analyse de la vertu de sincérité chez ces deux philosophes, concentrant ainsi sur un point qu'il considère comme capital, l'étude de leur caractère et de leur opposition. Le fondement de l'accord avec autrui, écrit Guitton, repose sur l'idée de sincérité, laquelle est la garantie d'un engagement véritable dans la relation.¹ Mais qu'est-ce que la sincérité ? Et suffit-il, pour l'établir avec soi-même, d'une référence à une éthique ou un code moral ? La question est bien plus complexe, et si Guitton se penche sur les données du caractère chez ces deux penseurs, c'est, en réalité, pour affirmer que la sincérité dépend du système de pensée : chez Leibniz, c'est la philosophie de la monade, qui tend à tout justifier, que l'on retrouve derrière cette attitude très accommodante par laquelle il recherche en premier lieu l'accord, et où l'on pourrait ressentir l'insincérité ; en réalité, cette forme de sincérité à soi se profile sur fond d'une capacité d'adaptation à tous les points de vue, ce qui représente bien un schéma de personnalité, au sens où nous l'avons déjà approché plus haut. Chez Pascal, au contraire, la sincérité dans le rapport à autrui s'alimente à la recherche d'une cohérence interne qui repose sur une conception toute différente de la vérité et de la distinction des niveaux dans l'assentiment : il n'y est pas question de transiger sur des convictions personnelles, et c'est ce qui donne à Pascal la réputation de droiture, laquelle confine, dans certains cas, à l'intransigeance au nom de la fidélité à soi. Qu'avons-nous découvert dans cette analyse ? En premier lieu que la sincérité, si elle est un pilier fondamental de la relation à autrui, doit cependant être distinguée d'une autre sincérité, en rapport avec soi, et celle-ci prime, finalement, sur la première. Néanmoins comment peut-on être en accord avec soi, s'il n'y a pas cette connaissance qui identifie le niveau de la

¹ GUITTON, Jean, *Profil parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, pp. 136-145.

mentalité où s'organisent les schémas de pensée et de vie ? De la sincérité avec soi-même, l'auteur dira encore, avec insistance, vers la fin de son parcours : « Ne jamais chercher à briller sous une fausse apparence. Ne pas porter de masque. N'être pas l'esclave d'un personnage dont on veut jouer le rôle ».¹ On le voit : la relation à autrui, pour s'établir à un degré d'authenticité, réclame un niveau d'accomplissement de soi, qui n'est nullement en concurrence avec elle, mais qui permet de fixer des limites et d'éviter tous les mécanismes de la dépendance. Il en va de même pour l'autre grande exigence en vue de l'accord avec autrui, à savoir le respect ou la reconnaissance de l'autre.

Nous avons déjà vu que l'auteur de *L'amour humain* se posait la question du « développement de l'être intime », en quoi il voyait, tout d'abord, un travail sur les émotions. Il terminait d'ailleurs son ouvrage par cet extrait d'une lettre de R.-M. Rilke où le poète voit l'amour vrai comme la rencontre de « deux humanités ». C'est dire que la question de la réalisation de soi ne peut être isolée de celle du rapport à autrui, car les deux sont en corrélation ; seulement, dans cette approche, ce dernier est placé dans le prolongement du premier ; autrement dit, il n'y a pas de véritable développement personnel sans intégration du respect fondamental d'autrui, et, inversement, il ne peut y avoir de respect authentique que sur base d'une juste réalisation de soi. Se gérer comporte donc ce volet de base indiquant la direction d'une autonomie incluant, à l'intérieur d'une attention à soi-même, le respect fondamental de la place d'autrui ; le travail sur ses propres données étant le garant d'une véritable ouverture éthique. En d'autres termes, le respect fondamental d'autrui n'est possible que s'il existe un état du moi qui garantisse le blocage de la loi de compensation par laquelle l'individu non réalisé se tourne vers des mécanismes de rattrapage qui incluent les rôles de persécution d'autrui, de volonté de le sauver ou, encore, de victime. Se penser comme supérieur, se prendre comme sauveur ou se voir comme victime seulement d'autrui, ce sont là des formes de méconnaissance qui signalent, tout d'abord, un profond manque de développement de soi. Le respect

¹ GUITTON, Jean et ANTIER, Jean-Jacques, *Le livre de la sagesse et des vertus retrouvées*, p. 313-314.

d'autrui suppose, au premier chef, une mise en œuvre de soi dans son authenticité, ce qui nécessite autre chose que le simple renforcement de l'ego au moyen de signes extérieurs ou de la sécurité apparente que semblent donner l'avoir, le savoir ou le pouvoir. En somme, il s'agit de reconnaître, en autrui, la même dimension de l'esprit : « Chacun de nous est comme un tourbillon : qu'il entraîne des grains de sable ou des paillettes d'or, c'est la même figure du souffle ».¹ Ce qui signifie que chaque être partage cette dynamique intérieure, en tant qu'il est cette dynamique même. Voilà le sens profond de l'empathie ou de cette capacité à se mettre à la place d'autrui : voir la vie d'un angle différent, adopter le point de vue sur l'existence que constitue autrui, « cela pour sauver en soi l'homme universel ».²

Ici encore, ce qui est recherché, c'est la mise en perspective avec le mouvement profond de l'être – correspondant à notre appel profond – et non simplement l'application d'une règle de morale ou l'écoute d'un conseil : dès lors, la rencontre est toujours l'occasion d'un plus-être, une entrée dans une zone de vérité de soi d'où émerge la possibilité d'activer la capacité d'identifier les répétitions qui enferment ou qui limitent. Cependant, notons que la limite comporte deux dimensions, selon qu'elle est ce qui restreint et enferme – dans ce cas, elle est une entrave au développement – ou qu'elle est seulement ce qui contient – dans ce cas, elle est formatrice – ce qui nous oriente vers un discernement important et incessant, car, avertit Guitton : « La limite donne la forme, qui est une condition de la plénitude ».³ Au fond, toute la question du rapport à autrui repose peut-être sur la capacité à reconnaître et incarner la limite.

Dans cette perspective, l'important, l'enjeu, n'est pas seulement d'être – ce qui est aisé, nous dit Guitton – mais de choisir et d'incarner une manière d'être, sa propre manière d'être. Celle-ci n'est pas seulement une manière de penser et de vivre, elle porte sur tous les aspects de l'existence, dans les choix les plus ordinaires et les plus petits, comme la manière de se vêtir, de se servir de la parole, d'entrer en relation, ou d'user du silence et de se taire. De cette

¹ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 163.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 290.

mise en œuvre, qu'il voit comme la création d'une œuvre d'art, Guitton donne la conclusion suivante : « L'existence sans doute nous a été donnée pour que nous obtenions enfin d'être sur notre mode et à notre façon, pour que nous ajoutions à notre être, qui est le don divin, la manière d'être qui est le don que nous nous faisons à nous-mêmes ».¹ S'il est question de don, d'un point de vue métaphysique, c'est justement pour que l'homme puisse y lire l'invitation au sens. Comme pour l'œuvre de l'artiste, il y a une démarche de responsabilité au cœur de la mise en œuvre de soi, et c'est cette attitude devant nous-même qui procure, à travers ce sentiment du travail qui s'accomplit, une faculté à différencier plaisir, joie et bonheur. C'est le dernier point que nous abordons dans cette recherche.

c. La question du bonheur dans la perspective de la réalisation de soi

La mise en œuvre de soi, pour être véritable, exige une attention et un processus particuliers. L'enjeu anthropologique devient aussi une question existentielle cruciale, comme Guitton l'affirme avec force dans *Apprendre à vivre et à penser*, quand il écrit : « Tous les malheurs viennent de ce qu'on n'a pas su choisir sa propre voie, ni bien connaître celle des autres »² De quoi est-il question ? Pour Guitton, la difficulté existentielle majeure à laquelle chacun est confronté se situe dans l'expérience de la temporalité : face à une conception commune du temps qui emporte les choses et les êtres dans son action dévorante, la tentation est omniprésente et spontanée de considérer cette action comme une pente inexorable, ainsi que l'auteur le faisait observer, plus tôt, au sujet de l'expérience du travail intellectuel lui-même :

Plus on avance, plus les peines du travail se font intimes ; c'est d'ailleurs la loi de la souffrance, quand elle dure : en se développant tout s'intériorise. Certes l'idée de concours subsiste obscurément et sous sa forme la plus insidieuse qui est la compétition avec soi, le désespoir d'être son inégal. À quoi s'ajoutent les peines du travail intellectuel solitaire : sa monotonie, ses nœuds, sa morosité ; l'expérience de l'exacte vérité ou de l'exacte expression si rarement atteintes ; la gêne d'âme de voir les fausses valeurs triomphantes et les véritables méconnues ; la difficulté d'avoir

¹ GUITTON, Jean, « Vers l'unité dans l'amour », dans *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme p. 686.

² GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, p. 81.

puissance sur son propre esprit ; les choix mêmes qui nous sont de moins en moins imposés par les autres ou par les circonstances et qu'il faut trouver en soi-même. J'ajoute le sentiment qu'avait l'Ecclésiaste et l'Imitation de la vanité de tout ce qui est écrit (hors du domaine des constatations), celui de la précarité croissante du monde où on le jette, de cette loi qui veut que la plupart des semences se perdent et que germe seule la plus improbable.¹

Ce qui est décrit ici, c'est non seulement la banalité et l'aspect ordinaire de l'expérience humaine, quand celle-ci est aux prises avec les prétentions habituelles du moi, mais aussi le sentiment de la fuite des choses et l'inéluctable impression de l'accumulation, d'un côté, ou de la perte, de l'autre. Ainsi en va-t-il de cette lutte, au fond de soi, avec un juge ou un saboteur interne ; ainsi en va-t-il de cette croyance que les choses arrivent « par la faute » des autres ou des circonstances ; ainsi en va-t-il de cette lente et imperceptible mise en doute d'une possibilité d'un ordre des événements, lequel se trouve plutôt accrédité du non-sens, où l'on voit poindre, toujours sous ce qu'on appelle « l'effet du temps », la sourde prégnance du regret. C'est alors, à proprement parler, que l'homme « succombe au poids du temps », et que finalement, il ne connaît qu'une expérience limitée de la temporalité, comme Guitton le fait remarquer, en écrivant :

Sur ses carnets, Sainte-Beuve avait noté, un jour d'amertume : « Mûrir ! Mûrir ! On durcit à de certaines places, on pourrit à d'autres ; on ne mûrit pas. » Tant il est vrai qu'il est difficile de porter une pensée, un projet, un sentiment jusqu'à ce degré de développement épanoui qui est la maturation.²

Face à un temps qui ne laisse pas place à une véritable appropriation de soi, Guitton propose la difficile voie de la maturation, c'est-à-dire, ainsi qu'il le nomme, le « développement épanoui ». Sur ce chemin d'apprentissage de soi tout au long de la vie, il y a un nouveau rapport au temps à établir, ou plutôt : il y a à découvrir le mouvement profond du temps de l'être, par une prise de conscience radicale que Guitton décrit en ces termes :

Là où l'on a été semé, il faut pourtant s'efforcer de germer et de fleurir. Et ce là s'entend de l'instant, du milieu, de ce jour-ci, de cet entourage, de ces limites-ci. N'aurions-nous fait que corriger une de nos phrases pour la rendre moins inexacte, n'aurions-nous dit qu'une seule parole pouvant porter un autre esprit à mieux penser

¹ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, pp. 286-287.

² *Ibid.*, pp. 200-201.

puis à mieux faire, n'aurions-nous fait avancer la connaissance que d'un degré infiniment petit, cela serait suffisant, si sur chacune de ces parcelles nous avions frappé notre âme.¹

Notre responsabilité peut être totale, si nous le voulons, et il en va de notre cohérence comme de notre sincérité : cette attitude revient à assumer pleinement et entièrement le temps, et c'est en faire le lieu de l'apprentissage de soi. Celui-ci n'est possible qu'à condition de prendre toute l'existence – et l'être – comme un facteur indéfectible pour notre développement ; Guitton le fait comprendre par cette image, où il reprend la métaphore du vent, déjà utilisée pour montrer notre façon d'être au monde : « Toutes les poussières ont leur prix, quand elles sont assumées par le tourbillon ».² Là se trouve l'enjeu du véritable développement personnel, car, dit-il encore au sujet de ce temps de la maturation, « au cours de la vie, nous avons bien des fois changé, mais c'est pour nous dépouiller de l'*homme extérieur*, pour nous revêtir de l'*homme intérieur*, c'est-à-dire pour *devenir ce que nous étions dans la meilleure partie de nous-même*, en quoi consiste le vrai progrès ».³ En somme, comme nous l'avons déjà repéré plus haut, il s'agit d'« avoir ce que l'on est », c'est-à-dire de pouvoir assumer ce qui advient comme un moyen pour être davantage soi-même, ce que représente le véritable travail sur la destinée. L'être extérieur est celui qui reste soumis à l'extériorité, alors que l'être intérieur est celui qui se trouve au cœur de soi et qui compose ce point indivisible qui forme notre destinée. Quel est maintenant le rapport avec le bonheur, qui reste le fond de toute l'action humaine ? À la fin de son dernier livre, Guitton reprend les idées déjà exprimées à ce sujet dans *Histoire et destinée*, mais en leur donnant une ligne épurée ; ainsi commence-t-il par donner une définition générale du bonheur, lorsqu'il affirme : « Le bonheur est le reflet immobile de notre vie intérieure, ce courant qui coule sans bruit au fond de l'esprit, dans ce fond intime de nous-même où nous ne descendons pas ; là où se forme et se mûrit la pensée qui révèle en nous les attributs

¹ *Ibid.*, p. 289.

² *Ibid.*, p. 209.

³ GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, p. 281.

divins ».¹ Cette conception du bonheur est élevée, et prône une forme de révélation à l'intérieur de soi qui dépasse le cadre de l'existence personnelle. Cependant, il ne s'agit pas d'une exigence, à la manière d'une conquête ou d'une revendication ; ce bonheur, qui est plutôt un « contentement d'être et qui se suffit », se présente comme un double constat : d'un côté, il « vient par surcroît s'ajouter aux actions de celui qui ne le cherche pas », de l'autre, il résulte de cet effort particulier que nous tentons de définir à travers le concept de développement personnel, puisque, souligne Guitton, « il demande aussi de la sincérité : être vrai. Et d'abord avec soi-même ».² Autrement dit, un bonheur à cette mesure implique une rupture, une différence, une sortie hors du mouvement habituel de la définition et de la constitution du soi ; si on l'approfondit, il s'en dégage une vision de la réalisation de soi qui en finit avec la poursuite d'un état extérieur considéré comme bonheur et qu'il faut souhaiter à autrui, sans trop en faire mention pour soi, si l'on veut que le cours des choses se tourne, avec bienveillance, vers le désir profond que l'homme nourrit à l'intérieur de soi. À moins que, déçu de toutes ces attentes non exaucées, il en soit arrivé à neutraliser ce désir, du moins dans ses expressions les plus profondes ou les plus manifestes, et qu'il n'en reste plus qu'une forme, plus ou moins subtile, de repli sur soi, dans la morosité accusatrice ou l'irresponsabilité débridée. La perspective de la réalisation de soi selon le développement personnel est toute autre : disons, pour aller à l'essentiel de l'argumentation guittonienne dans ce domaine, qu'elle procure la capacité de distinguer clairement ces niveaux d'expérience que l'on confond, la plupart du temps, dans la vie ordinaire, à savoir le plaisir, la joie, la béatitude, d'une part, et, d'autre part, le bonheur.

Par plaisir, il faut entendre, selon la définition d'*Histoire et destinée*, « un mouvement, un frisson, un symbole précaire, furtif de ce que serait une fusion sans fission de notre être avec la nature, de notre élan avec l'élan vital ».³ Et, sur cette lancée, il note que le plaisir « révèle et réveille en nous

¹ GUITTON, Jean et ANTIER, Jean-Jacques, *Le livre de la sagesse et des vertus retrouvées*, pp. 311-312.

² *Ibid.*, p. 312-313.

³ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 167.

l'énergie biologique et cosmique », ce qui lui fait dire que « si le plaisir sexuel est le plus vif de tous les plaisirs, c'est parce que la continuation de la vie a besoin d'une incitation forte pour obtenir que l'être trop pensant propage la pensée malgré les douleurs ».¹ Aussi est-il important que l'art, la mystique ou l'amour lui insufflent des harmoniques inédites, pour que le plaisir continue à nous intéresser et qu'il reste vivant à l'intérieur du désir : ainsi l'ordre du besoin peut-il coexister avec celui du désir, et est-il encore plus lui-même quand il se trouve sublimé dans ce dernier. La joie se distingue du plaisir, en tant qu'elle est liée à l'activité, et plus particulièrement l'activité de création. La béatitude, elle, tient à la maturation et à la réflexion : elle est un état de contentement qui reflète un accomplissement. Enfin, dans le prolongement de ces définitions, l'auteur indique que le bonheur est, en réalité, « l'heure bonne », précisant que l'heure est ici le rapport entre un élément extérieur, c'est-à-dire le moment venu, et un temps intérieur qui représente une attente et un désir personnel ; quand l'accord se dévoile entre l'instance et la circonstance, on peut dire qu'il s'agit du bonheur, sachant que ce dévoilement de l'accord ne se réalise qu'à travers ce que nous avons nommé le développement personnel. C'est justement par ces distinctions que celui-ci se manifeste, et qu'il permet, par cette manière d'opérer, un alignement salutaire de ces notions qui sont autant d'expériences que l'homme accomplit dans l'horizon de la dernière heure, l'heure ultime. Pour Guitton, ce dernier moment est réellement celui qui nous préoccupe, sans que la pensée puisse clairement le reconnaître, car c'est le moment qui récapitulera tout en lui, laissant apparaître le point indivisible, le thème personnel qui est à l'origine de la destinée.

¹ *Ibid.*

CONCLUSION PARTIELLE

Comme conclusion de ce chapitre, central dans notre étude, nous voulons faire ressortir une question qui pourrait avoir servi de fil conducteur à notre auteur, à savoir : comment l'homme peut-il se construire davantage pour être enfin lui-même et connaître ce développement qui est à la base d'un épanouissement véritable ? Et comment ce développement pourrait-il être le moyen d'une réalisation de soi plénière ? Une piste de réponse pourrait être trouvée dans la volonté de Jean Guitton, ayant établi le diagnostic de son temps, de donner à l'homme contemporain les outils pour se comprendre réellement dans sa dimension profonde. Cette démarche du philosophe ne serait pas dictée par une réaction à une situation de désarroi ou de décadence, mais serait plutôt envisagée dans la perspective d'une nouvelle étape dans la croissance humaine, ce qui nécessiterait une préparation anticipatrice. L'homme ainsi défini lui apparaît non pas tant comme un animal doué de raison, ni comme un être social ou un être de communion ou de communauté, mais bien plus comme un être capable de développement personnel, ce qui le ramène vers ce mouvement originel qui constitue l'être et qui correspond à notre propre fond intérieur. On peut donc dire que cette conception du développement personnel chez Jean Guitton est une réponse à l'aspiration de l'homme de donner un sens supérieur à sa vie, comme nous allons le voir dans la troisième partie de cette recherche.

Dans la première partie de notre étude, nous avons présenté la pensée et le parcours de Jean Guitton à partir de leurs différentes facettes, en relevant surtout les multiples dimensions du potentiel interne qui sont apparues dans cette trajectoire de vie : la notion de développement personnel était ainsi comprise, au départ, comme la capacité à se renouveler et s'accomplir selon la richesse de sa dynamique personnelle, définition qui avait été mise au point à partir de quelques pistes de réflexion générales relevées dans un survol de l'œuvre guittonienne.

L'approfondissement dans la connaissance et la pratique de soi a été mené par Guitton tout au long de sa vie, non seulement par le journal, comme nous l'avons vu, mais aussi par ces trois temps forts de la mémoire que sont les ouvrages reprenant son parcours, à savoir *Ecrire comme on se souvient* de 1974, *Un siècle, une vie* de 1988, et *Mon testament philosophique* de 1997.

Le premier ouvrage tentait surtout de réaliser, par le travail de la mémoire, des unités de vie à l'intérieur de l'existence ; le second cherchait davantage à découvrir une thématique profonde reliant ces différents ensembles ; quant au troisième, il est orienté vers la dynamique d'élévation que comporte tout développement personnel en son for intérieur. Ainsi avons-nous les trois grands stades qui forment l'herméneutique de soi dans la perspective du développement personnel : on y trouve la prise en compte des trois niveaux de l'expérience humaine que sont le corps, l'âme et l'esprit ; le travail sur les schémas de la personnalité et les grandes bipolarités de la mentalité profonde ; le questionnement sur la destinée, c'est-à-dire le point indivisible qui constitue le cœur même de la quête du sujet, ce qui représente la spirale intérieure. Cette position de Guitton veut en finir avec les visions réductrices et étriquées de l'expérience humaine, mais elle comporte un niveau d'exigence radical par la critique des définitions superficielles du sujet, ainsi que les affirmations du moi trop empêtrées dans l'ego.

La philosophie du développement personnel, ainsi posée à partir d'une ontologie, nous garantit un respect de la structure profonde de l'être tout en se synchronisant à son rythme qui est le développement. Ce mode de devenir est rare au sein de l'aventure humaine ; aussi est-il important de garder ensemble les trois axes du développement personnel que sont l'ontologie spéciale, l'herméneutique du sujet et la mise en œuvre de soi. Cependant, une théorie conçue de la sorte ne suffit pas à donner au concept de développement personnel sa pleine mesure : il faut y ajouter une pratique, et plus particulièrement une pratique de soi, comme nous l'avons relevé tout au long de l'œuvre de Guitton. Par cette pratique, l'accent est mis sur la constitution toujours en croissance et en construction pour un sujet autonome, car c'est seulement par cette part d'autonomie qu'un respect et une attention véritables à l'autre sont possibles. C'est dire si, pour Guitton, le développement personnel est, avant tout, une affaire de décodage des stratégies compensatoires, des schémas de substitution ou des croyances de limitation au sein même du sujet. Ce n'est qu'à ce prix qu'une découverte authentique des ressources véritables peut être poursuivie, sans pour autant chercher à en déterminer un contenu.

Est-ce à dire que le mouvement suffit ? Et que le travail sur soi, mené notamment au moyen de la rencontre avec un écoutant, puisse servir de référence ultime dans ce processus du devenir soi ? À ces questions, il importe de répondre en sachant utiliser au mieux le cadre de référence proposé par la philosophie de Jean Guitton ; pour ce faire, un dialogue avec deux penseurs, considérés comme des références dans le domaine du développement personnel, s'avère ici particulièrement éclairant. C'est à cette démarche qu'est consacrée la troisième partie de cette étude.

TROISIÈME PARTIE : LA CONCEPTION GUITTONIENNE DU DEVELOPPEMENT PERSONNEL EN DIALOGUE

Cette partie se veut une mise en perspective, selon la formule – chère à notre auteur – des « profils parallèles ». En effet, il nous a semblé opportun de montrer comment la pensée guittonienne peut encore revêtir une importance et une actualité, au regard du thème du développement personnel ; pour ce faire, la voie du dialogue avec des penseurs considérés comme des références dans le domaine de la réalisation de soi, peut constituer un moyen pour mettre à l'épreuve la conception que nous venons de découvrir, tout en cherchant à lui donner un prolongement dans une direction nouvelle. Les deux penseurs que nous avons retenus, à savoir Viktor Frankl et Karlfried Graf Dürckheim, présentent des caractéristiques qui conviennent particulièrement à notre propos : d'une part, ils sont contemporains de Jean Guitton lui-même, mais jouissent d'un écho qui persiste encore actuellement dans le secteur du développement personnel ; d'autre part, s'ils se sont consacrés, pour l'essentiel, à une activité d'accompagnement des personnes en souffrance et en recherche, par une pratique, ils ont également développé une pensée philosophique, tout au long de leur parcours, en phase avec leur préoccupations thérapeutiques. Avec eux, la philosophie se dote d'un ancrage existentiel profond grâce aux innombrables récits de vie et partages de vécu que représente la pratique thérapeutique, ce qui rejoint la préoccupation de Jean Guitton de maintenir la réflexion philosophique en connexion avec l'expérience humaine, notamment à travers la littérature, dans laquelle elle s'exprime davantage. Ajoutons, pour bien faire comprendre notre intention de décroisement, que ces deux penseurs, tous deux docteurs en philosophie, sont cependant considérés, pour la philosophie académique, comme des auteurs à la marge – ou des frontières – ce qui est aussi le cas de Jean Guitton, pour les raisons que nous avons évoquées dans notre introduction. Ce faisant, nous espérons pouvoir mieux cerner le contenu même du concept de développement personnel, tel que nous cherchons à le définir à partir de la pensée de Jean Guitton

CHAPITRE 6 : JEAN GUITTON ET VIKTOR FRANKL

Né en 1905, Viktor Frankl est le créateur de la *logothérapie*, ou thérapie fondée sur le sens ; s'il commence seulement à être connu dans les milieux universitaires en France, il possède une renommée internationale allant de Vienne, où il commença son parcours dans les années 1920-1930, jusqu'aux Etats-Unis, où il a enseigné dans la deuxième partie de sa vie : son œuvre nous permettra d'ouvrir un dialogue avec la pensée de Jean Guitton, principalement sur la base des questions existentielles.¹

1. LA QUESTION DU RAPPORT ENTRE PHILOSOPHIE ET PSYCHOTHÉRAPIE

À la fin de son livre sur la *Justification du temps*, paru en 1941, Guitton se posait la question de la « thérapeutique des passions », c'est-à-dire de la voie à suivre pour faire face, du mieux possible, et avec le plus d'efficacité, au problème du choix de vie, afin de « se guérir d'une impulsion erronée », ce qui était déjà, selon lui, le souci de Spinoza, quand il soutenait que « le temps travaille pour nous en fournissant l'occasion de combattre la passion par des maximes raisonnables, de la diviser contre elle-même et de la muer en idée dans la mesure où nous en comprenons les causes ».² Si cette procédure, qui s'apparente à la thérapie cognitivo-comportementale, est loin de suffire, aux yeux de Guitton, c'est qu'il est question, pour une thérapie digne de ce nom, de retrouver, plus profondément, le mouvement de l'énergie intérieure afin d'assurer, par une modification de son élan, une meilleure

¹ Une première approche du parcours et de la pensée de V. Frankl peut être découverte dans son œuvre la plus célèbre, écrite pour le grand public : FRANKL, Viktor E., *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie*, Montréal, Éd. de l'Homme, 2006. Pour une introduction à la logothérapie, on se reportera à l'ouvrage d'Elisabeth Lukas, qui a été l'assistante de V. Frankl : LUKAS, Elisabeth, *Quand la vie retrouve un sens. Une introduction à la logothérapie*, Paris, P. Téqui, 2000. On lira avec profit les ouvrages plus techniques de la même auteure : LUKAS, Elisabeth, *La logothérapie. Théorie et pratique*, Paris, P. Téqui, 2004. LUKAS, Elisabeth, *De ta souffrance même, tu peux faire quelque chose*, Paris, P. Téqui, 2002.

² GUITTON, Jean, *Justification du temps*, pp. 106-107.

connexion avec celle-ci. C'est donc bien vers une réflexion sur le sens de la guérison, et le mode de vie qui y correspond ou y introduit, que nous achemine la pensée guittonienne : cette question de la thérapeutique se trouve, chez notre auteur, au cœur du problème de l'inscription dans la temporalité. Au point de dire que ce qu'on appelle « pathologie » serait, fondamentalement, une certaine manière de vivre le temps ? Souvenons-nous qu'en 1937, Jean Guitton posait déjà la question du statut de la normalité et de l'anormalité, en proposant, pour bien situer ce rapport du normal et du pathologique, une distinction importante : il s'agit de la différence entre l'*anormal* et l'*anomal*. Selon Guitton, il y a une confusion majeure à considérer comme anormale une réalité qu'il serait plus juste de juger comme *anomale*, et inversement, car, par cette confusion des termes, une méconnaissance de la réalité est entretenue. Cela nécessite une clarification de vocabulaire :

J'appelle *anomal* (me souvenant qu'*anomal* veut dire en grec : qui n'est pas semblable), ce qui est contraire à une moyenne. Ainsi, dans la courbe de Gauss, les phénomènes figurés par les deux bords opposés de la cloche seront anomaux : ce conscrit très grand ou ce conscrit très petit. J'appelle *anormal* (me souvenant du mot latin *norma*, qui veut dire équerre, puis règle, modèle ou canon), ce qui est contraire à une loi de valeur : ainsi un acte défendu par la loi morale.¹

L'anomalie est donc une situation par rapport à une référence de nombre, et ce positionnement peut être remarqué dans le sens du moins ou du plus, ce qui implique une ambivalence, comme dans le cas du criminel ou du héros. L'anormalité, par contre, est une dérogation à une loi, ou une valeur, ce qui fait d'elle un manque, et de ce fait, elle apparaît comme métaphysiquement inexistante, puisque ce qui se constate ne devrait pas être. L'auteur précise à ce propos :

Quand on parle d'anormalité (qu'on le veuille ou non), on va dans le sens de la métaphysique, parce que l'on suppose qu'il existe (dans la nature ou hors d'elle) des équilibres idéaux et normatifs, et, par exemple en physiologie, des états de l'organisme répondant à la fin de l'organisme, qui sont pour celui-ci des fins. La santé est définie comme bien ; ce qui la compromet ou la remplace est défini comme mal,

¹ GUITTON, Jean, « Anormal et anomal », dans *Actes du XIème Congrès international de philosophie, Bruxelles 20-26 août 1953*, vol. X, 1953, p. 83.

même si cette corruption acquiert stabilité ou permanence, si elle se transmet par hérédité.¹

Certes, il est tentant, au niveau de l'éthique, de justifier une pratique en tentant de la ramener du rang d'anormalité à une question de moyenne, en affirmant que « tout le monde le fait » ; de même dans l'observation du réel, il peut arriver qu'une méthode statistique se dégrade en définissant un être, non par la description de son caractère pour être conforme à son type, mais par son aspect le plus généralement rencontré ; d'où certaines difficultés, comme celle qui concerne la santé, quand l'auteur pose la question suivante :

Le malade par exemple est-il *anomal* ou *anormal* ? Si nous l'interrogeons, il dira sans doute qu'il est *anormal*. Le médecin tend plutôt à le considérer comme un *anomal*. Qui a raison ? Au fond, la maladie est selon l'expérience une anomalie, mais une anomalie que la conscience ressent à bon droit comme une anormalité par rapport à cet état d'euphorie dans le silence des organes, qui est ce que nous appelons la « santé ».²

Et Guitton de conclure : « La santé se définit par des signes, en même temps que par un consentement ». Ce qui signifie que la santé, qu'elle soit physique ou mentale, est une affaire de signes, en même temps qu'une question d'attitude interne, une forme de permission donnée à soi-même ou à l'être.

Cette analyse nous montre donc une confusion autour des notions de normalité et d'anormalité, et il y a lieu de distinguer ce qui est anormal de ce qui est seulement anomal. Cependant, cette clarification peut accentuer la différence entre une approche qui privilégie une lecture en termes d'anormalité, et une autre qui s'emploie à voir le constat statistique et l'incidence de l'anomalie. Il y a donc une ambivalence, et c'est à juste titre que le philosophe fait remarquer qu'il n'est pas possible de réduire la pathologie au seul anormal, ce qui en fait seulement un problème de jugement par rapport à une normalité, tout en soulignant que le constat statistique de l'anomal enlève la responsabilité personnelle dans la survenue de ce qui est. Autrement dit, c'est dans la corrélation des deux voies, nous semble-t-il, que nous approcherons le plus du réel, et il nous faudra revenir sur cette position. Notons que, par ces considérations sur le normal, le pathologique et la

¹ *Ibid.*, p. 84.

² *Ibid.*, p. 85.

guérison, Guitton s'invite dans un débat entre philosophie et psychothérapie, en proclamant la nécessité d'un questionnement philosophique sur la définition même de ce qui est considéré comme normal et ce qui ne l'est pas.

Comme dans tous les domaines, ne pas aborder le questionnement philosophique qui sous-tend toute activité revient à privilégier une tendance philosophique latente, mais alors celle-ci reste limitée, justement par le fait qu'elle ne s'est pas clarifiée elle-même et qu'elle demeure latente ; dans ce cas, le discours prédominant est celui hérité des sciences expérimentales où se propose une conception mécaniste et déterministe des choses, ce qui pose le problème majeur du respect de la liberté humaine, et de sa compréhension. Pour Guitton, c'est bien par la philosophie qu'une ouverture peut être envisagée, même s'il n'est pas approprié de faire de la philosophie seule une psychothérapie ; voilà pourquoi, dès sa thèse, il affirme avec force les signes de cette absence de la philosophie, en écrivant : « Peut-être s'expliqueraient-on ainsi les embarras, les silences, les négations de maints psychologues anciens et modernes lorsqu'ils se sont trouvés devant les faits de liberté et de mémoire, devant tout ce qui est lié à la personne ».¹

Ce débat, encore actuel aujourd'hui, a rencontré, en la personne et les travaux de Viktor Frankl, un fervent défenseur de la cause philosophique, alors même que son parcours l'avait orienté, au départ, vers la médecine et la psychiatrie : fondateur de la *logothérapie*, une thérapie fondée sur la recherche du sens, il est un des représentants les plus actifs dans le courant de la thérapie existentielle qui s'est opposé aussi bien à la psychanalyse qu'à la psychologie classique et comportementaliste. En mettant la psychothérapie clairement en présence de la philosophie, sa position dans le débat qui nous occupe, en fait un interlocuteur de choix pour notre compréhension du concept de développement personnel. C'est à l'écoute des grandes lignes de sa pensée que nous allons, à présent, consacrer le point suivant.

¹ GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 320.

2. LES GRANDES LIGNES DE LA PENSÉE DE VIKTOR FRANKL

2.1. La méthode

Dès ses études de médecine, Viktor Frankl (1905-1997) s'intéresse à la psychanalyse, par le biais de Freud d'abord, avec qui il entretient une importante correspondance, au début de la vingtaine, puis avec Alfred Adler, dans la mouvance de la psychologie individuelle. Il portera, par la suite, de sévères critiques à l'encontre des deux maîtres qu'il aura rencontrés sur son chemin, étant convaincu que ni le principe de plaisir ni le principe de volonté de puissance ne constituent le ressort profond de l'existence humaine. En ce sens, on pourrait dire que c'est dans le dialogue avec ses adversaires que Frankl trouva le plus d'incitation à développer sa pensée. Il en ira de même avec l'expérience traumatique des camps d'extermination pendant la guerre, car c'est à partir de là qu'il façonnera ce qu'il avait mis en place dans les années trente, à savoir une méthode dans le traitement de la souffrance psychique basée sur la recherche du sens. Cette conception de la psychothérapie, initiée dans une pratique clinique pour ensuite être relayée dans une action éducative et sociale par la création de centres de guidance pour les jeunes, doit une importante assise à son ouverture et sa formation philosophiques : Schopenhauer, Kierkegaard, les phénoménologues Max Scheler et Nicolai Hartmann, et plus tard, Heidegger et Jaspers. En cela, Frankl faisait figure de précurseur, en tentant de poser les jalons d'une jonction entre philosophie et pratique thérapeutique, ce qui l'amènera à présenter, en 1948, une thèse en philosophie, consacrée au sujet de la transcendance de l'homme et son rapport au Dieu inconscient.¹

Sans nier l'apport de la théorie freudienne concernant l'inconscient, Frankl s'oriente vers un dépassement de l'articulation exclusive du corps et du psychique ; pour lui, Freud a posé les bases d'une démarche qui va beaucoup plus que ce qu'il a découvert, et il affirme :

¹ Cf., pour les références philosophiques de V. Frankl : LE VAOU, Pascal, *Une psychothérapie existentielle. La logothérapie de Viktor Frankl*, Paris Budapest Kinshasa [etc.], l'Harmattan, 2006. On y trouvera aussi un survol biographique.

S. Freud croyait qu'il était possible d'expliquer l'homme par une théorie mécaniste et que sa psyché pouvait être guérie au moyen de quelques techniques. Mais ce qu'il a effectivement accompli est très différent. Il s'agit de quelque chose d'encore tout-à-fait valable qu'il est possible de réévaluer à la lumière de données existentielles.¹

Selon Frankl, les deux principes fondamentaux de la psychanalyse, à savoir la répression en tant que cause des névroses et le transfert en tant que moyen thérapeutique, sont à reconsidérer dans une perspective existentielle : ainsi, la répression du ça, qui est contrecarrée par la prise de conscience, peut devenir une voie pour l'auto-compréhension du sujet. De même pour le transfert, ajoute Frankl ; s'il possède, selon lui, une dimension manipulatoire chez Freud, il l'intègre de la manière suivante :

Libéré de cette caractéristique initiale [la portée manipulatoire], le transfert peut être compris comme ce qui autorise la rencontre humaine et personnelle qui est fondée sur la relation d'un Je et d'un Tu. Autrement dit, le primat de l'auto-compréhension suppose la médiation de la rencontre. En d'autres termes, l'affirmation de Freud selon laquelle là où est le ça le moi doit advenir, peut être reformulée ainsi : Là où se trouve le ça, le moi doit advenir ; mais le moi doit advenir par l'intermédiaire d'un Tu.²

De plus, là où Freud pensait que seul le domaine sexuel faisait l'objet de la répression – ce qui est le reflet de la société puritaine de son époque – Frankl souligne qu'il s'agit là d'une réduction, et que le succès de la psychanalyse dans les pays anglo-saxons confirme ce lien avec l'environnement social marqué par le puritanisme et la rigidité morale. Il en résulte, chez le fondateur de la logothérapie, une compréhension tripartite de la personne incluant le somatique, le psychique et le noétique. De ce dernier, il dira qu'il est l'esprit qui, en l'homme, ne peut tomber malade, échappant à tous les déterminismes. Cependant, il existe bien, à côté des dépressions somatiques et psychogènes, une forme de souffrance propre à la part noétique, qui est la dépression *noogène*. Avec ce concept, Frankl se place à la fois sur le terrain de l'expérience personnelle – le vide de sens – et sur celui du contexte socio-culturel de civilisation, montrant le lien dialectique entre ces deux niveaux de réalité. Après la perte abyssale du sens générée par la seconde guerre

¹ FRANKL, Viktor E., *Nos raisons de vivre. À l'école du sens de la vie*, trad. par SARFATI, Georges-Élia, Paris, InterÉditions, 2009, p. 9. C'est sur cet ouvrage que nous appuyons l'essentiel de notre analyse de la pensée de V. Frankl.

² *Ibid.*, p. 9.

mondiale, la reconstruction, basée sur la production et la consommation, a créé, en Occident, un nouveau réseau de besoins et de satisfactions, engendrant, d'une façon ou d'une autre, de nouvelles chaînes de dépendances et d'insatisfactions : ce mode de vie, qui s'est propagé depuis le monde occidental vers les autres civilisations, représente ce que Frankl a nommé le « vide existentiel » et dans lequel il voit l'origine de nouveaux maux comme les addictions, les dépressions, les phobies et autres psychoses d'un nouveau type. Ce contexte de « perte de sens », associé au recul des cadres et des liens traditionnels, a, en effet, favorisé l'émergence d'une véritable névrose collective, en laquelle il voit une nouvelle étape de l'histoire de l'humanité. C'est ainsi que, dépourvus de leur centre existentiel, des multitudes d'individus se retrouvent dans des situations de nouvelles pathologies ou développent des conduites marquées des deux grandes orientations de recomposition du lien social, à savoir le conformisme et le totalitarisme.

Contrairement à une idée commune – relayée par Freud lui-même – le « vide existentiel » n'est pas ce qui résulte d'un état pathologique, comme si se poser des questions sur le sens de sa vie indiquait que l'on est malade, mais, se situant au niveau noétique où il n'y a pas de maladie possible, les signes apparaissent au niveau psychique où l'on voit apparaître des symptômes de passivité, d'ennui ou d'apathie. Du point de vue logothérapeutique, le vide existentiel est donc appelé à être pris en considération – ce qui est un bien – par l'écoute des manifestations cliniques qui en sont les transmetteurs, et qu'une pratique centrée sur le sens se donne comme objectif de prendre au sérieux, non comme problème à supprimer, mais comme tremplin à utiliser au mieux. Ainsi est-il nécessaire de faire face, selon Frankl, à un double réductionnisme : celui qui est distillé dans le contexte culturel contemporain de la déconstruction du sujet et de l'absurdité de l'existence ; celui qui est encore à la base de la plupart des démarches thérapeutiques ou médicales ignorant totalement le lien entre la pathologie et une souffrance de l'esprit, sous forme d'appel. Frankl affirme avec force à ce sujet :

En fait, la mauvaise compréhension du vide existentiel, en tant que phénomène pathologique, résulte de ce qu'au lieu de l'appréhender dans l'espace noétique, on a tendance à le projeter sur le plan psychologique. Or, selon la seconde loi de la dimension anthropologique et de l'ontologie, cette manière de faire entraîne et produit un diagnostic ambigu. Dans cette perspective, la différence qui réside entre le

désespoir existentiel et la maladie émotionnelle disparaît complètement. Or, on ne saurait distinguer entre la détresse spirituelle et la maladie mentale.¹

C'est donc ce vide existentiel que compte prendre en considération la logothérapie, sachant qu'il lui faut affronter le nihilisme contemporain agissant sous la forme du réductionnisme conduisant l'humain à n'être, non pas « rien », mais bien « rien d'autre que », ce qui limite considérablement la complexité humaine et amène la question suivante : « En dernière analyse, comment est-il possible de préserver la singularité de l'être humain en face de la diversité des sciences, dès lors que cette diversité est le sol nourricier sur lequel se développe et prospère le réductionnisme ? ».² Ce sont ainsi les principes fondamentaux de la logothérapie que nous allons maintenant aborder.

2.2. Les principes fondamentaux

S'appuyant sur l'ontologie de N. Hartmann, qui distingue dans l'être humain différentes strates – comme la strate corporelle, psychologique ou spirituelle –, ainsi que sur l'approche anthropologique de M. Scheler, qui voit plutôt en l'être humain des couches différentes telles que la couche biologique et la couche psychologique, autour d'un axe central, qui est le spirituel, Frankl tente de forger une « ontologie dimensionnelle » de la personne, dans laquelle l'unité et la complexité forment un tout. Selon cette ontologie, il n'est pas possible de rendre compte de la dimension essentielle d'ouverture dans l'expérience humaine, si on s'en tient aux seules instances biologiques et psychologiques ; cette occultation de ce qui fait l'essence même de l'humain, à savoir l'ouverture sur l'autre que soi, conduit inévitablement au réductionnisme, sachant que ce qui est au-delà du biologique et du psychologique – le noétique – est une « dimension plus inclusive et plus englobante » en l'homme. La première loi de l'ontologie dimensionnelle est donc qu'une réalité vécue à un certain niveau doit être considérée à ce niveau, sinon il y a déformation, occultation et, finalement, réduction : en ce sens,

¹ *Ibid.*, p. 88.

² *Ibid.*, p. 20.

explique Frankl, ce n'est pas parce qu'un avion a la capacité de voler qu'il cesse de pouvoir rouler sur la piste, et inversement.¹

La seconde loi ontologique est, qu'en dehors de son niveau, une réalité de l'expérience humaine s'entoure d'ambiguïté, et la tentation est grande d'opérer une scission pour éliminer cette dernière, ce qui revient à nier la complexité : ainsi un diagnostic psychiatrique sur une pathologie n'est-il qu'une lecture de ce phénomène, lequel peut, par ailleurs, avoir une dimension au niveau spirituel que le premier niveau psychologique n'évacue pas, celui-ci n'étant pas non plus supprimé par le second. Ainsi un diagnostic de schizophrénie ne dit-il rien de la dimension spirituelle chez le mystique, tout comme celle-ci n'enlève rien au problème d'ordre psychologique, même si l'ambiguïté s'empare inévitablement de ce genre de situation.² De cette configuration ontologique de la personne, Frankl tire une première voie d'accès à l'expérience humaine : l'auto-transcendance en tant que phénomène humain. À la différence de l'animal, qui reste attaché à un environnement (Umwelt), l'homme est ouvert sur un monde (Welt) : Frankl reprend à son compte cette distinction phénoménologique pour affirmer : « L'être humain cherche quelque chose en dehors de lui, et ce faisant, il atteint finalement un monde – un monde peuplé d'autres êtres qui se présentent à lui sur le mode de la rencontre, un monde riche de significations à accomplir ». ³ Avant d'ajouter que cette conception s'oppose radicalement à la théorie freudienne de l'homéostasie, principe selon lequel l'être humain, tel un système clos sur lui-même, chercherait à maintenir un équilibre interne, et que sa préoccupation majeure serait de vouloir supprimer ou diminuer les tensions venant de l'extérieur, comme si la vie entière, au travers du plaisir, cherchait à s'assurer d'un état d'équilibre, ce qui serait aussi la raison dernière du principe de réalité. Si dans ce cas, la création de valeurs et l'accomplissement de projets restent des moyens utilisés par le moi – et le surmoi – pour contenir le ça, et restaurer un équilibre garant du plaisir, Frankl oppose une conception de l'homme comme être doté d'intentionnalité, ce qui en fait un être

¹ *Ibid.*, p. 25.

² *Ibid.*, pp. 27-28.

³ *Ibid.*, p. 29.

d'objectifs, et surtout, un être avec une volonté de sens. C'est seulement en fonction de celle-ci que le principe de plaisir peut être situé, lequel est d'abord un effet, et non un but, car s'il est recherché pour lui-même, il crée, par une forme d'échec qui consiste à s'annuler soi-même, un phénomène d'inversion engendrant une conduite névrotique. Le bonheur ne peut être l'objectif premier de la recherche humaine, car c'est d'abord du sens que l'homme a besoin, alors que le bonheur est lié à l'acquisition, ou l'invention de ce sens. Il en va de même pour ce que A. Maslow appelait des « expériences extrêmes » ou « peak-experience » : si elles sont vécues sans être reliées à des raisons supérieures, elles risquent de devenir des objets d'investissements provoqués artificiellement, au niveau des causes, ce qui finit par engendrer des symptômes ambigus, traduisant le manque de reconnaissance de l'étage spirituel. Cette priorité des raisons dans la conduite humaine, quand celle-ci met les choses dans le bon ordre, amène Frankl à présenter ce qui fait le fond de toute son approche de la thérapie, à savoir la volonté de sens.

Pour la logothérapie de Frankl, la volonté de sens est bien ce qui définit le plus profondément l'être humain. Est-ce à dire qu'il s'agit là d'un principe directeur ? Frankl rejette cette interprétation, car, souligne-t-il, ce serait faire de la recherche du sens une volonté de satisfaire un besoin interne, ce qui nous ramènerait à la conception homéostatique, alors que, fondamentalement, l'homme n'y cherche pas l'annulation d'une tension interne, mais bien plutôt une ouverture basée sur son auto-transcendance. Dans le prolongement de cette critique, Frankl affirme avec insistance :

C'est l'une des données immédiates de l'expérience existentielle que l'être humain est agi non par des motions mais poussé par des valeurs de sens, et ceci implique qu'il dépend toujours de lui de décider s'il souhaite ou non accomplir ces valeurs. Ainsi, l'accomplissement d'un sens implique-t-il toujours un choix.¹

S'il n'y a pas lieu d'y voir un principe directeur – ce que Frankl entend montrer en parlant plutôt de « volonté de sens » – ce concept ne doit en aucune manière être compris avec une signification volontariste, insiste l'auteur, car, même s'il reprend ici l'orientation existentielle – où le rôle de la volonté est mis à l'avant-plan – il est impératif d'éviter tout volontarisme,

¹ *Ibid.*, p. 42.

qui est la possibilité en concurrence avec la volonté de sens. Aussi Frankl conclut-il, à juste titre, que « de peur d'une régression, nous devons nous décider soit à plaider pour la volonté de sens, soit à professer le volontarisme » ; et d'ajouter clairement : « On ne peut exiger la volonté, on ne peut pas plus la commander ou l'ordonner. On ne peut pas vouloir vouloir. Et s'il faut susciter la volonté de sens, le sens lui-même doit être élucidé ».¹

En ce qui concerne la question du sens, Viktor Frankl commence par rappeler qu'en vertu de l'auto-transcendance comme essence de l'existence, l'homme est toujours appelé à se dépasser, et à se dépasser en direction d'une altérité, c'est-à-dire le domaine de la « trans-subjectivité ». L'auteur fait ici une remarque importante, en rapport avec une tendance contemporaine dans le sillage de la modernité, reprochant à l'existentialisme d'avoir évacué l'objet, sous prétexte d'un dépassement de la dichotomie entre l'objet et le sujet, ce qui l'amène à soutenir que « comme le montrerait une analyse phénoménologique digne de ce nom, aucun acte de connaissance n'est possible en dehors de la bipolarisation sujet – objet ».² Aussi précise-t-il son propos en ces termes :

Sauvegarder l'« altérité », l'objectivité de l'objet, c'est ne pas perdre de vue la tension qui s'établit entre le sujet et un objet donné. Cette tension est la même que celle qui apparaît entre un « Je suis » et un « Je devrais », entre la réalité et l'idéal, entre l'être et le sens. Et si cette tension doit être sauvegardée, c'est parce que c'est le sens du sens qui confère son rythme propre à l'être.³

Selon cette conception ontologique, l'être humain s'inscrit dans cette tension entre la réalité et l'idéal, au moyen de l'auto-transcendance qui le pousse à rechercher le sens et les valeurs, à en avoir le souci, contrairement à ce que proposent le subjectivisme et le relativisme ambiants. Frankl reconnaît que si certains motifs inconscients guident notre action, il en existe nombre d'autres qui peuvent être reconnus d'emblée : à la suite de A. Maslow, il ne reconnaît pas l'identification freudienne entre le « déterminé » et l'« inconsciemment motivé », comme si aucune autre forme de détermination n'influencait le comportement. Quant à savoir si les valeurs et les significations sont

¹ *Ibid.*, p. 42.

² *Ibid.*, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 50.

essentiellement subjectives et relatives, l'auteur insiste d'abord sur le caractère unique des valeurs, en ce sens que le choix d'une valeur par un « je », lui-même unique et irremplaçable, est un acte également unique et qui ne peut être réalisé que par cette personne en particulier. Est-ce à dire qu'il n'existe que « des valeurs de sens chaque fois spécifiques, inhérentes aux différentes situations individuelles ? Frankl argumente ici en faveur d'une transcendance des valeurs, comme il l'exprime dans cet extrait :

Certaines valeurs de sens sont en effet partagées par une majorité d'êtres humains, quelles que soient les sociétés, et plus encore, quelle que soit l'époque considérée. De telles valeurs de sens s'avèrent transhistoriques, dans la mesure où elles relèvent davantage de la condition humaine en tant que telle, que de situations spécifiques. Ce sont d'authentiques valeurs. Et c'est ce rapport très particulier, qui s'établit entre situations et valeurs que nous appelons le sens. On peut donc définir les valeurs comme l'ensemble des significations universelles qui se cristallisent dans les situations caractéristiques d'une société, auxquelles l'humanité dans son ensemble est appelée à se confronter.¹

Pour résoudre le problème du conflit des valeurs, Frankl se réfère à M. Scheler et à son analyse de la hiérarchie des valeurs ; il en conclut ceci : « Le rang qu'une valeur occupe dans une hiérarchie de valeurs est indissociable de la valeur elle-même. Autrement dit, le vécu d'une valeur inclut, du même coup, l'expérience dont le statut a été jugé supérieur à celui d'une autre. Dans cette perspective, il n'y a aucune place pour un conflit de valeurs ». ² En ce qui concerne la subjectivité des valeurs, le raisonnement de Frankl s'efforce de montrer que toute signification est fonction d'une interprétation, elle-même issue d'un choix parmi de multiples interprétations ; dans ce cas, il peut même se produire une projection de sens sur ce que présente l'événement. Ainsi note-t-il que ce qui est vraiment subjectif, c'est « la perspective à partir de laquelle nous percevons la réalité, et cette subjectivité ne contredit en rien l'objectivité irrécusable de la réalité ». ³

Autrement dit, le sujet est toujours déjà confronté à ce qui est objectif, ou plutôt « trans-subjectif », au-delà des seules projections issues de lui-même, ce qui implique que l'homme n'est nullement l'inventeur, par son

¹ *Ibid.*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ibid.*, p. 59.

projet, de ses propres valeurs, comme Frankl le repère dans l'approche sartrienne. C'est dire si l'homme, en recherchant le sens et les valeurs, se confronte à un sens à découvrir, et non à donner ; cependant, ce sens découvert par l'homme engage sa responsabilité, comme il le rappelle avec détermination : « L'être humain est entièrement libre de répondre aux questions de la vie. Mais il ne faut pas confondre la liberté avec l'arbitraire ; cette dernière doit se comprendre à l'aune de la responsabilité ». Et Frankl d'ajouter : « L'être humain est comptable de la justesse de la réponse qu'il donne à une question, de même qu'il lui incombe de trouver le véritable sens d'une situation ».¹ La question du sens pose le problème de la conscience, car c'est par elle que l'homme établit son jugement de valeur ; la logothérapie repose sur une phénoménologie de l'expérience de l'homme ordinaire face au problème de la signification, ce qui amène Frankl à distinguer trois manières de dégager un sens à l'existence : par les valeurs de création, les valeurs d'expérience et les valeurs d'attitude.

La première voie correspond à tout ce que l'homme peut donner au monde par la création ; la seconde représente tout ce qu'il peut recevoir du monde à travers les rencontres et les expériences ; la troisième désigne l'attitude qu'il adopte face à une situation difficile qui s'impose à lui et qu'il ne peut changer. Pour Frankl, si l'une de ces méthodes dans la recherche du sens vient à manquer, elle peut être compensée par les autres voies, ce qui lui fait dire : « La logothérapie repose sur *l'affirmation selon laquelle les valeurs sont des faits* davantage qu'elle ne consiste à *juger des faits comme s'ils étaient des valeurs* ».² Ainsi, quand une « fatalité contre laquelle on ne peut rien » se présente à l'homme, celui-ci a toujours la possibilité de lui donner un sens, et cette conception, précise Frankl, ne concerne ni un postulat moral ni une injonction éthique, mais sur une observation de ce qui guide l'homme ordinaire dans son jugement de valeur. Ce faisant, la réflexion de Frankl rencontre l'épreuve de la souffrance comme expérience inexorable de la condition humaine.

¹ *Ibid.*, p. 62.

² *Ibid.*, p. 72.

Alors qu'en situation ordinaire, l'homme se meut sur un axe dont le pôle positif est le succès et le pôle négatif l'échec, l'homme souffrant doit se positionner sur une dimension dont le pôle positif est représenté par l'accomplissement de soi et le pôle négatif par le désespoir : ainsi en est-il des valeurs d'attitude, qui constituent une manière ultime pour l'homme de faire face, au nom de son humanité. La quête de sens est donc toujours une confrontation à l'épreuve que constitue la « triade tragique de l'existence », qui est, pour chacun, la souffrance, la culpabilité et la mort ; aussi V. Frankl, loin de nier l'inconscient et sa dynamique pulsionnelle, reconnaît-il ce dernier comme source du principe du sens : en cela, il sera l'un des grands théoriciens de la motivation, et principalement des motivations supérieures de l'être humain. G.-E. Sarfati écrit à ce propos, dans une introduction à la traduction française de *Nos raisons de vivre* :

Le génie de V. Frankl n'est ni d'avoir théorisé l'existentialisme (bien des auteurs plus éminents que lui, l'ont devancé sur cette voie) ; ni non plus d'avoir réfléchi en médecin à la psychologie. Son génie consiste davantage dans le fait d'avoir réussi la transposition, sur le terrain de la psychologie, de la psychiatrie et de la psychanalyse ainsi que du conseil, des conquêtes de l'existentialisme, mais aussi d'avoir déduit de cette transposition subtile une psychologie générale et appliquée ainsi qu'une clinique entièrement novatrice et bienfaisante.¹

Il nous reste, pour terminer notre étude de la pensée de V. Frankl, dans le cadre d'une réflexion sur le développement personnel, de présenter brièvement les grandes lignes de la pratique de soi à la lumière des principes techniques de la logothérapie.

2.3. La pratique de soi et du sens selon V. Frankl

Selon la voie de la pratique de soi et du sens, nous retiendrons principalement l'entretien logothérapeutique et les deux grandes techniques que sont l'intention paradoxale et la dérégulation.

C'est par l'entretien logothérapeutique que la question du sens se donne un espace et un temps d'exploration, s'appuyant sur la relation et le

¹ *Ibid.*, p. XXI. Cette originalité de Frankl sera également saluée par Irvin Yalom dans son ouvrage de référence : YALOM, Irvin D., *Thérapie existentielle*, Paris, Galaade éd., 2008, pp. 605-612.

mode dialogique, pour faire émerger, selon la manière socratique, les possibilités de signification ; la responsabilité du thérapeute porte sur sa juste place, pour n'être ni dirigeant ni non-directif, cherchant, à travers la verbalisation, à faire remonter les attentes profondes du patient. L'orientation de sens est donc une exploration de voies possibles et leurs implications, selon les trois axes du sens que sont les multiples formes de la création, les expériences de communion et de réciprocité, et les valeurs d'attitude par lesquelles l'esprit oppose sa détermination et sa volonté de sens face à l'adversité. Le cheminement consiste à trouver comment il est possible de percevoir le caractère unique et irréductible de l'expérience de chacun, par le fait que la réponse de sens que la personne peut trouver est réellement ce que la vie attend d'elle, et cette réponse ne peut être fournie que par la personne elle-même. En cela, s'opère une forme de décentrement de soi permettant la perception de la vie comme un témoin, exigeant, mais néanmoins bienveillant, de l'engagement pris : ce décentrement est le résultat d'une décision du sujet, en laquelle réside la trace du travail sur soi, ainsi que l'acte de liberté responsable.

Ce décentrement menant à la considération de la vie comme témoin du caractère unique de la réponse personnelle est, à proprement parler, ce qui constitue le sujet, et Frankl s'appuie sur deux grandes techniques pour l'accompagner dans cette voie. La première, la dérégulation, est une incitation à sortir de ce qui apparaît comme un enfermement sur soi : il s'agit des cas dans lesquels le sujet se place en situation d'hyper-réflexion, de fixation excessive et exclusive sur un but ou, selon une tendance de masse actuelle, d'une exacerbation de l'auto-analyse. La seconde est l'intention paradoxale : elle s'emploie « à encourager le patient à faire ou à vouloir qu'advienne ce qu'il redoute le plus ».¹ C'est ainsi que la personne, en recevant la permission d'aller dans une certaine direction redoutée, désactive l'anticipation anxieuse, et crée les conditions pour inverser son intention : en cela, elle désamorce le comportement qui faisait problème, montrant que la « prescription du symptôme » réussit à toucher le centre d'où émane la manifestation problématique.

¹ FRANKL, Viktor E., *Nos raisons de vivre. À l'école du sens de la vie*, p. 101.

En définitive, Frankl conçoit l'entretien logothérapeutique comme un travail de collaboration entre le thérapeute et le patient afin de faire advenir le sens, et ainsi « prendre soin de l'âme » ; si, pour G.-E. Sarfati, il n'y a pas, dans toute l'œuvre de Frankl, de définition précise de ce que le fondateur de la logothérapie entend par « âme », il y a lieu de rapprocher sa réflexion de la tradition platonicienne du « soin de l'âme », comprise comme valeur suprême. Voilà pourquoi, dans la perspective de Frankl, cette approche peut être ouverte à un domaine plus large que le champ médical ou psychologique, rencontrant l'homme ordinaire dans sa quête d'un sens quotidien, et nous touchons, de cette façon, la question du développement personnel, même si le vocable n'apparaît pas directement dans l'œuvre de Frankl. Ce sera le dernier point de cette analyse consacrée à la pensée de V. Frankl.

2.4. Logothérapie et développement personnel

Si la logothérapie est, au départ, une méthode de soins et de traitement des pathologies, elle reçoit, parallèlement, dès le succès du premier livre de Frankl sous le titre *Découvrir un sens à sa vie*, une orientation destinée à l'homme non identifié comme malade, mais qui n'en souffre pas moins, selon Frankl, du vide existentiel, ce qui, au travers du mal-être, finit par signaler à l'homme cette béance dans son mode de vie, avec comme possibilité d'y voir un appel à plus de sens, c'est-à-dire, au lieu d'y lire le seul problème de la maladie, une capacité de laisser l'esprit, ou l'âme, prendre sa place, ce qui présente, dans notre contexte de médicalisation généralisée, une véritable voie de libération plutôt que de guérison. Cette approche plus générale de la théorie de Frankl nous conduit, par un ancrage important dans la philosophie, associé à une insertion dans le monde ordinaire de la souffrance, vers une pratique de l'existence qui va beaucoup plus loin que l'existentialisme.

Dans la perspective d'une approche du vide existentiel, relayé par le contexte culturel marqué par l'importance de la dépression noogène, il apparaît que la pratique logothérapeutique peut servir de base à une orientation du développement personnel par le biais d'une pratique de soi ; c'est d'ailleurs ce que certains auteurs et praticiens comme A. Pattakos ont tenté de réaliser, en dehors du cadre thérapeutique, par une conception de vie

basée sur la pensée de V. Frankl.¹ Cette voie, nous pourrions l'apparenter à ce que Paul Tillich a nommé le « courage d'être »² : face à tout ce qui se dresse comme obstacle dans l'existence, la force intérieure se mesure chez l'homme à sa capacité à développer ses ressources, ce qui fait de la réalité une incitation à rejoindre cette partie intacte de nous-même qu'est l'esprit, en cherchant à trouver un sens à tout ce qui est à vivre : le développement personnel serait cette forme de courage face à l'épreuve, ce qui en ferait l'allié puissant de toute démarche de soin, visant, au fond, à lutter contre toutes les formes du non-sens, en faisant émerger la perception du caractère unique que ce sens peut revêtir en étant trouvé par la personne en question. Ainsi Viktor Frankl est-il bien un représentant du courant de la thérapie existentielle, comme on a pu l'établir, avec cette précision que, par thérapie, nous pouvons entendre une approche d'accompagnement de l'homme à la recherche de son humanité. Certes, des critiques ont été formulées, dont celle de R. Kühn, reprochant à Frankl d'avoir établi les bases de la logothérapie sur une conception de l'homme dépassée, au regard de l'évolution de la pensée philosophique de ces dernières décennies ; c'est, en effet, selon cet auteur, par le biais d'une phénoménologie radicale de la vie que l'on peut éviter le recours à une représentation extérieure à ce qui est donné d'emblée dans le phénomène, ce qui pose le problème de la signification ontologique de l'accomplissement de soi, comme si celui-ci pouvait être, en quelque sorte, prédéfini, restant ainsi une extériorité par rapport au seul mouvement de la vie.³ Sans pouvoir approfondir ici cette critique, retenons de cette remarque l'amorce pour effectuer une comparaison entre Viktor Frankl et Jean Guittou sur le plan des convergences et des divergences au sujet de la conception du développement personnel.

¹ PATAKOS, Alex, *Prisoners of our thoughts : Viktor Frankl's principles for discovering meaning in life and work*, 2nd, San Francisco, Berrett-Koehler, 2010.

² TILICH, Paul, *Le courage d'être*, Genève, Labor et Fides 2014.

³ KÜHN, Rolf, *Logothérapie et phénoménologie. Contributions à la compréhension de l'analyse existentielle de Viktor E. Frankl*, Paris, l'Harmattan, 2015.

3. CONVERGENCES ET DIVERGENCES SUR LA QUESTION DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL

Rappelons que, dans le cadre de cette thèse, nous cherchons à définir une conception du développement personnel chez Jean Guitton, et que le dialogue avec une pensée proche peut s'avérer intéressante pour faire émerger du texte tout ce que l'auteur n'annonce pas explicitement. Il nous semble, dès lors, important de faire se correspondre ces deux pensées en vue d'en faire ressortir les convergences et les divergences.

3.1. Les convergences

À première vue, les convergences entre Frankl et Guitton sont nombreuses et apparaissent avec évidence. Nos deux auteurs se rejoignent, en effet, sur la notion de vide existentiel et son constat dans la problématique de l'homme contemporain : chez Guitton, ce désarroi intérieur, relayé par des symptômes physiques, sera davantage rattaché à la perte du sens de l'être, avant d'être considéré, ainsi que nous allons le voir, comme moment d'un développement. En ce qui concerne la théorie de la connaissance, on trouve une même inspiration mettant l'accent sur la relation originelle entre le Soi et le Monde, sans pour autant nier la place de l'objet lorsqu'on cherche, à juste titre, à mettre l'activité du sujet en évidence.

Il y a ensuite une convergence à propos de la critique de Freud ; Guitton martèle à ce propos dans son *Journal*, en date du 12 juillet 1968 :

Freud. – Il met les vérités à l'envers. La première vérité qu'il met ainsi à l'envers, c'est qu'il y a une censure. Il est exact que notre conscience est censurée sans cesse ; qu'elle est même faite pour censurer, comme on le voit déjà chez Bergson. Elle a une fonction d'utilité sociale qui empêche que certains états psychiques nous soient connus. Mais, ce que n'a pas vu Freud, c'est que cette censure existe à plusieurs niveaux. S'il y a une censure par rapport à ce qui est psychiquement le plus bas, et que Freud appelle la libido, il y a aussi une censure de la conscience par rapport à ce qui est le plus haut.¹

Ailleurs, Guitton utilise même un terme appartenant au vocabulaire habituel du fondateur de la logothérapie, en posant la question de la valeur « noologique » des états psychiques « pathologiques » :

¹ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 286.

L'état pathologique peut-il avoir une valeur *noologique* ? Remarquons que ce problème qui se pose en mystique intervient aussi lorsqu'il faut expliquer plusieurs créations artistiques. Chopin, Schumann, Schubert étaient physiologiquement des malades, comme plusieurs grands artistes. En quelle mesure, la « maladie » a-t-elle concouru à l'épanouissement du génie ? Ce problème est au cœur de la psychanalyse : je ne crois pas que Freud l'ait vraiment résolu.¹

Ce qui rapproche les deux penseurs dans leur critique de la psychanalyse concerne la reconnaissance de l'auto-transcendance de l'homme, et cela implique, de part et d'autre, l'insistance sur la volonté de sens comme capacité à faire face au nihilisme ou à l'absurde : c'est seulement par une élévation que l'homme peut se retrouver lui-même. Le conformisme et le totalitarisme, comme nous l'avons vu chez Frankl, sont ainsi au cœur de la problématique de l'homme contemporain ; cette approche se retrouve dans la critique guittonienne, sous les traits du fanatisme, notamment lorsqu'il reprend une parole de Nietzsche en clôture de son cours de 1966 : « Avant de disposer toutes choses, il faut se procurer la balance elle-même – je veux dire cette équité suprême de la suprême intelligence qui a pour ennemi mortel le fanatisme ».²

Enfin, nous pouvons relever des idées similaires concernant le rôle et la place de l'amour, car chez les deux auteurs, l'amour a un rapport avec les trois types de valeurs mises en avant par V. Frankl, à savoir les valeurs de création, d'expérience et d'attitude. Chez Guitton comme chez Frankl, c'est par l'amour qu'autrui peut véritablement être connu, aussi bien dans ce qu'il est que dans ses potentialités non encore développées ; en outre, l'amour permet également à celui qui le reçoit de prendre conscience de ses possibles, tout en cherchant à les réaliser.³ L'amour n'est donc pas, pour Frankl, un « épiphénomène des besoins et des instincts sexuels », mais quelque chose qui va au-delà du sentiment et qui permet à l'être de se révéler ; chez Guitton, c'est une forme de naissance, à soi et à l'autre, dans un mouvement de réciprocité qui l'essence de l'amour. Dans l'amour, se profile enfin, pour l'un

¹ GUITTON, Jean, « Court traité de phénoménologie mystique », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 891.

² GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 145.

³ FRANKL, Viktor E., *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie*, p. 107. Et GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, pp. 610-611.

et l'autre, la dimension du dépassement de soi, afin de pouvoir atteindre, non pas l'autre dans son extériorité, mais l'autre selon la juste reconnaissance de ce qui est, au sein de ce milieu porteur que constitue véritablement l'amour, s'il est vrai.¹

Quant à la souffrance, souci majeur de toute la démarche de sens chez Viktor Frankl, elle reçoit aussi, chez Guitton, une attention particulière, surtout si l'on observe que les deux hommes sont passés tous deux par l'épreuve de la captivité pendant plusieurs années ; les deux techniques privilégiées par la logothérapie sont également accréditées par Guitton, d'une manière plus informelle, selon un enjeu moins orienté vers la pathologie et le soin, mais néanmoins proposé en tant que travail sur soi et chemin de développement personnel. Ainsi, dans son *Journal*, Guitton note-t-il la voie à suivre pour lui-même en ces termes :

Ne t'occupe pas de l'écume, à savoir de ce qui arrive. Le seul événement, c'est l'avènement. Essaie de ne pas t'occuper de toi-même ; de voir le monde, toi exclu. Cela, c'est être parfaitement objectif. Songe que toutes tes œuvres, tous tes ouvrages, toutes tes actions se sont faites par surcroît, et qu'il est vrai de dire que « l'action est une sorte d'affaiblissement de la conscience ». Contemple et tout suivra (Plotin).²

Et cette *déréflexion* a un sens qu'il précise à l'intérieur de la communication des consciences, lorsqu'il écrit : « Tu es une personne qui parle à une autre personne. Travaille toujours pour quelqu'un – ou bien avec quelqu'un : tu es né essentiellement donateur, et tu es encore plus donateur lorsque tu parles à un seul, comme François de Sales dans ses lettres ». ³ Cela rejoint ce qu'il définissait comme une loi d'inversion de l'effort, expliquant que l'effort trop appliqué finit par produire ce qu'il est censé vouloir éviter, ou inversement, par perdre ce qu'il voulait s'approprier : c'est donc par un détachement que peut advenir cet état d'esprit qu'il qualifie de grâce.⁴

¹ « L'amour ne peut se sauver que s'il devient amour de l'être incarné et total avec ses lacunes, ses difformités, ses médiocrités. On ne demande pas à chacun d'aimer les défauts de l'autre, mais d'aimer l'autre assez pour que ses défauts soient considérés comme une conséquence presque négligeable de son existence » GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 641.

² GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, p. 309.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 280.

À un autre moment, ou selon une autre problématique, c'est une prescription différente qui peut être proposée : par une sorte de permission intérieure nouvelle, face à une conduite dont on cherche à se débarrasser, celle-ci devient, de ce fait, autorisée, et même recherchée, par une forme de renversement de son propre système de croyances. « En allant jusqu'au bout de ses tendances en esprit », cela représente, note Guitton, une frustration d'accomplissement, ou même une « frustration de sublimation ».¹ Dans le cas présent, l'espace de développement personnel ne réside pas tant dans l'acquisition de nouveaux comportements que dans une manière différente d'habiter ses propres croyances, surtout lorsqu'elles sont érigées en système : dès lors, comme pour l'intention paradoxale de la logothérapie, l'accomplissement visé par cette démarche guittonienne s'effectue sur base d'une plus grande liberté dans la croyance à propos de la conduite à éviter. Autrement dit, ce qui est en jeu ici, c'est de retrouver un mouvement de fluidité pour s'associer à une dimension oubliée, plutôt que de s'opposer à un comportement ou une disposition jugés inadéquats.

En toile de fond de cette démarche par rapport à la souffrance, on trouve chez Guitton cette volonté d'intégration que Frankl nomme la volonté de sens ; toutes deux procèdent d'une attitude que l'auteur du *Travail intellectuel* présente en ces termes : « La maladie, la fatigue, certains états de vide et d'absence tels que chacun dans ses journées peut les connaître, rendent plus aisé cet état de vacance et de docilité, cette recherche d'une influence, c'est-à-dire d'un flux orienté dans le sens de votre flux et l'aidant à couler ».² La recherche de sens, pour Guitton, consiste en une forme d'attitude qui parvient à recevoir ce qui advient comme une proposition dans laquelle une orientation peut être trouvée pour s'inscrire dans un mouvement personnel opérant à la manière d'un flux. Il s'agit alors de se connecter à un « potentiel » qui demande à être activé à travers une action à laquelle on donne un sens, puisque, pour Guitton comme pour Frankl, c'est dans la mesure où une croyance de sens se pose sur un objet que celui-ci se trouve doté de qualités,

¹ GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Présence du passé*, vol. 1, p. 163.

² GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, pp. 282-283.

et non l'inverse.¹ La volonté de sens apparaît donc, chez Jean Guitton, comme une disposition en laquelle il entre une foi profonde, ce qui rejoint la thèse de Viktor Frankl concernant le dieu inconscient.²

La comparaison entre Viktor Frankl et Jean Guitton fait donc apparaître des convergences importantes, mais il y a aussi lieu de remarquer, à présent, les divergences réelles.

3.2. Divergences entre Jean Guitton et Viktor Frankl

La première grande divergence porte sur l'analyse du contexte d'évolution de l'homme contemporain. Certes, nous avons souligné que le constat établi par Frankl sur le vide existentiel pouvait rejoindre les analyses de Guitton, mais il est à remarquer que celui-ci s'engage dans une perception plus ontologique du problème. D'une part, la notion de vide – ou de non-sens – ne serait pas seulement existentielle, mais résulterait, pour Guitton, d'un niveau ontologique, essentiellement parce que l'homme fait nécessairement l'expérience du temps, ce qui signifie qu'il est inscrit dans le temps, et non directement établi dans l'éternité. D'autre part, c'est aussi la conception de la crise qui se trouve ici en cause. En effet, pour l'ontologie guttonienne, la crise est toujours la révélation de ce qui était contenu et en préparation : en cela, elle rend manifeste ce qui était jusque-là caché ou nié, mais qui affectait néanmoins ce qui était cru ou vécu auparavant. Ceci est valable à tous les niveaux de l'être. N'oublions pas à ce propos que la petite thèse de Guitton portait sur l'évolution de J.-H. Newman et cette crise particulière que constitua sa conversion, laquelle crise le fit passer de l'anglicanisme au catholicisme pour des raisons de compréhension du développement. Le développement, comme nous l'avons vu, transforme donc le statut même de la crise, ce qui rend la réaction à celle-ci d'une autre teneur que la remédiation par rapport à un accident affectant l'état stable des choses. En d'autres termes, c'est la conception ontologique qui définit la nature de la crise, et non

¹ « Les virtualités ne se révèlent qu'à celui qui croit », GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 595.

² FRANKL, Viktor E., *Le Dieu inconscient. Psychothérapie et religion*, Paris, InterÉditions, 2012.

l'inverse. Pour Guitton, il apparaît donc de plus en plus clair que les mutations de l'époque contemporaine sont les signes de l'annonce d'une autre étape du développement, ce qui en fait une question de préparation à une élévation dans la qualité de l'être : la crise fait ainsi apparaître la nécessité salutaire du changement. Si ce n'est pas le cas, il y a une perte au niveau même de l'être. Cette approche ontologique de la crise explique que la crise elle-même n'est pas immédiatement suivie d'un changement existentiel chez ceux qui y participent, comme le remarque Guitton à travers l'étude du phénomène de l'amour, quand il écrit : « Toute élévation de l'idéal dans une société encore imparfaite développe des zones renaissantes d'hypocrisie, et plusieurs dérangements d'esprit en sont les conséquences, car le psychisme n'est pas fait pour l'effort si constant du mentir ».¹ L'analyse de la condition existentielle, à partir du postulat ontologique en question, nous montre que, face au mouvement profond au sein de l'être, l'individu se révèle incapable, dans un premier temps, de s'associer à cette transformation, ce qui l'amène à s'enfoncer encore davantage dans l'inexorable superficialité des choses et des jugements, le confortant dès lors dans une attitude d'hypocrisie ou d'écartèlement de soi. Que cette situation ne soit pas longtemps tenable, et voilà une autre manifestation de ladite crise – comme peut l'être la dépression – ce qui oblige le moi existentiel, selon sa possibilité d'ouverture, à entamer un travail sur soi en profondeur afin de sortir de cette posture inévitable qu'est le double jeu ou la mauvaise foi. Cela revient d'emblée à situer le problème de la valeur du temps, comme le montre Guitton lorsqu'il pose la question suivante :

Combien il est difficile à un moraliste qui serait en même temps pédagogue et thérapeute respectueux des délais et des durées de guider la conversion progressive d'un homme habitué à quelques vices ? Supposons un morphinomane invétéré. Il faudra accepter qu'il gradue l'usage de la drogue. Il ne peut pas la rejeter d'emblée, sous peine d'un mal pire que son mal. Mais s'il s'agit d'un mal absolu, comme serait l'habitude du crime, comment concevoir que l'on dise à l'assassin de n'assassiner que modérément et de ne tuer par exemple que tous les huit jours ?²

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 577.

² GUITTON, Jean, *L'impur*, pp. 77-78.

Autrement dit, la véritable conversion repose sur une donnée de sens, car c'est elle qui permet de donner une valeur au temps, afin de l'intégrer dans le cheminement personnel ; ailleurs, pourtant, Guitton insiste sur la nécessité de laisser la place à une temporalité des transitions, au temps nécessaire pour vivre et assimiler les changements : pour lui, la révolution ne doit pas engendrer immédiatement un ordre nouveau, mais doit prévoir une durée intermédiaire pour laisser émerger ce qui va faire sens. L'essentiel étant ce don de sens, on comprend que l'idée de Guitton soit aussi de remettre en cause la pertinence d'une méthode directive dans cette recherche du sens sous accompagnement. Dans cette démarche, l'approche guittonienne nous oriente plutôt vers une compréhension de ce qui a été vécu, en termes de compréhension du fil conducteur : de cette manière, ce qui semble ne pas avoir de sens, au sens du « vide existentiel » de Frankl, peut très bien poser le problème de la raison d'être des choses, et donc révéler un sens par la seule valeur de la spécificité de ce qui a été vécu, et que nul autre n'aurait pu vivre à notre place. Selon la perspective du développement, en effet, ce qui se manifeste dans le présent est toujours le résultat d'une situation antérieure agissant en tant que voie de préparation, si bien qu'il y a toujours déjà un sens à ce qui a été vécu, même si celui-ci ne présente pas les qualités que l'on s'est mis en droit d'attendre d'une pareille configuration des éléments. La logique du développement nous invite d'ailleurs à écouter le sens de ce qui a été vécu, avant de vouloir donner une perspective nouvelle à partir de ce qui est perçu comme dénué de sens : en cela, Guitton prend nettement ses distances avec une attitude qui, de près ou de loin, peut se ramener à un effort de la volonté où nous pouvons trouver, comme chez Frankl, la preuve de la bonne marche de la personnalité. Tout ceci nous montre que la crise est, pour l'ontologie guittonienne, ce qui manquait auparavant pour pouvoir se centrer sur l'essentiel ; en cela, elle est nécessaire et représente le pôle d'interpellation à partir duquel le sens prend forme, plutôt que d'y voir une contrariété qu'il faut pouvoir, à l'aide du sens, contourner.

De ce point de vue, il apparaît que l'herméneutique du sujet, qui, chez Jean Guitton, s'inscrit dans le prolongement de son ontologie, nous présente une conception plus dimensionnelle que chez Frankl, en introduisant la notion de destinée. Certes nous trouvons chez Frankl une conception tripartite de

l'humain, qui est également présente chez Guitton, mais il y a, chez ce dernier, une stratification supplémentaire quand on examine le cheminement à proprement parler du sujet : c'est la place qu'occupe la destinée, laquelle n'est nullement à confondre, selon la terminologie guttonienne, avec le destin ou la fatalité. Au contraire, en nous invitant à décrypter une thématique profonde au cœur de l'expérience personnelle, Guitton nous pousse à décoder ce qui appartient à un autre registre, à savoir celui de la mentalité, du schème ou du scénario. Evoquant la loi de compensation, l'analyse guttonienne tend aussi à montrer tout ce que certains comportements véhiculent comme sens, uniquement parce qu'ils sont porteurs d'une transmission archaïque ou répétitive, ou encore compensatoire. C'est là que se situe le point de départ, par cette identification ou ce passage à la conscience, d'une démarche vers plus de sens : en d'autres termes, la valeur d'attitude chère à la logothérapie, ne peut prendre place, dans une optique guttonienne, que si la base du jeu de la mentalité a été identifiée, et celle-ci n'est possible que si un va-et-vient s'instaure avec la dynamique profonde de la destinée. Tenter de faire émerger la thématique profonde, c'est de toute manière faire ressortir ce qui ne l'est pas, et c'est en cela que la recherche de sens ne s'oriente pas vers un effort de sursaut de la seule volonté : ce niveau de la démarche n'est pas vraiment présent dans la pensée de Viktor Frankl, même si l'on conçoit que l'entretien logothérapeutique puisse fournir un espace pour une pareille émergence, ce qui est bien la priorité pour Guitton, dans l'accompagnement pour être davantage soi-même, c'est-à-dire pour être davantage cette conscience des différentes facettes qui divergent au sein de soi, et qu'il s'agit néanmoins de faire cohabiter. Pour Guitton, il existe donc bien deux niveaux de la thérapeutique des passions, comme nous l'avons annoncé au début de ce chapitre : la première est connue, puisqu'elle consiste en « une discipline de retranchement qui soumet l'esprit aux lois du quotidien » et à utiliser le temps « avec ses puissances de multiplicité, d'usure et d'oubli ».¹ Avec la seconde thérapeutique, une voie plus complexe est engagée, car elle repose sur l'affirmation que « la passion a une vertu positive, qu'elle contient de l'infini » ; qu'est-ce à dire sinon que, pour Guitton, le véritable travail sur soi

¹ GUITTON, Jean, *Justification du temps*, p. 106.

n'est pas de réfréner la libido freudienne en tant qu'elle est désir, mais qu'il s'agit de voir dans l'élan de la libido beaucoup plus que la seule pulsion sexuelle : elle est désir d'infini. C'est ici que l'intention paradoxale de Frankl prend un sens plus englobant ou plus intégratif encore, quand Guitton renchérit avec détermination :

L'inquiétude n'est pas guérie par la paix, mais par une inquiétude supérieure qui ne supprime pas le trouble, mais d'où procède une paix surpassant le sentiment. Et le trouble n'est pas guéri par le repos, qui souvent l'exciterait sans le nourrir, mais par un trouble supérieur et qui a un objet digne de lui. Un amour bas n'est pas guéri par le seul retranchement, mais par un plus haut amour, qui en garde le feu et qui l'épure. Et d'une manière générale, il n'y a qu'une manière de se guérir d'une impulsion erronée, c'est de garder la poussée en modifiant l'élan.¹

Le travail sur soi du développement personnel est donc, pour Guitton, autre chose qu'une visée de quelque chose d'extérieur à soi qu'il faudrait ou bien écarter ou bien atteindre, car sa dimension plénière consiste à donner du sens à ce qui vient de soi, c'est-à-dire à développer non seulement une valeur d'attitude à opposer à la détermination perçue comme négative, mais à déclencher en soi cette prise en compte de la dynamique profonde pour lui donner une orientation nouvelle : en ce sens, il est toujours un travail de restauration de ce qui était enfoui, en préparation ou en attente.

Dès lors, est-il encore question de « guérison » ou de « thérapie », puisqu'il conviendrait de mener un travail sur soi s'apparentant à une conversion vers ce qui est oublié au fond de soi ? C'est alors l'infini au fond de soi qu'il s'agit de retrouver ou d'entendre, ce qui suppose une attitude de réceptivité à ce qui constitue le fond de l'être. Serions-nous confrontés dès lors, par cette référence à l'infini au cœur du désir, à cette dimension métaphysique que justement nous n'avons pas voulu voir interférer jusqu'à présent dans notre recherche ? Si Viktor Frankl a bien évoqué, dans sa thèse de philosophie, l'incidence du « dieu inconscient » au cœur de toute recherche humaine du sens, ce n'est pourtant pas dans le dialogue avec sa pensée que nous voudrions placer la confrontation à propos de ce qui apparaît, dans la démarche guttonienne, comme une donnée axiale ; cette dimension visant ce qui est le plus originel ou le plus englobant. C'est plutôt avec un

¹ *Ibid.*, p. 107.

autre grand maître du développement personnel que nous aimerions la voir discutée et approfondie : nous voulons parler de la pensée et de l'œuvre du thérapeute philosophe Karlfried Graf Dürckheim, à laquelle nous consacrons le dernier chapitre de cette étude.

CHAPITRE 7 : JEAN GUITTON ET KARLFRIED GRAF DÜRCKHEIM

Karlfried Graf Dürckheim, né en 1886, est connu pour avoir fondé, après des études de philosophie et de psychologie, de retour d'une mission au Japon pendant la seconde guerre mondiale, la *thérapie initiatique*, tout en se consacrant, en plus de son activité dans son centre de la Forêt Noire, à une œuvre importante : avec sa pensée, nous serons au cœur de la problématique du « transpersonnel » et c'est à ce niveau que s'établira une comparaison avec la conception guittonienne du développement personnel.¹

1. LA QUESTION DU RAPPORT ENTRE PHILOSOPHIE ET TRANSCENDANCE

Dans l'opuscule *Apprendre à vivre et à penser*, Guitton s'était donné comme objectif de traiter d'une méthode, accessible à chacun, pour utiliser ses propres ressources et développer ses capacités, dans la pensée comme dans l'action ; au terme de l'ouvrage, il définissait ce projet de développement de soi en concluant : « Nous avons le devoir de devenir ce que nous étions ».² Aussi souligne-t-il la connexion, au fond de l'être humain, entre les dimensions corporelles, émotionnelles et intellectuelles, tout comme il existe une correspondance entre le domaine manuel et le domaine de l'esprit dans les diverses activités de l'homme, pourvu que l'on puisse les aborder avec une certaine unité du regard : ainsi les méthodes possèdent-elles une valeur universelle qu'il est possible de transférer d'un secteur à l'autre, dès lors que l'on en saisit l'esprit. Cette valeur transcendante se retrouve également au cœur de l'expérience humaine, où nous pouvons découvrir une connexion encore plus subtile entre les différentes composantes qui font de nous une personne : là se vit alors un mouvement qui nous entraîne vers un plus-être, comme Guitton l'annonce dès les premières pages de l'ouvrage, en affirmant que « penser, agir, c'est aller jusqu'au plus haut de soi-même ».³

¹ Pour la biographie de K.G. Dürckheim, voir : WEHR, Gerhard, *Karlfried Graf Dürckheim. Une vie sous le signe de la transformation*, Paris, A. Michel, 1997.

² GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 15.

Cette sublimation nous porte, par le développement, à accueillir ce qui était en préparation, et cette prise de conscience, assortie d'une décision existentielle, exige, en réalité, la foi. Pour Guitton, la foi est la ressource qui permet d'accueillir le réel et d'aller de l'avant dans l'accomplissement de soi : elle est présente en chacun de nous comme une potentialité qu'il s'agit de prendre en compte. « Tout homme est religieux, martèle Guitton, dans la mesure où il est capable d'attention et de silence » : c'est par ce constat qu'il pousse au plus profond son approche pédagogique du travail intellectuel, puisqu'il souligne le lien entre une manière d'être au monde et à soi, et l'entrée dans un espace que l'on pourrait appeler le « sacré ».¹ Selon cette perspective, comme il le proclame dans *Histoire et destinée*, le véritable *cogito* est « l'expérience profonde d'une relation », avant de définir celle-ci comme « la relation de l'expérience que je prends de ma vie avec l'expérience ou l'intuition que pourrait avoir de cette même vie une Simultanéité créatrice ».²

C'est dire si, pour Guitton, il existe une correspondance profonde entre la vie de l'esprit et celle de l'âme, au point, écrit-il, que « l'*intellectualité* ne devrait pas se séparer de la *spiritualité* ».³ Mais il constate, dans le même temps, que la modernité s'est coupée de ce lien, et qu'il est devenu difficile de soutenir cette analogie des profondeurs, tant le sens de la connexion entre intelligence et intériorité s'est perdu depuis l'avènement des Lumières. À cet égard, l'opuscule *Apprendre à vivre et à penser* se termine néanmoins par un appendice consacré aux relations entre l'Orient et l'Occident : Guitton y fait remarquer que c'est au contact avec l'Orient que beaucoup redécouvrent cette dimension du spirituel que l'Occident a laissé se perdre, puisque, rappelle-t-il, « il aurait fallu que l'Occident fût saint pour qu'en lui le corps de la civilisation soit soumis à l'âme et la technique à la mystique ».⁴ Et de renchérir dans le même sens : « Il est bien vrai que l'Orient *contemple* et que l'Occident *agit*, ou plus exactement que l'Occident n'a jamais bien su

¹ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 234.

² GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 150.

³ GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 176.

⁴ GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, p. 106.

concevoir ni organiser ce repos qui est la source de l'action », avant de conclure : « L'Occident enseigne la sagesse, mais il ne la pratique guère ».¹

Cette question de la présence de l'Orient est en rapport étroit avec le concept de développement personnel et se retrouve à la base de plusieurs tendances au sein du mouvement qui lui est consacré ; ce qui est en jeu, c'est la finalité du développement lui-même, car la voie de l'Orient viendrait rappeler la dimension spirituelle dans l'accomplissement humain, ce qui était déjà une orientation présente chez C. Jung, considéré comme un des pères de la compréhension intégrale de l'acheminement vers soi.² On pourrait dire, en poursuivant l'analyse de Guitton, que c'est même par la découverte de l'Orient que le Développement personnel a pu ouvrir son champ herméneutique à la dimension spirituelle elle-même : selon Michel Lacroix, la spiritualité y est considérée comme un potentiel, présent en chaque être humain, qu'il s'agit d'actualiser par une démarche – et des techniques – appropriées.³ Le développement personnel ne sera complet que si l'homme parvient à ce stade de sa croissance, par la découverte d'expériences qui élargissent son horizon, et qui font de lui un être « sans frontières ».⁴ Qu'est-ce alors que le spirituel ? Sans entrer dans une explication trop avancée pour cette partie, commençons par une définition assez large, et cependant orientée selon la voie qui nous occupe :

Le spirituel est l'ensemble des techniques d'accomplissement de son être dans ce qu'il a de plus essentiel : son destin et son salut. C'est donc le développement de l'humain vers ce qui dépasse l'homme. Psychologiquement, on va distinguer les fonctions végétatives (psyché), les fonctions intellectuelles (noûs, ratio), et les fonctions d'ouverture à une Transcendance qu'on nomme sacré ou divin (pneuma, spiritus). La spiritualité veut échapper au matériel et au charnel pour s'occuper d'un Idéal et des Valeurs. Ceci engendre une vie intérieure ou parfois une vie contemplative dans la recherche d'un contact avec un principe supérieur (Dieu, Conscience cosmique, Nature, Vacuité, Absolu...). Par conséquent, le spirituel comprend la mystique, mais sans la religion qui, en essayant d'organiser le spirituel dans la société, tombe

¹ *Ibid.*

² Voir MAUREL, Joëlle, *S'autoriser à cheminer vers soi. Aurobindo, Jung, Krishnamurti*, pp. 27-64.

³ LACROIX, Michel, *Le développement personnel*, p. 69.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

immanquablement dans le temporel et le terrestre. Le royaume du spirituel n'est pas de ce monde, car il se situe dans le cœur de l'homme.¹

On le voit, par cette ouverture sur la spiritualité en tant que part entière de l'expérience humaine, la réflexion de Jean Guitton s'invite dans un débat actuel, touchant au domaine du développement personnel, et animé par la question du rapport, discuté ou assumé, avec l'Orient. Cette préoccupation était déjà présente dans le choix de ses deux thèses, quand il s'agissait d'étudier des philosophies associées à des trajectoires personnelles, comme c'était le cas pour Plotin, saint Augustin ou encore Newman. Chez ces auteurs, il ne pouvait y être envisagé de croissance personnelle sans une ouverture à un au-delà de soi, et parfois sous la forme dialogique. Ainsi, pour Guitton, la finalité dernière de ce contact entre Orient et Occident n'est pas tant la découverte – ou la redécouverte – de la spiritualité, mais plutôt, selon son approche de la bipolarité, l'établissement d'une articulation entre la contemplation et l'action, le spirituel et le rationnel, le niveau éternel et le niveau temporel. « C'est ainsi, conclut-il, que l'Occident et l'Orient ont besoin l'un de l'autre pour retrouver leur pureté, pour obtenir leur plénitude ».²

En positionnant ainsi le problème du développement personnel, Jean Guitton peut être présenté comme un interlocuteur de choix face au courant « transpersonnel » du Développement personnel. En effet, parmi les auteurs de référence au sein du mouvement, il y en a un certain nombre qui intègrent la spiritualité dans leur conception de l'homme et de son développement ; nous pouvons citer A. Maslow, V. Frankl, F. Perls, S. Grof, A. Desjardins, K. G. Dürckheim, pour ne reprendre que les plus classiques. Parmi eux, c'est incontestablement ce dernier qui exerce le plus grand attrait sur le courant transpersonnel, notamment par la profondeur de ses écrits, la qualité de sa pratique et de son enseignement, ainsi que le charisme de sa personnalité. Karlfried Graf Dürckheim représente dès lors un maître en la matière, étant au centre d'un rapprochement et d'une synthèse inédits entre l'Orient et

¹ DESCAMPS, Marc-Alain, CAZENAVE, Michel et FILLIOZAT, Anne-Marie, *Les psychothérapies transpersonnelles*, Laval, Éd. Trismégiste, 1990, pp. 37-38.

² GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, p. 107.

l'Occident, associant une formation universitaire et un parcours académique comme professeur, à une mission de diplomate, et, dans la seconde partie de sa vie, à une pratique et un enseignement de thérapeute et fondateur du courant de la thérapie initiatique. Plus qu'un auteur, il faudrait donc voir à travers Dürckheim, toute une École ou même un Mouvement, dont les représentants actuels les plus illustres se nomment Jean-Yves Leloup, Marc-Alain Descamps ou Jacques Dechance. C'est donc dans le dialogue avec cette pensée qu'il nous semble opportun d'envisager la conception guittonienne du développement personnel, entreprise qui nous permettra, nous l'espérons, d'approfondir davantage certains points de celle-ci, en rapport avec une approche plus développée du concept qui nous préoccupe. On comprendra, de ce fait, l'intention de notre démarche qui consiste, en quelque sorte, à imaginer l'ontologie de Jean Guitton comme une réponse à un questionnement audacieux et original – celui de Karlfried Graf Dürckheim en tant que philosophe – sur le problème de l'être, du développement personnel et de l'avenir de l'homme. Aussi convient-il, à présent, d'exposer les grandes lignes de la pensée de celui que l'on appelle, selon Jacques Castermane, « le vieux sage de la Forêt-Noire ».

2. LES GRANDES LIGNES DE LA PENSÉE DE KARLFRIED G. DURCKHEIM

Né à Munich en 1896, Karlfried Graf Durckheim est docteur en philosophie et en psychologie de l'université de Leipzig. Spécialiste de Maître Eckart, il a enseigné dans les universités de Breslau et de Kiel, avant de travailler pour le Ministère des affaires étrangères et de partir en mission diplomatique et culturelle au Japon, en 1937, où il découvrit le zen. De retour en Allemagne en 1947, après seize mois d'emprisonnement à la fin de la guerre, il s'installe en Forêt-Noire et fonde, avec sa seconde épouse, Marie Hippus, un « Centre de formation et de rencontres de psychologie existentielle », à Rütte, près de Todmoos. Il y exercera son activité de thérapeute et de formateur jusqu'à sa mort, en 1988. Parmi ses nombreux ouvrages, nous distinguerons *Le centre de l'Être*, publié en 1992, et *L'homme et sa double origine*, de 1996.

2.1. Diagnostic du monde et de l'homme

D'emblée, Dürckheim s'appuie sur ces expériences privilégiées que sont les moments de communion avec le monde et de contact avec une dimension surnaturelle à travers le recueillement et l'extase. Partant de la capacité de silence et d'étonnement, l'homme peut donc entrer en contact avec ce potentiel spirituel que n'arrivent pas à étouffer complètement les préoccupations ordinaires du moi inséré dans le monde ; Dürckheim en déduit un double niveau dans l'expérience du moi : le moi existentiel, ou phénoménal, construit à travers l'éducation, la famille, les rôles sociaux, et le moi essentiel, ou fondamental, atteint lors des expériences trans-personnelles et surnaturelles. Comme le note M. Lacroix, le surnaturel peut faire l'objet d'une expérience et c'est même par une telle expérience que notre potentiel spirituel se trouve activé, ce qui permet d'en mesurer objectivement l'impact. Il observe alors : « Plus généralement, le surnaturel se laisse saisir dans la nature, la matière, le corps, les qualités sensorielles. Il est accessible aux sens, dont K. G. Dürckheim assure qu'ils sont « source d'expérience transcendante ».¹ Cette approche du spirituel, reposant sur la base des expériences de l'Être, donne accès à une conception du développement de la personne, que le thérapeute résume de la manière suivante :

Lentement, pour devenir un être humain, l'homme se libère du pouvoir de la seule nature. Il se réalise d'abord dans le moi primaire, attaché à son plaisir et à sa sécurité, puis dans la « personnalité » qui domine les pulsions et les sentiments. Elle l'éveille au sens des valeurs qu'il devient alors prêt à servir. Mais tout ce que, devenu indépendant, l'homme accomplit par ses propres forces et sous sa propre responsabilité lui sera bénéfique dans la seule mesure où il reste en contact, conscient ou inconscient, avec l'unité originelle de la Vie présente en son Être essentiel. Pour que cette vie devienne vraiment créatrice selon le mode humain, il faut que l'homme se découvre et renaisse par elle. Il doit ensuite s'en émanciper pour finalement lui rendre témoignage en toute liberté dans le langage de la condition humaine, par sa façon d'être et d'agir dans le monde.²

Nous sommes ainsi conviés à une forme d'approfondissement qui est en même temps une libération et une affirmation nouvelle, lesquelles ne se réalisent pleinement que dans le lien avec « l'unité originelle de la Vie », lien

¹ LACROIX, Michel, *Le développement personnel*, p. 71.

² DÜRCKHEIM, Karlfried von, *L'homme et sa double origine*, Paris, A. Michel, 1996, p. 10.

qui sera lui-même dépassé en vue d'une émancipation véritable de la personne, garante d'une insertion véritable dans le monde. Même si nous reprendrons ces éléments dans une analyse plus détaillée, il convient de prendre la mesure de l'écart que creuse cette approche de l'homme par rapport au contexte culturel actuel ; ainsi Dürckheim fait-il le constat de l'étroitesse de l'anthropologie qui a dominé la pensée occidentale pendant des siècles, et fustige-t-il le manque fondamental dans lequel nous sommes plongés. Pour ce qui est de la comparaison entre l'Orient et l'Occident, il déclare :

La sagesse orientale est la sagesse de l'homme, que celui-ci soit d'Orient ou d'Occident. Le développement historique de l'Occident a donné la priorité au rationnel, mais le savoir occidental est le savoir de l'homme, que celui-ci soit d'Occident ou d'Orient. Nous voyons aujourd'hui qu'un savoir sans sagesse aboutit à la pétrification des concepts. L'Occident retrouve, dans le détour qu'il fait par l'Orient, certaines richesses qui se sont perdues dans le cours du développement du temps.¹

Dès lors, face à ce monde « pervers et corrompu par son éloignement de l'Être », nous pouvons voir émerger une nouvelle génération cherchant à intégrer la vie de l'Être en conscience, ce qui bouscule totalement les anciens codes sur lesquels s'étaient construits l'éducation, la culture et le savoir : Dürckheim y voit la recherche d'une existence selon l'Être, et non plus selon ce que l'on a ou ce que l'on sait. Et l'auteur de soutenir que c'est parce qu'elle est vide en elle-même que l'ancienne génération n'a rien pu proposer à la génération montante, en plus de ne pas l'avoir comprise.²

Le temps est donc venu pour l'homme de prendre conscience de sa véritable dimension, celle de son Être essentiel, selon un appel surnaturel. Si le principe d'efficacité est nécessaire pour l'action et si celui-ci a montré ses preuves dans la transformation du monde, l'homme contemporain ne peut cependant limiter sa recherche de sens à cette dimension de l'efficacité ; ce n'est pas cette dernière qu'il faut condamner, mais l'attitude exclusive de l'homme qui s'y réduit. Dans ce cas, les souffrances, physiques ou psychiques, se manifestent, comme c'est le cas, à notre époque, pour de

¹ DÜRCKHEIM, Karlfried von, *Le centre de l'être. Propos recueillis par Jacques Castermane*, Paris, A. Michel, 1992, p. 162.

² DÜRCKHEIM, Karlfried von, *L'homme et sa double origine*, p. 11.

nombreuses personnes, qui ne savent d'où provient ce mal-être. Dès lors, Dürckheim déclare : « De son Être essentiel, négligé et étouffé, montent ces sentiments inexplicables d'angoisse, de culpabilité et de vide que tant de gens éprouvent aujourd'hui, même s'ils sont au comble d'une réussite apparente ».¹ On retrouve ici la notion de vide existentiel développée par Viktor Frankl, mais elle prend chez Dürckheim une signification plus surnaturelle, en ce sens que le vide n'est pas seulement l'expression d'un manque consécutif à des choix de société, mais le signe d'un oubli de l'Être transformant l'existence en exil. C'est de cette origine divine que l'homme d'aujourd'hui doit à présent se souvenir, s'il veut sortir de l'impasse de la civilisation de l'efficacité : c'est seulement à cette condition, également, qu'il accomplira son moi naturel, en lui donnant comme objectif la transparence à l'égard de l'Être essentiel.

Pour cela, l'homme contemporain a besoin du silence d'abord, car c'est par ce dernier qu'il peut retrouver le chemin de l'Être. Un des traits particuliers de la carence de la vie de l'Être est l'accentuation excessive de l'aspect viril : selon cet aspect, l'homme définit, ordonne, discrimine et délimite, et en cela, il délaisse la part féminine des forces, qui sont tournées vers le secret, la communication, et la recherche d'unité par l'effacement des frontières. Privilégiant la raison, il suit le développement de son moi existentiel, et connaît les succès dans l'ordre naturel, mais cette domination peut se figer et se retourner contre l'homme, dans la mesure où il n'est plus en contact avec la source de l'Être essentiel. Pour l'homme contemporain retentit donc un appel de l'Être, c'est-à-dire du « Je suis » au cœur de toutes choses, comme l'auteur le présente en guise de programme :

L'homme pressent, à l'arrière-plan, au centre et au-dessus de tout ce qui est, le grand « Je suis » comme « la Paix de l'Être divin », dont il est issu et auquel il retourne : création-libération-crée sans fin. Compris ainsi, le « Je suis » signifie ce qui embrasse et gouverne toutes choses ; son « Verbe » habite l'homme, lui donne une forme corporelle et une conscience incarnée. Par cette conscience et cette forme, ce Verbe veut être manifesté dans le monde.²

¹ *Ibid.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 35.

Quel est l'avantage, pour l'homme, de cette découverte ? « L'homme se croyait le maître à qui tout obéit : cette illusion s'évanouit maintenant », avertit Dürckheim, et cela ouvre un nouveau champ de développement humain. En effet, précise-t-il : « Devenu ce qu'il est en vérité, il se sent subordonné à un Autre, qui est au-dessus de lui. À travers toute peine et toute contingence, cet Autre le soutient, le dirige, l'appelle et, en un sens nouveau, le rend libre et puissant vis-à-vis du monde ».¹ Cet appel, fondement de la double origine de l'homme, repose sur une anthropologie et une métaphysique que nous allons aborder, à présent, pour elles-mêmes, telles qu'elles sont définies au sein de la pensée dürckheimienne ; c'est le sujet de notre point suivant.

2.2. Anthropologie et métaphysique

C'est donc à la recherche de l'homme dans son intégralité que Dürckheim va concentrer son effort philosophique, et cette synthèse prend, tout d'abord, la forme d'une anthropologie concrète, comme le note Maryline Darbellay dans sa thèse consacrée à la rencontre de l'Orient et de l'Occident chez Dürckheim.² L'anthropologie dürckheimienne, dans son souci de globalité, repose sur la bipolarité « moi existentiel » et « Être essentiel », et celle-ci s'établit sur différents registres, dont les principaux sont le niveau corporel et le niveau psychologique. Dürckheim met au premier plan la corporéité, en distinguant le corps que l'on a (Körper) et le corps que l'on est (Leib), car si le premier – dont s'occupe principalement l'Occident – nous permet de nous insérer dans le monde, le second est au service de la transformation intérieure.³ Le corps que l'on est, affirme Dürckheim, « c'est le corps dont on peut saisir la forme tangible, lui dans lequel je suis ici comme personne dans le monde, par lequel je suis perçu par les autres et par lequel je les perçois », avant d'arriver à cette définition :

¹ *Ibid.*, p. 17.

² DARBELLAY, Maryline, *Karlfried G. Dürckheim. Une rencontre entre l'Orient et l'Occident écarts et convergences avec le christianisme*, Paris, l'Harmattan, 2007, pp. 19-64.

³ DÜRCKHEIM, Karlfried von, *L'homme et sa double origine*, p. 131.

Ainsi compris le corps est la totalité des particules et de gestes par lesquels l'homme lui-même, en tant que personne consciente d'elle-même, vivant dans le monde et y agissant, s'exprime, sent, se présente, existe ou disparaît dans l'espace et le temps, se réalise en un Soi véritable ou échoue dans cette réalisation.¹

On le voit : Dürckheim accorde ici un rôle essentiel au corps, car c'est par lui que nous reconnaissons si nous sommes « là », d'une façon juste ou fausse, selon que l'Être essentiel est accueilli pour laisser place à « la modalité selon laquelle la Vie voudrait prendre forme et se manifester à travers notre forme individuelle, ici et maintenant, au moment présent ».² Le corps reflète, à sa manière, la double origine de l'homme ; suivant l'origine divine ou seulement naturelle, l'homme peut vivre son corps dans la plénitude ou le manque, la paix ou l'alternance de crispation et de relâchement. Dürckheim reprend, dès lors, une symbolique du corps en accord avec les grandes instances de l'expérience humaine, le corps répondant par ses localisations aux orientations générales de l'homme comme la raison, les sentiments, la vie instinctive ou pulsionnelle, et l'inconscient. Cependant, l'homme ne peut véritablement se tenir en son centre que dans la mesure où il s'ouvre à son « Être essentiel » qui, seul, assure la concordance avec le mouvement de la Vie, qui est un mouvement de transformation, fait d'éclosion et de disparition, de création et de libération, de se donner et de se reprendre, comme la respiration elle-même. Ainsi Michel Lacroix relève-t-il, chez Dürckheim, cette assertion très forte : « L'organe avec lequel nous sommes capables de sentir quelque chose de l'au-delà est le corps entier » ; autrement dit : « allons jusqu'au bout du corps et l'extase nous sera donnée par surcroît ».³

En ce qui concerne le registre psychologique, Dürckheim met en évidence que c'est lorsqu'elle est envisagée dans sa dimension transcendantale, que la formation du moi prend toute son ampleur : il distingue trois stades de la conscience selon qu'elle est enfantine, selon le moi existentiel ou selon l'Être essentiel. En prenant conscience de lui-même, l'homme s'affirme, prend distance par rapport à son milieu, et, du même

¹ *Ibid.*, p. 132.

² *Ibid.*

³ LACROIX, Michel, *Le développement personnel*, p. 73. La citation de K. G. Dürckheim provient de l'ouvrage *Le Centre de l'Être*, p. 184.

coup, s'oppose à tout ce qui n'est pas lui ; par la raison, il définit les choses, les fait devenir des objets, ce qui leur enlève, aux yeux de l'auteur, la force d'apparaître en tant qu'images de l'infini. En cela, la distance entre le moi existentiel et l'Être essentiel s'opère par une tournure de l'esprit humain, qui, devenu raison, s'empêche de percevoir la fonction symbolique des choses : il sera donc difficile à l'homme de dépasser les contraires, et même en éprouvant l'unité au-delà des contraires, il restera lié à ce moi qui perçoit surtout ce qui oppose ; dès lors, note Dürckheim, cette conscience objectivante, enfermée dans les catégories statiques de l'entendement, connaîtra une souffrance particulière, typiquement humaine : la nostalgie de l'Être. L'homme peut-il alors connaître l'équilibre dans sa dimension psychologique ? Pour Dürckheim, formé à la *Gestaltpsychologie*, il s'agit de prendre la forme juste, sur fond de ce que présente la Vie, c'est-à-dire d'être forme tout en étant transparent, d'être transparent tout en étant forme. D'où cette définition du moi existentiel réussi :

Le moi existentiel a déjà rempli la première fonction de formation du moi : l'autonomie, basée sur la domination des pulsions naturelles et sur l'aptitude à la connaissance rationnelle, qui fait de lui une personnalité accessible aux « valeurs ». Mais en outre l'homme dont le moi profane est réussi est parvenu au contact avec son Être essentiel.¹

C'est donc à un Soi plus englobant que peu à peu l'être humain peut s'ouvrir, ce qui le rendra capable d'éprouver l'Être jusque dans les « situations limites » où il connaît l'injustice ou l'insécurité. Cependant, dans cette ouverture, l'homme peut rencontrer les forces impersonnelles de la terre ou les forces spirituelles qui sont supra-personnelles : ainsi l'auteur souligne-t-il que dans une première étape de transformation du moi, l'homme peut être dépouillé de son moi, ce qui est contraire à un développement authentique. Il faut, en réalité, une intégration par laquelle il dépasse l'être céleste ou l'être terrestre qui se présentent successivement à lui, pour atteindre « le noyau de son « être-dans-le-monde » en tant que personne ».²

Ces vues sur l'évolution psychique du moi sont renforcées, d'une part, par la considération des deux moteurs dans la prise de conscience de l'Être

¹ DÜRCKHEIM, Karlfried von, *L'homme et sa double origine*, p. 44.

² *Ibid.*, pp. 46-47.

essentiel que sont la souffrance et l'étonnement : la première est le chemin privilégié par l'Orient ; le deuxième est plutôt à la base du développement du savoir occidental, rendu possible par le questionnement qui en est issu. D'autre part, il convient également de prendre en compte les évolutions manquées, donnant naissance à de véritables déformations du moi. Et le thérapeute d'affirmer que celles-ci se présentent principalement de deux manières : celle de la coquille du moi ou de la carapace figée, celle de l'indétermination qui, sans protection, ne permet pas de conserver le moi. Attardons-nous quelque peu sur cette analyse des déformations du moi, car elle se situe sur un plan en étroite connexion avec le sens profond de la destinée humaine, selon K. G. Dürckheim.

Dans la première déformation, celle du moi figé dans sa coquille, « le principe du moi définissant a pris son indépendance ».¹ C'est alors un moi existentiel qui s'érige en système de défense face aux incertitudes et aux peurs que suscite la vie ; en se retranchant dans des certitudes comme dans les habitudes, il se ferme à tout ce qui peut bousculer ses « positions ». D'ailleurs, son constat le porte, la plupart du temps, à conclure de l'écart entre une vision idéale qu'il se fait de la vie et de lui-même, et ce qu'ils sont en réalité. Cette rigidité lui donne une carapace ou une coquille, et l'amène aussi à un souci excessif de perfection ; ce perfectionnisme est ce qui traduit l'état de captivité dans lequel peut se retrouver le moi accroché à ses protections, ce qui l'empêche de rester ouvert au mouvement même de la vie. Par cette forme d'irritation permanente engendrée par la conviction que le monde ne correspond pas à ses attentes, le moi enfermé dans sa coquille ne peut compter que sur lui-même. D'où le refus d'une foi en autre chose que lui, et la recherche de tout ce qui peut renforcer une sécurité pratique, comme, par exemple, l'avoir, le savoir ou le pouvoir. Prisonnier d'une image de lui-même, il s'interdit de réagir spontanément à ce qui peut l'agresser ou ce qui peut malmener ses plans, et ce raidissement de lui-même renforce alors la charge intérieure d'une frustration qui permettra d'accentuer le processus de colère, avec le risque d'une explosion ou d'un effondrement par la dépression. Sur le plan social, ce repli sur soi se concrétise par un manque d'ouverture à

¹ *Ibid.*, p. 47.

autrui et un manque d'intérêt pour le bien commun, attitude qui le coupe des forces qui soutiennent une communauté de personnes, ou des forces spirituelles qui accompagnent toute relation authentique. Au fond, le moi qui ne compte que sur lui-même, ne peut se tenir véritablement dans la confiance, ce qui est encore une manière de refuser tout accès à la vie de l'Être. Un constat alors s'impose, comme le fait Dürckheim à ce propos :

Parce qu'il ne peut pas s'intégrer à sa nature profonde, il s'immobilise sans se transformer ni mûrir. Finalement, même la réussite dans le monde ne lui permet pas de surmonter son indigence intérieure. Bien au contraire, le succès l'engage toujours davantage dans une impasse. Ce succès qu'il tient de ses propres forces ne fait que durcir et élever encore le mur qui le sépare de son Être essentiel.¹

Ainsi, pour le moi existentiel entouré d'une sécurité toute extérieure, l'anxiété, la méfiance ou le vide vont augmenter dans l'exacte mesure où il s'accrochera à ce qui le rassure, se coupant, de cette façon, à ce qui fondamentalement peut durer et qu'il recherche, en réalité, à travers tout ce qu'il entreprend, son Être essentiel, puisque, affirme Dürckheim, « seul est durable en ce monde ce qui s'enracine dans le surnaturel ».²

La seconde déformation du moi est à l'opposé d'une forme trop rigide ou fermée ; il s'agit ici d'un manque de forme, ou d'une forme trop souple qui ne garde pas assez de stabilité pour pouvoir prendre sa place dans le monde et pouvoir accueillir l'Être essentiel. N'ayant pas de frontières claires, « le moi sans coquille » est soumis à toutes les influences venant de l'extérieur ou de son propre fond, sans pour autant en garder une trace ou se donner une ligne de conduite. Aussi le moi sans véritable forme oscille-t-il entre un état de faiblesse assorti de l'une ou l'autre dépendance, et des réactions d'agressivité. Certaines de ses stratégies visent clairement à présenter une consistance, mais elles trahissent un artifice, ce qui finit par provoquer découragement et ressentiment. En réalité, c'est le lien à l'Être essentiel qui est ici perturbé, et cette situation affecte aussi la capacité pour le moi sans forme de construire des relations avec un véritable engagement, comme le montre Dürckheim dans l'analyse suivante :

¹ *Ibid.*, p. 49.

² *Ibid.*, p. 50.

Il souffre de son Être essentiel méconnu car il ne peut le manifester, faute d'une forme qui maintienne la fermeté du moi. Pour l'homme "sans moi", il n'est pas de don de soi conscient et résolu. Il vit et souffre dans un état constant d'abandon, sans maintien ni retenue. Il aime et déteste sans mesure car il manque sa propre mesure. Il ne sait pas non plus prendre un recul réfléchi. Rien d'étonnant à ce que la peur secrète d'être livré aux attaques et au rejet mène ce type d'homme à se réfugier dans une défensive crispée.¹

Alors que chez le moi existentiel endurci, les épisodes de décompensation l'amènent à prendre des attitudes de relâchement ou d'explosion, voire de dissolution, le moi sans cuirasse peut se figer dans des sursauts d'agressivité ou d'exigence. Pour Dürckheim, cet état crée des alternances de joie et de tristesse, d'espoir et de désespoir, car, faute de barrières, ni le malheur ni le bonheur ne peuvent être contenus et ancrés profondément ; l'auteur en conclut qu'une « forme » est nécessaire au moi pour pouvoir abriter l'Être essentiel, ce qui exige le difficile dosage entre protection et défensive. N'étant pas protégé, le moi sans forme se laisse envahir par ce en quoi il se met à espérer, et cette référence devient alors une dépendance.

Il est à remarquer, souligne le thérapeute, que ces deux types de déformations du moi, souvent plus complexes, peuvent se retrouver chez le même sujet ; ce sont alors des domaines différents de la vie qui sont concernés, ou des niveaux partiels du sujet qui sont activés. Quoi qu'il en soit, il conclut à cet égard :

Les manifestations du "trop" ou "trop peu" tiennent soit à la constitution du sujet, soit à son évolution. Une éducation maladroite, des rêves d'enfance, une idéologie éthique ou religieuse ou des tabous qui se sont fixés de manière névrotique, par exemple, engendrent ces maladies et ces souffrances qui nuisent à une évolution conforme à l'Être essentiel.²

À côté de ces deux déformations, il reste, pour terminer, un troisième type de déformation, que l'auteur aborde en marge des deux premières, car il s'agit d'une attitude n'engendrant pas, à proprement parler, de souffrance directe : c'est le cas de « l'homme toujours adapté ».

Avec cette attitude existentielle, il n'y a ni crispation ni relâchement, mais une adaptation permanente au monde, aux autres et à la vie ; celle-ci

¹ *Ibid.*, p. 51.

² *Ibid.*, p. 52.

semble même un lieu de bonheur tant la capacité d'adaptation est grande et ne laisse autour de soi que bien-être et bonne humeur. Voici l'analyse que propose Dürckheim de ce type de configuration du moi existentiel :

Il s'arrange pour protéger en souplesse le confort de son intime contre toute attaque du dedans et du dehors et, comme il ne heurte jamais personne, il ne subit aucun choc. Mais ce qui lui manque est la profondeur : il barbote gaiement à la surface. Décontracté et disponible, mais sans beaucoup de cœur, il est aimable sans s'engager et sans aimer. Il se prétend ouvert mais se laisse peu approcher. Il se dit ferme et vit dans un éternel compromis. Pour tous les problèmes, il a sous la main une solution qui lui coûte généralement peu. Il est l'aimable égoïste qui donne à tout le monde sans se donner lui-même et qui paraît tout accueillir et accepter sans prendre de risques ni se remettre en question.¹

Vient un moment où ce manque de profondeur finit par déstabiliser le bonheur ou l'équilibre faciles, et c'est souvent à l'occasion d'une inquiétude suscitée par un imprévu majeur ; à moins que ce ne soit en éprouvant l'impression de vide ou même, note encore l'auteur, un sentiment inexpliqué de culpabilité face à l'insouciance confortablement gagnée : il s'ensuit un mal-être que le moi adapté en toutes circonstances ne parviendra pas à dissiper de lui-même, pas plus qu'il ne suffira, pour cela, d'invoquer l'action bienfaisante du temps. C'est finalement par un approfondissement de son Être essentiel qu'une nouvelle étape de son évolution pourra être franchie, même si, pour ce type d'homme, l'expérience de la rencontre avec le Soi représente généralement une épreuve plutôt qu'une libération. En effet, celle-ci constitue, au premier abord, une forme d'ascèse ou de renoncement à ce qui peut apparaître comme une transaction équitable avec le monde et la vie, mais c'est seulement par ce dépassement qu'une ouverture de sens pourra être possible : il y va de l'accès à ce que le thérapeute appelle la « majorité » ou la maturité de la personne.

Ainsi, cette analytique de l'expérience humaine, basée sur le rapport entre le moi existentiel et l'Être essentiel, permet-elle de comprendre les déformations du moi d'une autre manière que la psychopathologie classique, en déplaçant le centre de référence d'un stade ou d'un état posé comme équilibré, normal ou sain, vers la situation du moi existentiel dans son ouverture – ou sa fermeture – à la présence de l'Être essentiel. Dès lors, à travers ces trois figures de déformation du moi, c'est, en réalité, le

¹ *Ibid.*, p. 53.

cheminement de tout homme qui est visé par l'herméneutique du sujet proposée par Dürckheim, et c'est d'ailleurs en ce sens qu'il déclare : « La seule façon d'aider l'homme de notre temps à faire face à son malaise est d'amorcer en lui une métamorphose qui délivre sa pensée prisonnière du moi existentiel ». Avant de préciser : « Il s'agit d'en faire un homme qui, intégré à son Être essentiel et par là même lié à la Vie surnaturelle, atteigne sa maturité de personne ». ¹ Que signifie alors « l'Être essentiel » sur ce chemin de maturation de la personne ?

Pour Dürckheim, l'homme prend part à l'Être et à sa puissance de Vie, et c'est par son Être essentiel qu'il peut opérer cette participation à l'Absolu : l'Être essentiel, qu'il faut distinguer de la forme d'être-là qu'est le moi existentiel, représente donc le moyen par lequel l'Être se révèle, ce qui fait de l'Être essentiel une modalité de la participation à l'Être lui-même. Cependant, souligne Dürckheim, l'Être essentiel n'est pas à confondre avec l'essence d'un être : en effet, celle-ci est ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, alors que l'Être essentiel est ce qui, en nous, nous rend ouverts à la transcendance, sous la forme d'un appel auquel peut répondre un « je » qui dit « toi ». Autrement dit, l'Être ne peut se manifester qu'à travers une forme à laquelle consent le moi existentiel, qui, de cette façon, cesse de se poser en forteresse autosuffisante pour recevoir la Vie qui représente une « percée de l'Être » en même temps qu'elle crée l'unité supérieure qui rassemble la multiplicité de l'étant. Aussi Dürckheim définit-il ce double mouvement d'élévation et d'accueil au sein du moi existentiel en ces termes :

Dans la conscience centrée en ce moi l'infini se fige dans le fini. Elle voile le surnaturel, l'Être au-delà de l'espace et du temps. Ce n'est pas parce qu'elle est mortelle que notre vie est finie, car dans le "meurs et deviens" de la feuille vit aussi l'arbre éternel. Et ce qui nous semble opposé et fini est l'infini, l'UN vu à travers le prisme du moi qui divise. Ainsi l'origine finie n'est rien d'autre que le produit de ce moi, la façon dont l'infini se cache aux yeux du moi profane.²

L'Être essentiel est donc, dans le moi existentiel, un mode particulier par lequel l'Être en tant qu'Un se révèle, tout en étant caché, au départ, dans la finitude du moi ; ainsi la modalité vient-elle compléter la participation de

¹ *Ibid.*, p. 54.

² *Ibid.*, pp. 213-214.

l'être fini à l'absolu, celui-ci étant à la fois la Vie créatrice et libératrice, tout en étant aussi une conscience qui se définit par l'amour.

C'est par l'ancrage dans son Être essentiel que l'homme peut atteindre la maturité, stade de la véritable autonomie par laquelle il s'affranchit aussi bien de la morale que de la religion, et réalise son aspiration fondamentale. Pour pouvoir se permettre d'être réellement ce qu'il a à être, et assumer sa liberté dans le sens d'un renoncement en vue d'accomplir ce qu'il perçoit de son Être essentiel, l'homme doit néanmoins accomplir une transformation, et celle-ci, comme le fait remarquer l'auteur, comporte un niveau d'exigence certain :

L'homme est majeur quand son enracinement dans la foi en la transcendance rencontrée dans l'expérience est pour lui une connaissance dont la manifestation se renouvelle à chaque instant. Le fruit de la maturité qu'il a acquise est une vie conforme à sa vocation : le témoignage, dans l'existence, de l'Être surnaturel.¹

Cette transformation vers la majorité prend la forme d'un chemin initiatique, et c'est vers ce qu'il nomme « la voie » que nous allons, à présent, nous tourner ; en cela, nous pourrions approcher ce qui concerne plus directement une conception du développement personnel dans l'œuvre et l'action de K. G. Dürckheim.

2.3. Le « devenir-personne »

La maturation de la personne est la pierre angulaire de toute l'anthropologie de K.G. Dürckheim. Comme l'écrit M. Darbellay :

On pourrait penser que cette transformation a un caractère purement factuel ; qu'elle est nécessaire compte tenu des signes de souffrance et de non-être qui affectent toute vie ; indispensable dans la mesure où nous constatons que des individus n'honorent pas suffisamment ce que requiert leur condition avec ses potentialités, qu'ils s'éloignent d'une vie sensée et appelée au bonheur. Toutefois, Dürckheim n'envisage pas seulement la "voie" et la transformation qui en résulte sous un angle empirique. Selon lui, elles doivent être appréhendées du point de vue de la triple manifestation de l'Être et en relation avec notre "Être essentiel" : la « voie » a donc une structure transcendantale.²

¹ *Ibid.*, p. 55.

² DARBELLAY, M., *Karlfried G. Dürckheim*, pp. 130-131.

Dès lors, Dürckheim affirme avec force : « Une vie ne peut s'accomplir, en son sens le plus profond, que si jusqu'au bout elle reste un enrichissement et une maturation ».¹ Rappelons que deux perspectives se présentent à l'homme contemporain pour atteindre l'éveil par lequel il pourra se démarquer du climat ambiant : il s'agit de l'étonnement et de la souffrance.

« Par l'étonnement, comme par la souffrance, écrit Dürckheim, la Vie insondable pousse l'homme vers la conscience de soi »² Grâce à la capacité d'étonnement, il a la possibilité de construire une réalité objective, « débarrassée de toute scorie de sensibilité subjective » ; avec la souffrance, il affronte surtout la fin d'une illusion, celle d'imaginer un monde objectif, c'est-à-dire un mode structuré et rassurant. À partir de ces deux découvertes, liées l'une à l'autre, il peut devenir peu à peu évident que la vie ne suffit pas en elle-même et qu'un sens nouveau doit être trouvé pour que l'homme atteigne le stade du moi existentiel réussi. Cependant, pour progresser dans sa maturation, il devra s'initier à la voie par laquelle une véritable ouverture sur l'Être essentiel pourra être vécue et reconnue. De quoi s'agit-il ? Pour Dürckheim, la voie est à la fois le contact authentique avec la source de l'Être, les moyens grâce auxquels on parvient à le garder, pour, enfin, en extraire une manière nouvelle d'être le témoin de l'Être au sein du monde. « Le sens de la voie, écrit-il, est la réalisation de soi-même par l'Être essentiel et son but est la transparence de l'homme à cet Être », et il renchérit : « Tout ce qui trouble cette transparence l'entrave et l'obstination du moi existentiel – du moi existentiel primaire aussi bien que de la personnalité accomplie – fait partie de ces obstacles ».³

Pour Dürckheim, la voie initiatique commence par la reconnaissance de ce qu'il nomme les « expériences de l'Être ». Même si la transformation ne commence pas toujours par une expérience très précise de l'Être, il s'agit de relever, tout d'abord, « les heures lumineuses » de la vie, celles que tout homme peut retrouver en reprenant l'ensemble de son existence ; en cherchant, à partir de là, le sens de ce qui a été vécu, il est possible de donner

¹ DÜRCKHEIM, Karlfried von, *L'homme et sa double origine*, p. 206.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 100.

à ces moments lumineux leur véritable raison d'être au sein de la vie de la personne. Dès lors, à travers plusieurs étapes, Dürckheim prendra soin de dégager plusieurs niveaux d'analyse de ces expériences de l'Être, aussi bien que leur indice de pertinence et de véracité.

En premier lieu, insiste Dürckheim, il faut noter la qualité surnaturelle – c'est-à-dire totalement différente de ce qui est vécu dans l'ordre existentiel – des expériences de l'Être, qui, en tant que telles, nous permettent d'approcher la Transcendance pour ce qu'elle est. Et l'auteur de déterminer à ce propos : « Ne plus avoir peur de la mort – voir un sens au-delà du sens et du non-sens du monde – vivre dans un amour qui ne dépend plus en rien des sentiments de sympathie et d'antipathie : tels sont les signes auxquels on reconnaît la sagesse supérieure au monde ».¹ L'expérience de l'Être, par cette découverte de la puissance, de la sagesse et de l'amour, ouvre sur la connaissance de la triple unité de l'Être lui-même. Dürckheim soutient ainsi que c'est à partir de cette triple unité de l'Être, que tout ce qui vit tend vers une forme particulière, et que les aspirations humaines fondamentales trouvent leur fondement, passant par diverses formes d'accomplissement à travers les niveaux de la conscience du moi. S'opposer à cette triple tendance revient à connaître la souffrance, dès le stade du moi naturel, plongeant l'homme dans l'anxiété, le désespoir ou l'isolement. Au contraire, reconnaître que tout ce qui est vécu dans le sens de ses aspirations, rejoint la source de l'Être dans sa triple unité, accomplit une amplification de l'homme jusqu'à sa véritable origine.² Cependant, pour y arriver, l'homme peut s'appuyer sur l'élan essentiel agissant au fond de lui, mais il doit également lutter contre les forces de résistance de son moi existentiel, de même qu'il doit s'opposer aux traditions qui tentent soit de surévaluer ce moi soit de le rabaisser par un excès de fausse humilité.

Dürckheim s'emploie donc à fixer les critères d'authenticité des expériences de l'Être, qui sont au nombre de cinq : la qualité de l'expérience

¹ *Ibid.*, p. 66.

² Dürckheim rappelle ainsi la double signification de l'humilité, soulignant qu'à côté du sens habituel – « ne pas vouloir paraître plus que ce que l'on est » – il y a un autre sens, le plus souvent oublié : « ne pas vouloir être moins que ce que l'on est » *ibid.*, p. 72.

qu'il appelle le numineux ; le rayonnement particulier qui leur est associé ; la transformation qui s'opère dans le moi ; l'éclosion d'une nouvelle conscience, et, en dernière instance, l'intervention de l'ennemi, c'est-à-dire la confrontation avec des forces de résistance et d'opposition à l'affirmation de l'orientation vers le surnaturel. Sur l'engagement que représente le contact avec la Vie qui réalise ainsi son appel, l'auteur conclut en ces termes : « L'Être, force, création et lumière, apparaît, par la triple unité de sa Vie qui engendre la plénitude, la forme et l'unité, dans l'état de transparence où domine tantôt l'un tantôt l'autre de ses aspects ».¹ La transformation est donc une réponse à un appel, et non une évolution naturelle : elle fait naître, chez celui qui en décide la poursuite, une épreuve, car le sentiment d'être de plus en plus profondément lié au divin, s'accompagne d'une conscience de plus en plus douloureuse de tout ce qui n'est pas encore, en lui, élevé à la vie surnaturelle.

C'est à ce moment que l'homme se rend compte « d'un événement primordial inhérent à toute vie », que Dürckheim explique en ces termes : « La plénitude indivisée de l'unité originelle entre avec elle-même dans une tension de polarité, se partage et se différencie en pôles tendant à se rendre autonomes ».² La voie est donc le chemin, en toutes choses, qui ramène à l'unité originelle, malgré toutes les tentations d'indépendance et de séparation d'avec sa source de Vie. Cependant, il existe un autre risque, qui est de vouloir, à l'inverse, ne plus quitter l'unité primordiale ; pour Dürckheim, une tension doit être gardée entre les forces qui le poussent vers l'affirmation de soi et l'autonomie virile, d'une part, et le retour au sein maternel protecteur primitif, d'autre part : c'est dire si la voie exige une vigilance de tous les instants et qu'elle n'est jamais terminée une fois pour toutes. Deux résistances doivent, en réalité, être constamment affrontées par l'homme qui cherche à évoluer sur la voie de la maturité essentielle : la première demande le dépassement continu de soi ; la seconde nécessite de vaincre les forces des ténèbres. La première épreuve consiste ainsi à devoir penser et aller au-delà de ce que l'on entend par une vie éthique, consacrée à la poursuite des valeurs

¹ *Ibid.*, p. 88.

² *Ibid.*, p. 98.

et des idéaux reconnus dans le monde ordinaire ; la voie de transformation demande bien plus qu'une construction adaptée, car l'intégration à la source de l'Être représente une telle manifestation de l'Être, qu'il s'y trouve une exigence de dépassement du moi ordinaire qui ne souffre aucun compromis, aucune tergiversation et aucune déviation dans l'ouverture au soi essentiel, au point que, finalement, c'est le don de soi total qui est la seule réponse à l'appel de l'Être. Aussi « l'expérience d'une renaissance par l'Être » amène-t-elle l'homme jusqu'à l'éveil, et celui-ci ouvre sur une connaissance nouvelle qui ne permet plus de rester dans ce qui devient alors l'ancienne vie, fondée sur l'égoïsme du moi existentiel. Ici encore, Dürckheim insiste sur l'apport extraordinaire et l'ouverture à une nouvelle dimension qu'autorise cette entrée dans le champ de l'Être, car il n'y est nulle part question d'une restriction ou d'une réduction de l'expérience humaine puisque la voie correspond, en réalité, aux aspirations les plus profondes de l'humain.

L'affrontement des ténèbres sera le second plan sur lequel devra opérer la détermination de l'homme en quête du soi : là aussi, il sera question d'une lutte enclenchée par l'avancement sur la voie. Dürckheim commence par relever qu'il y a, dans tout parcours humain, un certain nombre de choses que l'homme garde pour lui, choses qu'il aurait voulu dire ou réaliser, et qui sont restées dans le secret de sa conscience ou refoulées dans la part inconsciente de lui-même : ce réservoir de choses positives et élevées reste ainsi, la plupart du temps, une expérience inachevée avec laquelle l'homme a appris à composer, mais qui demeure, malgré tout, un objet important de blocage et de déni. Dès lors, l'auteur affirme qu'il existe, au cœur de la voie du retour vers l'Être essentiel, une résistance du moi provenant de cette tendance au déni ou au blocage, alors même que ce sont ses aspirations les plus profondes qui sont, enfin, prises en considération. Néanmoins, cet endurcissement par rapport à ce qui vient le libérer apparaît aussi comme une condition du réel progrès dans la transformation véritable : « Toute métamorphose réelle, caractérisée par une transparence durable, écrit Dürckheim, suppose justement, après une expérience de lumière, une plongée dans le monde de l'ombre, un anéantissement dans sa profondeur ».¹ Nous

¹ *Ibid.*, p. 108.

sommes ici, face à l'expérience de la clarté, devant une exigence importante : « La percée de cette clarté au-delà des contraires, au-delà de la lumière et des ténèbres, qui nous attend au plus intime de nous-mêmes, ne peut s'accomplir que par la rencontre de la lumière *et* de son opposé ». ¹ L'homme, en quête de son moi profond, rencontre donc l'ombre ; celle-ci représente tout ce qui est resté dans l'inconscient à partir des frustrations, vexations, contraintes ou rancunes, « une masse d'expressions d'agressivité et d'explosions interdites » ² et cette part de lui-même doit être affrontée. Dans cette lutte avec lui-même, l'homme sur le chemin de la transformation peut trouver appui dans une pratique particulière appelée « l'exercice ».

Avec « l'exercice », Dürckheim entend proposer une méthode concrète pour atteindre la transparence : le but est de créer un état d'esprit en profondeur, un nouveau mode de conscience par lequel l'homme parvient à « détruire l'hégémonie de la conscience objective ». ³ D'où l'importance de l'entraînement, ainsi que la signification de l'action orientée vers le but intérieur ; par celui-ci, en effet, l'action est accomplie en vue de réaliser un état intérieur chez son auteur, en même temps que la manifestation de ce qu'il est. Dürckheim en parle en ces termes :

Cet effort nous maintient, par le corps que nous sommes, dans un certain « équilibre dynamique ». Il détermine involontairement l'allure de nos mouvements, maintient notre rythme propre, évite l'immobilisme et le blocage. Même dans les arrêts entre les mouvements, il marque une « respiration » et, en toute circonstance, il soutient notre progrès intérieur. ⁴

Ainsi, le corps va-t-il exprimer la disposition générale de la personne, mettant en évidence son « centre de gravité » : c'est par ce dernier que se trouve déterminée une attitude d'ensemble du corps et de l'âme. Cependant, à travers ce centre, se traduit également une expression de ce que Dürckheim appelle « l'homme intégral », c'est-à-dire l'homme dans sa relation à la fois à l'Être essentiel et au monde, sur le chemin de la transformation.

¹ *Ibid.*, pp. 108-109.

² *Ibid.*, p. 112.

³ *Ibid.*, p. 120.

⁴ *Ibid.*, p. 128.

Enfin, par l'exercice qui lui fait garder son centre, l'être humain peut encore découvrir et assurer, dans toute occupation, la transparence à la Transcendance : alors l'unité avec son Être essentiel, mode de présence en lui de la Vie, l'amène à prendre conscience de l'unité en toutes choses, et cette découverte lui fait vivre les relations à autrui, ainsi que les relations au monde qui l'entoure, comme une « relation-au-toi », laquelle lui donne une forme de souveraine aisance dans le monde des choses et des êtres.¹

À partir de cette présentation des grandes lignes de la pensée de Karlfried Graf Dürckheim, nous sommes maintenant en mesure d'aborder les convergences et les divergences qui peuvent être relevées dans la comparaison avec la pensée de Jean Guitton, en particulier sur le sujet du développement personnel.

3. CONVERGENCES ET DIVERGENCES SUR LA QUESTION DU DÉVELOPPEMENT PERSONNEL

Le dialogue avec la pensée de K.G. Dürckheim nous autorise un certain nombre de remarques et de mises en évidence au sein de la philosophie de Jean Guitton, dès lors que nous nous penchons sur le concept de développement personnel. Dans cette comparaison, il convient d'abord de faire ressortir les convergences, car celles-ci sont nombreuses.

3.1. Les convergences

Tout d'abord, en ce qui concerne le diagnostic du monde actuel, nous pouvons identifier une démarche similaire chez les deux penseurs : l'analyse, en termes de dépassement, d'une situation dont l'essence est de franchir un seuil, en vue d'une plus grande fidélité à la dimension fondamentale de l'homme. Dans les deux approches, l'accent est mis sur une métamorphose de l'homme contemporain, cherchant, à travers une croissance nouvelle, la voie d'un saut qualitatif, ce que Guitton nomme la loi de la sublimation, avec comme enjeu, l'advenue d'un homme nouveau. De part et d'autre, il y a la reconnaissance du rôle de l'Orient dans la redécouverte de la dimension

¹ *Ibid.*, p. 165.

spirituelle en Occident, tout en insistant sur l'importance d'une corrélation entre les deux voies, chacune représentant un pôle de l'humanité intégrale ; pour Guitton, c'est surtout en allant jusqu'au plus profond de sa propre tradition qu'une véritable rencontre est possible et qu'une articulation des polarités peut être réalisée.

Pour avancer dans l'approche de l'homme nouveau, les deux penseurs s'accordent sur une méthode : l'observation et la description de l'expérience humaine chez les mystiques. Pour Guitton comme pour Dürckheim, les mystiques nous offrent une voie de réalisation du potentiel humain à un niveau transcendantal ; une phénoménologie de l'expérience mystique met en évidence l'intentionnalité de cette posture existentielle, en montrant en quoi elle constitue un don de sens nouveau sur les trois plans de l'existence que sont le corps, l'âme et l'esprit. En cela, le mystique préfigure l'homme nouveau, par le développement de ressources spirituelles encore inutilisées chez l'homme ordinaire. Ce point de départ expérientiel consacre, pour les deux auteurs, le statut de l'expérience en tant que moyen d'accès de référence dans la compréhension de l'enjeu de l'existence, et, pour Guitton, la présence de cette option méthodologique s'atteste dès la thèse sur Plotin et saint Augustin. Il y a donc un parallèle entre la voie de l'union à l'Être essentiel, chez Dürckheim, et le parcours de l'homme dans la découverte de sa destinée, chez Guitton : il s'agit, des deux côtés, d'un itinéraire existentiel qui va jusqu'à la reconnaissance de cette capacité de relation unique avec une Transcendance. L'homme peut alors faire émerger une ressource cachée, souvent comprise comme une limite, alors qu'il y est question d'amplification, comme on le voit chez les mystiques ; ce potentiel spirituel fait également l'objet, en plus de l'incompréhension, d'une censure, et cette situation fait naître, comme nous l'avons vu déjà chez V. Frankl, un processus de refoulement propice à l'apparition de troubles existentiels, aussi bien personnels que sociétaux.

Cette anthropologie transcendantale, assortie d'une méthode d'incarnation dans l'existentiel, repose sur une critique conjointe des systèmes éducatifs tels qu'ils ont été pratiqués au cours des siècles : Guitton et Dürckheim s'accordent ainsi sur une remise en question fondamentale des possibilités qui sont proposées à l'homme, en vue de sa formation et de sa

transformation sur la voie de l'autonomie authentique. Chacun souligne les manques et les illusions qui marquent l'éducation de l'homme à travers les siècles, que ce soit au niveau existentiel ou au niveau spirituel. En réalité, l'homme livré à lui-même en même temps qu'encadré par la société, ne parvient pas à décoder et à expérimenter réellement cette part en lui qui lui fait dépasser le niveau expérimental pour trouver son sens premier et dernier. Dès lors, la croissance en profondeur de l'humain passe par la redécouverte de son origine divine, et par la reconnaissance du lien qui l'unit à l'Être/Un : les expériences de l'Être sont ainsi les prodromes du retour vers l'accueil de ce qui est premier en droit, c'est-à-dire le niveau de l'esprit.

Jean Guitton nous renseigne, dans un de ses derniers ouvrages – qui est d'ailleurs consacré à l'expérience de la foi –, comment cette perception de la primauté de l'esprit a été, pour lui, une révélation en assistant à un cours de Bergson en 1921, à l'Académie des sciences morales et politiques.¹ Cette loi de sublimation, qui constitue le cœur de l'expérience mystique, est aussi, pour Guitton, au fond de la quête philosophique, ce qui tend à montrer que l'opposition entre croyance et raison est en quelque sorte une distinction de surface. Et l'auteur de citer Plotin sur ce rapport avec l'Infini :

Souvent, je m'éveille de mon corps à moi-même. Je deviens extérieur aux choses, intérieur à moi ; je vois une beauté d'une miraculeuse majesté. Alors j'en suis sûr, je participe à un monde supérieur. La vie que je vis, c'est la plus haute. Je m'identifie au divin, je suis en lui. Et parvenu à cet acte suprême, je m'y fixe.²

À la fin de son ouvrage consacré au mysticisme, Jean Guitton rappelle aussi ce qu'exprimait le même Plotin, juste avant de mourir : « Je m'efforce de faire se rejoindre ce qu'il y a de divin en moi avec ce qu'il y a de divin dans le Tout ».³ Guitton et Dürckheim s'approuvent sur la dimension transcendante de l'homme et le fait que la découverte de leur être profond correspond, en réalité, à son aspiration la plus originelle. Guitton résume bien cette dimension spirituelle dans un ouvrage inédit, publié à la fin du tome III des *Œuvres complètes : L'amour divin*. Nous pouvons y lire :

¹ GUITTON, Jean et ANTIER, Jean-Jacques, *Les pouvoirs mystérieux de la foi. Signes et merveilles*, Paris, Perrin, 1993, p. 61.

² *Ibid.*, p. 27. La citation est des *Ennéades*, IV, 8, I.

³ *Ibid.*, p. 385.

Mais cet amour de Dieu au minimum du minimum, ce désir que Dieu soit même si rien ne l'annonce, – je le crois, disais-je, présent chez tous les hommes. Je pense qu'un tel désir apparaît à la conscience toutes les fois qu'elle s'approfondit, à condition que lui soit expliqué ce qu'on doit entendre par « Dieu » et par « désir ». Par *Dieu*, dis-je : non pas l'image vulgaire de Dieu telle qu'elle est dans plusieurs religions, mais l'Idéal devenu réel. Et par « désir » : non pas la recherche de la satiété, mais la certitude que finalement notre vœu que le parfait existe, que le « royaume », le « règne » arrive, vœu qui est à la racine de tous nos actes et qui est aussi la cause de toutes nos douleurs, soit exaucé.¹

Pour Guitton, le *désir d'être* est au-delà de la recherche de la satisfaction : il est, fondamentalement, le vœu que la perfection soit, et c'est par cette attente de l'idéal au cœur de tout homme que celui-ci pose, en réalité, l'Idéal comme absolu ; reconnaître qu'il s'agit là de ce que l'on nomme « Dieu » est, dit-il en substance, une question d'ouverture, d'accueil ou de potentiel, celui de percevoir que croire en l'existence de la perfection est, finalement, plus à la hauteur de la condition humaine que le seul constat de ce qui existe, constat qui n'est jamais loin du non-sens. Voilà pourquoi Guitton déclare que c'est par la négation de la négation que l'on peut admettre que le parfait soit, c'est-à-dire que l'Être soit.

Prendre l'expérience mystique comme socle de référence et d'analyse implique, chez Guitton comme chez Dürckheim, d'établir le lien entre ce qui se révèle dans l'Être essentiel et l'existence concrète du moi. Les déformations de ce dernier, telles qu'elles sont décrites par l'herméneutique dürckheimienne, se retrouvent aussi chez Guitton, à ce niveau qu'il appelle la mentalité, qu'elle soit dans la dissociation (le moi cuirasse) ou la contamination (le moi sans forme) ; dès lors, c'est une voie de transformation qui est exigée, chez nos deux penseurs, pour pouvoir libérer le moi profond. La voie, pour être concrète et efficiente, se construit à l'aide d'exercices : on trouve chez Guitton, de même que chez Dürckheim, mais à partir d'une inspiration différente, la conviction que la pensée véritable s'enracine et se déploie dans une attitude pratique et quotidienne, qu'elle se réalise et s'épanouit au moyen de l'exercice. Nous avons déjà pu prendre la mesure de cette dimension dans la philosophie guittonienne, mais il nous semble important de donner ici un écho au souci dürckheimien d'élaborer, à partir du

¹ GUITTON, Jean, « L'amour divin », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 806.

niveau spirituel, une sorte de prolongement et d'entraînement pratiques à travers l'exercice de soi ; nous le trouvons, chez Guitton, dans la voie de l'oraison comme exercice de soi.

Face à la facticité de l'existence, Guitton observe que toute liberté a devant elle deux voies, assez spontanées, de radicalité ou de traitement extrême : la superstition ou la spiritualisation absolue. Dans la première direction, on rencontre une attitude spontanée, mais basique, cherchant à provoquer un mouvement du réel en accord avec les vœux du sujet, par le recours à ce que l'on considère comme des forces supérieures, au moyen d'une demande d'intervention particulière sur le cours des choses. Cette attitude est celle de la pensée magique, que nous retrouvons à l'œuvre dans beaucoup de situations humaines, comme une donnée de base, mais néanmoins problématique, puisqu'elle laisse l'homme dans la dépendance et l'asservissement. À l'opposé, se présente la spiritualisation absolue, qui s'appuie sur la prétention à habiter le centre même de l'absolu, ce qui rend alors inutile tout acte de demande, au vu de cette entrée dans la sphère du divin. Il est à noter que cette voie possède son corolaire qui est de supprimer la demande sans accéder, pour autant, à la vie divine elle-même.¹ Plutôt que de nier ces deux tentations au cœur de l'homme, Guitton y voit une occasion de résister aux extrêmes, tout en prenant en compte une réalité de base qu'il est hasardeux de nier : la tendance spirituelle. De ce fait, pour lutter contre cette tentation spontanée de l'extrême – qui se présente généralement en situation de désarroi ou de remontée de l'angoisse face à l'événement – Guitton propose un apprentissage sous la forme d'une pratique, qui est l'acte d'oraison. Nous ne prendrons en compte ici que sa dimension d'exercice dans la mise en œuvre de soi. De quelle manière est-elle possible ?

Sans entrer dans une perspective métaphysique liée à la question de l'absolu, remarquons que, pour Guitton, tout homme possède au fond de lui une croyance positive en la vie, ce qui est la condition de pouvoir simplement se tenir dans l'existence. D'où une maxime d'action qui associe l'initiative personnelle, première dans l'ordre d'apparition, à une confiance profonde, première dans l'ordre de l'être. C'est ce que résume Guitton quand il affirme

¹ GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, p. 139-140.

avec force : « C'est par l'action la plus autonome, la plus fervente, la plus soigneuse, la plus poussée dans les détails que je pourrai coïncider avec ce que les dieux, ou la nécessité, ou Dieu ont fixé pour jamais ».¹ En d'autres termes, pour être juste, la croyance en l'absolu ne peut jamais détourner de l'action et de l'engagement personnels, ce qui suppose une attitude d'équilibre dans la lecture de l'événement et la gestion du désir d'être ; Guitton pose alors le problème dans l'interrogation suivante :

Si nous voulons pénétrer par la pensée le mystère de l'histoire sans l'abolir par l'exercice de « l'intelligence », il faudrait trouver un acte qui nous place à la jointure de ces deux plans ; *un acte qui soit tout à la fois intemporel et temporel*, et qui assure existentiellement, humainement, pratiquement, la liaison de la vision simultanée divine d'une part et d'autre part de l'action, de la passion, de la patience humaines, déployées dans l'incertitude temporelle.²

C'est donc dans ce contexte d'une acceptation d'un au-delà – ou d'un en-deçà – de la raison (*ratio*), que se pose le problème de la prière (*oratio*), et Guitton précise que tout homme fait sans cesse (virtuellement, inconsciemment) l'acte qui est impliqué dans la prière, parce que, dit-il, « c'est l'acte même de celui qui prend en main son *destin* et qui le transforme en *destinée* ».³ C'est ici que nous voyons la portée pratique de la prière dans la mise en œuvre de soi : elle est un acte qui nous constitue, à condition d'éviter les pièges, présents au fond de nous-mêmes, de l'asservissement et de l'illusion. Quelle est la teneur d'exercice de cet acte d'oraison ? Guitton en propose une version matricielle, comme lieu d'apprentissage d'une mise en forme de l'inclinaison spontanée.

Deux temps sont articulés dans la démarche et l'expression de la prière. Un premier temps demande à l'Être d'être davantage lui-même : « Cette prière supplie l'Eternel d'être éternel, d'être Être et encore plus Être. Elle interpelle la plénitude pour qu'elle soit encore plus plénitude. Elle se place dans ce mystère plénier et nécessaire de l'Être qui est lui-même par lui-même, – sans aucune considération anthropocentrique, sans prononcer

¹ *Ibid.*, p. 138.

² *Ibid.*, p. 141.

³ *Ibid.*, p. 143.

aucune demande intéressée, ni même aucune louange ».¹ Au fond, il s'agit d'un acte de décentrement de soi, par la seule position d'une altérité, reconnue dans son caractère absolu d'être : c'est l'étape du consentement à l'être. Dans un second temps, qui est en corrélation avec le premier, se présente la demande, qui est, en réalité, une « correspondance de l'intimité et de la facticité ».² La demande est posée sur cet accord, s'il est juste, entre ce que nous attendons, ou désirons, et ce qui advient ; ainsi, assure-t-elle l'action, d'une part, et préparerait-elle au consentement, d'autre part. Structuré de cette manière, l'acte d'oraison devient un exercice pratique de sortie hors de la superstition logée au fond de l'homme, tout en ne cédant pas à la tentation de l'évasion spirituelle hors de la condition humaine par une remontée imaginaire ou une affirmation excessive. C'est à partir de ce dernier point que nous pouvons commencer à mettre en évidence des divergences entre l'approche guittonienne et l'approche dürckheimienne du développement de la personne dans le champ de la dimension totale : cette thématique fait l'objet de notre dernier point dans ce dialogue.

3.2. Les divergences entre Jean Guitton et Karlfried Graf Dürckheim

Ici aussi, comme pour V. Frankl, il n'est pas question d'établir une critique de la pensée de K.G. Dürckheim à partir de la pensée de Jean Guitton ; il s'agit plutôt de prendre la mesure des divergences qui se présentent entre les deux penseurs qui nous occupent, dès le moment qu'on essaie de les faire entrer en dialogue.

Une affirmation de Dürckheim, dans *L'homme et sa double origine*, éveille notre attention, si nous nous plaçons dans la perspective de la pensée de Jean Guitton ; l'auteur écrit, à propos de ces deux racines dynamiques de l'esprit que sont l'étonnement et la souffrance :

Les impulsions vitales nées de l'étonnement comme de la souffrance ont un point commun manifeste : servir la délivrance et la rédemption que l'homme, toujours et partout, supplie les dieux de lui accorder. Mais peut-être parviendra-t-il un jour à

¹ *Ibid.*, p. 142.

² *Ibid.*, p. 143.

comprendre le sens de la vie qui, par l'étonnement comme par la souffrance, l'entraîne en avant : libérer le divin en lui de la prison où l'a jeté son origine terrestre.¹

Si Guitton peut aisément acquiescer à la première partie de l'idée de Dürckheim, il n'en va pas de même pour la seconde ; l'utilisation de l'expression « la prison où l'a jeté son origine terrestre » nous met, en effet, sur une voie très différente de celle de Jean Guitton. Pareille conception, inspirée, selon lui, du néoplatonisme, révèle une option métaphysique que l'auteur de *Justification du temps* a clairement mise sur le compte de la dissociation, à savoir l'idée plotinienne d'une chute, d'une dégradation de l'Un, avec comme corolaire, l'existence captive de l'âme, détachée de sa source originelle et une. Que l'âme soit ainsi tombée hors de l'Un implique alors une redécouverte de son origine divine sous la forme d'une remontée corrigeant ce qui a été perdu, et rétablissant l'équilibre initial par la recherche de ce qui peut combler la différence de degré qui est apparue au départ même de la condition humaine. Selon cette perspective d'enfermement et de dépossession, il est important de comprendre que le temps lui-même s'en trouve affecté, et qu'il perd donc toute consistance, puisqu'il demeure un simple intervalle n'apportant rien de nouveau dans l'ordre de l'être, ce qui revient aussi à lui enlever toute possibilité de création.

Autrement dit, Guitton met ici, en réalité, l'accent sur le rapport, au sein d'une pensée, entre l'Être et l'Un : privilégier l'Un est certes une réponse à notre quête profonde d'unité et de perfection – ce que nous cherchons alors à travers toutes nos paroles et tous nos actes – mais il peut devenir tout puissant, au détriment de l'Être. Selon cette articulation entre l'Être et l'Un, ce qui existe n'a plus de véritable charge d'être et n'est là que pour attester de l'Un ; c'est aussi l'existence historique qui s'en trouve annihilée, puisque, dans sa multiplicité, elle ne se situe pas au niveau supérieur de l'Un. C'est dire si l'articulation de l'Être et de l'Un est lourde de conséquences, car de l'ontologie à l'éthique, toute forme d'étant en reçoit la marque ; pour Guitton, il s'agit donc, avant tout, de respecter la structure de l'Être.

K.G. Dürckheim concentre toute son anthropologie sur la notion de transformation du moi afin de lui donner un accès à son Être essentiel : sans

¹ DÜRKHEIM, Karlfried von, *L'homme et sa double origine*, p. 43.

la découverte de ce lien, et son intégration dans la vie banale, l'homme ne peut espérer aucun accomplissement conforme à sa nature profonde ; l'élévation dont il est question cherche à atteindre cette source par un développement qualifié de transpersonnel, puisqu'il dépasse la situation propre à la personne. Autrement dit, c'est par la pleine possession de l'Être essentiel, et la transparence totale qui ne souffre aucune résistance, que l'humain s'avance, en conscience, sur le chemin de la vie. Chez Guitton, on ne trouve nulle trace de ce langage de l'appropriation ; il y a plutôt le maintien d'une distance infinie entre le moi et la source d'être. On pourrait reprendre ici la conception métaphysique de Dürckheim pour en faire une critique selon les thèses guittoniennes en la matière, mais ce serait dépasser le cadre de notre propos. Au fond, même si Guitton cherche aussi la voie de la réalisation spirituelle, il reste attentif à ne pas renier les autres dimensions de l'existence. Aussi souligne-t-il, chez Pascal, cette faculté de vivre à différents étages et de s'efforcer de les faire tenir ensemble. En d'autres termes, la part spirituelle de soi ne peut être vécue à part, et de façon unilatérale.¹ Voilà pourquoi Jean Guitton tente la difficile voie de l'entre-deux, de l'articulation des pôles. De quelle manière ?

Parti d'une opposition entre deux types de voies mystiques, celle de Plotin et celle de saint Augustin, Guitton en arrive, dans ses derniers ouvrages, à situer le problème en termes de corrélation et de dialogue des parties. Ainsi, le mystique peut-il adopter une position basse, ou anéantie, comme chez Plotin et dans le bouddhisme, et une position super-consciente, comme dans la mystique du christianisme ou de saint Augustin, ou encore, une voie plus synthétique, plus conciliante, comme chez Jean de la Croix. Quelle est alors la voie qui permet de tenir ensemble ces positions contraires ? Dans son analyse de la rencontre de l'Orient et de l'Occident chez Dürckheim, M. Darbellay note le manque de référence à l'histoire dans l'analyse du sujet : c'est l'accent mis sur l'Unité, ou la non-dualité, qui pousse

¹ Il écrit à ce propos : « L'erreur du panthéisme, c'est d'admettre que l'on peut goûter l'éternel dans le temps, s'immortaliser, s'éterniser à l'intérieur du temps même. Cette éternisation, qui ne peut être obtenue par aucun procédé ni processus, n'est possible qu'au moment final du temps » GUITTON, Jean et ANTIER, Jean-Jacques, *Les pouvoirs mystérieux de la foi. Signes et merveilles*, p. 376.

l'auteur à privilégier le dépassement de la complexité au sein même du moi existentiel. On trouve d'ailleurs chez Dürckheim, une affirmation assez forte à ce sujet :

Ce sont des expériences dans lesquelles la plénitude, l'ordre et l'unité de l'Être frappent l'homme, l'appellent, le libèrent et l'engagent. Le moi éprouve cet Être comme un Toi. Bien entendu, dans la conscience rationnelle, qui s'efforce de séparer de l'expérience l'homme en tant que sujet, rien de cela ne peut le toucher. Mais, dans l'immédiateté de l'expérience, tout ce qui est perçu par le moi lui semble le Toi, même la Transcendance. Quand le moi éprouve ce fond dans l'éprouvé, tout perd son altérité. Ce qui pour la perception rationnelle devient un « quelque chose », devient dans l'union de l'expérience mystique « Rien ». Ensuite cependant, par l'intensité de l'expérience, s'exprime le grand Toi.¹

Si Dürckheim n'accorde, finalement, que très peu de place à l'historicité de l'homme et du monde, et si pour lui, la référence au quotidien reste dans une certaine abstraction, c'est que fondamentalement la pensée dürckheimienne est une pensée de l'Un.² Il n'en va pas de même chez Jean Guitton. On sait qu'il manifeste une certaine méfiance pour la pensée de l'Un, ou plutôt, qu'il cherche à montrer qu'une pensée purement hénologique ne peut rendre compte de ce qui fait la réalité de l'expérience humaine, à savoir le temps. Aussi pouvons-nous dire qu'aux yeux de Guitton, les pensées de l'Un et de l'Être trouvent dans le temps un pôle d'articulation.

Cela n'est possible qu'à la condition de voir dans le temps une réalité qui n'est ni de la discontinuité ou de la continuité pures, ni un éternel retour ou une création continue, ni une dispersion sans fin ou une progression sans ruptures : il y a, chez Guitton, une prise en compte de l'historicité et de la valeur du temps, et cela passe par une attention au quotidien, à l'histoire, et tout ce que le temps nous fait vivre ; en cela, il est toujours occasion, préparation, découverte et expérience. S'il y a néanmoins des moments qui semblent absolus, comme sont les expériences de l'être, ces moments ne sont jamais l'éternité elle-même. Il y a ici une forte insistance sur l'expérience anticipatrice, mais pareille anticipation reste une ouverture et non une possession. Dans la pensée guittonienne, la bipolarité temps-éternité représente, pour l'homme, la modalité la plus accessible de l'opposition entre

¹ DÜRCKHEIM, Karlfried von, *L'homme et sa double origine*, p. 22.

² DARBELLAY, M., *Karlfried G. Dürckheim*, p. 153.

l'Être et l'Un ; c'est en se penchant sur le temps qu'il tente d'articuler cette opposition des contraires, et plus particulièrement sur le temps humain. Il y a, dès lors, chez l'auteur de *L'existence temporelle*, une attention au concret de l'existence qui va ancrer son idée d'une croissance, non pas dans la perspective d'une transformation, mais plutôt dans l'optique d'une insertion plus consciente et plus opératoire dans le quotidien : ainsi le concept de développement est-il central dans le lien ontologique entre le temps et l'éternité, véritable point de tension entre l'instant et la durée. Rappelons-nous l'absolue positivité de l'être, c'est-à-dire l'approche selon laquelle tout ce qui est, est bon, par le fait qu'il est, tel qu'il est.

S'il y a recherche d'unité, celle-ci ne peut s'instaurer au détriment de l'altérité. Or, cette altérité est à découvrir – et à identifier – à l'intérieur même de ce que l'on prend pour une entité complète, à savoir la personne. C'est par le concept de destinée que la dimension historique peut à la fois être assumée, reconnue et dépassée, en étant le lieu de révélation de l'unicité de la personne. Autrement dit, si l'homme doit ressentir l'appel divin sous la forme de l'appel au dépassement vers l'unité absolue, il ne peut entendre cet appel qu'au cœur d'une histoire qui est toujours à reprendre pour en faire advenir le sens. C'est dire si la raison a toute sa place dans cette recherche ; contrairement à Dürckheim, Guitton donne à cette dernière un statut de connivence, beaucoup plus que de division, dans son rapport à ce qui est. C'était d'ailleurs sur ce point qu'est apparue, assez vite, une divergence par rapport aux positions de Bergson en la matière : l'intelligence n'est pas à rejeter au nom de l'intuition. Pour Guitton, il s'agit toujours de trouver le point par lequel les vérités opposées se rejoignent, plutôt qu'elles ne s'opposent.¹ Critiquant une orientation qui chercherait exclusivement à rejoindre, dès maintenant, une part d'éternité, c'est-à-dire une complétude sous les traits de l'être essentiel, Guitton s'intéresse davantage à la manière d'insérer l'essentiel ou l'éternel dans le temps. Là se trouve la véritable noblesse, terme que nous retrouvons également chez K. G. Dürckheim.

Même si ce dernier insiste, par l'advenue de l'homme noble, sur la transparence à l'Être essentiel et le témoignage dans le monde comme

¹ GUITTON, Jean, *L'impur*, p. 125.

manifestation de celui-ci, Guitton prône, quant à lui, une démarche orientée vers le devenir soi au cœur du réel du temps et de l'histoire, au moyen de la réponse à l'appel de l'être profond. Mais, pour que celui-ci ne soit ni englouti dans l'infini de l'Être/Un ni dominé par un Principe totalisant, il y a lieu de rappeler que la seule puissance d'être, d'unité et de perfection qui tienne dans l'absolument dé-lié, est l'amour : en cela, un concept de développement de la personne dans le sens le plus intégral repose donc sur une conception de l'absolu, du principe ou de l'éternité, qui laisse ouvertes la place et la dynamique de Dieu en tant que l'Ouvert.

Qu'est-ce qu'un « parti des purs », se demande alors Guitton, sinon un laboratoire pour les germes ? Qu'est-ce qu'un germe, sinon le lieu où s'établit l'incarnation, le site du passage de l'essence dans l'histoire, ou plutôt la réinsertion consciente de l'essence dans l'existence toujours défaillante.¹

Autrement dit, l'attitude qui finit par déboucher sur une identification avec l'essence, c'est-à-dire sa possession, reste toujours dans une attitude de séparation, et finalement, sur le plan social, de conspiration.² Et Guitton de préciser en quoi il est tentant de vouloir s'appuyer sur un « parti des purs », à tous les niveaux de l'ordre social, pour établir une forme d'ordre parfait. Il conclut alors au sujet de son projet :

Il faut travailler d'une manière désintéressée, sans but immédiat, et en ne donnant leur nom aux choses que lorsque les choses sont faites. La meilleure manière de préparer l'avenir, c'est de ne pas lui faire violence dans le présent. La plupart des groupes qui se font sont déjà corrompus par leur violence ou leur prétention. Il ne faut pas donner de grands noms aux choses, mais si la chose est bien faite, le nom de la chose devient noble par lui-même, et il est assuré de grandir comme le grain de sénévé.³

Ainsi la vraie conspiration, comme la vraie noblesse, se rencontre, dit encore Guitton, chez des êtres qui effectuent, en secret, leur travail sur eux-mêmes ;

¹ *Ibid.*, p. 126.

² Il écrit à ce propos : « Nous avons vu que la séparation du pur et de l'impur est antérieure à la religion, si l'on entend par religion ce que les juifs et les chrétiens ont placé dans ce mot, à savoir une communication avec Dieu. L'image du déluge et de l'arche est l'image typique du purisme, en ce sens qu'elle représente un élément intact préservé du naufrage et de la souillure. L'idée d'une conception « sans tache » fait bien voir la persistance de cette image ». *Ibid.*, p. 133.

³ *Ibid.*, p. 135.

de même pour le témoignage de bonté, de vérité et de force de vie dans le monde ; Guitton y ajoute aussi la beauté.

Ce travail sur soi, Dürckheim le conçoit fondamentalement comme un retour vers l'Être essentiel, et la maturation de la personne prend la voie d'une possession de cette origine après l'exil ; pour Guitton, ce schéma doit être entendu, mais modéré, car il finit toujours par une dépréciation du réel et de l'être. Si la maturation spirituelle est bien pour lui l'essence du temps, il la considère sur le mode de l'intégration des parties au sein de l'humain, ce qui demande une justification de ce qui est jugé comme inférieur, défaillant ou limité. C'est ainsi qu'il termine son traité sur *L'amour divin* : par une prise en compte de l'imperfection et de la défaillance au sein du moi, et cette conscience est demandée à l'absolu considéré en tant que personne et source d'amour, de façon infinie. C'est seulement dans cette reconnaissance de tout le moi, reçu comme un don, qu'une véritable amplification de soi est possible.¹

Dans cette résistance à la tentation de la perfection, Guitton voit la raison dernière de tout le développement comme signification ultime du temps, à savoir la possibilité pour le moi de se tenir, finalement, devant l'absolu, sans être complètement absorbé dans son infinitude de perfection ; aussi écrit-il dans sa conclusion de *Justification du temps* :

Dira-t-on que, pour s'adapter au milieu éternel, aucun instrument n'est plus nécessaire et que toute interposition doit être rejetée comme inutile ? Mais sans un analogue de ce que la biologie appelle le corps, du moins sans la persistance de ce qui a été dans le temps, comment l'être fini pourrait-il présenter à l'être infini cette opposition sans résistance qui lui serait nécessaire pour jouir de sa présence sans être absorbé en elle ?²

L'être-moi comme but final de tout le développement personnel est donc, pour la philosophie guttonienne, une corrélation entre l'amplification de soi recherchée à travers l'actualisation de toutes les potentialités du sujet jusqu'à la découverte de la dimension divine, et la reconnaissance de la finitude essentielle de ce moi. Cette corrélation est rendue possible par la prise en compte du moi profond – le moi de la destinée sur lequel se penche

¹ GUITTON, Jean, « L'amour divin », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 829.

² GUITTON, Jean, *Justification du temps*, pp. 122-123.

fondamentalement l'acte de mémoire – et ce travail d'approfondissement et de sublimation est toujours, chez Guitton, l'occasion d'un double mouvement qui maintient la tension entre l'élévation et l'habitation au cœur du réel, en somme l'aller-retour sur l'échelle du temps. Ce n'est qu'à ce prix, insiste-t-il, que l'itinéraire sublime – voulu au creux de toute expérience humaine, même la plus ordinaire, comme l'acte de nommer – sera considéré comme ce qui empêche, finalement, d'être absorbé totalement dans l'infini qui est notre fin. Marquant ainsi sa différence par rapport à la démarche dürckheimienne, il ne sera donc question, pour Guitton, non d'un développement « transpersonnel », mais tout simplement – et éminemment, ce qui en fait une voie difficile – d'un développement personnel en tant qu'inscription dans l'Être et le Temps. D'où notre conclusion sur les apports de cette partie en dialogue avec les pensées – proches et différentes – de V. Frankl et K. G. Dürckheim.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

Nous avons pu, à travers le dialogue avec la pensée de V. Frankl et K. G. Dürckheim, entrer plus avant dans celle de Jean Guitton, et déceler, au cœur de celle-ci, des éléments qui corroborent notre perspective de lecture, à savoir la notion de développement personnel. Au terme de cette mise en confrontation, il apparaît que l'ontologie guittonienne s'inscrit dans une articulation des deux approches en présence : chez Frankl, l'accent mis sur l'existentiel et la recherche d'une dimension de sens à travers l'exploration en soi de la volonté signifiante et de l'orientation vers les valeurs ; chez Dürckheim, l'approfondissement transpersonnel vers l'Être essentiel comme transparence à l'origine divine de l'homme et sa manifestation dans le monde et la vie du moi éveillé.

Nous pensons que c'est à travers le concept de temps et de l'être comme développement, que Guitton présente la voie de cette tension bipolaire. C'est dire que la notion même de développement personnel prend alors, suivant sa propre terminologie ontologique, le statut de structure et que, en tant que telle, elle possède une double dimension enclenchée : d'une part, un développement des aptitudes et potentialités du moi, par un travail axé sur un dépassement des croyances personnelles reçues, enfouies et reproduites dans un sens d'identification superficielle et partielle du réel ; d'un autre côté, un enfantement de soi dans une perspective d'un sens appelant à une élévation à la manière d'une sublimation dans laquelle l'inférieur se retrouve dans le supérieur, comme par une assumption de soi, d'une façon plus noble qu'en lui-même. Dès lors, cette structure du développement personnel n'est ni une confusion ni une séparation des plans qui restent distincts, quoique reliés, dans sa réalité bipolaire, ce qui implique, comme nous l'avons vu pour toute structure ontologique, à la fois l'enveloppement et le développement, le changement pour retrouver l'identité.

Le concept guittonien de développement personnel n'est donc nullement une pensée de la personnalité selon « l'intériorité d'exil »¹, ni selon la saisie du Soi profond comme réalité constituée : elle est une réalité en

¹ Cf. HOUSSET, Emmanuel, *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Éd. du Cerf, 2008.

cheminement, où il s'agit « d'achever son circuit intérieur ».¹ Ainsi, le développement personnel, en tant que structure essentielle de l'être, reçoit-il lui-même cette configuration qui tient à la dynamique de l'être, à savoir le développement comme tel. C'est dire que pareille ontologie du développement personnel perçoit celui-ci comme une essence traversant la configuration du développement, et qu'il s'accomplit – ou cherche à s'accomplir – à travers les stades de l'origine, l'implicite, la crise, l'émergence, le déploiement et l'accomplissement. Dans cette pensée de l'articulation dynamique, qui est toujours à réinventer, la notion de destinée représente, pour Guitton, le pôle moteur et structurant, à la manière d'un élément tiers, le tiers englobant. Ainsi la notion de destinée – sur laquelle le sujet est appelé à travailler – accrédite-t-elle le concept de développement personnel, dans le sens d'une exigence ontologique, et, à travers l'inévitable travail sur soi, dans celui d'une anthropologie éthique.² Ces propos nous orientent vers la conclusion générale de notre recherche, que nous sommes, à présent, en mesure de pouvoir présenter, et que nous pensons pouvoir ouvrir, à l'issue de ce parcours.

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 601.

² Voir aussi à ce sujet : HENRY, Julie, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

CONCLUSION GÉNÉRALE : RÉCAPITULATION ET PERSPECTIVES

Pour la conclusion du présent travail, nous présentons tout d'abord un regard rétrospectif sur l'ensemble du chemin parcouru dans cette étude ; ensuite, nous proposons un regard prospectif dans le domaine qui a été la thématique de notre recherche, à savoir le concept de développement personnel, nous questionnant sur la pertinence d'un approfondissement philosophique à ce sujet, dans le cadre d'une problématique de l'accompagnement ; on attribuera à cette démarche l'appellation qui lui est donnée, depuis quelques années, à savoir celle de « coaching de vie ».

I. RÉCAPITULATION DES GRANDES LIGNES DE CETTE RECHERCHE

Notre étude a porté sur l'analyse du concept de développement personnel chez Jean Guitton. Pour ce faire, une relecture de l'œuvre du philosophe du temps et de l'éternité s'est révélée nécessaire, tant celle-ci reste dans une dispersion et une présentation formelle qui la laissent, plus de quinze ans après la mort de l'auteur, dans une méconnaissance et une classification ne permettant pas d'atteindre jusqu'à l'essentiel, non seulement de son intention philosophique, mais aussi du message logé au cœur d'une pensée qui s'est tournée vers de multiples secteurs, dans diverses directions. C'est pourquoi il nous a semblé, après différents niveaux de lecture établis sur plusieurs années, qu'un axe devait être donné pour retrouver l'unité de l'ensemble, en même temps qu'un angle de vue et de mise en perspective pour lui assurer une pertinence dans le champ philosophique, ainsi qu'une actualité dans un domaine de la réflexion et de l'agir humains. De cette façon, l'objectif de notre démarche s'est trouvé renforcé dans son désir de voir Jean Guitton pleinement rétabli en tant que véritable philosophe à part entière. Cet axe de pensée, nous croyons l'avoir découvert dans la notion de développement personnel, en tant que celui-ci se forge à partir d'une réflexion sur l'être, et qu'il constitue l'aboutissement de toute l'ontologie guittonienne, donnant une direction précise à son anthropologie et se prolongeant en une orientation

pratique, à la manière d'une sagesse de vie. De cette façon, le titulaire de la chaire d'Histoire de la philosophie et Philosophie à la Sorbonne allait pouvoir révéler l'ampleur de son envergure intellectuelle, de même que la profondeur et la qualité de ses ouvrages, de même que celles de ses multiples interventions, cours et enseignements donnés au cours d'une carrière philosophique exceptionnelle tant par le nombre des années que par l'étendue de ses rencontres et expériences. Enfin, avec le concept de développement personnel, nous disposions également d'un moyen pour donner à la pensée de Jean Guitton une actualisation dans un domaine relativement nouveau, et certainement peu exploré par la pensée philosophique académique, celui du développement personnel en tant que mouvement et orientation dans la manière de concevoir la vie et l'accompagnement des personnes sur leur chemin d'évolution. Les conditions d'une relecture de l'œuvre de Jean Guitton étaient donc posées, cherchant surtout à faire ressortir, autour d'un axe central, l'unité d'inspiration et de compréhension au sein de la diversité des styles et des sujets.

Ainsi avons-nous commencé notre étude en posant le problème de la dimension paradoxale et polysémique du concept de développement personnel, laquelle dimension ne saurait finalement être appréhendée que lorsque cette notion sera abordée sous l'angle philosophique, et plus particulièrement du point de vue ontologique. Passant en revue comment le développement personnel se trouve décrit par les fondateurs du mouvement lui-même – tels A. Maslow ou C. Rogers – et par certains auteurs contemporains, nous nous sommes ensuite consacrés à un rapide survol historique pour constater que cette notion a plutôt été présente chez les philosophes à travers la question du sujet et le problème de la « vie bonne ». Il est ainsi apparu, selon une lecture classique, que le souci de soi n'était pas l'apanage de la pensée antique, et qu'il fallut attendre la modernité – et plus précisément le siècle des Lumières – pour voir la philosophie véritablement prendre en compte le caractère unique de l'existence personnelle, même si l'avènement du christianisme aura considérablement changé le contexte d'interprétation de la place et du rôle de l'homme par rapport à la pensée grecque. Néanmoins, cette évolution du traitement philosophique allait se faire essentiellement dans le sens de l'affranchissement, ce que l'époque

contemporaine pourra proposer sur fond d'une émancipation aussi bien à l'égard des grands ensembles sociaux que de la nature et de ses lois. Par conséquent, c'est vers le XX^e siècle que nous nous sommes tournés pour voir la pensée philosophique s'intéresser en profondeur à la constitution même du sujet à travers son existence personnelle, avec l'avènement d'une philosophie existentielle de la création et du retour sur soi, prônée par des auteurs comme P. Ricœur, M. Foucault et P. Hadot. Ceux-ci affirment, en effet, qu'une attention à soi-même, sous forme d'une croissance ou d'un exercice, est bien plus qu'une question d'inclinaison, de sentiment ou de particularité ; il s'agit même d'une donnée essentielle de la conception générale du sujet : avec ces philosophes, nous ne sommes pas loin d'une pensée du concept de développement personnel, même s'il reste encore, somme toute, à lui donner un statut proprement ontologique. En effet, il ressort de l'ensemble de ces investigations, une impression de dérive ou d'excès, comme si la concentration sur le devenir personnel représentait une forme de rétrécissement ou d'appauvrissement en lesquels il faudrait voir surtout les limites de l'individualisme contemporain, et, selon le mot du sociologue A. Ehrenberg, « la fatigue d'être soi ».

Jean Guitton s'inscrit dans la grande tradition philosophique qui cherche à la fois à approfondir ce qui a été pensé au cours de son histoire, et à ouvrir un champ nouveau d'investigation pour œuvrer à une plus grande perception du sens. Voilà pourquoi il commence par s'intéresser au sens philosophique des *Confessions* de saint Augustin, ouvrage sur lequel le regard herméneutique ne s'est pas encore posé jusqu'en ces années 1924-25 où il commence son étude ; il en va de même pour J.-H. Newman, dont peu de monde avait entendu parler en France – surtout pas en philosophie – quand Guitton le choisit comme sujet pour sa petite thèse. On a dit que Bergson ne s'était que peu penché sur les variations du temps vécu, du temps intime des émotions¹ ; c'est, en somme, le projet du jeune Guitton qui entend prolonger les recherches du maître en direction de l'expérience du moi dans le temps, du point de vue de l'existence ordinaire. La conjonction des approches de

¹ LAPOUJADE, David, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2010.

Bergson, Plotin, Augustin et Newman vont alors orienter Guitton vers une conception du temps, laquelle, dans une articulation avec l'éternité, nous met sur la voie du développement, d'un point de vue ontologique ; ainsi sont fixées les bases d'une réflexion portant sur un développement que nous pouvons qualifier de personnel.¹

La rencontre de Guitton avec le philosophe de la durée nous a permis de mettre en évidence les grandes sources d'inspiration de la pensée guittonienne, tout en faisant ressortir leurs divergences profondes. Néanmoins, c'est bien dans le sillage de Bergson, que Guitton a cherché à établir son diagnostic sur le monde actuel, privilégiant ainsi une approche centrée sur une compréhension totale de l'expérience humaine à partir de la prévalence antérieure de la dimension de l'esprit, de telle sorte que l'essence de l'avancée de l'humanité à travers son histoire est bien de retrouver, au cœur de ses découvertes, cette antériorité restée en germe : dès lors, les situations de crise – et plus spécialement celle que nous connaissons et qui affecte l'humain dans son existence même – apparaissent-elles comme des signes de l'approche d'un seuil, d'un saut qualitatif profond, dont l'enjeu est un appel à ce que l'homme puisse se reporter vers son essence. Le thème bergsonien de l'homme nouveau sera alors, pour Guitton, le moyen pour donner à cette évolution le caractère d'une assomption – et pas seulement une rectification

¹ Voilà l'essence du développement personnel tel que nous pouvons l'approcher à travers la pensée philosophique de Jean Guitton. Il ne suffit pas de raccrocher celle-ci à un courant – qu'il soit bergsonien ou augustinien – ; c'est plutôt à une synthèse que nous devons penser pour bien la situer, non pas une synthèse éclectique, mais une synthèse d'articulation entre les pôles – ce qu'il appelle le circuit – car c'est la trame de toute sa démarche ontologique. Voyons, dans cette perspective, comment il considère la philosophie de Plotin : d'abord il la prend dans l'ensemble de son effort, en portant le regard au point le plus englobant de son système de pensée ; ensuite, il prend en compte l'intention profonde pour en faire apparaître toutes les richesses, mais aussi les limites. Dans tous les cas, il s'agit d'un interlocuteur, et d'un interlocuteur précieux, puisqu'il permet de faire émerger la différence. S'il consent à y trouver des faiblesses, après avoir suivi le penseur le plus loin possible, ce n'est pas pour traiter sa pensée de « mauvaise philosophie », ni encore moins de « philosophie mauvaise » ; c'est davantage qu'il y voit, comme à regret, un rendez-vous manqué, une forme de crispation dans la recherche profonde et l'écoute de l'être. Aussi déclare-t-il : « On ne comprend pas une doctrine dans son fond sans la familiarité avec la doctrine contraire », GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 184.

par rapport à une dérive – mouvement d'élévation de la condition humaine que l'un et l'autre viseront à anticiper à travers une approche phénoménologique de l'itinéraire expérientiel des mystiques, surtout en ces temps marqués par une profonde crise existentielle. Nous avons ainsi vu que la post modernité commence, selon Guitton, avec la prise de conscience mondiale de la capacité de s'auto-détruire qu'a désormais l'humanité, depuis la première utilisation de l'arme atomique, ce qui met en évidence la dimension plus profonde du pouvoir de néantisation de l'homme. Mais cette remise en question fondamentale du salut par la science et la technique, qui débouche sur une crise encore plus grave qui consiste en la désespérance qui affecte l'homme contemporain, ne doit pas faire oublier qu'à travers cette épreuve, l'humanité est en chemin, à partir de cette crise inédite, vers le franchissement d'un palier, où nous pouvons voir l'homme mystique comme le prototype de l'homme nouveau.

À partir de cette thématique de l'homme nouveau, nous étions en mesure d'aborder celle du développement du moi par une première rencontre avec l'œuvre, la pensée et la vie du philosophe, là où nous avons pu prendre conscience de la présence de cette notion dans ses écrits comme dans la manière dont il a conduit son parcours, notamment par cette constante ouverture au réel par laquelle se déclinent les potentialités et les capacités de renouvellement du moi et ses aspirations au dépassement de soi : nous avons pu voir en Guitton les potentiels philosophique, littéraire, psychologique et herméneutique, en même temps que cette capacité d'accueil de la rencontre, l'écoute et la modélisation des hommes d'action, la guidance des personnes et tout ce que nous appelons aujourd'hui la stratégie, la méthodologie ou les dynamiques de changement. Surtout, nous avons pu découvrir comment l'activité de peinture, présente tout au long de sa vie, a permis au philosophe de sortir de la conceptualisation aride ou totalisante, avec un retour de plus en plus marqué vers l'immédiateté et la liberté, de même que l'expérience toujours approfondie de la spiritualité au cœur de l'ordinaire et de la facticité où se joue néanmoins, à travers la matière, l'épiphanie de l'indicible. De tout ceci se dégage une tonalité de douce mélancolie, qui, loin du doute, de l'errance comme de l'excès d'assurance et d'affirmation, révèle cependant, par rapport à l'existence temporelle et son attente, une sorte de déception

devant l'attente, ce retard du temps avant la plénitude. Ainsi serons-nous, chez Guitton, dans une temporalité assumant les heures qui semblent vides car le sens est au-delà du contenu, tout en affirmant avec conviction la nécessité du changement pour retrouver l'identité. C'est donc que, quelque part, tout est en relation, et c'est cette corrélation en toutes choses que le philosophe va tenter de mettre en articulation par une pensée visant à répondre à cet appel de la complexité au cœur de l'être.

En d'autres termes, c'est du côté de l'ontologie que nous avons pu voir se déployer la quête philosophique guittonienne : en ce sens, la question de l'être serait bien au cœur de toute sa philosophie, et cette conceptualisation ontologique avait pour objectif le devenir soi en tant que tel, c'est-à-dire la quête de la réalisation de soi. La compréhension de la pensée ontologique de Jean Guitton, en tant qu'elle constitue le fondement même de toute son approche de l'homme et du monde, était donc indispensable pour situer l'auteur dans son projet philosophique. Il fallait, par conséquent, se poser la question de savoir ce que Guitton mettait sous le terme *être*, étape qui allait nous mener à comprendre la nature du lien entre l'être et la réalisation de soi, c'est-à-dire, selon notre hypothèse, à mieux définir le concept qui gît à leur intersection, à savoir le concept de développement personnel.

Pour Guitton, en effet, la philosophie aurait comme office suprême de justifier l'être, face à l'apparence du monde, ce qui serait la tâche essentielle de l'ontologie.¹ Aussi avait-il un regard critique sur l'évolution philosophique de son temps, quand celle-ci réduisait la philosophie à une théorie de la connaissance et de la science, une analyse du langage et du phénomène, ou encore une analyse logique. Face à ce réductionnisme ambiant, Guitton allait entreprendre la construction d'une théorie propre, qu'il qualifiait d'« ontologie concrète », dont le but n'était pas de reprendre ou de décrire les différentes théories ontologiques de la tradition, mais de construire, avec les

¹ À ce sujet, il affirmait en 1948 : « Et c'est, croyons-nous, le devoir de la pensée de rétablir, autant qu'il se peut, l'unité compromise par la liberté humaine : si l'œuvre du poète consiste à écouter le murmure de l'unité à travers toutes les dissonances de l'être, celle du philosophe est de justifier la finalité qui préside à la disposition des choses comme au développement de l'histoire et qui fait que l'être, malgré les apparences, *est bon* », GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 757.

choses anciennes, quelque chose de nouveau : tel était le projet de *L'existence temporelle*, écrit dans le silence et le retrait de la captivité pendant la seconde guerre mondiale. Déjà, à l'époque, il attirait l'attention sur le fait que cette pensée ontologique s'ancrait dans l'observation attentive et la description des façons d'apparaître des choses dans un secteur du réel, ce qu'il proposait à travers l'étude de *L'amour humain* comme terrain expérientiel, tout comme l'attitude de l'homme dans ce domaine allait constituer le prolongement pratique d'une pensée ontologique non fermée sur elle-même. Conscient du caractère audacieux et finalement risqué de son entreprise, Guitton, en plus de conseiller la lecture conjointe des deux ouvrages en question, se donnait également, par avance, le droit à un certain échec ou manquement quand il annonçait : « Après avoir décrit les modes de l'être, rechercher la raison de l'être : même si l'on échoue, c'est un beau risque ».¹ Avec cette introduction, nous étions à la fois plongés dans l'orientation fondamentale de la démarche ontologique de Jean Guitton quant au sens et à l'écoute de l'être, et nous étions également prêts à affronter les grandes lignes de sa conceptualisation ; de là, comme pour l'amour humain, nous allions voir se dessiner les traits fondamentaux pour la compréhension du développement personnel. Avec l'ontologie, la philosophie se donne donc une mission plénière, car face à l'inachèvement de l'être, elle reste la quête d'une *Sophia*, quel que soit le chemin emprunté, puisque « toujours le philosophe laisse entrevoir le « salut », c'est-à-dire l'étape finale où l'être sera uni à l'être ».²

L'ontologie guittonienne trouve son point de départ, non pas dans le sujet ni dans l'objet – ces deux pôles de la connaissance – mais dans la corrélation de l'un et de l'autre, corrélation qu'il nomme l'expérience de l'éveil : c'est le socle sur lequel se construit tout rapport au monde, selon un

¹ *Ibid.*, p. 548.

² GUITTON, Jean, « Philosophie de la résurrection », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 807. Jean Guitton s'exprime en ces termes : « En effet, toutes les pensées des hommes sur l'être et son devenir sont fondées sur la constatation fatale d'une fêlure, d'une scission, d'une sorte de ver rongeur ou de trou sombre caché dans la substance de l'être contingent et mouvant, disons : d'un *inachèvement* de l'être ». Dès lors, même au cœur d'une pensée dialectique assignant un terme final à l'histoire comme dans une philosophie existentielle s'appuyant sur le néant, on pourrait dire qu'il subsiste une quête inversée de l'être, et « que le nihilisme est la forme héroïque et redoublante de l'affirmation de l'être ».

double enveloppement, celui du monde par le sujet, et celui du sujet par le monde. Aussi faut-il, pour respecter ce premier donné – ce don originaire – rester dans une forme de vigilance, luttant contre la tentation permanente, chez l’homme, de figer le processus « par un souci excessif de prudence, par un désir impossible de sécurité, comme on le voit chez Descartes ».¹ Est-ce à dire qu’il s’agirait d’une simple réciprocité entre deux pôles, laquelle donnerait l’idée d’une symétrie des parties ? Pour Guitton, il y a là une illusion, car il est essentiel de voir dans cette corrélation Soi-Monde une figure référentielle pour la compréhension de toute relation au cœur de l’être, et cette relation se présente, en réalité, sous la forme de la structure. La structure est une composition de l’être dans laquelle différents plans sont articulés l’un à l’autre, sans confusion ou indifférenciation, tout en assurant le rôle conducteur d’un des éléments, sans que celui-ci puisse être séparé de l’autre élément avec lequel il forme circuit. Il en va ainsi des grandes structures de l’être comme la structure âme-corps, essence-existence, temps-éternité. Pour l’auteur de *L’existence temporelle*, c’est cette dernière qui illustre de façon exemplaire le fonctionnement de toute essence en tant que composition où s’opère l’enclenchement des niveaux d’être. Cette ontologie de la structure et de la corrélation, avec son pendant épistémologique d’une théorie de la connaissance, est cependant confrontée à une donnée inexorable au sein de la réalité et que nous éprouvons en toutes choses : il s’agit de l’ambiguïté fondamentale de l’être. De ce point de vue, face à la superficialité de l’apparaître, nous risquons continuellement de procéder à des simplifications réductrices comme la dissociation ou la contamination, c’est-à-dire l’excès de division et de séparation comme celui de confusion des étages qui composent la structure ontologique : c’est même un exercice spirituel que de distinguer ces stratégies illusoires de l’esprit face à la complexité et la fluidité du réel.

¹ GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, p. 816. L’auteur insiste sur la nécessité d’un ancrage dans cette rencontre première, et il renchérit : « Le fameux *cogito* de Descartes qui prend comme premier principe non pas cette rencontre mais la pure pensée, qui fait un détour par l’idée d’un Dieu véridique pour nous assurer de nos évidences, est un artifice désespéré qui tire la certitude de la supposition la plus extravagante. En un sens, c’est un argument de sécurité absolue, puisque dans le doute le plus excessif il introduit la réfutation de ce doute », *ibid.*, p. 838.

Le troisième grand volet de l'ontologie guittonienne, après les principes premiers et les grandes structures, concerne le développement de l'être : c'est le cœur de son approche de l'être. Elle est à la base de toute sa conception de l'histoire, générale et personnelle, et se retrouve au cœur de son herméneutique : elle justifie aussi pleinement le choix de notre thématique comme axe unificateur. Le concept de développement, conceptualisé par Guitton à partir des analyses et réflexions de Newman, est une idée directrice qui permet de penser le changement, surtout le changement spirituel. Il y a, au fond de chacun, deux grandes options métaphysiques concernant le temps : l'une qui se concentre sur l'instant et qui voudrait, en allant jusqu'au bout de cet instant, « franchir le mur de l'existence » par une ascension verticale selon laquelle, nous dit l'auteur, « On atteindrait tout d'un coup, par une sorte de rapt, en un éclair, ce qui se dissimule d'éternité derrière le temps » ; l'autre, au contraire, ne s'appuie pas sur cette coupure artificielle qu'est l'instant, « parce que l'équivalent de l'acte éternel qui soutient le temps n'est pas l'instant, mais la durée tout entière avec sa continuité douce et son pouvoir de renouvellement ».¹ La structure temps-éternité nous amène ainsi à articuler ces deux modes fondamentaux du temps, ce qui a pour corolaire, nous l'avons vu, de poser le problème de l'identité ou de la métamorphose au sein du changement, c'est-à-dire de la conservation ou de l'évolution. Ainsi le concept de développement va-t-il permettre à Jean Guitton de penser l'identité des profondeurs, qui a besoin du temps, et du changement, pour être pleinement elle-même. Selon ce principe, le développement de toute réalité spirituelle est un processus en trois phases : l'origine, l'émergence et le déploiement.² C'est dire si un autre grand principe ontologique trouve ici son rôle : le principe de l'être en puissance ou de la potentialité ou encore de l'être virtuel ; Guitton assure même que c'est un principe fondamental qui reste écarté ou méconnu au sein de toute la philosophie contemporaine. Penser avec le principe du développement, c'est donc placer haut le rôle de la virtualité, à la manière d'un germe, d'une ligne directrice ou d'un substrat essentiel : le

¹ GUITTON, Jean, « L'Eglise et l'évangile », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, p. 984.

² Cf. *Ibid.*, pp. 998-999.

temps de l'origine, qui est inducteur, devra recevoir une élucidation, qui est le temps de l'émergence.¹ Ainsi le concept de développement permet-il de discerner comment des « Idées-incarnées-dans-des-faits » comportent des origines, des virtualités et des hasards de développement, et cette recherche descriptive en vient à dégager peu à peu le sens.²

La question du sens de l'être est donc la finalité de toute la démarche ontologique, et il s'agit alors de prendre en compte un autre grand principe que Guitton présente dans sa synthèse : celui de la privation de l'être. En effet, toute réflexion sur l'être – et donc sur une apparition – se doit de répondre au problème fondamental de ce qui apparaît comme un manque d'être, et que l'auteur aborde en reprenant, dans un dialogue avec Bergson, les quatre axes du non-sens – ou notions privatives – à savoir : le possible, le néant, le hasard et le désordre. Dans chacun de ces cas, il est possible de mettre en évidence la consistance de l'être, car, nous dit-il, « la privation, en réalité, n'est pas une diminution, mais un caractère positif de l'être », ce qu'il explicite avec force, en concluant :

Sans doute ce caractère révèle une insuffisance : il fait voir que l'être qui nous est donné n'est pas par soi, mais il ne l'exténue pas. Pour n'être pas tout ce qu'elles peuvent être, les choses cependant *sont*. Et c'est là que gît la difficulté de toute philosophie première : car, si l'on veut correspondre à ce que l'expérience nous propose, il faut maintenir ce que nous venons de nommer la densité de l'être, sans que cette densité soit de la suffisance.³

Pour découvrir cette positivité de l'être, il faut pouvoir établir cette correspondance qui exige une attention particulière, et c'est là, avertit

¹ « On ne peut rien comprendre à l'histoire d'une tradition, martèle Guitton, si l'on n'admet pas que des réalités, des valeurs, des pouvoirs, des idées peuvent exister longtemps, très longtemps même, sous une forme encore potentielle. Ce n'est pas un hasard si ces mots de *potentiel* et de *virtuel* indiquent, dans la langue latine et la langue grecque, qu'il existe une parenté entre cette existence sommeillante, inconsciente d'elle-même, et le *pouvoir*, comme si le vrai pouvoir était le pouvoir qui ne s'exerce pas encore, qui existe cependant et que nous observons dans cet acte sans action qui constitue la plupart du temps notre mémoire, notre liberté », *ibid.*, p. 1065.

² GUITTON, Jean, « Le problème de Jésus », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, pp. 667-668.

³ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 507.

Guitton, que réside la difficulté : cela demande une forme d'accueil qui va au-delà des attentes et des projections, et qui parvient à se mettre en phase avec les résonances au sein du réel. La signification de l'être serait dès lors dans cette résonance des choses, à la manière d'un filigrane exprimant la présence de l'infini dans le fini : l'ontologie débouche ainsi sur une réception essentielle correspondant à une amplification – ou une sublimation – de ce qui est. En ce sens, l'ontologie est bien cette partie essentielle de la philosophie sur laquelle s'est concentré tout l'effort guittonien, proposant dès lors, à partir de ces vues sur l'être, une vision surtout anthropologique, puisqu'il y est question d'une compréhension, descriptive et anticipative, de l'homme et de sa destinée, tant d'un point de vue universel qu'individuel. De ce fait, les considérations sur les grands axes de l'ontologie guittonienne, nous ont ainsi amenés jusqu'au seuil du chapitre clé de notre étude, celui portant sur le concept de développement personnel.

L'étude de l'être débouche, en effet, chez Guitton, sur une approche de l'homme en tant qu'il est une « existence historique singulière » ; ainsi, pour l'homme, sa propre histoire constitue-t-elle ce mode d'être qui lui est le plus proche, représentant « la seule conjonction de l'esprit et de la nature qui soit pour nous substantielle ».¹ Nous avons pu établir que le concept qui nous occupe se décline dans une triple direction, ou se construit sur trois bases : une ontologie spéciale, une herméneutique du sujet et une pratique de soi. Avec l'ontologie spéciale, nous pouvions découvrir la conception tripartite de l'homme chez Guitton, avec les niveaux d'être que sont le corps, l'âme et l'esprit ; l'âme, avec ses composantes rationnelle et affective, étant le moyen-terme entre les deux polarités que sont le corps et l'esprit. La seconde polarité de cette partie nous mettait en présence de l'articulation essentielle entre liberté et destinée : pour Guitton, la liberté en tant que pouvoir de décision ne peut, en effet, se séparer d'un niveau plus profond auquel elle est appelée à consentir, et qui est la thématique intérieure, propre à chacun ; ce thème ordonnateur est toujours ce qui est visé sans jamais être atteint totalement et forme ce que Guitton nomme la destinée. Par ce concept de destinée, nous étions introduits pleinement dans cette nouvelle temporalité du

¹ *Ibid.*, p. 677.

développement par laquelle le sujet est invité à découvrir l'articulation riche de sens des trois extases du temps : c'est le temps de la maturation, du « développement de l'être intime », lequel nous permet d'entrer dans les différentes couches de notre structure personnelle. Autrement dit, l'approche du concept de développement personnel intègre une conception du temps qui lui est propre et cette temporalité se démarque nettement, chez Guitton, de la vision contemporaine du temps comme course en avant, suppression des transitions et poursuite effrénée du rendement.¹ Ce temps du développement personnel se présentait alors comme une étape importante sur le chemin de l'herméneutique du sujet étant donné qu'il y a un lien étroit entre la connaissance de soi et l'inscription dans le temps humain, à tel point que toute connaissance approfondie de soi passe nécessairement, pour Guitton, par un travail sur le passé et sa propre histoire. Nous avons ainsi pu établir de quelle manière nous pouvions identifier chez Guitton une approche de la personnalité basée sur la notion de schème de pensée, étage intermédiaire entre le langage et l'esprit. À partir de cette compréhension de la mentalité, l'auteur nous renvoie vers les schémas d'adaptation, qui sont autant de moyens permettant à l'esprit de s'incarner, et qui, à un moment donné de son parcours, sont choisis par le sujet, mais qui n'en demeurent pas moins des limitations du moi profond. Ainsi avons-nous pleinement intégré les portraits de Jean Guitton à cette démarche herméneutique dans l'étude du sujet, portraits qui tentent, à la manière du peintre et de sa liberté, de révéler cette articulation entre le moi ordinaire et le moi profond ; entre le moi des schémas ou des scénarios et le moi authentique ; entre les conditions banales de l'existence et l'appel de la destinée. C'est d'ailleurs vers cette notion de destinée, d'un point de vue ontologique et existentiel, que converge toute l'anthropologie guittonienne, l'auteur étant assuré que c'est là que chacun trouve le véritable rapport à soi, dans cet accord intime entre l'instance et la circonstance qui constitue le point indivisible au cœur de la multiplicité. C'est dire si la compréhension de la personnalité-dans-le-temps peut être, pour Jean Guitton, le lieu d'une méprise essentielle, d'une recherche de l'évitement ou,

¹ Voir la critique du temps du développement présentée dans VIENNET, Denis, *Il y a maître. Essai sur le temps et la constitution du soi contemporain*, pp. 147-196.

plus profondément encore, d'une errance fondamentale. C'est dire aussi qu'un travail est nécessaire pour avancer non seulement dans la connaissance de soi, mais surtout dans une forme de mise en œuvre de soi, d'émergence du Moi profond. Si la philosophie guittonienne est, en priorité, ontologique, elle est aussi tournée vers une manière d'être en laquelle l'auteur voit la signification encore actuelle de la sagesse, ou, plus simplement, le sens de la pratique de soi.

Ce troisième volet du concept de développement personnel chez Jean Guitton met en avant trois axes de croissance : l'art de penser, l'usage du temps, et, enfin, la technique de mise en œuvre de soi. En d'autres termes, nous avons ainsi mis l'accent sur une tournure typiquement guittonienne qui consiste à étudier les méthodes et les stratégies – qu'elles soient de pensée ou d'action – pour tenter d'accomplir cet enjeu majeur de l'existence que représente la création de soi par soi. De ce point de vue, nous pourrions affirmer que l'essentiel de la démarche de la petite thèse consacrée à Newman était déjà d'extraire une théorie du développement à partir des analyses et observations newmaniennes, en la mettant en corrélation avec une attitude existentielle dont le travail sur soi est, pour Guitton, la marque propre, avec un moment axial autour de la conversion du penseur d'Oxford, celle-ci étant la cristallisation d'une dynamique intérieure basée sur la transformation de soi. Guitton n'aura de cesse de porter ses efforts sur une étude très personnelle du sujet, tout en visant ce point indivisible correspondant à la destinée. Autrement dit, l'approche de la personne se fonde chez Guitton surtout et d'abord sur le terrain de l'ontologie, avec une tendance clairement essentialiste, mais avec un enjeu dont la nature est particulièrement existentielle. Si Jean Guitton a été un précurseur dans le retour d'une philosophie ouverte sur la création de soi, à la suite d'Augustin et de Maine de Biran, en insistant sur le rôle de l'écriture de soi au moyen d'un journal de pensée et d'expérience, son originalité a plutôt été de chercher à articuler création de soi et ontologie, et ce au moyen du concept de développement, dont nous pouvons dire qu'il est éminemment personnel. Aussi avons-nous tenté, à partir d'une épuration des textes philosophiques de Jean Guitton, de mettre l'accent sur le lien entre l'être et le développement de la personne. Ce lien suppose une foi fondamentale, à la manière de ce sens amoureux dont

Guitton nous dit qu'il colore l'exercice de tous les autres sens, et que nous avons associé au sens de l'être, spécialement adapté à l'être que nous sommes. Cette foi fondamentale est ce qui nous pousse à affirmer l'être dans le moindre mot du langage, et cet accueil de l'absolu est en même temps une ouverture sur l'infini dont nous pouvons attendre qu'il soit la perfection absolue. Ainsi la motivation profonde du développement personnel est-elle comparable à celle de l'artiste. « Et l'on conçoit, renchérit Guitton, que la vie humaine puisse être tenue pour une œuvre d'art, pour une coopération active et soumise à la fois à un plus grand œuvre ».¹ Cependant, il semble que ne pas entendre l'appel du développement personnel revient le plus souvent à adopter des comportements et des attitudes de compensation comme la considération d'autrui en tant que moyen ; en ce sens, la recherche de la réalisation de soi constitue un fondement de l'éthique, puisqu'elle permet de laisser l'autre être autre. C'est même dans l'authenticité de la relation que se reconnaît l'état de croissance sur le chemin vers soi : pour Guitton, il ne peut y avoir de reconnaissance véritable d'autrui s'il n'y a pas de reconnaissance première de soi, ce qui ramène à l'amour comme fondement de l'être. Dès lors, la conceptualisation du développement personnel chez notre auteur allait représenter finalement une articulation entre l'ontologie et l'éthique : Jean Guitton y affirme, non seulement l'exigence d'un fondement ontologique pour une éthique véritable, mais aussi les conséquences pour l'éthique d'une telle conception de l'ontologie. C'est donc à partir d'un tel angle de vue, que la philosophie, ou mieux l'ontologie du développement personnel, peut être considérée comme une réflexion anticipative en écho à la question présente au cœur de l'homme contemporain, à savoir la question du sens. Voilà pourquoi nous avons placé la pensée guittonienne dans la perspective actuelle du développement personnel, en tant qu'elle se situe, à partir de ce centre de référence, sur un plan existentiel qui coïncide avec la recherche d'un homme nouveau. Ce faisant, nous réalisons, non seulement une relecture de l'œuvre guittonienne, mais surtout une remise en forme et une réorientation correspondant, croyons-nous, à son thème profond. Il nous restait, pour

¹ GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, p. 701.

corroborer notre hypothèse, de confronter le philosophe du temps et de l'éternité à d'autres penseurs reconnus dans le domaine du développement personnel et notre choix s'est porté sur deux auteurs praticiens ayant fondé un courant représentatif au sein de celui-ci.

Par la mise en situation de la troisième partie, où il n'était pas nécessairement question de désaccord ou de critique, mais d'une forme de complémentarité et d'accentuation, nous espérons donc que la philosophie de Jean Guitton soit davantage mise en lumière comme une parole de sens pour l'homme à la recherche de lui-même, comme une référence philosophique en regard de ce concept de développement personnel dont on parle de plus en plus aujourd'hui. Ainsi le dialogue avec V. Frankl et K.G. Dürckheim – deux grandes références dans cette mouvance du développement personnel – pouvait-il faire ressortir des facettes cachées ou méconnues d'une philosophie du développement personnel chez Jean Guitton, suivant, en cela, une interpellation perçue à travers l'œuvre des auteurs en question. D'autre part, une question pouvait dès lors voir le jour, qui était de savoir si la philosophie de Jean Guitton aurait pu constituer une base théorique pour l'élaboration de la philosophie présente chez ces deux praticiens de la santé psychologique et spirituelle. D'emblée, les trois auteurs se sont trouvés d'accord sur la nécessité d'une réforme de l'approche de la problématique humaine, et surtout sur le fait que l'approche expérimentale et scientifique ne constitue pas une base suffisante pour aborder le mal-être profond de l'homme contemporain.

La confrontation avec la pensée de V. Frankl aura permis de mettre en lumière la recherche de sens chez Jean Guitton lui-même, plaçant le problème à la fois sur le terrain existentiel comme sur celui des valeurs transcendantes, face à l'oubli du sens et au vide existentiel dans nos sociétés contemporaines. On pouvait asseoir cette communion de vues sur une anthropologie fondamentale conçue comme une « ontologie dimensionnelle » ou une approche tripartite de l'homme. De même, la théorie franklienne du Dieu inconscient rencontre-t-elle un puissant écho chez Guitton, puisque, dans les deux cas, il est question d'une transcendance au cœur de toute affirmation d'être, au cœur de tout espoir de vie ou de croyance au bien : chez les deux auteurs, il y avait aussi la conviction, contre la

psychanalyse, qu'il existe une forme de censure par rapport à cette dimension spirituelle, et que de cette censure naît une frustration bien plus importante que celle qui est engagée dans le rapport avec la libido ; on pourrait même dire que certains états dits pathologiques sont en fait des traductions, dans la condition humaine actuelle, d'une dynamique « noologique », selon une terminologie adoptée de part et d'autre. Cependant cette étude comparative nous a aussi montré la pertinence de la voie intérieure du travail sur soi, davantage présente chez Guitton, et ce à partir de la réalité vécue et du message que celle-ci envoie. Dès lors, ce fut le concept de destinée, issu de l'ontologie guittonienne, qui prit une place centrale dans ce dialogue, mais avec une ouverture sur un rôle plus thérapeutique, lequel est conçu, chez Guitton, sur le mode d'une « thérapeutique des passions », envisagée dans une double direction : la première assez spontanée et élémentaire qui consiste à compter sur le temps pour amener une correction de trajectoire ou une intégration d'une problématique ; l'autre direction qui cherche à rentrer dans le processus à l'œuvre dans le fonctionnement de la personnalité dans une situation à prendre en compte, et qui s'inscrit dans la dynamique profonde qui s'y trouve impliquée, ce qui suppose l'existence d'une orientation tournée vers le travail sur soi.¹

Enfin, dans le dialogue avec K. G. Dürckheim, une fois les nombreuses similitudes repérées, notamment dans la quête d'une dimension essentielle qui structure l'être humain en profondeur, et qui l'appelle à un dépassement de soi comme attestation d'un type plénier de réalisation de soi, il fallut se rendre à l'évidence que les divergences étaient fondamentales. Selon l'herméneutique guittonienne, l'approche de l'Être essentiel s'effectue, chez Dürckheim, selon une tendance dissociatrice favorisant la négation du temps pour coïncider avec la part éternelle de soi dès cette vie ; ainsi, pour Guitton, l'affirmation de la présence totale risque-t-elle d'opérer une néantisation de la condition actuelle, ce qui a pour conséquence d'accentuer les insuffisances et les manques liés au réel, rendant, de ce fait, l'acceptation de ceux-ci plus difficiles ou aléatoires. La position de Guitton, dans ce débat qui rejoint la grande problématique des rapports de l'Être et de l'Un à travers

¹ Cf. GUITTON, Jean, *Justification du temps*, pp. 106-107.

toute la métaphysique, s'est toujours avérée plus orientée vers l'articulation des réalités conçues comme des polarités, plutôt que la mise en évidence des oppositions, la recherche d'une synthèse englobante ou la croyance en l'existence d'un juste milieu. En cela, finalement, nous retrouvons la question que l'auteur de *L'existence temporelle* a, dès le départ, considérée comme axiale dans l'expérience humaine, à savoir la relation du temps et de l'éternité.

Cette articulation entre temps et éternité serait, pour Guitton, au cœur de toute interrogation sur le temps, si bien que de notre conception profonde de l'éternité, inscrite en nous comme un désir fondamental jamais assouvi – sans pour autant faire l'objet d'une clarification consciente de ses multiples dérives et simplifications – nous donnerait à penser le temps dans une certaine direction. Nous avons posé comme hypothèse de départ que c'est dans le concept de développement personnel que la conception guittonienne du temps trouvait sa pleine expression : le temps nous serait donné pour la création et, surtout, la maturation de nous-mêmes, travail qui n'est jamais terminé au cours d'une vie. L'auteur de la *Justification du temps* nous donne, dans ses dernières phrases, l'horizon sur lequel se détache la pensée de la réalisation de soi, pour celui qui veut garder ouverte la perspective du développement, et il écrit ceci :

La maturation temporelle se poursuit jusqu'au moment où l'esprit se dégage du corps vivant et du corps social, double matière à travers laquelle il a pris conscience de soi dans le cosmos. Alors, il laisse pour ainsi dire procéder hors de lui le corps vivant et le personnage, ces deux enveloppes sur lesquelles il avait pu marquer son caractère, mais qu'il n'était pas : c'est ce que nous nommons la mort. Ce passage à quelque autre mode d'existence, qui n'est pas concevable pour nous, doit correspondre dans la conscience à un sentiment de présence absolue à soi-même. Lorsque dans le même moment l'être biologique et l'être social échappent à la personne spirituelle, celle-ci s'éternise. À l'inverse de ce qui se passait dans la contamination, le courant d'éternité qui était impuissant dans la vie temporelle doit absorber la succession. Enfin, la dissociation s'opère. C'est alors que le temps disparaît ou plutôt qu'il s'accomplit.¹

Au terme de ce parcours – où nous avons donné la priorité à une lecture en termes de méthode, de stratégie, d'articulation des polarités, de niveaux de personnalité, de dialogue des parties, de dynamique interne, comme de la positivité de l'être, la potentialité et la virtualité de ce qui est, la

¹ *Ibid.*, p. 123.

nécessité de l'approfondissement, la relecture du temps, la dimension d'amplification de soi – nous pouvons, à présent, soutenir que le concept de développement personnel représente, chez Guitton, le point de perspective de toute son ontologie, laquelle est considérée comme la fine pointe du regard philosophique. Dès lors, nous pouvons mieux comprendre le programme par lequel il indiquait le sens même du temps, ou du développement tel qu'il le décrivait par ces mots : « Devenir ce qu'on est, être ce que l'on a, ou mieux encore, avoir ce qu'on est, tel est le problème posé à chacun. La signification du temps, c'est de lui permettre de le résoudre ».¹

Ainsi avons-nous pu mettre en lumière ce lien essentiel de l'ontologie et du développement personnel comme un foyer central autour duquel s'articule le cheminement complexe et diversifié du remarquable philosophe qu'a été Jean Guitton. Selon cette optique, nous avons pu voir émerger ce point focal, présent au cœur de toute œuvre philosophique, que la postérité a pour tâche de faire advenir. De ce point de vue, l'œuvre du philosophe se retrouve dans sa dynamique essentielle, et peut dès lors, par un développement qui lui est propre, mais qui naît à la faveur d'un dialogue authentique, s'inscrire dans un contexte nouveau, qui ne lui était pas connu, mais qui peut faire dégager de son fond, au-delà des histoires officielles, le souffle de vie qui peut devenir inspirateur. C'est dans cette voie, où nous pensons pouvoir faire entendre la voix de la philosophie du développement personnel chez Jean Guitton, que nous terminons cette conclusion générale, à savoir par une ouverture sur une question relative à la mise en œuvre du concept de développement personnel et de la réalisation de soi : nous voulons parler de ce que l'on appelle, faute d'un autre terme, le « coaching de vie » et de la philosophie qui lui serait accordée

¹ *Ibid.*, p. 121.

II. PERSPECTIVES POUR L'ACCOMPAGNEMENT EN DÉVELOPPEMENT PERSONNEL : CONTRIBUTION À UNE PHILOSOPHIE DU COACHING DE VIE

1. LA RECHERCHE D'UN FONDEMENT

1.1. Questions de terminologie

Le développement personnel a besoin de moyens pour sa transmission et sa mise en œuvre : la rencontre de face à face, dans un cadre défini, entre un professionnel et un visiteur, se présente aujourd'hui comme une voie accessible et reconnue pour le travail sur soi. Comment la nommer ? Si certains continuent de parler de « thérapie » et de « thérapeutes » pour désigner l'activité d'accompagnement en développement personnel, d'autres se tournent vers des appellations nouvelles qui témoignent davantage de la différence avec la psychologie classique, la psychiatrie ou la psychanalyse : on parle ainsi de consultance en développement personnel, de guidance, de conseil, de relation d'aide en développement personnel, ou de coaching de vie. On se souvient d'ailleurs que les pionniers de la psychologie humaniste avaient déjà rencontré ce problème – C. Rogers avait opté pour le terme « counseling », difficilement traduisible – et il est important de noter qu'à partir du choix du terme, se révèle d'emblée toute une orientation donnée à la conception même de l'accompagnement. C'est ainsi que l'expression « coaching de vie » s'est peu à peu imposée, n'étant cependant pas facilement traduisible en français. Le coaching de vie est apparu, depuis quelques années, comme un des lieux privilégiés de l'apprentissage et de l'exercice du développement personnel, car, comme le notent M. Cerf et E. Devienne, « le coaching est avant tout une démarche d'assistance et d'accompagnement d'une personne pour l'aider à repérer les changements internes qui libéreront son potentiel et l'encourageront à progresser ».¹ Nous verrons plus loin comment le sens de ce terme gagne toute son importance, plus précisément quand la question du développement personnel se trouve approfondie dans ce contexte spécifique. Néanmoins, le problème que nous voudrions voir

¹ CERF, Martine et DEVIENNE, Émilie, *Envie de changer. Pratiques et théories du coaching*, Paris, Larousse, 2008, p. 17.

apparaître dès le départ de cette ouverture, concerne les rapports entre la pratique du « coaching de vie » et la philosophie, en tant que celle-ci se pose elle aussi, et prioritairement, le problème du mieux-vivre ou de la qualité de l'existence vécue.

1.2. Philosophie et coaching de vie

Dans cette recherche, le terme philosophie revêt lui aussi plusieurs acceptions. Il est ainsi possible de porter notre attention sur l'existence d'une « philosophie » au sein du coaching de vie, au sens où il serait question d'une vision du monde et de la vie, sous-jacente à l'activité en elle-même. Un deuxième sens du mot philosophie pourrait se présenter s'il s'agit, comme cela peut être réalisé pour toute activité humaine, de dégager, à partir de données du secteur envisagé, la réflexion d'ensemble que l'activité autorise, quand nous cherchons à établir le sens de ce qui est expérimenté : il y a alors « philosophie » comme l'émergence d'un point de vue plus universel sur l'homme et son éducation ; celui-ci est ouvert dans le prolongement de ce qui, jusque-là, restait implicite. Ainsi V. Lenhardt, spécialiste du coaching individuel et de groupe, en privé ou en entreprise, et fondateur d'une école de coaching, souligne-t-il une philosophie générale à propos du coaching, en expliquant à son propos :

Elle consiste à considérer que le développement managérial consiste plus à libérer l'énergie potentielle chez les personnes qu'à leur donner une motivation de l'extérieur. Elle consiste à croire que les gens sont « OK » au cœur de leur ambiguïté, c'est-à-dire capables de participer à leur propre développement, de gérer leur changement, et qu'il est possible de partager avec eux des connaissances qui vont les aider à se développer. Elle consiste à construire le développement en le prévoyant à l'avance, plutôt que de réparer ponctuellement les états de crise. C'est une philosophie proche de la médecine orientale et des médecines douces qui visent à construire la santé et aider une personne à guérir plutôt que seulement traiter une maladie ou un symptôme. Elle consiste, si on prend la métaphore du sport, à aider les personnes en bonne santé à devenir des athlètes plutôt qu'à faire de la rééducation après des traumatismes corporels. Dans cette perspective, tout le monde peut gagner à avoir un coach et à penser son développement professionnel comme un investissement et non pas comme un coût.¹

¹ LENHARDT, Vincent, *Les responsables porteurs de sens. Culture et pratique du coaching et du team-building*, 5e éd., Paris, Eyrolles, 2015, p. 50.

À côté de ces deux niveaux de l'exercice de la démarche réflexive, passant du latent à l'explicite, il y a aussi le rapport à la philosophie comme discipline du champ des savoirs humains.

À ce troisième stade de la recherche, il est également possible de repérer les connexions encore latentes ou implicites, à l'œuvre au sein même du coaching de vie, comme une référence profonde ou ultime, comme quand il est affirmé que celui-ci véhicule une reprise de la maïeutique socratique. Enfin, la philosophie peut être proposée comme une ressource pour le développement personnel, que ce soit sous forme directe ou indirecte. Sous forme directe, il est de plus en plus question d'une philosophie opérant à sa manière pour apprendre soit à penser de façon plus juste ou appropriée, soit à affronter de façon plus rationnelle les problèmes liés à l'existence : ainsi a-t-on vu naître les consultations philosophiques ou le coaching philosophique proprement dit, quand ce n'est plus directement une « philo-thérapie ». Comme nous le verrons bientôt, ce dernier terme soulève d'autres problèmes, notamment autour de la question du soin et de la possibilité, pour la philosophie, de « guérir la vie ».¹ Disons seulement qu'à moins de proposer un catalogue de connexions possibles avec des doctrines philosophiques qui se révéleraient, sur base d'un choix déterminé, utiles pour la problématique envisagée², le coaching philosophique s'appuie nécessairement, de façon plus privilégiée, sur l'un ou l'autre courant, ce qui reviendrait alors à proposer, non pas un coaching philosophique, mais plutôt un coaching d'orientation philosophique donnée, comme par exemple la « philo-thérapie » d'obédience cartésienne, spinoziste ou existentialiste.³ Il reste, enfin, l'influence indirecte de la philosophie sur la théorie et la pratique du coaching de vie, et ici les sources les plus actives sont à trouver du côté de la philosophie grecque ou

¹ Cf. DEVILLAIRS, Laurence, *Guérir la vie par la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 2017. ou SUÁREZ, Éric, *La philo-thérapie*, Paris, Eyrolles, 2007.

² Cf. EVANS, Jules, *La philo, c'est la vie ou comment la philosophie a le pouvoir de rendre la vie meilleure*, Paris, Hachette, 2013. ou MARINOFF, Lou, *La philosophie, c'est la vie. À ceux qui osent poser des questions et tout spécialement au philosophe*, Paris, La table ronde, 2004.

³ Cf. WEBER, Michel, *L'épreuve de la philosophie. Essai sur les fondements de la praxis philosophique*, Les éditions Chromatika, 2008.

du côté de l'existentialisme ; une place à part est néanmoins à réserver à la philosophie orientale, comme par exemple la pensée bouddhiste ou taoïste.¹

Notre propos sera de proposer, sur base de la présente étude, une réflexion philosophique pour le « coaching de vie », à partir de la pensée du développement personnel chez Jean Guitton : ainsi le concept de développement personnel sera-t-il le moyen terme permettant un rapprochement entre philosophie et coaching de vie, et c'est sur ce terrain que la pensée de Jean Guitton pourra se révéler particulièrement éclairante.

2. JALONS POUR UNE APPROCHE PHILOSOPHIQUE DU COACHING DE VIE AVEC JEAN GUITTON

En un univers où tout bien se compense, faut-il attendre que l'homme soit ce qu'il doit pour l'aider à y demeurer ? Et ne vaut-il pas mieux dans l'intervalle, lui concéder de *paraître* ce qu'il n'est pas encore dans sa conduite, mais ce que désire son intention ? Les maux que traîne avec lui cet effort vers l'apparence sont moindres sans doute que ceux qui procèdent du cynisme.

Jean Guitton, *L'amour humain*, pp. 577-578.

2.1. Le statut du coaching de vie

Il est possible de voir le développement personnel comme un ensemble d'outils : des outils pratiques pour être mieux dans sa vie. Cette approche, pour être adéquate en partie, n'en est pas moins profondément réductrice d'un développement personnel plus global. Selon cette optique réductrice, en effet, le développement personnel serait une voie pragmatique pour personnes en difficulté, en recherche ou « à problèmes ». On veut bien reconnaître, de ce fait, le caractère plus accessible du développement

¹ Voir, par exemple, pour le recours à Marc-Aurèle et à Spinoza : AUGER, Lucien, *Le temps d'apprendre à vivre*, nouv. éd. rev. et corr., Brossard (Québec), Un Monde différent, 2015.

personnel, l'effet de mode et la part très puissante de la « machinerie » médiatique et mercantile dans son succès ; la vulnérabilité des personnes, déboussolées dans un monde « sans repères » ; le besoin d'auto-affirmation comme compensation narcissique et, finalement, l'incapacité de s'en sortir seul, alors que les siècles précédents ont toujours su trouver le bon sens, chacun étant assez équipé et entouré par le milieu de vie pour faire face, décemment, aux épreuves que l'on considérerait comme imposées par la vie.¹ S'en tenir à pareille approche du développement personnel n'apporte aucune avancée sur ce que pourrait être son concept ni sur ce que le développement personnel pourrait représenter comme ouverture sur une nouvelle perception des choses, c'est-à-dire un développement personnel fondamental. L'option première de ce développement personnel fondamental est de poser l'hypothèse qu'il correspond, en réalité, à une dimension essentielle du désir humain. Toutefois, cette affirmation est à mettre en parallèle avec une autre vue, selon laquelle il y aurait, chez l'homme, une difficulté foncière à reconnaître la dimension du développement et ses implications au cœur du réel : cette forme de cécité serait dès lors à l'origine de nombreuses réactions, y compris celles que l'on considère généralement comme un mal-être. Cette résistance au développement personnel se confirme par les croyances des siècles précédents, tendant à faire de l'homme-qui-résout-ses-problèmes-tout-seul une image de référence pour l'idée d'autonomie. C'est devenu un lieu commun d'affirmer que l'homme d'aujourd'hui s'est détaché des grands ensembles dans lesquels il trouvait autrefois un cadre de référence, pour gagner son indépendance – ou pour s'enfoncer dans l'individualisme – mais cela revient à oublier que l'idéal du sage a toujours été celui d'un être solitaire et auto-subsistant : aussi pouvons-nous faire remonter à une transmission

¹ C'est finalement le point de vue qui est présenté par Nicolas Marquis dans son étude sociologique sur le développement personnel : MARQUIS, Nicolas, *Du bien-être au marché du malaise : la société du développement personnel*. Il conclut, en effet, par l'hypothèse que, dans une société où circulent, de toutes parts, les injonctions à vivre librement, des personnes disposant de moins de ressources, se tournent vers une forme moderne de pensée magique afin de gérer les tensions qui y surviennent. Faire face au malheur serait donc l'objectif premier de la lecture d'ouvrages de développement personnel. Qui ne voit que semblable hypothèse réduit considérablement le développement personnel lui-même, et repose sur une conception implicite située de l'homme et de son potentiel ?

transgénérationnelle cette résistance reposant sur une croyance du héros solitaire qui n'a besoin de personne pour trouver sa voie, laquelle croyance est alors simplement relayée dans une société prônant l'individualisme sous toutes ses formes. Cependant, force est de constater que l'homme est aussi enclin à s'en remettre à l'avis extérieur, quitte à ce que celui-ci s'origine d'une telle manière que l'impression qu'il lui tombe dessus prévaut par-dessus tout, comme nous pouvons le voir dans l'oracle, la parole d'autorité ou l'explication de l'expert. C'est dans pareil contexte que le coaching de vie tente malgré tout de se faire une place, quand bien même on pourrait croire qu'il est à la mode puisqu'on parle de coaching pour presque tout, et de toutes les façons.

En réalité, si on veut lui donner tout son sens, le coaching de vie est une exigence, et si l'on n'en retient qu'une facilité ou une forme de prise en charge, il n'est plus vraiment question de ce qu'il est en profondeur, c'est-à-dire un chemin d'apprentissage de soi : d'où l'importance de discerner ce qu'il est par essence. À la fois rejeté ou prisé pour l'aide qu'il représente, il serait plus juste de dire qu'il est méconnu à cause de l'enjeu et de la teneur de ses objectifs, ce qui est, d'une part, la voie pour éviter les simplifications réductrices dont il est l'objet, comme le développement personnel lui-même, et d'autre part, le moyen pour opposer sa spécificité à tout ce qui actuellement relève de la prise en charge de l'individu et du traitement de l'homme considéré comme malade ou perdu. C'est donc en tant que chemin de confrontation avec soi et d'autonomisation que le coaching de vie se définit comme une ressource nouvelle pour l'homme post-moderne, tout comme il reste une difficulté en regard de la tendance foncière de l'homme à méconnaître la logique du développement. Si Paul Ricœur a consacré un chapitre de son ouvrage *Soi-même comme un autre* à la question de la conduite de ceux qui conduisent les autres, il est à remarquer d'emblée que cette voie n'a rien en commun avec celle que l'on nomme le coaching de vie : la particularité de celui-ci consiste à viser une articulation entre la directivité et la non-directivité, et cette articulation est rendue possible par une distinction méthodologique entre position basse et position haute à l'intérieur du système interne humain. Vincent Lenhardt définit l'objectif du coaching en ces termes : « Il a comme enjeu le développement de l'autonomie et de la

liberté de son client, ainsi que la capacité de ce dernier à se responsabiliser. Le coaching contribue ainsi à une éducation de la liberté, pour faciliter, au-delà, l'accès à la responsabilité ». ¹ Face aux innombrables sollicitations, expériences et épreuves que véhicule la société d'aujourd'hui, et face à la complexité qui apparaît de plus en plus à partir de cet horizon que représente le réel, il est fondamental pour l'homme de bénéficier de nouveaux moyens pour prendre conscience de tous les mécanismes de dépendance, de soumission ou de compensation qui envahissent son espace de conscience et rythment son temps, que ce soit par influence de l'extérieur ou par développement de l'intérieur. Autrement dit, la résistance que l'homme a tendance à développer face à l'exigence du sens profond de l'être, l'amène aussi, en retour, à éprouver le réel comme une épreuve sans fin, et souvent, dénuée de signification : difficile d'imaginer que, face à la recrudescence des difficultés auxquelles l'homme sera confronté de plus en plus souvent dans sa vie professionnelle comme dans son existence personnelle, il ne soit possible que d'aborder ces questions par le seul recours à la pharmacopée et aux discours de solutions issus de la médecine ou de la psychologie classique : comme l'a bien vu Viktor Frankl, c'est bien de sens que l'homme se nourrit véritablement au fond de lui-même. D'où l'importance de pouvoir situer le coaching de vie, et avancer dans la définition de son statut.

Il est devenu banal d'opposer aussi bien le développement personnel que le coaching de vie aux autres grands secteurs qui prennent soin de l'humain, comme la médecine, la psychologie, la psychanalyse, la psychothérapie, la formation tout au long de la vie, ou les processus de transformation. Il est dit que le coaching de vie ne peut s'occuper des cas comme les maladies, les désordres, les troubles du comportement ou les pathologies ; en d'autres termes, il y aurait là comme une hiérarchie des méthodes, la formation des praticiens et les objectifs poursuivis. ² Certes, il

¹ LENHARDT, Vincent, *Les responsables porteurs de sens. Culture et pratique du coaching et du team-building*, pp. 48-49.

² Un parfait exemple de ce regard jugeant, et condescendant, est donné dans la préface de l'ouvrage *Le développement personnel* de M. Lacroix : elle est l'œuvre du psychiatre Christophe André. Ce dernier a, depuis lors, manifestement pris l'option d'évoluer au sein même du monde du développement personnel, tout en ne manquant pas de rappeler son statut

n'est pas question ici de remettre en cause le bienfondé de ces démarches pour leur spécificité et leur domaine, mais il est important de signaler qu'un discours unilatéral à partir de leurs présupposés pour l'ensemble des conduites humaines porte gravement atteinte à l'autonomie de l'homme, même si celle-ci reste, malgré tout, un de ses projets les plus nourriciers. En effet, il est permis de se demander, devant la propension à nommer « problème » ou « pathologie » – avec les réactions en chaîne de la recherche des causes comme des solutions – si cette vision des choses ne repose pas elle-même sur un ensemble de croyances qui justement créent le cadre d'interprétation de ce vécu que l'on appelle « problème » ou « pathologie ». C'est donc bien qu'une ontologie, et partant une métaphysique, se trouve ici à l'œuvre dans cette herméneutique du réel, créant, de ce fait, l'opposition santé-maladie, à la manière d'un paradigme. Est-il alors juste de tenir pour inférieur, ou pour marginal, une théorie et une pratique qui, dans leur différence, s'appuient, en réalité, sur un autre paradigme, en dénonçant les tendances impérialistes du premier ? Il nous faut dès lors reconnaître que l'apport philosophique pour le coaching de vie serait d'apporter l'éclairage nécessaire, issu d'une pensée ouverte sur une anthropologie fondamentale et donnant sur une éthique au sens d'une juste habitation de l'espace commun, afin d'identifier les présupposés sur lesquels sont bâtis les injonctions actuelles pour la construction de l'identité du sujet. Qu'elle soit établie sur le mode identitaire ou sur le modèle de l'altérité, il reste que cette construction du soi rassemble en elle-même toute la complexité de l'articulation des contraires, ce qui exige une solide rencontre avec soi en même temps qu'une ouverture à l'être.

Pour Thierry Chavel, spécialiste du coaching pour dirigeants, l'enjeu est d'éviter l'égoïsme qui caractérise souvent le retour sur soi, tout en évitant de devenir hanté par la question de l'autre, comme c'est le cas en cette période d'un « individualisme finissant » ; il affirme à ce propos, pour définir sa méthode : « Le coaching de soi, quant à lui, part du *self*, notre centre de gravité phénoménologique, et non de notre ego soucieux d'image et de

de psychiatre, à la manière d'une caution de sérieux ou de garantie, finalement, en totale contradiction avec les fondements mêmes du développement personnel.

pouvoir », et il précise dans la foulée : « Plutôt que l' « alter-égoïsme » d'une moralisation des comportements pleine de bons sentiments et un peu condescendante, je crois que le chemin vers autrui passe d'abord par soi, et par cette autre partie de soi que certains appellent le « féminin intérieur » : nos peurs, nos émotions, nos intuitions subtiles ».¹ Autrement dit, c'est au cœur d'un travail sur soi amenant à l'autonomie véritable que nous trouverons le chemin d'un rapport authentique à autrui, comme le fait remarquer J. F. Malherbe, qui explique qu'« une personne vraiment autonome apprend à lire la loi qui est inscrite au fond d'elle-même et qui définit son appartenance à l'humanité. Cette loi est la même pour tous puisqu'elle définit notre humanité commune »² Pour éviter l'arbitraire personnel, il faut donc descendre au fond de soi, et c'est le sens du coaching de vie d'en permettre l'accès, avec les outils qui lui sont propres, dont le but est surtout de créer, à travers cette « alchimie inter-subjective », un nouveau rapport à soi, en réponse à une sollicitation extérieure d'abord, mais correspondant, plus fondamentalement, à un appel intérieur, celui du devenir soi. En d'autres termes, la crise, qui est souvent l'occasion du déclenchement d'une démarche de retour sur soi et de soin de soi, apparaît, en profondeur, comme une recherche de sens, dont l'objectif n'est pas toujours clairement déterminé, mais qui n'en est pas moins un point de départ d'un travail possible sur l'avancement dans l'appropriation de soi. Au terme de ce travail portant sur l'approche ontologique et le concept de développement personnel chez Jean Guitton, nous pouvons à présent rassembler tout ce qui, dans cette pensée guittonienne de la réalisation de soi, peut ouvrir sur une approche philosophique du coaching de vie.

2.2. Jean Guitton et l'orientation philosophique du coaching de vie

La philosophie, et plus précisément l'ontologie, de Jean Guitton nous a permis d'approcher d'un peu plus près ce qu'il entend par « existence philosophique », et cet approfondissement a été possible par l'étude du concept de développement personnel ; celui-ci, en tant que devenir soi, a

¹ CHAVEL, Thierry, *Coaching de soi. Manuel de sagesse professionnelle*, p. 2.

² MALHERBE, Jean-François, *Autonomie et prévention : alcool, tabac, sida, dans une société médicalisée*, Louvain - Montréal, Artel - Fides, 1994, p. 122.

d'ailleurs été présenté par Guitton lui-même, comme l'objectif final de toute son ontologie. C'est donc dans cette voie que nous sommes maintenant en mesure de proposer les pistes pour penser le coaching de vie, selon ce que cette pensée philosophique autorise. Même si Guitton n'avait pas comme projet de penser directement les bases conceptuelles du coaching de vie¹, rapellons-nous notre question de départ, à savoir si la pensée guittonienne peut s'accorder avec une théorie de la « co-construction ».² Selon cette perspective, il est possible de dégager huit axes d'approfondissement.

¹ Ainsi, la pensée critique peut aller dans le sens d'un enrichissement, en soulignant les axes sur lesquels la pensée étudiée manque de développement. Dans le cas de Guitton, il nous semble que c'est autour de la notion de rupture que se situe la réticence. Si le développement est une forme de changement réalisant une intégration de plus en plus grande de tout ce qui est déjà contenu, il n'en demeure pas moins que certains seuils s'imposent comme des temps de rupture, comme il est apparu dans la conversion de Newman, qui nécessita de quitter la communauté anglicane. Guitton n'est pas toujours très clair sur ce point : dans le *Discours sur les prix de vertu*, il aborde les deux niveaux de volonté pour montrer que ce qu'on appelle « la vie », est souvent une acceptation de la seconde au détriment de la première, ce qu'il nomme le consentement ou l'acceptation : GUITTON, Jean, *Institut de France. Académie française. Séance publique annuelle tenue le 17 décembre 1964. Rapport de M. Jean Guitton sur les prix de vertu*, Paris, impr. Firmin-Didot et Cie, 1964, pp. 10. Il y entre alors une forme de résignation, d'*amor fati* que l'on retrouve également dans l'hésitation devant le divorce chez l'auteur de *L'amour humain*. Il y précise pourtant, dans son analyse, que la condition de l'amour est qu'il soit vrai, ce qui, comme nous l'avons vu, est loin d'être la situation commune. Pour Guitton, cette voie de l'illusion est alors compensée par la durée et la longueur du temps, puisqu'il ne serait pas juste, selon lui, d'y reconnaître une faute, étant donné le fait de la présence de l'amour à un niveau germinal. Voir : GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, pp. 650-652. Il y a là, croyons-nous, une forme de simplification de la texture du réel qui ne se laisse pas enfermer dans les catégories du vrai ou du faux : certes, la faute n'est pas de mise pour qualifier ici un amour manquant de potentiel sur le plan relationnel, mais c'est bien parce qu'il s'agit de dépasser pareille alternative pour penser l'amour en termes de niveau d'être où se trouve impliqué le stade de réalisation de soi de chacun des partenaires, et ce pour pouvoir laisser advenir ce manque à être qui nécessite alors la réorientation existentielle. En ce sens, la pensée de Guitton reste dépendante, en certains endroits, d'une logique du même, ou d'une forme de respect formel à la pensée traditionnelle de l'identité.

² La « co-construction » est une version de l'épistémologie constructiviste pour lesquelles nos croyances jouent un rôle moteur dans l'apparition de la réalité. Il ne s'agit pas tant de raisonner en termes de pouvoir, que ce soit pour l'ôter au réel (puisque'il n'y a plus que des réalités) ou que ce soit pour en faire la gloire de l'individu (pour l'invention de la réalité). Ainsi, pour Guitton, ce qui arrive est d'une certaine manière ce qui nous ressemble : c'est, selon l'expression de L. Buratti, « l'éveil constructiviste », et c'est aussi, selon le même auteur, ce qui nous place dans la dynamique de la « transformance », nouveau rapport à soi,

1) En premier lieu, l'ontologie guittonienne du développement nous permet de penser différemment la crise, en général, mais aussi le contexte de crise, en particulier. Il est devenu commun de présenter l'évolution moderne comme une perte des repères identitaires pour le sujet, en même temps qu'une dérive avérée vers l'individualisme, et cela, que ce soit pour l'encenser ou pour le critiquer. Dans ce cas, il est fréquent de considérer les voies d'approfondissement de la subjectivité comme des tentatives à la mode, vouées à l'accentuation de l'éloignement des balises structurelles anciennes comme à celle de la concentration morbide et superfétatoire sur l'individu. Avec le concept de crise à l'intérieur d'un processus de développement, nous pouvons effectuer un changement de regard, en ce sens que l'individualisme, classiquement opposé au collectivisme, serait une étape nécessaire pour la croissance de l'homme postmoderne, en préparation vers l'homme nouveau : cette perspective modifiée pourrait dès lors aborder le coaching de vie comme une innovation en phase avec la croissance de l'humanité, plutôt qu'une tentative de lutte contre la déperdition du sujet, en proie au désarroi le plus tragique. Ce changement herméneutique pourrait également se porter sur un domaine plus personnel, à savoir la compréhension de la crise dans l'histoire personnelle comme une révélation de quelque chose de contenu au sein du réel, passant alors par l'émergence, pour annoncer un besoin nouveau sur le plan existentiel, c'est-à-dire au niveau de la quête du sens.

2) Avec cette approche de la crise dans l'histoire se pose l'impératif d'une lecture ontologique des choses, en rapport avec le concept de développement : selon cet impératif, le développement serait le mode de l'être qui conviendrait à l'homme en profondeur et qui serait pour lui comme un appel. Ne pas répondre à cet appel reviendrait pour l'homme à s'en tenir à la méconnaissance essentielle, la superficialité de l'immédiateté, quand celle-ci n'est pas en connexion avec la part profonde du soi. Selon ce point de vue, le

au monde et à autrui. Dès lors, il peut affirmer : « En acceptant le mystère de l'identité humaine, la part irréductible de rêve, d'émotions, d'espoirs, de spiritualité, d'imagination, d'invention, de sens qui l'habite, le constructivisme parie aussi sur la capacité de l'homme ordinaire à cultiver cette richesse et à la partager avec les autres », BURATTI, Laurent, *La transformance. Une stratégie de mise en action des hommes et des organisations*, Paris, InterEditions, 2008, p. 51.

coaching de vie serait, en réalité, un coaching ontologique, axé sur une écoute de l'être en tant que développement, et une disposition de plus en plus grande à son processus. Ainsi le travail sur les potentialités serait-il une réintégration dans la fluidité essentielle du développement tel que l'ontologie guittonienne a pu en donner la structure et la méthode d'analyse : l'égoцентризм serait alors une version peu approfondie d'une recherche et d'un appel plus élaborés vers davantage de respect de la dimension qui structure l'être, ce qui demanderait un travail nouveau sur la matière que constitue chaque existence, et que l'on peut retrouver dans un coaching respectueux des niveaux d'être.

3) L'approche multidimensionnelle en tant que décryptage des différentes sources d'être et d'expérience de l'homme dans la ligne de l'herméneutique guittonienne ferait apparaître un coaching de vie pouvant s'élaborer à des niveaux multiples de sens : dans la ligne de la logothérapie, l'ouverture au sens serait en accord avec le rythme personnel de découverte de chacun, pouvant aller jusqu'à une reconnaissance plus explicite du niveau transpersonnel à l'œuvre au sein de la dynamique de soi. Il reviendrait au coach de vie d'ouvrir différentes pistes de sens à partir du vécu, opérant comme en miroir et selon diverses instances mobilisables chez le visiteur, ce qui laisserait à celui-ci la liberté du choix, en accord avec ce qui se donne à entendre du plus profond de son intériorité. Aussi ce type d'accompagnement vers le sens serait-il basé sur un travail assidu sur ce qui constitue le système des croyances du sujet, c'est-à-dire le niveau de la mentalité chez Jean Guitton.

4) En tant que travail sur ses propres croyances, qu'elles soient majeures ou mineures, cette démarche implique un coaching conçu, en priorité, comme un espace et un temps de rencontre, à travers le dialogue avec le coach, avec les différents niveaux du soi : ce que l'existence ordinaire, et les rencontres qu'elle véhicule, ne permet pas, le coaching de vie le propose alors en termes de neutralité et d'intimité avec ces différents pôles du sujet. Là aussi, il convient de changer de référentiel par rapport aux croyances des siècles précédents concernant l'état et les possibilités d'élaboration de l'identité du sujet : les voies nouvelles du développement personnel et du coaching de vie sont alors des chances pour la croissance et l'avènement de l'homme nouveau. Ces croyances se portent, depuis des temps immémoriaux,

sur les souffrances et l'état de maladie chez l'homme ; elles ont été relayées par l'évolution de la science et de la médecine.

5) Avec les grands axes de l'ontologie guittonienne, un changement de paradigme dans le domaine de la santé est à envisager, et ce changement signifie une modification essentielle dans la façon de concevoir le besoin d'accompagnement et la réponse de ce dernier. À ce propos, dans la perspective de la logothérapie, E. Lukas rappelait déjà ceci :

Tout ce que l'homme « possède » peut devenir malade. Corps et psychisme, raison et sensibilité, une maladie peut les désorienter. Mais ce que l'homme est en lui-même, sa personne spirituelle, ne peut devenir malade. Le spirituel se trouve par définition au-delà du sain et du malade, donc au-delà aussi de la vie et de la mort.¹

K. G. Dürckheim a poussé plus loin encore ce lien entre spiritualité et guérison, en affirmant que seule une partie de l'homme pouvait souffrir, en dehors de son Être essentiel, et que la thérapie était nécessaire pour reconnecter l'homme à sa divine origine, laquelle est au-dessus de la condition souffrante. Dans le prolongement d'une ontologie du développement, nous pouvons considérer la crise comme une manifestation d'un besoin de changement afin de permettre la libération d'une partie plus haute ou spirituelle ; ainsi la crise serait-elle finalement une chance, comme nous l'avons dit plus haut. Dès lors, elle serait aussi à prendre en compte comme un signe, ce qui nécessite une attitude profonde d'écoute, et non pas seulement le soin ou la guérison ; il est même permis de se demander si la guérison, en tant qu'évacuation de l'état de crise, ne serait pas, en réalité, un simple déplacement du problème, l'essentiel n'ayant souvent pas été pris en considération dans l'opération : en ce sens, la dénomination « maladie » induirait la « guérison » et occulterait, de ce fait, l'appel que constitue la crise.

On le voit : c'est la croyance qui conditionne l'accès au réel. Adopter la syntaxe de la maladie ou de la pathologie en rapport avec le soin ou la thérapie, reviendrait, en somme, à méconnaître l'origine première du message, à savoir l'éloignement ou l'oubli de la dimension du développement. Cela reviendrait aussi à accentuer la prise en charge du malade au profit d'une thérapeutique hétéronome implantée dans tout ce qui

¹ LUKAS, Elisabeth, *Quand la vie retrouve un sens. Une introduction à la logothérapie*, p. 98.

relève du remède, c'est-à-dire de la pharmacologie, orientation accréditée par la figure et la position sociale du soignant-spécialiste. De cette façon, nous passerions à côté de la responsabilité de la personne vis-à-vis du sens, en tant que celui-ci se définit par la co-construction, mettant en présence le mécanisme ou l'état interne de la personne avec ce qui lui est extérieur. Ainsi, la responsabilité totale du sujet est le point de départ nécessaire pour une réappropriation de son action, et celle-ci est la base possible d'un changement ou d'une décision libératrice. Plus que d'une guérison, c'est donc d'une prise de conscience et d'une libération interne dont l'homme a besoin, et cette situation peut être envisagée pour la première fois dans l'histoire, à partir d'un chemin personnel de découverte de soi, éprouvé dans le coaching de vie. Dès lors, si celui-ci ne prétend pas à la guérison, ce n'est pas parce qu'il serait inférieur et incompetent face aux démarches « plus sérieuses » qui s'occupent des vraies pathologies – ce qui est une vision classique du développement personnel – mais, plus fondamentalement, parce que le soin et la guérison s'appuient, en réalité, sur une définition de l'état qualifié de maladie, et que le coaching de vie se réfère à un niveau de production de sens qui va au-delà de cette définition.¹ Voilà pourquoi médecine et psychologie classique ne

¹ Ainsi l'orientation du coaching de vie ici présentée diffère-t-elle profondément de l'approche de la maladie classique et des différentes tentatives d'intégration de la souffrance dans une dynamique de vie, comme cela est proposé dans certains ouvrages de philosophie du soin, comme, par exemple : MARIN, Claire, *La maladie, catastrophe intime*, Paris, Presses universitaires de France, 2014. ou MARIN [SOUS LA DIR. DE], Claire, *L'épreuve de soi*, Paris, A. Colin, 2003. Dans le premier opuscule, l'auteure affirme néanmoins que si la lecture de la maladie comme catastrophe identitaire est une démarche primordiale, il reste que cette identité peut être questionnée pour elle-même, principalement à propos de sa prétention à être l'identité authentique ou vraie que la pathologie viendrait contrecarrer ou même détruire. Claire Marin se réfère dès lors au concept de « faux-soi » de D. Winnicott pour affirmer, d'une part, que la maladie peut être davantage qu'une faille dans un système fonctionnant correctement : « La maladie est symptomatique d'une identité insoutenable, somatisation d'une tension interne et peut devenir libératrice par la prise de conscience qu'elle génère » (p. 13) ; d'autre part, que « le présupposé d'une identité vraie et que la maladie mettrait à mal, est lui aussi contesté par certains cas où l'identité est elle-même pathologique (p. 14). Ces affirmations sur une lecture différente de la maladie débouchent cependant sur un appel à une démarche de soin faisant place au problème de l'identité blessée ou à la reconstruction-construction du malade, selon une prise en compte de la part d'humanité chez le patient par le personnel médical ou soignant (pp. 59-76). Ces vues ne s'appuient donc pas sur une ontologie du développement personnel où il n'est pas question d'un « faux-soi », mais d'un moi englué dans le cours des choses, en dehors d'une conception du développement ; de

peuvent rester qu'à un certain niveau de la démarche même de l'accompagnement, car cette transformation de la définition de la maladie ou de la problématique implique, par elle-même, un changement dans la posture de l'accompagnant, ce qui ne peut être accompli que par un changement d'acteur social.¹ Jean Guitton n'a certes pas développé aussi loin les conséquences de son ontologie du développement, mais c'est à partir de notions comme celles qui lui sont liées – avec les croyances qu'elles représentent – que l'on peut envisager un accompagnement dans la réintégration dans l'être, laquelle peut constituer un objectif essentiel du coaching de vie. De quoi s'agit-il, en réalité ? À plusieurs reprises, au cours de cette étude sur l'ontologie guttonienne du développement, nous avons rencontré la dimension de la « puissance d'être », en tant que celle-ci est à la fois ce qui structure et oriente l'axe de croissance pour chacun, mais que nécessairement le sujet met en œuvre à sa manière, dans un contexte précoce donné, et selon un mécanisme d'adaptation qui à la fois protège et limite ce niveau de la capacité transcendante d'être : le germe est toujours déjà enveloppé et son développement consiste à laisser apparaître une émergence, une faille dans le mécanisme afin que le contact avec l'être profond puisse relancer un mouvement de circulation entre les différentes parties de la personnalité au profit d'une fluidité et d'une plus grande liberté dans l'échange avec le monde.

C'est à ce prix – et avec la charge de désir qui en serait le moteur – qu'une dynamique personnelle peut retrouver la voie d'une autonomisation

même que, selon l'approche du développement personnel, c'est bien au-delà d'une attitude du monde du soin qu'il faut chercher ce que l'homme en quête de soi peut mettre en œuvre pour porter sur la crise le regard nouveau de la réalisation de soi : parler de « maladie », et de « patient-soignant », c'est toujours et encore, ne pas pouvoir entendre le pouvoir de l'événement comme signe.

¹ Dès lors, toutes les considérations et recommandations de J.-F. Malherbe dans sa réflexion sur la relation thérapeutique restent enfermées dans le cadre de la relation médecin-patient ; comme la figure du médecin reste celle de l'expert-qui-sait, c'est la posture même du spécialiste qui induit chez celui que l'on définit comme « patient », cette attitude d'hétéronomie qui contribue à bloquer son processus interne de développement. Cela donne à l'intention de J.-F. Malherbe de proposer une thérapeutique respectueuse de la personne, un caractère forcément limité, et finalement, peu opératoire. Cf. MALHERBE, J.-F., *Autonomie et prévention*, pp. 151-167.

ou d'une subjectivation véritables, étant donné la prégnance omniprésente de la méprise sur le processus et l'inexorable entrée dans l'hétéronomie.

6) Pour que le travail sur l'autonomie puisse apparaître dans sa pleine dimension, il convient ici de préciser combien son absence peut entraîner l'homme dans les innombrables chemins de cette hétéronomie en question, c'est-à-dire l'entrée dans la dépendance et le leurre, sous toutes leurs formes. Qu'est-ce à dire ? Sans pouvoir entrer ici dans le détail des analyses de situations concernées, si, effectivement, nous envisageons l'autonomie du sujet comme objectif de tout le développement personnel tel que nous l'avons relevé chez Jean Guitton, alors nous devons constater que son processus exige une méthode spécifique que l'accompagnement peut faire découvrir, en collaboration avec la décision volontaire du visiteur : en ce sens, le coaching de vie serait à généraliser comme proposition sociale majeure en vue de la constitution du sujet, et non pas seulement, comme c'est le cas aujourd'hui, l'éducation, la formation ou la thérapie. En effet, qui ne voit que ce chemin nouveau vers l'autonomie représente, en réalité, une difficile lutte ? La lutte, toujours à recommencer, contre tous les facteurs de désappropriation de soi, ou mieux, d'entretien d'une méconnaissance de soi et de son fonctionnement au point de céder à toutes les facilités ou compensations telles que les jeux relationnels, l'abus de pouvoir sous toutes ses formes, l'illusion, l'évitement ou l'évasion, quand ce n'est pas l'ordinaire utilisation de l'autre ou le maintien dans la croyance qui intronise le banal et la force du mimétisme, tout ce que Jean Guitton résumait par la formule « ne pas avoir ce que l'on est ». Car c'est bien d'une prise de conscience qu'il s'agit quand il est question d'un coaching de vie basé sur l'articulation de l'être et du développement personnel.

7) Prolonger les idées de Jean Guitton en la matière, revient inévitablement à lier la prise de conscience des mécanismes et des instances de dépendance à l'exercice et à la pratique de soi au travers de l'écriture de soi et des stratégies de mise en communication avec soi-même dans ses multiples facettes : en cela, Guitton était le pionnier des méthodes comme l'histoire de vie, le dialogue intérieur entre les sous-personnalités ou la visualisation créatrice. Le concept central sur lequel s'axe toute cette méthodologie est bien celui de destinée, et sa quête se présente comme une

voie privilégiée d'approfondissement et d'apprentissage de soi. Au fond, la réalisation de soi est toujours en chemin, c'est-à-dire jamais achevée ou substantifiée. Cette tychologie – ou tychologie pratique – nous ouvre à une dimension de sécurité intérieure avec laquelle nous sommes appelés à coïncider : en ce sens, il nous incombe, dans le cadre du coaching de vie, de nous relier à nous-mêmes, et tout d'abord en comprenant en quoi tout ce qui nous est « arrivé » constitue, en réalité, une réponse existentielle à une problématique interne qu'il nous appartient de décrypter. Aussi, plus que le sens externe cher à Frankl, et plus que le sens sublime cher à Dürckheim, la ligne guittonienne nous oriente vers l'articulation fragile de notre destinée et de notre moi dans le temps. C'est d'ailleurs autour de la question du temps que, finalement, toute la pensée de Jean Guitton se cristallise et qu'elle nous indique comment il est au cœur de tout notre être-au-monde.

8) Le coaching de vie, dans la perspective de l'ontologie guittonienne du développement, représente d'emblée une rupture avec le temps de l'homme contemporain : il s'agit, en réalité, d'une forme de résistance à tout ce que le contexte actuel de course à l'efficience et à l'événementiel parvient à imposer à celui qui, pour décider à la surface de lui-même de se laisser conduire de la sorte, se contente de vivre avec le concept commun du temps. Si pour D. Viennet, le rapport au temps est la véritable source du mal-être de l'homme contemporain, il en va pour le coaching de vie d'un type de réponse existentiel au problème que le temps pose à l'expérience humaine : ce type de réponse commence maintenant à montrer ses limites. Là encore, plutôt que de tenter de soigner ou de remédier à une pathologie du temps, il faudrait se mettre à l'écoute de ce qui, en nous, dépasse le temps, démarche qui demande un pas de côté, non en vue d'une rentabilité associée à une perception en termes de guérison, mais avec l'objectif d'entendre ce que l'être profond nous dit de nos choix de vie dans le temps. Le coaching de vie axé sur le développement est une lutte avec la conception superficielle du temps comme usure, perte et oubli ou, à l'opposé, nouveauté, immédiateté et surprise de l'instant. En ce sens, le travail sur soi est toujours une reprise de ce qui a été vécu, une assimilation profonde des choix existentiels pour laisser émerger la thématique unique de la destinée : « Mûrir, rappelle Guitton, consiste à laisser la durée composer en nous son œuvre, à regagner la jeunesse par la

coïncidence avec l'être ».¹ La jeunesse dont il est ici question est au-delà d'un retour en arrière : elle est plutôt connexion avec ce qui est essentiel à cette période de l'enfance : la coïncidence avec l'être, l'intimité avec l'être.² Au fond, dans cette approche guittonienne du point indivisible, qui n'est pourtant pas une substance, mais qui reste au fond du temps comme une possibilité infinie d'être, se joue une difficile et délicate articulation entre ce qui est identique et ce qui change, car « l'identité vraie, nous dit-il encore, est une identité qui assume les changements et qui les fait conspirer à la permanence »³ ; par le travail sur la destinée et le développement authentique, il y a la mise en évidence de ce qui demande à être libéré de nos conceptions toujours étriquées ou réductrices. Certes, Guitton ne méconnaît rien de ce que l'expérience humaine, par sa seule venue en ce monde, représente comme angoisse et comme tentative de trouver ce qui rassure ; cependant, dans cette tentative même, demeure une faille, de nature ontologique, qui exprime cette fêlure que ne peut combler aucune totalisation. Dès lors le temps lui-même, accepté comme le lieu de l'inachevé, devient le moyen par lequel peut se découvrir, dans la tentative de libération du moi profond, cette ouverture à l'indicible, cette résistance à la clôture des choses, cette disposition d'accueil par laquelle, finalement, un avenir peut éclore, avec toute la force de son advenue, et à la mesure – ou la démesure – de son improbable parole sur fond de ce qui a été préparé au tréfonds de la conscience. Associant le coaching de vie au souci de soi, et plus précisément au prendre soin de soi, nous pourrions

¹ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 640.

²² On trouve aussi cette voie dans le *coaching de soi* de Thierry Chavel quand il propose d'« épanouir sa vie adulte en laissant vivre son enfant intérieur » (*op. cit.*, p. 95). Loin de tout infantilisme, très présent chez l'adulte (volonté de toute puissance ou dépendance à autrui), découvrir son enfant intérieur revient à laisser vivre « la partie de nous vivante, inspirée et connectée à une force qui nous transcende » et qui permet l'innocence, la spontanéité, l'enthousiasme ou l'engagement. Cela suppose, pour Th. Chavel, de sortir de « l'infanticide », qui est une problématique à laquelle beaucoup sont liés ; or, renchérit-il : « Tant que je nie mon enfant intérieur et mon passé d'enfant, je poursuis un infanticide qui m'empêche d'être adulte » (p. 113).

³ GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, p. 618.

voir dans cette « œuvre d'amour » un rapport particulier au temps, comme le décrit très bien Jean Guitton lorsqu'il écrit ceci :

Toute œuvre d'amour a besoin de l'amour pour se développer ; l'*opus amoris* ne peut se détacher de l'amour, elle doit rester dans son circuit. Si l'œuvre de l'amour se détachait du circuit de l'amour pour avoir tout de suite sa vie à part, la *fécondité* de l'amour serait pareille à la *productivité* de la nature. Le rayon de soleil ne reste pas dans le soleil. Mais plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus on remarque que l'œuvre demeure longtemps cachée à l'intérieur des principes qui l'ont engendrée. Tout amour est éducateur.¹

Arrivés au terme de cette réflexion, nous voyons donc un rapport étroit entre la sagesse, telle qu'elle a été proposée dans l'œuvre et la pensée de Jean Guitton, et une conception approfondie du développement personnel et du coaching de vie. Dans un ouvrage de philosophie pratique, F. Worms s'interroge sur les formes d'une sagesse pour les temps à venir, et il en donne la triple orientation : la philosophie, le soin – et, au cœur de celui-ci, le soin de soi – et la pratique. Aussi affirme-t-il à la fin de sa réflexion :

De fait, nous pratiquons la sagesse du revivre sans le savoir, dès que nous ressentons l'étonnement d'être ou de ne pas être nous-mêmes, dès que nous prenons conscience de ce qui nous procure ou nous ôte ce contact : un geste de notre corps dans le monde, la surprise renouvelée de l'amitié ou de la trahison entre les hommes, l'amour et la haine, la guerre et la paix. Ou plutôt, nous pratiquons cette sagesse quand cet étonnement nous conduit à une pratique, que nous résistons à ce qui nous éloigne ou nous brise dans la relation à nous-mêmes et aux autres, quand nous agissons. Seule cette pratique nous fait revivre.²

À ces trois orientations, présentes dans l'approche gutttonienne de la sagesse, il faut ajouter, comme au centre de l'étoile, la relation au temps ; c'est en elle, en effet, que s'atteste la manière d'être à soi et au monde, et que se découvre la patience dans l'ouverture à ce qui advient.³ Pour cela, une quatrième direction serait à ajouter avec le coaching de vie, tel que nous venons d'en théoriser les grandes lignes, dans le champ du devenir soi et du développement personnel.

¹ *Ibid.*, p. 613.

² WORMS, Frédéric, *Revivre. Éprouver nos blessures et nos ressources*, Paris, Flammarion, 2015.

³ Selon Th. Chavel, la patience est une des trois clés pour agir en adulte, avec la déception et la frustration CHAVEL, Thierry, *Coaching de soi. Manuel de sagesse professionnelle*, pp. 102-104.

Ainsi arrivons-nous, par cette réflexion sur les apports possibles de l'ontologie du développement personnel chez Jean Guittou à une philosophie du coaching de vie, à une mise en perspective ouvrant à la fois sur le mystère du temps, de l'être et de l'expérience humaine. De cette manière, nous avons pu réaliser notre double objectif à travers cette thèse, qui était d'effectuer une relecture de l'œuvre de Jean Guittou allant jusqu'à retrouver son unité, tout en portant sur la notion de développement personnel, présente dans la pensée guittouienne comme son « point indivisible », un regard philosophique et ontologique. C'est ainsi qu'à travers cette conceptualisation, nous avons pu confirmer notre hypothèse d'une possibilité d'actualisation de cette philosophie du développement, en l'intégrant dans un débat actuel autour de la réalisation de soi, jusqu'à constituer une ressource de sens et de compréhension pour la démarche d'accompagnement des personnes à la recherche de nouvelles voies dans la manière de construire leur identité et de répondre aux nombreuses interpellations de la complexité du monde et de la vie, comme nous avons pu le faire à partir d'un questionnement sur la pratique et la théorie du coaching de vie.¹

Reprenant, à notre manière, une célèbre conclusion d'O. Hamelin, nous pourrions dire que, face à ce mystère, il n'est pas trop d'un véritable cheminement avec soi-même, ayant rapport avec l'amour et la création de l'œuvre, pour le porter et être à sa hauteur.

¹ Signalons l'actualité du sujet en mentionnant les travaux de la conférence inter académique tenue à Paris et Rome réunissant l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France, l'Académie des sciences de l'Institut de France, les Académies Pontificales des sciences sociales, l'Académie Pontificale pour la Vie et l'Institut Catholique de Paris : CAROSELLA, E. D., SAINT-SERNIN, B., CAPELLE, Ph. et SANCHEZ SORONDO, M. S. E., *L'identité changeante de l'individu. La constante construction du soi*, Paris, l'Harmattan, 2008.

BIBLIOGRAPHIE

1. ACAPOVI, Crépin Magloire C., *L'Être et l'amour : une étude de l'ontologie de l'amour chez Paul Tillich*, Münster, LIT Verlag, coll. « Tillich-Studien » no. 22, 2010.
2. AGAMBEN, Giorgio et DI PIAZZA, Valeria, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque », 2003.
3. ANTIER, Jean-Jacques et GUITTON, Jean, *La vie de Jean Guitton*, Paris, Perrin, 1999.
4. AUBREY, Bob, *L'entreprise de soi*, Paris, Flammarion, 2000.
5. AUGER, Lucien, *Le temps d'apprendre à vivre*, nouv. éd. rev. et corr., Brossard (Québec), Un Monde différent, 2015.
6. BAECHLER, Jean, *Notice sur la vie et les travaux de Jean Guitton (1901-1999)*, Académie des sciences morales et politiques, séance du 5 juin 2001, Paris, Palais de l'Institut de France no. 8, 2001.
7. BELLENGER, Lionel, *C'est moi d'abord! Pour réussir son développement personnel et professionnel*, Issy-les-Moulineaux, ESF éd., coll. « Formation permanente », 2003.
8. BELLET, Maurice et GUITTON, Jean, *Vocation et liberté*, Paris, Desclée De Brouwer, 1963.
9. BELLOQ, Céline, *Être soi avec Heidegger*, Paris, Eyrolles, coll. « Vivre en philosophie », 2009.

10. BERNE, Éric, *Analyse transactionnelle et psychothérapie*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1971.
11. BERNE, Éric, *Des jeux et des hommes : psychologie des relations humaines*, Paris, Stock, 1975.
12. BLIN, Bernadette et CHAVAS, Brigitte, *Guérir l'ego, révéler l'être. Le défi des thérapies transpersonnelles*, Paris, G. Trédaniel, 2009.
13. BORNE, Étienne, « L'antibergsonisme de Jean Guitton », dans *Revue Montalembert: Jean Guitton*, 1963, p. 198-205.
14. BRETON, Jean-Claude, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson*, Montréal-Paris, Bellarmin/du Cerf, coll. « Recherches Nouvelle série » no. 13, 1987.
15. BURATTI, Laurent, *La transformance. Une stratégie de mise en action des hommes et des organisations*, Paris, InterEditions, 2008.
16. CAROSELLA, E. D., SAINT-SERNIN, B., CAPELLE, Ph. et SANCHEZ SORONDO, M. S. E., *L'identité changeante de l'individu. La constante construction du soi*, Paris, l'Harmattan, 2008.
17. CERF, Martine et DEVIENNE, Émilie, *Envie de changer. Pratiques et théories du coaching*, Paris, Larousse, coll. « L'univers psychologique », 2008.
18. CHAVEL, Thierry, *Coaching de soi. Manuel de sagesse professionnelle*, Paris, Eyrolles/Éd. d'Organisation, 2010.
19. CHENET, François, *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*, Paris, A. Colin, coll. « Collection U Philosophie », 2000.

20. DANE, Susan, *Promesses et pièges du développement personnel. Plaidoyer pour une spiritualité sans dogme*, Genève-Bernex Saint-Julien-en-Genevoix, Jouvence éd., 2006.
21. DARBELLAY, Maryline, *Karlfried G. Dürckheim. Une rencontre entre l'Orient et l'Occident écarts et convergences avec le christianisme*, Paris, l'Harmattan, coll. « Religions et spiritualité », 2007.
22. DAVY, Marie-Madeleine, *Un Itinéraire à la découverte de l'intériorité*, Paris, Épi, coll. « L'Homme du 8e jour », 1977.
23. DE COSTER, Denis, « Art, philosophie et expérience de soi. La dimension du spirituel chez Jean Guilton », dans *Enjeux esthétiques et spirituels de la commémoration* édité par WATTHEE-DELMOTTE, Myriam et O'CONNOR, Mark, Louvain-la-Neuve/Paris, EME éditions no. 5, 2016, p. 221-230.
24. DESCAMPS, Marc-Alain, CAZENAVE, Michel et FILLIOZAT, Anne-Marie, *Les psychothérapies transpersonnelles*, Laval, Éd. Trismégiste, coll. « Psychologie transpersonnelle », 1990.
25. DESCHOUX, Marcel, *Visages de Platon*, Paris/Montréal, l'Harmattan, 1999.
26. DEVILLAIRS, Laurence, *Guérir la vie par la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 2017.
27. DÜRCKHEIM, Karlfried von, *L'homme et sa double origine*, Paris, A. Michel, coll. « Spiritualités vivantes » no. 136, 1996.
28. DÜRCKHEIM, Karlfried von, *Le centre de l'être. Propos recueillis par Jacques Castermane*, Paris, A. Michel, coll. « Spiritualités vivantes » no. 104, 1992.
29. EBGUY, Robert, *Je hais le développement personnel*, Paris, Eyrolles, 2008.

30. EHRENBERG, Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, O. Jacob, 1998.
31. ELKAÏM, Mony, *Panorama des thérapies familiales*, Paris, du Seuil, 1995.
32. EMERSON, Ralph Waldo, *La confiance en soi, et autres essais* Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque », 2000.
33. EVANS, Jules, *La philo, c'est la vie ou comment la philosophie a le pouvoir de rendre la vie meilleure*, Paris, Hachette, 2013.
34. FONTAN, Pierre, « La pensée philosophique de Jean Guitton », dans *La revue thomiste*, vol. LXXXI, 1981, p. 235-267.
35. FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/du Seuil, 2001.
36. FRANKL, Viktor E., *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie*, Montréal, Éd. de l'Homme, 2006.
37. FRANKL, Viktor E., *Le Dieu inconscient. Psychothérapie et religion*, Paris, InterÉditions, 2012.
38. FRANKL, Viktor E., *Nos raisons de vivre. À l'école du sens de la vie*, trad. par SARFATI, Georges-Élia, Paris, InterÉditions, 2009.
39. FROMAGET, Michel, *La drachme perdue. L'anthropologie corps, âme, esprit expliquée*, Gap, Éd. grégoriennes, coll. « Le guetteur », 2010.
40. FROMAGET, Michel, *Modernité et désarroi ou L'âme privée d'esprit*, Grenoble, Éd. le Mercure dauphinois, 2007.

41. GABOURY, Placide, *Vivre sans plafond. La sagesse naturelle sans religion*, Québec, Les éditions Québecor, 2001.
42. GALACHE, Luis Rozon, *Hombre, tiempo y eternidad. La filosofía de Jean Guitton*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2009.
43. GINGER, Serge et GINGER, Anne, *La gestalt, une thérapie du contact*, 4e éd. rev. et mise à jour, Paris, Hommes et groupes éd., 1992.
44. GRIMALDI, Nicolas, *Métamorphoses de l'amour*, Paris, Librairie générale française, coll. « Biblio essais », 2012.
45. GUITTON, Jean, *Actualité de saint Augustin*, Paris, Grasset, 1955.
46. GUITTON, Jean, « Anormal et anomal », dans *Actes du XIème Congrès international de philosophie, Bruxelles 20-26 août 1953*, vol. X, 1953, p. 83-86.
47. GUITTON, Jean, *Apprendre à vivre et à penser*, Paris, Fayard, 1957.
48. GUITTON, Jean, *Au fil des jours. Aphorismes et entretiens avec Philippe Guyard [peintures de Jean Guitton]*, Paris, l'Atelier contemporain, 1998.
49. GUITTON, Jean, « Court traité de phénoménologie mystique », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 887-903.
50. GUITTON, Jean, *De la signification du cosmos*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1966.
51. GUITTON, Jean, *Écrire comme on se souvient*, Paris, Fayard, 1974.
52. GUITTON, Jean, « Essai sur l'amour humain », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 1971, p. 799-829.

53. GUITTON, Jean, *Histoire et destinée*, Paris, Desclée De Brouwer, 1970.
54. GUITTON, Jean, *Institut de France. Académie française. Séance publique annuelle tenue le 17 décembre 1964. Rapport de M. Jean Guilton sur les prix de vertu*, Paris, impr. Firmin-Didot et Cie, 1964.
55. GUITTON, Jean, *Journal 1 1952-1955*, Paris, Plon, 1968.
56. GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Avenir du présent*, vol. 2, Paris, Desclée De Brouwer, 1976.
57. GUITTON, Jean, *Journal de ma vie. Présence du passé*, vol. 1, Paris, Desclée De Brouwer, 1976.
58. GUITTON, Jean, *Journal... 1 1952-1955*, Paris, Plon, 1968.
59. GUITTON, Jean, *Jugements*, Paris, Gallimard, 1981.
60. GUITTON, Jean, *Justification du temps*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » no. 159, 1993.
61. GUITTON, Jean, *L'absurde et le mystère*, s.l., Desclée de Brouwer, 1984.
62. GUITTON, Jean, « L'ambivalence chez Aristote », dans *La Philosophie et ses problèmes, recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Mgr R. Jolivet*, Lyon, E. Vitte, 1960, p. II-480.
63. GUITTON, Jean, *L'existence temporelle*, Paris, Éd. universitaires, 1989.
64. GUITTON, Jean, « L'Homme contemporain est-il divisé ? Conférence de 1968 », dans *L'impur*, [Paris], Desclée de Brouwer, 1991.

65. GUITTON, Jean, *L'impur*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 1991.
66. GUITTON, Jean, « L'amour divin », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 1971, p. 799-829.
67. GUITTON, Jean, « L'Eglise et l'évangile », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 955-1248.
68. GUITTON, Jean, « L'existence temporelle », dans *Œuvres complètes* vol. 4 Philosophie, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 471-710.
69. GUITTON, Jean, « La critique de la critique », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 271-370.
70. GUITTON, Jean, « La pensée de M. Loisy », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 187-268.
71. GUITTON, Jean, *La pensée et la guerre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.
72. GUITTON, Jean, « La pensée et la guerre », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 1971, p. 335-463.
73. GUITTON, Jean, *La philosophie de Newman : essai sur l'idée de développement*, Paris, Boivin, 1933.
74. GUITTON, Jean, « La vocation de Bergson », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 569-677.
75. GUITTON, Jean, *Le clair et l'obscur*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.
76. GUITTON, Jean, « Le problème de Jésus », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 375-951.

77. GUITTON, Jean, *Le problème de la connaissance et la pensée religieuse*, Aix, Éditions provençales, coll. « La pensée moderne et le catholicisme » no. 5, 1939.

78. GUITTON, Jean, *Le temps d'une vie. Propos recueillis par Michèle Reboul, Jean et Janine Feller*, Paris, Retz Centurion, 1980.

79. GUITTON, Jean, « Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 25-463.

80. GUITTON, Jean, « Le travail intellectuel », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 1971, p. 159-329.

81. GUITTON, Jean, *Mon testament philosophique*, Paris, Presses de la Renaissance, 1997.

82. GUITTON, Jean, « Monadologie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 815-886.

83. GUITTON, Jean, « Note sur l'argument ontologique et sur la critique que Kant en a faite », dans *Les études philosophiques*, vol. 11, no. 3-4, 1938, p. 23-29.

84. GUITTON, Jean, « Notions générales sur le temps et le rythme », dans *Les rythmes et la vie* édité par LAIGNEL-LAVASTINE, Maxime, Paris, Plon, 1947, p. 1-18.

85. GUITTON, Jean, « Nouvel art de penser », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 1971, p. 35-153.

86. GUITTON, Jean, « Nouvel éloge de la philosophie », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 9-20.
87. GUITTON, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 1971.
88. GUITTON, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 1986.
89. GUITTON, Jean, *Perspectives sur l'inquiétude religieuse*, Aix-en-Provence, Éditions provençales, 1947.
90. GUITTON, Jean, « Philosophie de la résurrection », dans *Œuvres complètes*, vol. 4 Philosophie, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 779-812.
91. GUITTON, Jean, « Portrait de M. Pouget », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 29-369.
92. GUITTON, Jean, *Portrait de Marthe Robin*, Paris, B. Grasset, 1985.
93. GUITTON, Jean, *Portrait du Père Lagrange. Celui qui a réconcilié la science et la foi*, Paris, R. Laffont, 1992.
94. GUITTON, Jean, « Préface », dans *Œuvres complètes*, vol. 3 Sagesse, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque européenne », 1971, p. 7-32.
95. GUITTON, Jean, « Préface », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 7-23.
96. GUITTON, Jean, « Préface », dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Critique religieuse, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 7-23.
97. GUITTON, Jean, *Profils parallèles : Pascal, Leibniz ; Renan, Newman ; Teilhard, Bergson ; Claudel, Heidegger*, Paris, Fayard, 1970.

98. GUITTON, Jean, *Regards sur la pensée française, 1870-1940 : leçons de captivité*, Paris, Beauchesne, 1968.
99. GUITTON, Jean, *Silence sur l'essentiel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.
100. GUITTON, Jean, *Un siècle, une vie*, Paris, Laffont, coll. « Vécu », 1988.
101. GUITTON, Jean, « Une mère dans sa vallée », dans *Œuvres complètes*, vol. 1 Portraits, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 781-929.
102. GUITTON, Jean, « Vers l'unité dans l'amour », dans *Œuvres complètes*, vol. 6 Œcuménisme Paris, Desclée De Brouwer, 1986, p. 569-700.
103. GUITTON, Jean et ANTIER, Jean-Jacques, *Le livre de la sagesse et des vertus retrouvées*, Paris, Perrin, 1998.
104. GUITTON, Jean et ANTIER, Jean-Jacques, *Les pouvoirs mystérieux de la foi. Signes et merveilles*, Paris, Perrin, 1993.
105. GUITTON, Jean, BOGDANOFF, Grichka et BOGDANOFF, Igor, *Dieu et la science : vers le métaréalisme*, Paris, B. Grasset, 1991.
106. GUITTON, Jean et GUYARD, Philippe, *Chaque jour que Dieu fait. Entretiens avec Philippe Guyard*, Paris, Le Grand livre du mois, 1996.
107. GUITTON, Jean et LANZMANN, Jacques, *Celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas*, Paris, Desclée de Brouwer J.-C. Lattès, 1994.
108. GUITTON, Jean et PINI, Francesca, *Une recherche de Dieu. Entretiens avec Francesca Pini*, Paris, Éd. du Félin, coll. « Le temps et les mots », 1996.
109. GUITTON, Jean et WILLIATTE, Gonzague, *Portraits et circonstances : chroniques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

110. HA VINH, Tho, *De la transformation de soi : l'éducation des adultes au défi des histoires de vie*, Paris, L'Harmattan, 2006.
111. HADOT, Pierre, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, les Belles lettres, coll. « Le goût des idées » no. 40, 2014.
112. HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustinienes, 1981.
113. HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Librairie générale française, coll. « Biblio essais », 2003.
114. HENRY, Julie, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Les Anciens et les Modernes - études de philosophie » no. 24, 2015.
115. HOUSSET, Emmanuel, *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2008.
116. HUDE, Henri, *L'intuition de l'intemporel. Essai sur la philosophie de Jean Guilton et ses racines antiques*, Paris 1 - Sorbonne, 1989,
117. HUISMAN, Denis, *Dictionnaire des philosophes*, nouv. éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Dicos poche », 2009.
118. HUISMAN, Denis et MONIER, Louis, *Visages de la philosophie. Les philosophes d'expression française du XXe siècle*, Paris, Arléa, 2000.
119. JANICAUD, Dominique, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, 2e éd., Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1997.
120. JANSSEN, Thierry, *Le travail d'une vie. Quand psychologie et spiritualité donnent un sens à notre existence*, Paris, R. Laffont, coll. « Réponses », 2001.

121. JAOTOMBO, Franck, *Le développement personnel : définition et mesure*, thèse de doctorat en sciences de gestion, sous la direction de BRASSEUR, Martine, PhD, Paris-Descartes, s.l., 2011.
122. JERPHAGNON, Lucien, *De l'amour, de la mort, de Dieu et autres bagatelles. Entretiens avec Christiane Rancé*, Paris, A. Michel, 2011.
123. KÜHN, Rolf, *Logothérapie et phénoménologie. Contributions à la compréhension de l'analyse existentielle de Viktor E. Frankl*, Paris, l'Harmattan, coll. « Pysché de par le monde - Cahiers internationaux de psychopathologie et de psychanalyse », 2015.
124. LACROIX, Michel, *Le développement personnel*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos » no. 205, 2000.
125. LACROIX, Michel, *Philosophie de la réalisation personnelle. Se construire dans la liberté*, Paris, R. Laffont, coll. « Réponses », 2013.
126. LACROIX, Michel, *Se réaliser. Petite philosophie de l'épanouissement personnel*, [Paris], Marabout, coll. « Marabout psy » no. 3771, 2009.
127. LACROIX, Michel, *Se réaliser. Petite philosophie de l'épanouissement personnel*, Paris, R. Laffont, coll. « Réponses », 2008.
128. LAPOUJADE, David, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2010.
129. LE VAOU, Pascal, *Une psychothérapie existentielle. La logothérapie de Viktor Frankl*, Paris Budapest Kinshasa [etc.], l'Harmattan, coll. « Psychanalyse et civilisations Trouvailles et retrouvailles », 2006.
130. LECLERC, Gérard, *Portrait de monsieur Guitton*, Paris, Bartillat, 1999.

131. LEDURE, Yves, *La détermination de soi : anthropologie et religion*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Anthropologiques », 1997.
132. LELOUP, Jean-Yves, *Manque et plénitude. Éléments pour une mémoire de l'essentiel*, Paris, A. Michel, coll. « L'être et le corps », 1994.
133. LENHARDT, Vincent, *Les responsables porteurs de sens. Culture et pratique du coaching et du team-building*, 5e éd., Paris, Eyrolles, 2015.
134. LUKAS, Elisabeth, *De ta souffrance même, tu peux faire quelque chose*, Paris, P. Téqui, 2002.
135. LUKAS, Elisabeth, *La logothérapie. Théorie et pratique*, Paris, P. Téqui, 2004.
136. LUKAS, Elisabeth, *Quand la vie retrouve un sens. Une introduction à la logothérapie*, Paris, P. Téqui, 2000.
137. MALHERBE, Jean-François, *Autonomie et prévention : alcool, tabac, sida, dans une société médicalisée*, Louvain - Montréal, Artel - Fides, 1994.
138. MALLET, Norbert, *Le développement personnel du chrétien*, Paris, Salvator, 2014.
139. MARIE, Pierre, *La croyance, le désir et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « L'interrogation philosophique », 2011.
140. MARIN [SOUS LA DIR. DE], Claire, *L'épreuve de soi*, Paris, A. Colin, coll. « L'inspiration philosophique », 2003.
141. MARIN, Claire, *L'« activité obscure » dans la philosophie de Félix Ravaisson*, Paris IV-Sorbonne, 2003.
142. MARIN, Claire, *La maladie, catastrophe intime*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Questions de soin », 2014.

143. MARINOFF, Lou, *La philosophie, c'est la vie. À ceux qui osent poser des questions et tout spécialement au philosophe*, Paris, La table ronde, 2004.
144. MARINOFF, Lou, *Plus de Platon, moins de prozac !*, Neuilly-sur-Seine, M. Lafon, 2002.
145. MARQUIS, Nicolas, *Du bien-être au marché du malaise : la société du développement personnel*, 1re édition., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Collection « Partage du savoir » », 2014.
146. MARQUIS, Nicolas, *Le changement personnel. Histoire, mythes, réalités*, Auxerre, Sciences humaines éditions, 2015.
147. MARTIN SAINT LÉON, Odile, *Le développement personnel... et après ? Une sagesse ordinaire*, Barret-sur-Méouge, le Souffle d'or, coll. « Poivre & sel », 2004.
148. MASLOW, Abraham, *Être humain. La nature humaine et sa plénitude*, Paris, Eyrolles, 2006.
149. MASLOW, Abraham Harold, *L'accomplissement de soi. De la motivation à la plénitude*, Paris, Eyrolles, 2003.
150. MAUREL, Joëlle, *S'autoriser à cheminer vers soi. Aurobindo, Jung, Krishnamurti*, Paris, Trédaniel 2013.
151. MICHEL, Johann, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2006.
152. MILET, Jean, *Ontologie de la différence. Une exploration du champ épistémologique*, Paris, Beauchesne, coll. « Prétentaine », 2006.
153. MUSAMBI, Malongi F. Y. M., *Conception du temps et développement intégré*, Paris Montréal, l'Harmattan, 1996.

154. NARBONNE, Jean-Marc et WAYNE, Hankey, *Lévinas et l'héritage grec. Suivi de : Cent ans de néoplatonisme en France une brève histoire philosophique*, Paris-Québec, J. Vrin-les Presses de l'Université Laval, coll. « Collection Zêtêsis Textes et essais », 2004.

155. NÉRIA, William, *Plotin, Shankara, Spinoza. Le dépassement de la raison et l'expérience de l'absolu*, Paris, les Deux océans, 2014.

156. NIEWIADOMSKI, Christophe et VILLERS, Guy de, *Souci et soin de soi. Liens et frontières entre histoire de vie, psychothérapie et psychanalyse*, Paris Budapest Torino, l'Harmattan, coll. « Histoire de vie & formation », 2002.

157. NJOH-MOUELLE, Ébénézer, *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Paris, l'Harmattan, coll. « Éclairages philosophiques d'Afrique », 2013.

158. PATTAKOS, Alex, *Prisoners of our thoughts : Viktor Frankl's principles for discovering meaning in life and work*, 2nd, San Francisco, Berrett-Koehler, 2010.

159. PAVIE, Xavier, *Exercices spirituels : leçons de la philosophie contemporaine*, Paris, Les belles lettres, 2013.

160. PAVIE, Xavier, *L'apprentissage de soi. Exercices spirituels de Socrate à Foucault*, Paris, Eyrolles, coll. « Mieux vivre avec la philosophie », 2009.

161. PETIT, Jean-François, *Saint Augustin, notre contemporain. Lectures au XXe siècle*, Montrouge, Bayard, 2015.

162. PHILONENKO, Alexis, *Relire Descartes*, Paris, J. Grancher, coll. « Ouverture », 1994.

163. PINEAU, Gaston et LE GRAND, Jean-Louis, *Les histoires de vie*, 5ème édition mise à jour., Paris Presses universitaires de France, 2013.

164. PROD'HOMME, Gilles, *Le guide du mieux-être. Bien choisir sa thérapie*, Paris, Eyrolles, 2009.
165. RENAUT, Alain, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, coll. « Optiques philosophie » no. 211, 1995.
166. REUTER, Liliane, *Alchimie du chemin personnel. Vivre est un art que nous avons le devoir d'apprendre*, Paris, R. Laffont, coll. « Réponses », 2003.
167. REVUE MONTALEMBERT, Jean Guitton, Paris, « Revue Montalembert » Desclée De Brouwer, 1963.
168. RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points Essais », 1996.
169. RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1990.
170. RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, vol. 1, Paris, du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1983.
171. RIQUIER, Camille, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée - essais philosophiques », 2009.
172. RITZEN, Quentin, *Les nervures de l'être. Éléments d'une psychologie de la littérature*, Lausanne, Éditions Rencontre, 1967.
173. ROGERS, Carl R., *Le développement de la personne*, Montréal, Dunod, 1976.
174. ROGOZINSKI, Jacob, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, les Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2006.

175. ROUSTANG, François, *La fin de la plainte*, Paris, O. Jacob, coll. « Poches Odile Jacob » no. 62, 2001.
176. SARAFIDIS, Karl, *Bergson, la création de soi par soi*, Paris, Eyrolles, 2013.
177. SCHELER, Max, *La pudeur*, Paris, Aubier éd. Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1952.
178. SIMONT, Juliette, *Jean-Paul Sartre, un demi-siècle de liberté*, Louvain-la-Neuve, Paris, De Boeck, coll. « L'atelier philosophique », 2015.
179. SOLET, Bernard, *De la philosophie en éducation spécialisée*, Paris, l'Harmattan, coll. « Éducatons et sociétés », 2012.
180. STEGER, E. Ecker, *The many dimensions of the human person*, New York, P. Lang, coll. « American university studies. Series V, Philosophy ; v. 96 », 2004.
181. SUÁREZ, Éric, *La philo-thérapie*, Paris, Eyrolles, 2007.
182. TARDIVEL, Fernande, *J. H. Newman éducateur*, Paris, G. Beauchesne, 1937.
183. TILlich, Paul, *Le courage d'être*, Genève, Labor et Fides 2014.
184. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Le secret de Bergson*, Paris, le Félin, coll. « Félin poche », 2013.
185. VIENNET, Denis, *Il y a malêtre. Essai sur le temps et la constitution du soi contemporain*, Paris, l'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 2009.
186. WEBER, Michel, *L'épreuve de la philosophie. Essai sur les fondements de la praxis philosophique*, Les éditions Chromatika, 2008.

187. WEHR, Gerhard, *Karlfried Graf Dürckheim. Une vie sous le signe de la transformation*, Paris, A. Michel, coll. « L'expérience intérieure », 1997.
188. WORMS, Frédéric, *Revivre. Eprouver nos blessures et nos ressources*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Essais », 2015.
189. YALOM, Irvin D., *Thérapie existentielle*, Paris, Galaade éd., 2008.
190. YOUNG, Jeffrey E. et KLOSKO, Janet S., *Je réinvente ma vie : vous valez mieux que vous ne pensez*, Montréal, Les éditions de l'homme, 2013.
191. YOUNG, Jeffrey E., KLOSKO, Janet S. et WEISHAAR, Marjorie E., *La thérapie des schémas : approche cognitive des troubles de la personnalité*, Bruxelles, De Boeck, 2005.