

Ethique du châtement

Traite de morale metaphisique

Dragos

11 juin 2008

Ethique du châtime

Introduction

La présente étude se propose d'offrir une méthode d'analyse de la connaissance **interpersonnelle**. Nous ne procéderons cependant pas à une approche directe du sujet, car notre étude commence par créer l'environnement d'un laboratoire, plus exactement par situer la créature dans le vide **matériel - sensoriel**, en relation directe avec l'Absolu (**Dieu**) et abstraction faisant de l'Univers entier. Détaché du temps, de l'espace et de la matière, l'homme sera analysé avec ce qui lui reste, et nous tenterons d'anticiper ou de comprendre raisonnablement les mécanismes susceptibles d'avoir lieu en son intérieur à commencer par la compréhension de sa propre identité et jusqu'à la conscientisation de l'Absolu et la mise en relation avec les autres parties finies qui lui ressemblent. C'est en nous situant dans ce cadre, que nous pouvons prétendre découvrir une réalité immédiate ou donner des réponses à certains comportements et processus en cours, avec la raison pour unique instrument de recherche. Nous pouvons ainsi définir en plus, les composantes de la personne humaine qui se manifesteraient aussi dans ce cadre expérimental. Réduite au maximum, la nature du cadre permet de révéler certaines raisons des comportements humains, en dehors d'une conjoncture occasionnée par l'Univers dans lequel nous vivons.

La raison et l'irréparable

Le caractère limité et le fini impliquent l'irréparable, que l'infini ne saurait accepter. Etant fini, je peux, en un temps linéaire et un espace tridimensionnel, produire l'irréparable. Je peux, par des actions qui changent à jamais une chose, produire l'irréparable, par rapport à mes capacités de création ou d'influence. L'irréparable, implique la peine capitale, l'annéantissement, une action modifiant le sujet de façon irréparable. Le problème moral apporte là un élément supplémentaire. L'irréparable est vraiment irréparable, lorsque celui qui le produit le souhaite et maintient ce souhait dès lors que l'irréparable a été commis. L'irréparable n'a pas de sens par rapport à l'Absolu, car l'Absolu a le pouvoir de créer, de donner vie, de rétablir. Seul demeure le problème de la morale, le fait d'assumer l'irréparable commis, si cet aspect n'affecte que la partie qui en supporte les conséquences indirectes et non pas la partie qui le supporte directement. Si pour l'Absolu, l'irréparable n'existe pas, en l'absence d'un temps linéaire et d'un espace, tel que nous les percevons, tout comme en raison des attributs de l'Absolu, nulle peine ne saurait être capitale. Seule demeure la question morale, qu'il convient d'analyser du point de vue de la révélation, en tant que découverte certaine.

DICTIONNAIRE DE TERMES

La souffrance

La souffrance peut être tenue pour un état non-naturel, un état créant le discomfort, par le troc d'un état naturel de normalité contre un état difficile à supporter, organiquement parlant, en raison de la douleur ou de la torture. Côté spirituel, les choses sont nuancées, les limites des divers processus et du naturel ou de l'état de normalité étant interprétables. Le châtement a ainsi recours à une situation universellement connue, à un langage universellement valable. Qu'est-ce qui donne son universalité à un message? Peut-être est-ce sa force, sa simplicité et son adaptabilité à tout contexte.

En tant que possibilité, avant d'en connaître les effets, ceux de la douleur et de la souffrance qu'il cause, le châtement n'a ni représentation ni consistance. Il peut tout au plus être perçu dans le contexte de la foi et alors, uniquement, comme connaissance ou désir de communion. Le désir de communion, dis-je, parce que la communion ne saurait coexister avec la peine, le châtement, dans les mêmes espace et volonté, dans un même temps. La communion exclut la notion de châtement, de peine.

L'absolu et le châtement

On ne saurait punir de façon rationnelle, une action irrationnelle. Une raison reposant sur l'entière connaissance ne peut châtier une raison dont la connaissance repose en premier lieu sur la foi, c'est à dire l'incertitude, l'acceptation irrationnelle d'une réalité ou vérité. Si, ne serait-ce qu'une seule fois, une seule interrogation ou suspicion plane sur la vérité, sa reconnaissance n'est plus impérativement obligatoire. Interviennent alors la relativité, le choix, la chance, le désir, la détermination, la concentration etc, autant de facteurs circonstanciels du choix. Puisqu'il existe un choix ou une possibilité indéfinie en ce sens, la vérité sur laquelle plane le doute n'est plus impérative et ne peut plus constituer une volonté irrévocable. Elle n'est plus impérative, ne pouvant plus constituer une volonté irrévocable. Et puisqu'elle n'est plus irrévocable, la difficulté du choix repose sur la raison ou le jugement, autant de parties de l'esprit qui ne sont pas définitoires, mais éducatives et donc circonstanciées. La peine entraînant la suppression d'un être deviendrait nécessaire si l'ensemble constitué par la raison et la volonté formait un tout, si ces deux aspects convergiaient, mais lorsque l'un d'entre eux est extrait du système par l'irrationnel de la vérité à connaître, la peine ne saurait être que de nature coercitive et non pas personnelle, touchant l'être (l'essentiel de l'être humain), car elle devrait seulement donner un dénominateur commun aux deux parties de l'être, en vue d'une décision essentielle pour l'être.

La raison divine se manifeste dans la raison de l'Univers, de manière à ce que la raison humaine puisse parvenir, par l'intermédiaire de la raison universelle, à la connaissance de la raison divine. Appliqué au châtement, ce principe donne ce qui suit:

La rationalité divine peut se manifester par une punition, dans la mesure où elle peut porter la raison humaine à sa propre connaissance, dans la mesure où la raison humaine peut trouver et comprendre la raison de ce châtement et l'assimiler en s'enrichissant, ce qui est impossible, car dès cet instant là, le châtement serait assimilé à la raison première devenant non plus une exception, mais une règle. Or le châtement, en tant que souffrance, ne saurait être un état de normalité, mais uniquement un jalon de l'anormalité ou de l'exception. Le châtement est la seule raison qui ne mène pas à la raison qui le crée. Il n'est pas un lien, mais la rupture d'un lien.

Au niveau conceptuel, le châtement n'est pas fini, c'est pourquoi il ne convient pas de mentionner le châtement comme fini ou infini.

Le châtement infligé par une raison sanctionne une ingérence dans l'espace de la première créature ou une lésion de celle-ci, la créature ripostant pour réparer son propre préjudice, quel qu'il soit. On ne saurait violer l'espace ou la volonté de l'Être parfait, car il n'appartient pas à l'Être parfait de le faire.

Dans le cas de l'Être parfait, le châtement préventif est remplacé par la connaissance, ce qui élimine une sanction décidée par la loi.

Le châtement dans les limites de l'être

En tant que créatures finies, tout ce que nous pouvons faire ou créer est sans valeur en soi, par rapport à l'Absolu, puisque nous ne faisons qu'imiter ce qui existe déjà dans l'Absolu. Nulle action, ni idée n'apporte rien de nouveau, puisque tout existe déjà dans l'Absolu, comme création, acte ou possibilité. Ce qui compte dans le rapport du fini à l'Absolu, c'est la volonté et non pas l'acte en soi, comme matérialisation de la volonté, car l'acte existe déjà dans l'Absolu. Notre contribution possible est la tension d'un être fini vers la découverte, l'approfondissement d'une idée, vers la compréhension de cette tension, de ce désir. C'est notre contribution possible, tout le reste nous vient de l'Absolu. Seule la quête nous appartient. La volonté mise à part, que peut notre être apporter d'autre, comme nouveauté ou participation à l'Absolu? Nous pouvons regarder en ce sens la volonté première comme une volonté relationnelle. L'être fini n'ayant pas la possibilité d'une existence en soi, son existence est conditionnée par son rapport à l'Absolu, l'être qui possède en soi-même la vie. C'est la volonté première qui réalise justement ce lien entre le fini et l'Absolu, permettant aussi au fini d'exister. La simple volonté de la personne finie de se rapporter à l'Absolu lui donne la possibilité de l'existence offerte. Le fondement de l'existence est la volonté pure, la volonté d'exister.

La volonté première – la volonté d'exister – est la possibilité d'exister dans l'acte, volonté imprimée par l'Absolu au fini de par la création et actualisée par le fini à travers l'acceptation de sa propre existence. La volonté première implique le paradoxe d'une impossibilité de nier l'Absolu : le fini existe parce qu'il a une volonté et s'il a une volonté c'est uniquement parce qu'il l'affirme. La volonté du fini lui est intérieure, pratiquement, puisqu'elle le fait exister, mais d'autre part, la volonté ne saurait être autonome, sans être implicitement affirmée par le fini, à travers l'affirmation de son identité, en tant que volonté et de la volonté comme identité.

De par sa nature, l'unique possibilité pour le fini de conscientiser son existence est de se rapporter à l'Absolu, de le reconnaître, en reconnaissant en même temps son statut de fini, sans posséder en soi la source de son existence. Dans le rapport du fini à l'Absolu, la possibilité de nier l'Absolu est exclue, car on ne saurait nier une évidence. La nature du fini, en tant que personne, implique le libre arbitre et la possibilité théorique de faire un choix, y compris de refuser une vérité en faveur d'un faux ; cependant on ne saurait nier une évidence comme celle de l'Absolu devant le fini. Le fini ne dispose donc pas du libre arbitre pour reconnaître l'Absolu et sa dépendance par rapport à Lui, puisqu'il connaît sa nature finie, qui est évidente et organiquement perçue. La découverte de l'Absolu implique la reconnaissance du fini en tant que tel, de son rapport à l'Absolu, le tout à partir de la volonté première. La volonté première résume le désir d'exister à travers la connaissance du rapport entre la personne finie et l'Absolu, connaissance qu'impose l'existence même du fini et que découvre l'acte même de la volonté première personnelle du fini. La volonté existante doit être affirmée par la volonté personnelle, comme acceptation individuelle, comme reformulation personnelle de la volonté première, dans une première volonté personnelle, par le fait de vivre et d'exprimer la volonté première. La volonté première peut être comprise comme une acceptation commune de la coparticipation à la coexistence.

La connaissance de l'Absolu (révélation et volonté première), comme première manifestation, a lieu par la révélation. L'Absolu se révèle au fini, il se découvre directement à lui, aussi bien dans la limite et par delà les possibilités du fini d'embrasser cette découverte. La limite de perception de la révélation par le fini donne à celui-ci la possibilité de se rapporter à l'Absolu, partant de la compréhension de la structure de sa propre identité volontaire, tandis que la révélation malcomprise lui permet de valider la première perception, en réaffirmant au fini sa finitude. Celle-ci est possible en raison du caractère de la révélation, qui ne s'adresse ni aux senseurs, ni à la décodification d'un langage, ni au processus mental de conceptualisation et de compréhension (perception). La révélation doit comprendre en soi tous les éléments, de manière à pouvoir, en se superposant au fini, lui transmettre des informations non-distorsionnées, sans recourir à ses propres mécanismes finis de connaissance. La révélation doit donc être un processus complet qui remplace tous les processus intérieurs du fini, la superposition sur ces derniers devant permettre de diriger une connaissance directe de la volonté première préexistante au sein du fini. Parvenue au point de la volonté première, la volonté assimilée offre un horizon intelligible ayant la forme

d'apparence instinctuelle de la volonté, rapprochant sa rationalité de la capacité cognitive du fini. La partie incompréhensible de la révélation réaffirme, en retraçant le fini, l'opportunité pour ce dernier de participer à l'affirmation de sa propre volonté première.

La raison.

Si la volonté est l'unique acte créateur du fini par rapport à l'Absolu, la raison devient, elle, un acte créateur dans l'individuel et l'universel, à travers la connaissance, la compréhension des raisons de l'Absolu et leur application dans l'universel, comme prémisse d'une connaissance de la partie incomprise de la révélation.

La raison devient ainsi impérative pour l'existence de l'individu dans l'universel, pour sa manifestation, pour sa compréhension intérieure et celle de ses relations avec les autres individualités finies participantes de l'Universel et de l'Universel dans sa participation à l'individuel.

L'apparition du fini, acceptée par la reconnaissance de sa propre identité et de sa nature, - acceptation qu'entraîne la volonté première, - est la prémisse nécessaire mais non suffisante de l'existence dans l'universel, afin d'ajouter à la volonté première la raison déductive cumulative. Celle-ci représente l'acceptation par le fini de l'existence, en tant qu'acte de participation, qui dépasse le simple fait d'une existence relationnelle. L'existence participative par la raison est un perfectionnement de la raison même, par la connaissance progressive de l'Absolu. L'Universel est nécessaire à la raison à cause de la multiplication du fini, comme reflet de la révélation et pour passer vers la révélation incomprise. L'existence d'une pluralité du fini est impérative pour l'existence d'une rationalité universelle. L'exploration de la révélation incomprise au niveau du fini est une condition nécessaire de la formation de l'Universel, tandis que l'Universel implique par son existence, tant l'appartenance du fini à l'espèce, que sa rationalité, comme forme de connaissance orientée vers l'Absolu, par la découverte de l'incompris révélé.

L'Universel en tant que raison, au sein du processus de découverte de la rationalité de l'Absolu, implique la formation de l'espèce du fini, dans la mesure où le fini participe essentiellement à la formation de l'unité de l'Universel et implicitement à la découverte de sa raison .

L'Universel se maintient par la conservation de l'individualité du fini au niveau de sa perception et de sa manifestation. L'entropie de l'Universel est le lien transitoire de compréhension entre l'intérieur du fini et la raison absolue. Il représente ainsi le processus, la transition au sein desquels doivent apparaître tant les influences personnelles, individuelles du fini, que la raison absolue à travers les propriétés du fini même.

La raison de l'Universel réside dans le jeu entre l'existence en soi, la révélation incomprise, la satisfaction et le rapport à autrui, voire à l'Absolu.

Pourquoi le fini individuel ne peut-il pas demeurer complètement séparé au sein de l'universel, puisqu'il porte en lui la capacité du rapport à l'Absolu? Pourquoi l'universel se constitue-t-il de la somme de ses parties finies? Le fini peut rester à part, séparé de l'universel, jusqu'à ce qu'il découvre son existence par le fait de la volonté première. Dès l'instant de cette découverte, l'existence mène à une relation et à un raisonnement commun avec l'Absolu. Mais la volonté première n'affirme pas seulement l'existence de l'Absolu, elle affirme aussi celle des parties finies déjà existantes. Le rapport n'est donc pas établi uniquement entre le fini et l'Absolu, mais aussi entre fini et finis. Ce rapport commence par l'affirmation de l'existence et continue également par la connaissance, dès l'instant où l'existence de l'autre ne saurait être niée. Et pourtant, puisque le fini ne peut nier la présence implicite de l'Absolu, la nécessité d'une connaissance entre finis et finis peut être éliminée. Pourquoi celle-ci serait-elle une réalité implicite? L'appartenance à l'espèce ne saurait jouer aucun rôle, puisque le fini vient à peine de prendre connaissance de soi et de l'Absolu, et pourtant, le simple fait qu'il prenne connaissance de l'existence de l'Absolu et de l'autre fini, le situe déjà dans un « environnement ». Nous entendons par « environnement » l'ensemble des rapports qui existent entre les parties finies et l'Absolu. De par sa nature et son être, c'est l'Absolu qui devient l'environnement des parties finies et non pas l'inverse. Il circonscrit ainsi l'espèce, puis l'universel face à l'Absolu. Mais, même ainsi, circonscire l'espèce n'implique pas l'universel pour le fini. Le fini peut et doit accéder à l'universel pour la « joie » de la connaissance. Ceci, parce que la joie doit être partagée...

Partant de la révélation incomprise, la connaissance de l'Absolu place le fini en un rapport différent, face à un autre fini. Il devient exemple, étant à son tour la révélation de l'autre.

Un désir de relation pourrait aussi reposer sur la connaissance complexe de chaque être pris à part. Privé d'une enveloppe matérielle qui l'exprime, le fini apparaîtrait aux yeux du spectateur, dans sa complexité seulement et non pas comme un corps distinct, traçant une barrière infranchissable entre lui et ce qui lui est extérieur. Une connaissance approfondie de la personne ne permettrait plus d'interprétations parties uniquement de signaux, ayant dans le monde réel la forme d'apparences et permettrait, au contraire, de voir les détails dont nous sommes constitués et qui appartiennent sous des formes bien moins variées à l'espèce entière.

La Joie – satisfaction par la contemplation, dont la source est infinie et dont l'intensité et durée sont supportées par le fini, en tant que limitation du fini, la joie donc constitue l'objet aussi bien de la possession, que du rapport par échange aux autres parties finies, ce qui implique la nécessité de l'existence de l'universel. La satisfaction de la connaissance par contemplation définit les rapports de cause à effet au niveau de la satisfaction comme révélation- connaissance, la connaissance devenant aussi bien la source, que l'objet de la prise en possession du fini, devenant sa propriété d'être, le formant en tant qu'être et constituant en même temps sa valeur, en lui offrant la possibilité de percevoir une certaine fréquence de la satisfaction. La satisfaction devient ainsi un bien infini, une propriété infinie du fini

individuel et du fini dans sa diversité, une possession par acceptation. Chaque partie est propriétaire de la satisfaction qu'elle peut percevoir, la limite de celle-ci se trouvant dans le fini et non en dehors de lui. La possession devient ainsi l'impératif de l'universel, comme modalité de participation et comme réponse de la partie à la satisfaction contemplative. Dans ce cas, la capacité du fini d'influer sur le fini se réduit à la satisfaction d'un horizon possible, d'une part et à la satisfaction, comme intermédiaire de la révélation, d'autre part. Un bien primordial auquel toutes les parties finies ont accès à discrétion annule l'égoïsme du fini, qui demeure sans objet, dès lors que l'instinct de survie est annulé par la sécurité et que tous les désirs possibles trouvent leur réponse dans la satisfaction. La satisfaction qui ne dépend pas du fini ne joue plus le rôle d'un objet à conquérir ou à posséder au détriment d'autrui. L'existence irréfutable de l'Absolu, comme impératif de l'existence et non seulement de la morale, empêche le fini de percevoir un autre fini comme objet de satisfaction. Le fini ne peut plus, d'autre part, accumuler l'effort d'un autre fini, cet effort ayant son équivalent dans la satisfaction. L'effort fini devient inversement proportionnel de la satisfaction et pour aboutir à une satisfaction de plus, plus profonde et nuancée, un effort de moins en moins important est nécessaire.

L'universel devient unité du fini par la satisfaction vécue, par sa réception et sa transmission, par sa simple existence, de telle façon que l'universel est produit comme une nécessité de manifestation de l'existence, de transmission de la satisfaction. La satisfaction devient mode de mise en relation, tandis que la possession est une extériorisation, une émanation de la satisfaction et non pas une accumulation.

La satisfaction révélée tend à devenir satisfaction universelle à travers le fini, une manifestation de celui-ci dans le dialogue entre l'intérieur et l'extérieur. La satisfaction devient ainsi création du nouveau dans l'universel, comme imitation de l'Absolu.

La richesse morale devrait être présente dans le fini, comme manifestation de sa propre volonté, formée dans le cadre du libre arbitre dans la perspective du bien et du mal. L'existence du fini dans l'axe du temps linéaire comprend l'accumulation d'une richesse - morale, qui le forme, en lui conférant une identité personnelle, par la connaissance empirique de la morale. On peut dire que cette personnalité qui se forme par l'accumulation d'une richesse morale implique la formation d'une volonté rationnelle et/ou instinctuelle, le rapport entre la raison et l'instinct fixant la valeur de la volonté aussi bien que de la richesse morale accumulée. Dès l'instant où la volonté est réduite à la volonté première, la richesse morale ne saurait agir que d'une seule manière, à savoir, par la conscientisation d'un état de faits, par la conscientisation d'une réalité, la nature de la richesse morale ne constituant qu'une nuance de la découverte, la toile de fonds de celle-ci. La richesse morale ne saurait empêcher la manifestation de la volonté première, ni la dénaturer, car le fini est ainsi placé devant l'évidence, une évidence qui dépasse même les récepteurs du fini que l'on pourrait tenir pour dépourvus d'exactitude, en raison justement du poids supérieur de la volonté instinctuelle qui se manifeste dans la richesse morale. En d'autres termes, la révélation agit directement sur la volonté première, traversant la volonté instinctuelle et rationnelle, sans

en être influencée. La volonté première se manifestant comme intérieur ultime du fini, la richesse morale qui demeure attachée au fini lui ajoute une particularité de sa manifestation, lui conférant une forme sans pour autant changer sa nature. En tant que manifestation extérieure, la richesse morale parvient à modeler la satisfaction qui émane du fini, satisfaction qui, puisqu'elle ne distingue plus entre l'Absolu et le fini, imprime à cette satisfaction des « limites infinies » de manifestation avec leurs nuances spécifiques.

Le libre arbitre reçoit, de par sa nature de créateur permanent de la richesse morale, une mutation spatiale par rapport à la richesse morale, aussi bien que par rapport à la nouveauté de sa manifestation. Pour le fini, compris dans le temps et l'espace, c'est-à-dire avant de percevoir la volonté première produite par la révélation de l'Absolu, le libre arbitre se situe dans son intérieur, qui lui confère un espace hermétiquement clos face à quiconque d'autre. Le libre arbitre se manifeste donc dans un espace clos, loin de tout rapport à autre chose ou à autrui ou d'un jugement de valeur qui se manifeste de l'extérieur. L'espace aseptique dans lequel le libre arbitre est donné par les limites intérieures du fini, un espace qui offre une totale autonomie, mais en même temps un refuge permanent contre les conséquences immédiates, de telle manière que le libre arbitre ne se rapporte qu'aux jalons par lui créés ou acceptés. Pourtant, ces jalons mêmes demeurent extérieurs au processus décisionnel, le libre arbitre se cantonnant dans une intériorité intouchable. C'est ce sentiment d'intériorité et d'intangibilité dans la solitude qui représente l'une des caractéristiques fondamentales du libre arbitre du fini dans le temps et l'espace et ceci offre un large champ de recherche concernant ses réactions en tant qu'identité invisible par rapport au monde où il se manifeste. La possibilité de voir et modifier la réalité sans être vu accorde au libre arbitre une liberté négative, la liberté de ne pas répondre pour ses erreurs, ce qui permet de le pervertir à travers une série d'erreurs assumées.

Dès l'instant de manifestation de la volonté première, le jeu du libre arbitre change et l'enveloppe qui le protégeait jusque là par rapport à tout ce qui lui était extérieur devient transparente. Le libre arbitre conserve son autonomie, mais il ne se trouve plus dans un intérieur opaque qui l'empêche d'être vu de l'extérieur. La révélation, puis la satisfaction font que le libre arbitre prend ses distances par rapport à la richesse morale qui se transforme, sous ses yeux, en nuances de satisfaction, ainsi que par rapport à la manifestation décisionnelle. En extériorisant sa satisfaction, en tant que mode et raison de mise en relation, le libre arbitre acquiert une certaine transparence, ses actions deviennent publiques en temps réel dans toutes les relations du fini avec l'extérieur. Il se manifeste désormais, non plus dans un espace clos, comme invisible au monde matériel au sein duquel existe tant le bien que le mal, mais à l'extérieur, dans un cadre où la décision est facilitée par la connaissance directe, où la question n'existe pas. En d'autres termes, le libre arbitre se manifeste désormais dans un monde réel, avec des données réelles, avec des bénéfiques et réalités claires, en l'absence du mal, c'est-à-dire de l'alternative du bien. Dans ces conditions, le libre arbitre se rapproche de plus en plus de la raison, jusqu'à la confusion des deux, car une raison pure, reposant sur une connaissance non- déformée, émet des jugements ayant une valeur décisionnelle en

soi, les jugements respectifs n'ayant plus besoin de pénétrer jusqu'à l'intérieur du libre arbitre pour être « jugées » selon les penchants imposés par une richesse morale empirique, puisque la raison n'est plus doublée d'une autre nature sensorielle, offrant des satisfactions d'une autre nature. Le fait qu'il n'existe pas plusieurs plans sensoriels pour offrir au libre arbitre le choix entre des satisfactions de nature différente et que la raison demeure le seul instrument pour percevoir la réalité, celle-ci n'ayant plus à être interprétée, mais seulement comprise progressivement, une compréhension qui n'exige pas de négation à ses niveaux inférieurs, mais uniquement le caractère particulier de la vérité perçue, ce fait donc attribue aussi à la raison le rôle du libre arbitre. Mais nous pouvons aussi affirmer l'inverse, à savoir que le libre arbitre en arrive à adopter automatiquement les produits de la raison.

Si le libre arbitre adopte le produit de la raison, celle-ci ne pouvant, pas plus que le libre arbitre, être influencée par une richesse morale quelconque, ne trouvant plus « d'objet de la coercition » dans un penchant de la volonté pour le mal, le mal ne pouvant exister sans le temps, l'espace et la matière, comme détournement de la vérité, tout comme devant l'Absolu révélé, qui ne laisse de place à nulle interprétation, la raison tend donc à fusionner avec la volonté, en tant que développement de la volonté première. Il ne reste alors plus au libre arbitre, en son fond intérieur, qu'une seule variable : l'effort. Et il ne s'agit plus de la nature, ni de l'orientation ou de la motivation de l'effort, mais seulement de sa quantité.

L'effort perçoit, dans notre plan de recherche, des changements essentiels. Tel qu'il est connu dans l'axe du temps, de l'espace et de la matière, l'effort peut prendre différentes formes dans nos plans de manifestation. Il peut être physique, intellectuel, spirituel, la notion conservant son essence définitoire sur les trois plans, cette essence même pouvant être définie, , comme le dépassement d'un stade de confort dû au rythme coutumier, à un état naturel ou approprié, vers un autre état transitoire pour atteindre un autre statut. L'effort comprend donc, en plus d'autres mécanismes, l'inconfort nécessaire pour changer une donnée. Selon la nature de l'effort, l'inconfort peut avoir une perception graduelle allant du traumatisme à la satisfaction, l'état à atteindre à travers l'effort imprimant sa nature de manière différente.

Pour ce qui est du fini placé hors du temps, de l'espace et de la matière, l'effort ne se manifeste qu'au niveau du libre arbitre, en assurant l'utilité de ce dernier. Ce qui plus est, l'effort devient l'unité de mesure du fini. En sortant de l'axe du temps, de l'espace et de la matière, l'effort est à son tour modifié, essentiellement, puisque l'état à dépasser par l'effort, implique sans cesse une satisfaction progressive, tandis que l'état transitoire ne saurait apporter une consommation, provoquant à son tour l'inconfort. Il peut tout au plus ajouter une satisfaction à l'état qu'il convient de surmonter. L'effort devient ainsi une satisfaction en soi et se manifeste, au niveau du libre arbitre, comme un choix entre la connaissance progressive par la raison et la contemplation de l'état acquis, manifestation de la relation à l'Absolu, d'une part et de manifestation implicite avec le fini d'autre part, par l'augmentation de la satisfaction ou l'acceptation de la satisfaction du fini. Dans ce cas, le sens de l'effort est inversé. Pour être plus précis, il

doit se manifester surtout dans la contemplation de l'état de faits et non pas dans la connaissance progressive de l'Absolu. Quant à l'autre plan, celui entre fini et finis, il se manifeste dans la perception de la satisfaction de l'autre et non pas dans la manifestation de cette satisfaction, ce qui intervient étant l'acceptation d'un don manifesté par la satisfaction. L'effort se manifeste concrètement par le fait d'offrir et de recevoir, la satisfaction de donner tirant son origine du propre fini, de sa force, et le fait de recevoir étant une satisfaction dont la cause est extérieure.

Le don, en tant que satisfaction, peut être perçu dans le temps et l'espace comme une manifestation complexe du fini. Le don en soi est le renoncement en faveur d'autrui à la possession d'une chose, sans rien prétendre en échange, le seul but étant la satisfaction de cet autrui, satisfaction même pas impérative, puisque nous ne saurions avoir une vision exacte de l'état d'esprit de l'autre dans toute sa complexité. Perçu de cette manière, l'effort se manifeste dans les deux sens. Celui qui donne, en renonçant à la possession, perçoit un effort pour créer ou acquérir l'objet de sa possession, effort qui peut être détaché de l'acte du don, mais aussi rattaché à cet acte, ce qui diminue l'effort, le transformant en satisfaction anticipative. L'acte décisionnel du don représente, dans le premier cas, la satisfaction visible de l'opportunité et de la capacité. Dans le deuxième cas, la satisfaction est progressive, visant toute la période du passage de la capacité à l'acte. Celui qui donne ne peut que ressentir une satisfaction, car rien ne saurait faire douter de sa propre satisfaction ; il ne saurait y avoir là ni variables, ni interprétations de sa satisfaction. Celui qui reçoit ne fait rien d'autre qu'accepter sa possession, il n'offre pour cela que sa propre satisfaction, son effort se limitant à celle-ci et non pas à la compensation par équilibrage de l'objet (effort) accepté. Cet effort devient plus évident du fait que celui qui reçoit ne saurait non plus connaître entièrement l'état d'esprit de celui qui offre, ni l'effort fait par celui-ci pour donner. Pour en tirer satisfaction, celui qui reçoit doit faire confiance à celui qui offre, deviner sa satisfaction et passer outre à tout ce qui signifie équilibrage du rapport donné -accepté. Ce qui plus est, celui qui reçoit doit exclure de ses calculs l'effort de celui qui offre à l'égard de sa propre personne, afin de pouvoir comprendre le don, de façon équilibrée, aussi bien à travers son propre point de vue qu'à travers celui de l'offrant. Un déséquilibre en ce sens entraînerait automatiquement une fausse perception du don comme effort. Si le récepteur ne percevait l'effort que de son point de vue, il risquerait de négliger la valeur offerte par le donateur, ce qui, par extrapolation, ne peut que diminuer la valeur de son effort, lui faisant percevoir à tort un effort déformé. Si l'on ne prend en ligne de compte que l'effort du donateur, le souci pour l'autre peut annuler la satisfaction engendrée par le récepteur, annulant aussi pratiquement l'effort du donateur.

Si l'on ignore le temps, l'espace et la matière, le don acquiert aussi une toute autre forme. Puisque l'effort offert ne saurait se manifester qu'au niveau d'une satisfaction pure, offerte par la participation à la connaissance révélée, l'effort donné devient un effort de recevoir. Si la satisfaction ne dépend plus de la matière, d'un objet à posséder, si elle devient matière d'échange, elle-même, accepter la satisfaction du fini équivaut à reconnaître sa connaissance et le définir ainsi par rapport à l'existence du récepteur. En

acceptant la satisfaction du fini, on reconnaît et définit implicitement les limites du fini simple ou multiple. Au niveau individuel, l'acceptation par un fini de la satisfaction d'un autre fini est une manière de continuer la mise en relation, ce qui donne un sens à la communauté des parties finies. Entre le fini et l'Absolu, l'effort perd de ses nuances, puisque la satisfaction en tant « objet » du don de la part du fini provient de l'Absolu même, où elle aspire à revenir par ce don, la satisfaction n'ayant plus de valeur en soi, seuls les degrés de satisfaction obtenus par filtrage de la richesse morale, qui ne cesse d'augmenter, en ayant une. La satisfaction devient ainsi uniquement une forme de manifestation du fini. La satisfaction qui traverse le fini se reflète au dehors, en direction de l'Absolu, selon les nuances que lui attribue le contenu du fini, ayant en même temps la possibilité de s'ajouter, en tant que richesse morale, à celle déjà accumulée. Le don devient ainsi offre par satisfaction. La satisfaction rend possible la communion des parties finies, contraire à leur manifestation singulière, tandis que la communion donne un sens à la satisfaction.

La possession. Pour mieux comprendre ce mécanisme, il convient de diriger notre attention vers la possession en soi. Posséder une chose, signifie, pour le fini ancré dans l'espace, le temps et la matière, pouvoir l'utiliser à son propre gré, l'utiliser ou la consommer, en tirant des avantages. Autrement dit, cela signifie l'intégrer d'une manière ou d'une autre à sa propre personne, ce qui fait que la possession en arrive à le définir, à le construire indirectement sous certains de ses aspects. La possession construit le fini, soit indirectement, par rapport à d'autres parties finies, qui peuvent percevoir le sens de cette possession, soit directement, à travers le confort apporté à sa personne et à son image de soi. La construction du fini par son reflet est rendue possible par la richesse morale, qui part du mode d'existence du fini offert en possession. Le rattachement de la possession à la personne du fini influe sur ses liens avec l'extérieur, partant de la principale qualité de la possession même, qui implique la possibilité d'une dépossession. Tout ce qui pour le fini est possession, ce qui est distinct de son être et se rallie à sa personne, peut lui être pris et peut donc se détacher de lui, sans pour autant affecter son être en soi, mais uniquement sa perception de soi par rapport à l'extérieur. Dans le rapport intérieur, concernant le confort que la possession offre à la personne, le même principe dominant œuvre désormais directement sur sa volonté. On peut donc parler d'une connaissance empirique apportée par la possession, connaissance manifestée par le confort.

L'effort fourni pour conserver sa possession, la raison et finalement la volonté complètent cette possession, dans la formation du fini, le situant dans une certaine espèce et imposant un cadre à la manifestation de son être. La personne, l'être du fini, arrivent à se manifester et à se définir soi-même de façon prédominante par la possession.

Néanmoins, la possession comprend, en plus, la possibilité du don, celle de remplacer la matérialité de la possession, par son immatérialité, de transformer la matière en effort, en ajoutant la possession à la satisfaction de l'être. Sans être le produit direct d'un mécanisme intérieur lié à la raison, à

la volonté et au confort, cette satisfaction influe directement sur ceux-ci, en devenant leur « matière ». La joie de céder une possession devient ainsi la joie de rattacher l'être du fini à l'être de celui à qui on cède la possession, l'effort du premier étant adopté par ce dernier et lui permettant d'avancer vers une situation matérielle meilleure. Au cas contraire, si le fini n'accepte que la possession, il ne fait que s'isoler par le confort de tout rattachement à un autre être.

En voyant les choses de cette manière, nous pouvons nous poser la question suivante : Le don de la possession peut-il devenir une loi Universelle du monde fini? Le fini peut-il partager aussi bien son être que son attention de façon universelle avec tous les êtres finis conscients? Vu la finitude de son être et les limites des possibilités dans le temps, l'espace et la matière, le don ne peut devenir universel que si la matière donnée devient à son tour universelle, si elle dépasse sa quantité première. Dans ces conditions, donner devient synonyme de la personne du donateur. Dépourvu d'une connaissance et attention universelles, le fini ne saurait raisonnablement orienter son don et, de cet effet, un autre mécanisme s'impose, pour obtenir une action instinctive. Le don universel peut se réaliser concrètement par la formation du donateur, de manière à ce que quiconque entre en contact avec lui profite de son don. En d'autres termes, l'être de celui qui est offert devient universellement compatible avec tous les êtres et s'ajoute à eux en leur rattachant le confort fourni par la possession, par sa simple manière d'être.

Donner est une action ambivalente. On ne saurait donner autrement qu'avec l'acceptation de la possession cédée. Le don devient ainsi, tant une révélation de l'être, que son acceptation par la confiance, le souci ou la connaissance. Autrement dit, chaque personne se fait connaître, en permettant à l'autre de participer à son être, à son existence, dans les limites de sa propre liberté.

Le manque de liberté du fini peut entraîner le refus d'accepter la possession cédée par un autre, car l'absence de liberté peut entraîner des raisonnements ou répulsions et même des préjugés concernant un être. Le manque de liberté d'un être transforme sa perception de l'Universel, lui imposant des règles qui entravent sa propre construction. Et comme dans la majeure partie des cas, l'être est le produit de l'univers dans lequel il vit, pour le comprendre clairement, l'être doit comprendre l'univers à travers les règles exactes que celui-ci impose. L'être demeure ainsi au sein de l'Univers, tout en ayant une vision dénaturée de celui-ci et l'acceptation de la possession offerte devient de plus en plus impossible, car les lois acceptées de l'Univers définissent la satisfaction, partant du confort de la possession, la cession de la possession devenant dans ces conditions un non sens interprétable.

Le refus d'accepter la possession offerte peut devenir une punition, en reflétant l'inconfort dans la perception amplifiée de celui qui propose son aide. En refusant la possession offerte, le fini se cause à soi même un inconfort voulu, qui redouble d'intensité dans la perception de celui qui souhaite se rattacher à lui. Le mécanisme fonctionne de même lorsqu'il n'est pas utilisé en tant que tel, mais aussi lorsque le refus apparaît et qu'on lui ajoute la perception erronée de la personne offerte ou la déconsidération de celle-ci, le refus de son acceptation dans une sphère proche.

Au plan d'une relation directe du fini et de l'Absolu, la possession se transforme en possession offerte, en acceptation du rattachement de l'Absolu à l'être du fini, celui-ci ayant la possibilité de s'allier à une autre personne, non pas par un don, mais par une acceptation, puisque le don ne propose plus à l'autre de confort, le confort étant omniprésent, puisqu'il comble tous les êtres à la fois et un supplément de confort n'a plus aucun sens. Le confort offert est l'acceptation de la satisfaction d'un autre être, satisfaction venue par la compréhension de la possession offerte, c'est-à-dire de la révélation comme modalité de rattachement de l'Absolu à l'être du fini.

Le désir, comme manière d'anticiper la possession, est un autre niveau de compréhension de la satisfaction par le don. Le désir commence par un sondage de soi de la part du fini, un sondage intérieur destiné à comprendre la manifestation d'un fait, d'une exigence intérieure, ce désir étant ainsi la rencontre d'un besoin intérieur, stimulé par différents facteurs, et de la rationalité que lui ajoute l'intelligence. On peut parler de désir, dès que le sentiment déclenché rencontre la raison, pour prendre une forme que l'individu est susceptible de comprendre.

Sans la participation de la raison, l'intellect ne peut percevoir le désir que sous la forme d'un instinct, d'une pression de sa nature qui le dépasse et alors on ne saurait parler d'un désir, mais d'une action « mécanique ». En ajoutant la raison à un besoin ressenti, on parvient à définir et comprendre la nécessité en soi, partant de son mode de formation, passant par son mode de satisfaction, pour en arriver à sa contribution au fini. Ainsi seulement, le désir anticipe sa satisfaction par la possession, puisque le désir tend vers une chose n'appartenant pas à l'individu, au moment où il se forme. Le besoin intérieur serait alors le vide constitué par l'absence d'une possession et l'apparition de ce vide serait due à une extension de la personne qui ferait sienne a priori la possession. En suivant le même raisonnement, on pourrait conclure que la nécessité représente le vide formé par une extension anticipative de la personne. Ceci, uniquement dans le cas des désirs et non pas des instincts, qui ne font que cantonner l'être dans les limites propres à l'existence. Le désir représente ainsi une exigence partant de la modification d'un statut personnel, avant le rattachement d'un autre être au sien propre, pour lui céder un confort. En faisant la différence entre les désirs de différentes natures, l'on peut distinguer finalement entre le rattachement d'un être au sien, en prolongement de cet être, par un effort sciemment matérialisé, ou le rattachement de la personne et de son effort seulement, en ignorant l'être qui se prolonge par l'effort. Dans le premier des cas, le désir vise la matérialité, comme moyen d'entrer en contact avec l'être du donateur, dans l'autre on tente de dépersonnaliser l'objet de ses implications, l'effort étant dirigé vers l'être créateur. On peut en déduire que le désir établit un rapport de la personne qui possède, avec elle-même et son extérieur. Le fait de la comprendre permet, par la création rationnelle du désir, d'en arriver à la possibilité d'agir sur ses mécanismes de formation, partant de l'acceptation ou du rejet de l'instinct ou en accentuant le caractère rationnel, dans la recherche ou la formation « d'instincts rationnels ». En ce qui concerne l'extérieur, la personne se définit par rapport aux autres personnes en acceptant leur présence, ainsi que la possession de

la matérialisation de leur effort et nous pouvons alors parler d'une rationalisation du désir hors de la personne, qui ne dépend plus d'une seule personne, mais de deux pour le moins. Si le désir en arrive à s'extérioriser en portant non plus sur une personne mais sur deux, pour le moins, la raison se doit de traiter l'équité comme une forme de réponse, puisque le désir n'anticipe pas sur le don. Ce qui peut être organiquement réalisé, si la personne du donateur se trouve rationnellement liée à celle du récepteur, les deux formant, ne serait-ce qu'à un certain instant, une unité, ce qui exige la garantie d'un confort réciproque. Au cas contraire, si le désir entre en possession de la chose, sans que l'on parvienne à établir l'équité et une possession partagée, un caractère réversible en puissance est imprimé à la possession, ce qui entraîne la limitation de la liberté du possesseur par autocensure ou orientation de la raison, de manière à empêcher sa dépossession. La dépossession ne fait que laisser au possesseur la situation d'une apparence dépourvue de fond, ce qui équivaut à une reformulation du désir. En d'autres termes, le souci de conserver la possession fait se retourner la raison contre le désir premier et le transformer en un instinct ramenant la possession dans la sphère de l'être, avec l'intention de l'intégrer définitivement à la constitution de l'être et de la tenir ainsi pour naturelle, la défendant instinctivement, comme on protégerait l'être. Néanmoins, à travers tout ce mécanisme, la raison ne fait que lutter contre elle même, étant utilisée pour anéantir la raison en tant que telle, en la remplaçant par des mécanismes ayant une valeur en soi et non par des mécanismes dont la valeur proviendrait de leur caractère rationnel. Dès l'instant où le désir a été transformé en instinct, la perte de la possession devient inconcevable pour le possesseur, même si, en théorie, elle existe.

L'élargissement du champ des instincts, par l'extension de celui des objets à posséder, en tant que strictement nécessaires à notre existence, accroît le risque de ne pas pouvoir satisfaire ces instincts, ce qui, dans une première phase, réduit la liberté du possesseur.

Le désir d'offrir inverse le mécanisme, ce qui manque à la personne désireuse n'étant plus le confort procuré par l'effort, mais la personne même de l'autre. Le désir d'offrir devient donc celui d'être lié à un être, afin de le construire, de participer à sa personne.

Dans le cadre de notre vide expérimental, le désir doit conserver sa qualité formatrice par participation. En quelle mesure, le désir et la certitude peuvent-ils alors encore aller de paire? Puisque la connaissance nous apporte une vision claire de la logique de tous nos rapports, ainsi qu'une vision en profondeur des processus qui nous composent nous-mêmes au niveau « sensoriel » et intellectuel, quelle est alors la place du désir? Comme nous l'avons vu plus haut, le désir se trouve dans la volonté première, sous la forme d'une rencontre de l'instinct d'exister avec la raison, dans l'acceptation d'une coparticipation à l'Absolu. En d'autres termes, le désir continue de nous définir et disons qu'il nous définit, dans le pire des cas, pour un nouveau départ. Il reste la seule trace de nos instincts et se transforme en un fort complexe « désir d'exister ». Mais ce premier désir est différent. Tout d'abord, le désir qui entre dans la volonté première définit l'être et non la personne du fini, ce qui fait que la raison et, avec elle, la connaissance systématique se mettent à faire partie de l'être, tandis que la raison

s'introduit dans l'être, comme une de ses composantes. Ce qui jusque là était à la base de l'être, de façon instinctive, irrationnelle, afin de conserver son unité, devient rationnel. L'instinct ne peut plus prendre, ni arracher une chose pour exister. Le mécanisme programmé pour enfreindre l'intelligence en vue de la survie, perd tout son sens, puisqu'il n'y a plus rien à prendre d'une matière offerte à tous, comme source d'existence et dont la raison peut être mise en doute ou ignorée. L'unique matière pouvant alimenter l'existence de l'être fini est désormais offerte. L'existence est offerte à condition d'être acceptée en participation consciente. L'existence n'est plus laissée au gré des instincts. L'instinct n'est plus suffisant pour soutenir une existence, l'être ne saurait plus se constituer autour d'un mécanisme agissant comme une force extérieure. La raison doit désormais offrir une consistance à l'instinct pour le transformer en désir, un désir qui construira l'être de l'intérieur, en premier lieu, par la création de l'espace nécessaire au don, à la participation de l'Absolu. Ce désir doit assumer par la connaissance toutes les qualités de l'instinct, avoir sa constance et sa fréquence. Puisque pour exister, la « matière » souhaitée nous arrive comme un don de l'Absolu, le fini se définit dans son existence, comme ralié à l'Absolu, bénéficiaire conscient de l'effort offert, qui lui est nécessaire pour exister.

Le désir se manifeste également dans la formation de la personne du fini, aussi bien par rapport à l'Absolu, à travers la connaissance, que par rapport au fini par l'acceptation du don. Et dès que l'être existe, le désir se manifeste dans la formation de son caractère unique, dans la formation de sa personne. A ce niveau, le désir se retourne contre soi, puisqu'il ne dépend que de ses propres forces, de son propre effort d'accumuler davantage ou moins de connaissances, à un rythme plus ou moins accéléré. Le désir modèle ainsi une décision de la personne la concernant elle-même, une limite qu'elle s'impose elle-même et non pas une limite formée par l'appropriation de l'effort de l'autre. L'effort de l'autre est présent dans le don, dans la discrétion, tandis que le désir n'a plus aucune raison d'agir sur cet effort, puisqu'il vient à l'encontre du désir, ou bien, peut-on dire, l'effort est offert avant même que la demande soit formulée par le désir. Ainsi le désir s'adresse-t-il à la personne qui comprend désormais un être au sein duquel le fini ne se trouve plus seul. Le désir s'adresse désormais à soi-même et à l'Absolu à la fois, l'effort permanent amélioré se manifestant dans sa raison d'être. On ne saurait donc plus parler d'un désir statique. L'acceptation de l'effort, de l'être du donneur et son incorporation dans sa propre personne a lieu en permanence, dès sa satisfaction par la connaissance qui arrive à travers un don sans limites. Le désir devient donc dynamique, il perd la posture figée par laquelle il manifestait la volonté d'un désir expansif. La persévérance à délimiter le désir, pour atteindre le but attendu n'ayant plus de sens, la transformation se produit au niveau de la partie rationnelle du désir, qui doit être ouvert au don dans une expansion permanente, devenant un désir unitaire et non plus fragmenté en différents désirs.

Puisque l'acceptation devient effort, dans les rapports du fini avec les autres parties finies, le désir se traduit par une satisfaction maximale, au fur et à mesure du développement de la raison du désir permanent dirigé vers l'Absolu, puisque cette raison là devient la partie dépourvue d'effort qui donne à son tour satisfaction. Le désir tend ainsi à se manifester dans l'Universel, à se rapporter au plus grand

nombre de parties finies, jusqu'à l'ensemble des parties. En théorie, ce désir peut avoir une limite quantitative, mais non qualitative, ce qui assure sa permanence et son caractère extensible. Le désir se manifeste par participation, à travers la connaissance accumulée, à la personne de l'autre partie. Le désir trace désormais une limite qui n'est plus extérieure, mais proche à son propre être et à l'autre être. Le désir est désormais une rencontre de l'instinct de satisfaction avec la rationalité de son émanation par participation à l'autre.

Chapitre I

La catégorie

Dans la création de l'être universel, le désir et le don jouent le rôle d'un coagulant. Dans cet environnement, les parties se rapportent à chacune d'entre elles par un flux de cession/réception, même si leur sens est inversé par rapport au monde sensible. Dans le monde dit sensible, les rapports entre individus peuvent être établis en dernière instance selon un rapport de cession/réception, de satisfaction des besoins ou de la volonté d'une part et de leur manifestation extérieure d'autre part. Les hiérarchies ne sont ainsi que la transposition en classes et catégories du rapport de cession/réception de chaque individu et les catégories sont créées selon l'accent que l'on met sur « la matière » de cette cession ou réception. On peut constater à une simple analyse que ces classes ou catégories, constituées dans le monde sensible, peuvent être contraires, selon la nature de « la matière » utilisée. Les sommets d'une catégorie peuvent être occupés par des individus qui cèdent, qui extériorisent, qui créent, tandis que d'autres peuvent avoir à leur plus haut niveau des individus qui reçoivent ou accumulent. Et pourtant, la valeur de ces extrêmes au sein de la communauté ne saurait être jugée que dans le rapport entre cession et réception. L'absence de l'un de ces deux sens entraînerait l'exclusion de l'individu de la communauté ou plus simplement, le fait qu'il soit ignoré ou méconnu, puisque les deux variantes s'extériorisent l'une l'autre et non en elles-mêmes. D'autre part, une extériorisation sans réponse serait un non sens, puisque l'extériorisation, la cession n'ont pas d'objet ni de sujet de manifestation. La réception sans extériorisation entraînerait aussi une non reconnaissance de la réception par l'autre. Il en découle donc que dans le monde sensible, au niveau d'une communauté d'individus, les catégories se forment partant du rapport qualité/quantité, du rapport cession/réception. Sans un rapport de ce type, les communautés humaines n'auraient pas de sens. Puisque la matière, de par sa nature, est consommable, la nécessité apparaît de recevoir, ce qui entraîne à nouveau une cession.

Dans un monde parfait, il existe également une « matière » consommée, la seule différence étant que cette matière est infinie et peut être consommée à volonté, sa consommation par une partie finie n'ayant aucune portée sur aucune des autres parties finies. La manifestation du fini conserve ainsi sa qualité de consommer, d'accumuler, de comprendre, de participer, ce qui est un trait définitoire du fini comme élément unique. Ainsi donc, si dans un monde parfait, il y avait des catégories, elles reposeraient toujours sur un rapport de cession/réception. La réception parce que chaque unité serait construite séparément par son ouverture vers l'Absolu, ce qui définirait ainsi l'effort qu'elle a déployé et la constitution obtenue, tandis que la cession serait leur représentation par soi-même devant les autres. La différence consisterait en ce qu'il n'y aurait plus de contradictions entre catégories, le principe de classification étant le même, ce qui signifierait que tout un chacun connaîtrait et apprécierait les mêmes

valeurs de réception et cession. Ces catégories ou classifications n'établiraient pas simplement une différence de perception générale (comme cela arrive d'ailleurs dans une communauté humaine. La **catégorie** trace des frontières, en faisant la différence entre un ensemble et un autre. La catégorie même a besoin d'une réception et d'une cession pour fonctionner au niveau de l'individu et de la société. Pour réaliser une catégorie, les quatre éléments doivent fonctionner : la réception, la cession, l'individu – partie délimitée - et la communauté – partie qui délimite. Même si les quatre facteurs sont essentiels, l'on peut constater que l'individu (qui est une partie) contrôle la cession, qui devient chose reçue pour la communauté, tandis qu'il appartient à la communauté de céder ce qui est reçu par l'individu. La classification par catégories devient ainsi un équilibre entre la reconnaissance de la cession - réception intervenue entre l'individu et la société, puisqu'il est impossible de forcer la répartition par catégories, le fait de déterminer la personne, comme une modalité de transformation personnelle de l'Univers, étant une analyse mathématique du rapport cession/réception), mais individuelle, le sens de la classification n'étant pas de l'extérieur vers le fini, mais de celui-ci vers l'extérieur. La consommation – la connaissance élargie entraînant la dépendance – une connaissance plus profonde, la participation par dépendance ne saurait entraîner une surestimation du fini par rapport à son extérieur et le lancement à travers elle d'une séparation, acceptée ou non par les parties finies. En conscientisant la dépendance, nous pouvons avancer plus facilement vers une sous-estimation du fini par rapport à son extérieur fini, surtout si l'on tient aussi compte de la richesse morale, qui est un argument de plus en ce sens. La seule possible classification par catégories serait donc pour le fini l'Universel, en tant qu'unité des parties finies. Le but du fini étant l'intégration à la catégorie générale de l'Universel.

Du point de vue de l'Universel, puisque la perception des qualités et valeurs est invariable (dès lors qu'il existe une connaissance claire de la personne en son essence, l'appréciation n'étant pas faite suivant les apparences qu'implique la matière), et que le problème de la discontinuité n'intervient pas au niveau des parties par rapport au sujet de la classification, les catégories formées pourraient représenter une modalité de reconnaissance des valeurs. Le but d'une catégorie de reconnaissance serait utile, lorsque l'Universel en aurait besoin pour définir les catégories à ses propres yeux, pour imposer les siennes en vue d'une reconnaissance universelle de la part de certaines parties de l'universel qui ne les connaissent pas, qui ne connaissent que les valeurs constituant la catégorie. Ce but renierait néanmoins directement la valeur de la partie composant la catégorie, puisque pour la manifestation des valeurs on a recours à une valeur intrinsèque, celle d'offrir, de donner, de se faire connaître à toutes les parties qui forment l'Universel et d'avoir ainsi une connaissance directe de tous. Si la connaissance directe existe, l'introduction d'une catégorie pour affirmer les valeurs n'a plus de sens. Prises à rebours, les catégories négatives des parties dont il faudrait reconnaître le déficit de valeur, - si jamais de telles catégories existaient, - seraient reniées par la même logique de la connaissance réciproque, la connaissance venant surtout de la part de l'Universel vers l'individuel. Mais comme la volonté première est la valeur qui comprend potentiellement toutes les autres, les catégories négatives deviennent un non sens, car ces

catégories négatives, tout comme la non-valeur reconnue et délimitée, nieraient l'existence de la volonté première et son importance. Partant des exemples fournis par la société, un autre but de la catégorie serait la séparation à des fins fonctionnelles.

Dans un environnement social, les catégories fonctionnelles seraient l'expression du fonctionnement de la méritocratie. Pour mieux dire, les individus possédant une certaine valeur issue de capacités innées ou cultivées, sont séparés de la masse par les fonctions qui leur sont attribuées dans l'ensemble du mécanisme social, ce qui leur assure un cadre de manifestation et une exposition à la fonction formatrice au niveau social. Dans ce cas, la catégorie est reconnue par la société entière, comme ayant un rôle bien établi, un but précis, reposant sur l'efficacité.

En revenant au milieu expérimental et en prenant les mêmes coordonnées, on saisit facilement les différences qui sont à la base de la formation des catégories fonctionnelles. Si dans le premier environnement, la connaissance (la science) impliquait nécessairement une fonction, on en arrive ici par la connaissance à un modelage plus efficace d'une chose, à la transformation d'une « matière » en produit, en autre chose. Cette autre chose peut être d'ordre matériel, idéique, interprétatif, spirituel, organisationnel, spéculatif etc, la connaissance jouant le rôle d'instrument modélisateur dans la transformation de la chose. Dans le deuxième milieu, la connaissance n'est plus un instrument pour modeler l'Univers, elle crée en ajoutant une nouveauté sans lien avec ce qui existait déjà, elle ne vient pas de l'intérieur, comme un produit, mais de l'extérieur. Pour le fini, la connaissance n'est pas son remodelage ou sa transformation, mais un ajout. L'ajout au fini est en rapport direct avec l'Absolu, par participation. Si dans sa première posture, la connaissance est le résultat d'une observation empirique, d'une analyse logique ou statistique (expérience et observation), dans la deuxième, la connaissance est existentielle : je connais ce que je suis. En d'autres termes, le fini connaît davantage, parce qu'il est davantage et il l'est parce que l'Absolu fait encore plus partie du fini, participe au fini. Le fini individuel est plus ample puisqu'il participe davantage au fini universel et il est encore plus ample par la participation accrue du fini universel à son existence. La classification, en tant que séparation de la connaissance ne ferait donc que changer un Universel contre un autre, l'existence de la connaissance modifiant à la fois non seulement l'individu, mais aussi ce qui existe par sa participation.

Nous pouvons ainsi parler d'une **entropie** engendrée par l'apparition de la catégorie, celle-ci étant l'effet des liens entre individus au sein de la société et des parties finies dans un cadre expérimental. Partant de la catégorie comme résultante de la diversité de l'espèce humaine au niveau général et de la personnalité au niveau individuel, nous pouvons comprendre l'existence de la catégorie, car il s'agit du spécifique qui fait la différence entre les individus. La catégorie définit un espace clos, accessible à certains et refusé aux autres. Elle partage ainsi, en dernière instance, les individus. Qu'elle soit reconnue ou non, la distinction imposée par les catégories partage un espace commun. D'abord, ne serait-ce que biologiquement, l'être humain constitue une espèce unitaire au niveau général. Mais c'est au sein de cette

unité de l'espèce, que chaque individu trouve ses arguments ou, au contraire, l'impulsion de ne pas accepter à être relégué en dehors d'une catégorie supérieure des valeurs. La différence entre les deux environnements mentionnés est donnée par le type de **liens** entre les individus. Dans l'environnement social, le lien est extérieur, les deux personnes se retrouvent dans un espace neutre, n'appartenant à aucune d'entre elles. Le lien peut alors n'être qu'**esthétique**, chacune des parties ne donnant, ni ne recevant qu'au niveau imaginaire, la contribution réelle de l'autre étant ainsi remplacée par une action née de la pensée du récepteur et formée ainsi sur la base de ses propres sensibilités perceptives. Même ainsi, le lien existe et son but est double, ses fonctions étant antinomiques : une fonction de rapprochement par transparence et une autre de conservation de l'intimité par le refus de la participation ou de la collaboration. Ce lien a le rôle de consolider les catégories, en imposant une reconnaissance des deux côtés, à l'initiative des éléments de la catégorie supérieure. Du côté des individus de la catégorie inférieure, le lien ne peut qu'entraîner le désir d'accéder à la classe supérieure ou de la supprimer, la différence entre les deux étant celle entre une valeur accrue au niveau individuel et la généralisation de ce fait des valeurs, d'une part et de l'autre une extension de la classe sociale jusqu'à sa disparition ou l'aplanissement des valeurs au niveau des sous valeurs. Le mécanisme peut être annulé par la disparition totale des liens entre individus des classes en question. Les modèles sociaux antérieurs nous ont montré de telles tentatives, mais la longévité des résultats n'a fait qu'indiquer l'étanchéité imparfaite des classes.

L'analyse rationnelle du milieu expérimental, telle qu'elle a été faite jusqu'ici, impose les précisions suivantes, concernant l'entropie de la catégorie : Le lien entre les individus comporte une transformation essentielle par rapport à ce qui a été vu plus haut, dans ce sens que l'esthétique cesse de représenter une passerelle pour le transfert de l'information d'une part vers l'autre, le milieu qui codifie l'information permettant au récepteur de la déchiffrer au niveau imaginaire. Avec la disparition de la matière, l'esthétique cesse d'être une forme de communication de l'information par sa forme. La connaissance ne saurait plus désormais reposer sur l'intuition ou l'imaginaire. La partie en soi n'est plus une « individualité » qui regarde vers soi, car, dans une première phase, elle peut encore reconnaître la présence de l'Absolu à l'intérieur de son être. L'apparente autonomie à l'égard des autres ne saurait plus fonctionner et imposer une nouvelle base à une classe sociale, par la séparation des individus, par le renfermement sur soi. L'apparence joue, dans le cas de l'individu social au regard superficiel, puisque la matière, en sa totalité, introduit tous les individus dans un seul espace. En d'autres termes, le lien esthétique avec l'autre procède d'une séparation artificielle, au niveau conceptuel, de l'individu par rapport à tout ce qui lui est extérieur, la séparation n'étant jamais aussi tranchante qu'il puisse l'interpréter. Puisque l'individu a la perception de sa séparation, de son intimité étanche, l'idée de séparation et ensuite de classe trouve sa justification. Mais dans un monde où les apparences ne sauraient plus exister, - puisque la forme disparaît, seul demeurant le contenu susceptible d'être perçu dans son essence de l'extérieur, avec tous ses mécanismes et ses valeurs, - l'apparence de la séparation totale face à l'extérieur doit disparaître aussi. La perception reçue par révélation, à savoir que tout ce qui existe prend

sa source dans l'Absolu, disperse l'illusion du fini concernant sa distinction totale due à son autonomie. Au commencement, la source de son existence est la même que celle de tous les autres êtres, mais en apprenant l'existence des autres êtres, il entrerait en contact avec eux, car la connaissance de l'autre le projette vers l'intérieur de celui-ci, en même temps que l'autre est reçu dans son propre intérieur. Dans une telle communication l'esthétique et l'imaginaire n'ont plus leur place. Si le regard extérieur offert par la matière renforce la conviction concernant l'absence de liens naturels avec l'extérieur, l'esthétique qui n'est qu'une forme différente de consistance du spectateur, permet de distinguer les individualités et de réduire en même temps un ensemble, une personne aux apparences ou à sa forme. Puisqu'en réduisant une personne à sa forme et peut-être à une matière distincte, à un corps étranger, on ne peut comprendre sa complexité et encore moins saisir un fonds commun ou des similitudes, la personne en question demeure une individualité complètement distincte. Elle peut même être réduite à la notion d'objet, perdant ainsi aux yeux du spectateur sa qualité de personne. Si de telles choses sont possibles, les classes font partie du quotidien. En percevant l'intérieur, l'essence, la personnalité de l'individu, l'espace comparatif entre les individus gagne en largeur et si l'on perçoit, de plus, l'Absolu qui existe dans l'être de l'autre, alors l'espace devient infini. Dans cet infini, les parties communes peuvent être perçues aussi bien que les caractères individuels, qui dessinent une forme de contenu incorporé, manifestée par des nuances de satisfaction, ce qui, une fois de plus, réunit les différences.

Nous avons parlé jusqu'ici des classes, en tant que produits des rapports inter personnels, de classes reconnues par leurs membres. Mais que se passe-t-il si, l'une des parties n'accepte pas la classification qui lui est imposée par l'autre ou une classification venant de l'extérieur, contre la volonté des personnes formant le milieu d'applicabilité de la classe? Prenons la première variante, celle où un être appartenant à une classe supérieure de valeurs impose la reconnaissance de sa distinction par rapport à un autre, tandis que ce dernier ne reconnaît pas cette distinction. L'accent retombe sur le fait de reconnaître ou ne pas reconnaître, ce qui devient la clé du problème. Reconnaître ou ne pas reconnaître la valabilité d'un jugement implique, pour celui qui doit accepter l'argumentation, toute une série de processus intérieurs. En premier lieu parce que, pour être pris en compte, un argument doit d'abord parvenir en la « possession » de celui qui doit l'analyser. Il doit pouvoir le comprendre. La logique du fournisseur de l'argument doit être comprise en tant que telle par le récepteur de l'argument. Si la logique mathématique, universellement acceptée et qu'il est impossible de renier de façon rationnelle, servait de base pour l'analyse de l'argumentation, elle permettrait de comparer la logique de l'argumentation et celle du récepteur. Suivant des règles unanimement acceptées, l'analyse d'un argument prendrait la forme d'une grille à une seule réponse exacte, sans interprétation possible. Il ne saurait pourtant y avoir de logique mathématique ici, tant que les valeurs utilisées ne sont pas les mêmes. Même si les opérations effectuées sont les mêmes, les valeurs utilisées risquent d'être tout à fait différentes d'une personne à l'autre et le résultat des opérations sera donc complètement autre. L'argumentation exige donc que les valeurs de la personne appartenant à la classe supérieure s'imposent, que la logique de l'argument fonctionne pour le

récepteur aussi et que ce mécanisme libère le processus décisionnel, jusque là influencé par sa propre argumentation, de manière à ce que le libre arbitre de son instance intime annule un désir construit sur l'instinct et que la personne se retire du périmètre occupé par la classe à laquelle elle n'appartient pas. La classe trace ainsi ses frontières, y compris aux yeux de la personne du récepteur de cet argumentaire. Si la classe parvient à interdire tout accès aux personnes à qui elle est opposée, elle sera alors universellement reconnue. En d'autres termes, la classe n'existait pas antérieurement, aux yeux du récepteur de l'argumentation, car ses propres valeurs étaient les mêmes que celles de la classe qui se voulait distincte. En acceptant les valeurs présentées par le donneur, le récepteur comprend la différence qui le sépare de l'autre et accepte de se retirer de la zone occupée par le donneur d'arguments. Le fait de cesser d'exister dans un certain espace, de renoncer à la copossession de cet espace et à tout ce que ceci implique, est difficile à accepter, car cette existence et cette copossession sont soutenues par l'instinct et non pas par la logique ou, pour utiliser une expression moins forte, par la partie instinctive de la logique. L'argument émis par le donneur, avec sa logique et ses valeurs, doit faire contrepoids à l'instinct, s'y opposer et l'anéantir, de manière à ce que la personne prenne une décision contraire à soi-même, sur la base d'un raisonnement émis par un autre. Le récepteur met ainsi en danger sa propre existence, car si une classe en arrivait à couvrir tout le spectre de son existence et s'il reconnaissait son incompatibilité avec cette classe-là, l'accepter serait accepter implicitement sa propre disparition, le retrait d'une certaine classe pouvant être un début en ce sens. Sous un angle différent, le fournisseur de l'argument, celui qui souhaite tracer une frontière dans un espace commun, ne fait qu'utiliser ses arguments à l'appui de son propre instinct de conservation, cet instinct étant reconnu ou non comme argument du raisonnement. On peut ainsi y voir une raison reposant sur l'instinct, la raison instinctuelle n'étant pas capable de distinguer le côté instinctif de son propre désir, ce qui finalement fait reposer sur une base instinctuelle toute la rationalité et, pas en dernier lieu, toute connaissance. Avec une base instinctuelle de la rationalité et de la connaissance, les valeurs de la personne ne sauraient être autres, que personnelles. En aucun cas, universelles. Et dès l'instant où les valeurs sont personnelles, elles ne sauraient être meilleures que d'autres valeurs personnelles, mais simplement mieux soutenues.

Partant du même raisonnement, si on analyse la situation opposée, où le fournisseur (donneur) des arguments se trouve à l'extérieur de la classe et souhaite y être admis, tandis que le récepteur fait partie de la dite classe, il en résulte ce qui suit : Pour souhaiter l'intégration dans un espace, on doit en posséder l'instinct, qui ne saurait ne pas être, puisque la personne revendique là un espace commun. En reconnaissant la légitimité de l'instinct, il faut admettre la capacité du sujet à raisonner de manière à éliminer la classe, du moins en ce qui le concerne. Si son raisonnement peut être appliqué à tous les individus, pour que ceux-ci accèdent tous à l'espace de cette classe, les valeurs de sa rationalité annulent la dite classe, en devenant universelles. Si par sa rationalité, l'individu ne fait qu'écarter pour soi les frontières de la classe, cela signifie qu'il a construit simplement le raisonnement de son propre désir, de manière à le superposer sur l'instinct et à produire les valeurs spécifiques de la classe en question Si

l'individu détenait l'instinct, le raisonnement et les valeurs de la dite classe, il en ferait automatiquement partie. Le simple fait que les valeurs ne sont pas universelles, ne pouvant pas être appliquées à l'Universel, indique que celles-ci ne résistent pas devant l'Universel, leur satisfaction trouvant sa source dans l'insatisfaction des autres. La satisfaction n'étant pas universelle, et ne pouvant pas être appliquée à l'Universel, indique que les instincts ainsi satisfaits ont perdu leur caractère universel, ont été modifiés par la raison qu'ils ont créée. L'instinct modifié transforme à son tour la rationalité qui le modifie et l'on peut ainsi constater que le poids de l'instinct augmente à chaque cycle, puisque les deux tiers du mécanisme reviennent à l'instinct et un tiers seulement à la raison. Le désir même change donc, avec ses composantes, ainsi que l'espace désiré et les valeurs qui y mènent. Si les instincts, la raison et les valeurs ne sont pas stables, la satisfaction n'est pas stable non plus. Toute cette instabilité pourrait entraîner la conclusion que la classe en question n'est pas stable, ayant besoin d'un nouvel espace. Dans un espace fini, ceci implique qu'une classe instable va vers l'élimination de ce qui lui est extérieur.

Pour imposer l'Universel ou faire disparaître la classe, comme le lui dictent le mélange de raison et instinct, en agissant sur le désir fondé sur son instinct, l'individu ne doit conserver comme instinct que l'Universel. Consolidé par la raison, l'instinct de l'espace commun et de l'égalité organique mène à des valeurs universelles, qui tirent leur satisfaction de l'individuel, comme formation et participation et à l'Universel. Dans ce cas, la stabilité du désir est assurée aussi bien par la stabilité de la satisfaction, que et surtout par la stabilité de l'instinct, qui peut toujours se rapporter aux instincts des autres individualités et empêche ainsi la raison de s'égarer et de tenter la formation de classes, car la rationalité demeure l'unique partie meuble de ce mécanisme.

La raison, protégée par l'instinct et par les valeurs, aux extrêmes de sa mobilité, afin de l'empêcher de se tromper, peut se manifester, à cette étape, soit sur le plan individuel, que sur celui Universel (raison pure d'agir selon la loi, uniquement parce que c'est la loi).

La variante où les classes existeraient, seraient imposées, déclencherait un double processus. Dans cette situation, les parties impliquées ne seraient plus divisées en donneur et récepteur de l'argument, pour imposer une reconnaissance, aucun des deux n'ayant besoin d'expliquer à l'autre son appartenance à une classe, puisqu'il n'a pas fait lui-même le choix d'y entrer. Puisque dans le monde actuel nous ne sommes pas libres de choisir tout ce qui participe à notre formation, certaines parties nous étant données comme un fait accompli, mais que nous maintenons en même temps notre instinct d'appartenir à un Universel où les différences n'existent pas, toute classe imposée ou préexistante, sans la volonté des parties impliquées, sera entraînée dans l'entropie de se dissoudre dans l'Universel, ne serait-ce que par ceux qui font partie de l'Universel. La partie défavorisée aura toujours tendance à atteindre le niveau de la mieux placée. Les classes imposées apporteraient néanmoins du nouveau, à savoir, la non reconnaissance réciproque des éléments de classes qui, pour conserver le niveau des classes, doivent connaître l'autre partie. Pour connaître chacune des parties, il convient d'arriver à une délimitation rationnelle des classes, dans chacun de leurs membres. La chose est nécessaire pour conscientiser les valeurs spécifiques de chacune des

classes. Ainsi donc, se trouvant dans un espace commun, les classes impliquent une connaissance par leurs membres des valeurs des deux classes. L'introduction obligatoire des classes impose en même temps une connaissance par tous leurs membres des valeurs spécifiques des classes existantes, ce qui est une condition de manifestation ultérieure de la raison. Il faudrait donc que l'individu prenne connaissance de sa propre spécificité, en comprenant les valeurs qui sont les siennes, en opposition à celles qui ne lui appartiennent pas. Ensuite, forte de toutes ces données, la raison peut élaborer des raisonnements qui conduiront l'individu dans l'une des classes, de son propre gré, ayant ainsi recours à la liberté. Selon la décision qui a été prise, il reste à l'individu la possibilité de modifier son raisonnement pour se rapporter à l'ensemble de l'espace existant, en partant de la position adoptée. Tout ceci n'est cependant valable que si la raison a un rôle décisif, aussi bien au niveau individuel qu'au niveau des classes. Ce n'est qu'ainsi que l'individu peut avoir la liberté de choisir l'une des classes ou d'en changer à un moment donné, après avoir fait partie primitivement de l'une d'entre elles. Si les classes étaient imposées sans nulle raison, la raison de l'individu ne pourrait rien pour sortir de celle dans laquelle il s'est retrouvé par la force du hasard. L'absence d'une raison individuelle aurait le même effet, ne laissant à l'individu aucun choix, même si la raison des classes existait. Comme nous ne pouvons pas nier à l'individu sa raison, sans le détruire en tant que personne, l'existence imposée et insurmontable des classes nierait l'existence de la raison des classes. Celles-ci ne pourraient donc plus être imposées. Il appartiendrait à chaque individu de se situer dans l'une ou l'autre. Si les classes avaient leur raison à elles d'exister, et si l'individu n'avait pas la possibilité permanente d'un choix, c'est la raison de l'individu qui serait niée. Si la raison de classe et la raison de l'individu existaient et si cela ne changeait rien, alors il faudrait en déduire que la raison des classes dépasse la raison de l'individu, contredisant ainsi sa propre raison, sans pouvoir remplacer la raison individuelle, pour faire contrepoids à l'instinct de l'espace commun, car il dépasse la raison de l'individu. C'est là une donnée que l'individu ne peut atteindre sans que cette raison devienne la sienne, ou que sa raison s'identifie ou dépasse la raison de classe. Subséquemment, si la raison de classe était complètement séparée de celle de l'individu, un vide serait créé au niveau de la rationalité, par la négation d'une rationalité sans la remplacer par une autre, l'individu devant rester dans la classe qui lui a été impartie, en présence d'un instinct dont rien ne le protège et contre lequel la raison ne lui offre nul contrepoids. Dans ce cas, les valeurs de classe n'auraient à être confrontées qu'à l'instinct. Le maintien des valeurs de classe aura donc besoin d'une composante extérieure, pour remplacer la rationalité et s'opposer à l'instinct pour imposer les valeurs de la classe. Cette composante ne saurait être autre que la **coercition**.

Si de deux classes existantes, l'une seulement serait sujette à la coercition et l'autre non, on remarquerait des influences de la coercition y compris dans la classe où celle-ci semblait ne pas exister à première vue. Comme pour l'existence des classes, nous avons vu qu'une connaissance réciproque de celles-ci est nécessaire, dans cette situation, la connaissance est aussi nécessaire. La connaissance serait néanmoins limitée uniquement aux individus de la classe qui permet à ses membres de conserver leur

raison. En vertu de leur possibilité de raisonner, ceux-ci peuvent connaître les raisons de la classe à laquelle ils n'appartiennent pas. Au cas contraire, pouvant comprendre raisonnablement leur existence au sein d'une classe, sans comprendre ni avoir d'image de l'autre classe, ils ne sauraient se nommer libres, car ils n'auraient pas le droit de choisir, ce qui veut dire que la raison leur serait quand même refusée ou les dépasserait. Si une raison les dépasse dans leur raisonnement, les valeurs de la classe deviennent relatives, parce que d'autres valeurs, appartenant à une autre classe, peuvent exister, qu'elles soient ou non connues. Si les valeurs ne sont plus stables et si la raison doit demeurer entre les limites d'une raison assumée par appartenance de classe, la coercition serait imposée afin de « consolider » les valeurs assumées par les individus. Si la raison de la classe à laquelle ils n'appartiennent pas ne les dépassait pas et s'ils pouvaient en connaître les raisons, une autre variable serait possible, à savoir la raison des individus de la même classe, qui changerait le contexte selon qu'elle serait ou non connue. En connaissant la raison d'une classe et en demeurant volontairement en dehors de ces valeurs, l'individu affirme sa supériorité ou sa tendance à se rapprocher d'autres valeurs qui n'existent pas au sein de cette classe là. Un individu appartenant à une classe supérieure qui répondrait à ses désirs, ses satisfactions étant à la mesure de son attente, mais qui aurait en même temps accès à la raison de la classe inférieure, et connaîtrait le manque de raisons des individus dont elle se compose par rapport à la rationalité, acceptant en même temps que la raison existe là aussi au niveau individuel, même si elle demeure entre les limites de valeurs assumées par coercition, cet individu de classe supérieure donc connaîtrait aussi la coercition qui se manifeste au sein de la dite classe.

La connaissance de la coercition comme méthode de freinage de la raison individuelle peut être acceptée comme méthode et, alors, l'individu y participe passivement, la classe supérieure devenant coercitive et se transformant en limite pour les membres de la classe inférieure, puisque sa raison peut écartier la coercition, mais ne le fait pas. Ce qui plus est, la coercition de classe apparaît, à quiconque se situe en dehors de cette classe, comme une exigence du système en vue de sa régulation. Si cette raison n'est pas valable, cela signifie que la coercition n'est pas une mesure appropriée pour réguler un système qui ne possède pas en soi la capacité de fonctionner, mais une mesure temporaire destinée à corriger ou développer, à découvrir de façon rationnelle la raison de classe. La coercition aurait une raison en soi et pourrait faire partie du système, des valeurs de la classe en soi, devant finalement être assumée par la raison individuelle. Un système imposant à la raison individuelle la coercition, en tant que valeur, devrait l'introduire dans la raison de la classe, pour qu'elle cesse d'être un produit adjacent de celle-ci. La classe en question serait alors coercitive de par sa nature.

Nous avons jusqu'ici tenté de démontrer que l'existence de classes distinctes imposées ne saurait être que coercitive, du moins au niveau de l'une d'entre elles. Une classe au moins doit compter la coercition parmi ses valeurs, tandis que l'autre ne peut que l'accepter et devenir, par sa connaissance, une limite restrictive face à la rationalité de ses membres.

Si on ne saurait parler de liberté pour les membres de la classe qui se voit imposer la coercition comme valeur, celle-ci (la liberté) peut exister (en puissance du moins) pour les membres de l'autre classe. Pour les membres de la classe coercitive, la liberté maximale possible ne saurait être que l'alignement de la raison individuelle à celle de la classe, ce qui fait disparaître la coercition, assumée comme valeur et instaure en même temps la satisfaction au sujet de cette même coercition. Comme la raison ne saurait assimiler la coercition en tant que valeur et comme la satisfaction ne saurait provenir de l'insatisfaction autant personnelle que générale, on peut en tirer la conclusion qu'il ne saurait exister de liberté, au niveau rationnel du moins. Par contre, la liberté reconnue de l'autre classe devrait impliquer la possibilité pour l'individu de traverser la barrière imposée à la classe inférieure. En appliquant la même rationalité de la liberté, nous pouvons en déduire ce qui suit : La liberté impliquant l'alignement de sa propre raison à celle de la classe, cela implique la limitation de la liberté. Il n'y aurait là rien de grave, si la limitation de la liberté n'intervenait au niveau rationnel, niant ainsi toute possibilité de changement ou d'extension de celle-ci, ce qui la rendrait rigide. Une interprétation de la liberté comme orientation de la rationalité vers l'infini, à l'opposé de la limitation rigide, ne fournirait pas davantage d'explication, car il y aurait limite quand même, une limite coercitive même et non pas uniquement passive, que l'on puisse ignorer ou oublier, car la limite devrait être permanente et active. La liberté n'est donc pas limitée seulement en théorie, mais aussi pratiquement, puisque la raison demeure et à la limite de la limite, de manière à pouvoir explorer la partie qui est à sa disposition et n'est pas encore non épuisée.¹

La possibilité pour un individu de l'extérieur de la classe coercitive d'y pénétrer, manifestant ainsi sa liberté, est envisageable, tant que la raison individuelle est indépendante par rapport à sa propre classe.² L'indépendance par rapport à la classe porterait la raison à un niveau supérieur face aux valeurs et satisfactions de classe, car la raison peut, ainsi seulement, surpasser la classe, en dépassant ses valeurs et satisfactions dans le sens de ne plus y trouver la finalité de sa raison comme accomplissement, cette réponse se pliant parfaitement à la demande que formulent à la fois l'instinct et la raison. Si la raison ne trouve plus réponse dans les valeurs et satisfactions appartenant à la classe, il ne lui reste plus qu'à

¹ La croyance au paradis et à l'enfer est une façon d'assumer la coercition en tant que valeur, d'assumer la limite et le manque de liberté. La liberté, en tant que limite rationnelle démarquant les volontés des individus, n'est que la mesure de la liberté accessible dans un monde matériel où il convient de concevoir la liberté entre les limites de différences et imperfections extérieures à l'individu. Une expression similaire de la liberté au plan des idées, dans un monde immatériel, indique simplement l'incapacité de l'individu à surmonter sa condition et ses contraintes matérielles. Sa vision s'imposant ainsi contre une autre vision de la liberté. La liberté négative implique de concevoir l'immatériel à travers le matériel.

² Au cas où la raison de classe est la raison de l'Absolu, ce qui signifie que cette raison est parfaite, le rapport est inversé et l'individu conserve sa liberté, puisqu'il s'approprie la raison de l'Absolu, qui lui est antérieure, la soumettant à l'imperfection de sa propre raison et donc à l'erreur. Avant donc de s'approprier la raison de l'Absolu, l'individu pouvait se maintenir à l'intérieur d'une classe, voyant sa liberté sous une forme incomplète et dénaturée et lui ajoutant une limite rationnellement assumée. Dès l'instant où il assume la raison de l'Absolu, la limite doit disparaître du champ de vision de l'individu et une action de celui-ci en faveur de sa liberté s'impose, sa liberté lui étant imposée par l'Absolu pour toutes les parties existantes. Nous pouvons ainsi attacher à la notion de classe, l'imperfection ou l'absence d'une appropriation de l'Absolu. Le fait de ne pas connaître la rationalité de l'Absolu signifie l'inexistence d'une volonté première et de la révélation en tant que mise en relation, ce qui ne laisserait pas de place à l'être dans le monde immatériel. L'existence de l'être infirme l'existence d'une limite au niveau rationnel, ce qui transforme l'exigence d'annuler le système coercitif en un impératif de l'individu.

chercher, sous la pulsion de l'instinct, dans notre cas de l'Universel, d'autres valeurs et satisfactions, la mesure de sa liberté poussant en première instance l'individu à rechercher des valeurs et satisfactions universelles, pouvant être appliquées à tous les individus, qu'ils appartiennent à la classe coercitive ou à celle dite « libre », afin d'annuler le besoin de coercition de la classe « libre » et de devenir ainsi vraiment libre.

Si les valeurs et satisfactions, que la raison impose dans sa recherche de la liberté, n'étaient pas autrement différentes de celles de la classe, que par la disparition de la limite au sein des valeurs, il y aurait là deux explications possibles : 1) ou bien la classe peut être perfectionnée, cette amélioration provenant de la raison des individus qui la composent, ce qui peut être perçu comme une attestation de la valeur de la raison individuelle et qui la placerait au niveau de celle de classe ou même imposerait à la raison de conserver son identité et ses fonctions contre une dilution dans la raison de classe (au cas du monde matériel la raison de classe peut être interprétée à travers la tradition), l'imperfection étant dans l'individu même et la limite lui appartenant à lui et non pas à la classe ; ou bien 2) la raison de classe est imparfaite, la liberté de raisonnement imposant la disparition de la classe.

La découverte par la raison de valeurs universelles entraînerait leur application dans deux directions. Vers la révélation de ces valeurs aux individus de la classe « libre » ou aux membres de la classe coercitive. La modalité de libérer un individu de la limite par lui acceptée, dans le cas de son appartenance à la classe qui l'impose d'une manière ou d'une autre comme valeur, est de déplacer la cause de sa perte de liberté, la coercition dans notre cas, du champ des valeurs indirectement assumées par son appartenance de classe, puisque la classe lui est imposée par la raison. L'appartenance à une classe à travers l'acceptation des valeurs, plus exactement par la compréhension de la rationalité de cette classe, ne doit donc pas venir de l'acceptation des satisfactions. La raison individuelle ne peut comprendre les valeurs de classe en partant de ses satisfactions. Si la raison reconstruit les valeurs ou les découvre partant de la satisfaction, puisqu'elle se trouve déjà à l'intérieur de la classe en question, elle peut négliger ou retarder la découverte de la coercition, comme faisant partie des valeurs assumées. Et si le désir, qui conjugue l'instinct et la raison, trouve satisfaction sans porter devant la raison les valeurs de la classe, dans la voie naturelle de son appartenance de classe, la satisfaction empêchera la raison de remplir correctement la « tâche » que lui impose sa classe, à savoir de la surclasser et de la corriger. Et puisque la satisfaction est la même, avec ou sans limitation de la liberté, le fait de rapporter la raison à la satisfaction ne donne aucun résultat, car l'individu demeure là où il est et accepte la condition de sa liberté sans la porter devant la raison. La compréhension de la raison de classe, même si elle peut paraître transparente à la raison individuelle, doit partir d'une analyse rationnelle des valeurs, car l'analyse directe de la liberté offerte par une classe ou celle de la satisfaction peut dissimuler des erreurs concernant les valeurs. Le fait de soumettre les valeurs à l'examen de la raison exigerait une annulation, ne serait-ce qu'expérimentale, du désir produit par l'instinct et la raison. En annulant le désir d'appartenir à une certaine classe et d'avoir accès aux satisfactions que ceci implique, on permet à la raison de faire une

analyse complète et d'offrir à l'appartenance de classe un fondement rationnel. En rationalisant ce processus, on peut parvenir, dans une première étape, à formuler un nouveau désir, dont le but ne soit autre que de reconstituer les valeurs, en partant de l'instinct universel et de la raison. Ce qui entraînerait un filtrage de toutes les valeurs au niveau rationnel et les incorporerait naturellement à la personnalité. Dès lors que la personne aurait la vision de sa propre formation comme part de l'Universel et une vision de l'Absolu, comme lui appartenant, elle fera de la sorte que sa raison ne puisse se tromper concernant les valeurs. Toute valeur opposant la personne à son extérieur, toute limitation tracée entre elle et l'autre, quel qu'il soit, ne peut être perçue autrement que de manière à opposer la personne à elle-même, à son propre être. L'opposition face à une personne, entraînerait, en d'autres termes, l'opposition de la personne envers une partie d'elle-même, envers toutes les parties qui la composent de l'extérieur (voir la valeur du don en tant que principale méthode de changement) la mettant donc en conflit avec elle-même. La conscientisation de son être comme appartenant à l'Absolu soumettrait à la raison la valeur de liberté même.

La révélation de la méthode de rationalisation des valeurs intérieures de chaque individu peut être transmise au mieux, lorsqu'elle est fonctionnelle. Ceci ne se limite pas à une simple argumentation rationnelle car, comme nous l'avons vu, la transmission de l'argument implique la distance entre les parties et donc l'inexactitude du message. Pour qu'un individu soumette le plus naturellement possible ses valeurs à une analyse rationnelle, sans avoir recours à une argumentation directe, il faudrait que son système intérieur donne des signes d'imperfection devant sa raison, ce qui l'obligerait à remettre en question intégralement son système rationnel. Aussi bien dans la classe coercitive, que dans la classe « libre », la raison de celui qui a franchi le cadre de la liberté limitée utilisera comme méthode la faiblesse du système intérieur de chaque individu.³ La connaissance par le don de soi, la tentative de participer à autrui en lui cédant son effort, conduit, à travers le ralliement de l'autre à son extérieur, d'une part à ouvrir sa connaissance, en la révélant pleinement et d'autre part, à construire à son extérieur un point de référence aussi bien intérieur qu'extérieur. Ce nouveau point de référence est constitué par la personne ralliée à sa personnalité, ce qui aura pour double effet de révéler la présence de la coercition parmi les valeurs assumées de l'individu. Dans le cas de l'individu appartenant à la classe « libre », il ne saurait s'agir que du ralliement d'un individu de la même classe, tous les autres étant en dehors de la limite imposée par sa classe et les personnes appartenant à la classe coercitive ne pouvant parvenir seuls à la compréhension de ce raisonnement. L'effort offert étant accepté et s'ajoutant ainsi à la personnalité du donneur, en tant que point de référence assimilé, les valeurs de la classe, déjà assumées, continueront d'agir sur l'individu et sur le donneur, et la raison percevra ainsi les résultats de l'imposition des valeurs. Si lorsqu'il est seul devant les valeurs assumées, celles-ci ne peuvent être que fonctionnelles, la liberté et la satisfaction étant universellement valables, dès qu'une nouvelle personne participe aux valeurs de la classe, les valeurs coercitives se manifesteront en rapport de la dite personne, plaçant ainsi pleinement le

³ Instinct, raison, valeurs (y compris la coercition qui entraîne la limitation de la liberté), satisfaction et liberté.

récepteur devant sa limite. Néanmoins, si le donneur appartient à la même classe que le récepteur, leurs valeurs étant les mêmes, la coercition ne saurait se manifester et la limite peut demeurer parmi les valeurs. Pour découvrir la valeur qui dissimule la coercition, il faut que le donateur dépasse, dans ce cas, sa limite intérieure, en s'assimilant à la classe libre aussi bien qu'à celle coercitive. En s'identifiant aux membres de la classe coercitive, il déplace dans cette sphère la part de personnalité du récepteur, obligeant ainsi la coercition assumée par des valeurs, à se manifester contre lui et mettant en valeur la limite imposée par la classe. Ce qui fait que, si une valeur s'avère contraire à l'individu qui l'assimile, ce dernier est « forcé » de soumettre à la raison toutes les valeurs de la classe. Si le donneur a dépassé la limite de sa classe de manière à pouvoir être désormais assimilé aux membres de la classe coercitive, la cession d'effort de sa part conduit à une révélation de sa rationalité devant tous les récepteurs. Nous avons supposé, dans ce dernier raisonnement, qu'en s'assimilant aux membres de la classe coercitive, l'individu faisant partie de la classe libre conserve la liberté de sa propre raison. Et pourtant, si en pénétrant dans sa nouvelle classe, celle-ci agissait sur lui de manière à imposer la coercition à sa raison, le mécanisme demeurerait fonctionnel quand même, car l'individu continuerait à faire partie de la classe « libre » à travers sa participation à la personne ou aux personnes qui ont accepté le don de son effort. Dans le cas de ces dernières, l'effet de mise en évidence de la limite serait bien plus clair. Le raisonnement qui s'impose est le suivant : Il suffit d'une seule personne qui trouve la liberté et offre sans conditions son effort, pour que la valeur de la coercition soit portée au devant de la raison.

Dans le monde matériel, la chose est peu probable, vu l'espace et le nombre des individus. Mais le mécanisme peut fonctionner même ainsi, à un niveau minimal. Si au plan expérimental on accepte les coordonnées établies, le mécanisme peut fonctionner au plan universel aussi. Si la connaissance est directe, la simple affirmation de l'existence impliquant toutes les parties à la fois et la cession de l'effort inclus dans la satisfaction, permet d'en arriver à l'universalisation de la présence de chaque partie. Dans ces conditions, si le système a une limite, même dans le monde sensible, la raison individuelle a le devoir d'étudier les valeurs qui le composent. Et pourtant, nous parlons d'un monde expérimental, où la raison manifeste sa présence par révélation directe de l'Absolu et en même temps par une coparticipation du fini à travers son propre être à la révélation de l'Absolu. L'existence de la coercition parmi les valeurs imposées à ce monde, si tel est le cas, peut faire partie du côté inintelligible de la révélation, si l'on admet que la raison individuelle n'accepte pas la coercition, de par sa nature. On peut se demander, dans ces conditions : la coercition révélée par l'Absolu doit-elle être acceptée de façon irrationnelle, acceptée rationnellement ou rejetée par le fini? Si le système susmentionné conserve sa valabilité, l'Universel s'oppose automatiquement à la coercition. Mais un autre facteur intervient là, à savoir la présence de l'Absolu dans chaque partie finie, cette présence représentant dans ce cas la limite. Si c'est le système qui l'impose, sa présence dans chacune des parties, en tant que don de soi, serait en opposition avec la présence des autres parties finies qui contribuent à cette personne. Si un conflit existe dans la personne du fini, il doit parvenir à une solution de ce conflit, car autrement ni la satisfaction reçue et émise, ni la

liberté, ne trouvent plus leur sens. L'existence est impossible sans l'Absolu, ceci ne pouvant être nié, mais en même temps, l'existence des parties finies est visible et ne peut pas davantage être niée. En plus, l'existence de l'Universel, de par la raison de l'Absolu, en tant que fait, contredit en dernière instance la coercition et donc la limite absolue. En acceptant la limite, nous acceptons qu'il existe dans la raison de l'Absolu des conflits ou raisons supérieures à la raison des parties finies. Cependant, la raison supérieure à la raison du fini est une limite en soi, si elle demeure dans cette position inchangeable. Si la limite est extensible, permettant à la raison du fini d'avancer dans la connaissance, ceci permet d'en conclure qu'il n'existe pas de conflit réel au sein de la raison de l'Absolu et que cette raison est à découvrir. Mais pour le faire, la raison individuelle doit être libre et non pas contrainte car, si elle était contrainte, l'antinomie demeurerait incompréhensible pour la raison et on n'arriverait jamais à la liberté du fini.

La seule modalité d'offrir au fini sa liberté, serait, dans ces conditions, de créer un monde entièrement distinct, en lieu et place de classes distinctes et, ce qui plus est, d'effacer à l'intérieur de la personne de chaque fini les parties appartenant aux personnes qui ne font plus partie de son monde. Comme on peut le constater, l'existence de la coercition implique dans la création de l'Absolu des changements essentiels, de véritables rectifications, chose inimaginable pour une raison parfaite.

Chapitre II.

Le châtime

Une autre variante serait la découverte de la raison de la valeur coercitive, de manière à ce que, étant acceptée par la raison du fini, elle se transforme en **châtiment**. Dans ces conditions, le châtime pourrait être défini comme coercition acceptée par l'individu qui le supporte, suite à l'analyse de sa raison, en acceptant les limites imposées à celle-ci et leurs conséquences, comme une dernière frontière de la raison. Si nous entendons le châtime de cette manière, cela signifie que la raison accepte une limitation « perméable ». La raison peut ainsi avancer dans la connaissance, mais l'individu demeure cantonné dans les limites fixées par son châtime.

Quels éléments devrions-nous prendre en considération pour comprendre le châtime dans son intégralité? Partant de l'acceptation de la définition susmentionnée du châtime, nous pouvons analyser ses implications pour chaque participant, ainsi que les motivations et leviers utilisés. Pour qu'un individu accepte la coercition, il doit bénéficier de la compréhension rationnelle de son **erreur ou culpabilité**. Mais pour ce faire, il doit y avoir d'abord un bien (physique, idéique, moral ou de toute autre nature) appartenant à quelqu'un et qui, en contact avec la volonté exercée suite au libre arbitre, se trouve dénaturé, l'individu entier étant lésé de ce fait. La culpabilité de l'individu se manifeste partant de la dégradation d'une chose, d'une loi divine ou de sa propre personne. La dégradation étant perçue par la raison, l'individu accepte le châtime qui peut être préventif au niveau de sa personne, récupérateur au niveau du possesseur du bien ou à titre d'exemple au niveau de la société ou de l'Universel, dans le but de reconstituer, d'une manière ou d'une autre, le bien dénaturé. Le châtime en soi doit donc avoir une raison, une finalité, sans quoi il se transformerait en insatisfaction, ayant une valeur en soi. Ainsi perçue, on peut estimer la coercition comme passant du plan des valeurs du système au plan du désir. Puisqu'elle a un but en soi, elle doit avoir en puissance un instinct, avec sa rationalité. Nous parlons déjà là d'un instinct punitif renforcé par la raison et don le but serait la satisfaction tirée de l'insatisfaction de la personne châtiée. Le châtime doit ainsi être inscrit parmi les valeurs du système, trouvant sa raison d'être en dehors de soi, car il est un moyen et non pas un but en soi.

Aux termes de l'être, la culpabilité part de la détérioration d'un bien que l'on ne souhaite pas partager. Que le bien soit partagé ou non, l'individu refuse le partage et en arrive à s'approprier un effort qui ne lui appartient pas, sans avoir l'assentiment du donateur. Il tente ainsi de l'ignorer. On prend ainsi une manifestation de la personne ou de son être et l'on tente de n'en tirer que le confort provenant de son effort, sans accepter sa participation à la personne du récepteur, en l'ignorant ou la refusant. On confisque, par ce mécanisme, l'effort d'une personne, tout en niant son existence. La culpabilité en tant que reconnaissance rationnelle de la faute se manifeste aux termes de l'être, lorsque le récepteur admet la présence (existence) du donateur et en établissant un lien avec l'effort fourni ou possédé comprend le fait d'avoir lésé l'autre personne par négation. Le mécanisme est le suivant: le désir du récepteur avait pour

but de se rallier la personne du donateur comme objet et non pas comme sujet concret, la tentative revenant à vouloir transformer le sujet en objet, en d'autres termes d'ignorer le sujet avec tout ce qui le distingue et fait sa personnalité. On refuse ainsi au donateur des qualités généralement humaines telles : la raison, la volonté, le désir, les valeurs, les satisfactions, la liberté etc.

Dans ces conditions, le châtement tente de rétablir le rapport entre récepteur et donateur, en récupérant l'effort personnel, afin de prévenir une répétition de l'acte au niveau de la personne en cause ou montrer un exemple aux autres individus à travers la **souffrance** de celui qui est puni. On peut entendre par souffrance la confiscation volontaire de l'effort de l'individu, en lui refusant une ou plusieurs qualités humaines, dans un cadre organisé, confiscation appliquée par une personne physique ou juridique autorisée. L'intensité de la souffrance découle du refus de telles ou telles qualités humaines du sujet pour une certaine **unité de temps**.

Dans le cas extrême où, en niant la personne du donneur, le récepteur anéantit celle-ci en tant qu'être, la peine peut aller jusqu'à sa propre négation comme être. Si le châtement demeure rationnel, l'anéantissement complet d'un être peut avoir seulement un caractère d'exemple pour le reste de la société, la personne qui remplace la partie lésée ne récupérant rien de l'effort perdu, cet effort étant irrécupérable. Dans ce cas, ce n'est plus l'effort, mais la personne qui est au premier plan. Puisque la personne a cessé d'exister, le «bien» est irrécupérable pour elle. On peut, de plus, argumenter, partant de l'équité de la souffrance, en faveur de la disparition du coupable, en tant qu'être. En ce cas, c'est pour équilibrer le mal produit, que l'on nie à la personne coupable le droit d'exister. On dénie ainsi à cette personne aussi bien l'utilité de l'effort qu'elle est susceptible de fournir, que celle de toute compensation face au donateur, à soi-même et à la société.

Comme ces choses se passent dans un environnement social, nous pouvons tenter, à partir des prémisses jusqu'ici établies, d'analyser le châtement dans notre cadre expérimental. Il va de soi que le châtement doit être individuel puisque, si on pouvait punir l'Universel, on n'en arriverait qu'à l'existence d'une seule classe, dont la coercition serait l'une des valeurs et que si cette unique classe était coercitive, le fini n'aurait plus aucune chance de quitter rationnellement sa classe. La culpabilité de l'individu peut donc être perçue comme étant : à son égard, à l'égard de l'Universel ou à l'égard de l'Absolu.

Pour commencer, la culpabilité exige l'existence préalable de l'individu, or l'existence de l'individu implique l'existence de la volonté première. En fait, de par sa simple existence, l'individu remplit déjà les premières conditions de sa culpabilité, plus exactement le fait d'avoir la conscience de soi-même, de dépendre de l'Absolu et de sa relation avec l'Universel. Cette connaissance implique, le cas échéant, la reconnaissance de la faute par rapport à son extérieur et la compréhension de celle-ci. Pour ce qui est de sa propre personne, en acceptant la collaboration avec l'Absolu à l'intérieur de son propre être, celui-ci perçoit le rapport réel en présence, ce qui peut être une façon de redessiner un rapport antérieurement parti d'une connaissance rationnelle ou non, faute comprise, celle-ci étant ainsi placée en antithèse. En première instance, le résultat de cette antithèse, peut être ajouté à la richesse morale de la

personne. Cette simple connaissance partant de l'existence de son extérieur, cette fois-ci, des autres parties finies, l'on en arrive à ajouter à la richesse morale une conscientisation des fautes à l'égard de chacune des parties. A travers cette conscientisation, qui équivaut à une perception de culpabilité, dans le cas d'une faute, l'on parvient à reconstruire la personne, avec ses véritables coordonnées fonctionnelles. Si ces coordonnées de la personne portaient jusque là de valeurs erronées, étant perçues de façon distordue, cela ne signifie pas qu'elles n'existaient pas. Chaque effort accepté ou approprié par l'individu a fait pénétrer l'être extérieur dans la composition de sa personne, ne serait-ce qu'en puissance, dès l'instant de l'opposition consciente de la personne. D'autre part, le rapport inversement perçu, de l'extérieur vers l'individu, ne pouvait être modifié par ce dernier et continuait d'exister, en se passant de reconnaissance. Par sa contribution volontaire ou involontaire, l'extérieur en soi a délégué sa part d'existence à l'individu, avec la possibilité d'une perception bien plus détaillée de l'intérieur de ce dernier, ce qui lui permettait de comprendre les fausses valeurs utilisées par l'individu. La connaissance non distordue de son extérieur, permet donc à l'individu de découvrir ses fausses valeurs, mais aussi sa vraie personnalité, en découvrant la contribution de l'extérieur à sa propre existence. Ainsi, dans le monde immatériel, l'existence en soi implique la découverte de la véritable personnalité et la reconnaissance, dans le même temps, de la culpabilité, ce qui permet une application rationnelle du châtement. Cette culpabilité à l'égard de l'extérieur est en même temps une reconnaissance de sa faute à l'égard de soi-même, à travers les implications concernant la perception de sa personnalité. La connaissance de la faute et l'acceptation du châtement excluent la possibilité d'un châtement irrationnel au niveau individuel, tandis qu'un châtement rationnel doit inclure un rapport entre la faute et le châtement, la peine étant ajustée, en fonction de l'effort reçu ou cédé et de l'effort en soi. En d'autres termes, la rationalité de la peine doit être formulée selon la souffrance, la nature de l'effort à compenser et le rapport entre l'erreur et la peine. Dans les conditions du monde immatériel, la souffrance se transforme aussi radicalement par rapport à la souffrance perçue dans le monde matériel.

Chacune des trois parties impliquées dans l'analyse de la culpabilité (le fini, l'Absolu et l'Universel) présente des particularités spécifiques dans la perception de la faute et du châtement, et ceci non seulement par rapport à soi-même, mais aussi par rapport aux autres parties impliquées. Si on accordait au fini la possibilité de se juger soi-même, il aurait la possibilité d'utiliser plusieurs mécanismes. D'abord, la possibilité de percevoir ses torts provient justement du rapport intérieur entre les autres parties. En découvrant en soi aussi bien la contribution de l'Absolu à son être que celle de l'Universel à sa personne, l'erreur provenant d'une mauvaise interprétation de ces participations, de leur manipulation ou négation complète. Dès lors que ces parties et leur contribution sont reconnues, l'équilibre est rétabli. Dans ces conditions, la poursuite du processus de réparation des torts voudrait que l'on conserve à jamais cette réalité, en l'approfondissant de façon rationnelle, dans le sens d'une contribution de l'Absolu à la formation de la personnalité et de l'orientation de l'Universel vers l'être. Car la découverte de l'Absolu et de l'Universel entraîne l'interpénétration de leurs rôles. Dans le cas de

l'Absolu, qui contribue à l'être, le fait de le ramener au niveau de la personne équivaut à en avoir une compréhension rationnelle, de passer d'un support inconditionnel à un support rationnel, sous condition d'une coparticipation. Au plan de l'Universel, qui fait partie de l'être du fini, le passage vers l'être équivaut à un approfondissement des implications de sa relation avec le fini et, ce qui plus est, implique une stabilisation de la personne et des progrès dans le sens d'une cristallisation de celle-ci, dans la détermination du spécifique entre des limites universelles. En fixant leurs jalons, la personnalité et l'être tendent ainsi vers une homogénéisation dans la formation d'un fini dépourvu de particularités tirées d'interprétations ou visions erronées. Le fini reconnaît donc ses torts par une vision claire de la réalité et l'ayant reconnue, il en arrive à corriger la cause de sa faute. La pratique du monde matériel envisage néanmoins, à travers le châtement, non seulement la reconnaissance par le coupable de son erreur, ce qui équivaut à une réparation réelle ou potentielle, mais aussi un effort fourni par le coupable, effort éventuellement préventif, pour l'empêcher de répéter sa faute, ou bien un effort compensateur, pour couvrir l'effort consommé injustement. Dans le cadre expérimental, la réparation est faite dans les conditions de l'existence, la vue claire des rapports apportant au fini tous les arguments nécessaires en ce sens. S'il convient d'interpréter le châtement comme dans le monde matériel, il convient alors d'ajouter à cette réparation une cession par le fini de son effort, en le privant de certaines valeurs qui accompagnent son existence, bien que cette démarche n'aie plus la même raison d'être que dans le monde matériel, où la faute risquait d'être répétée, en raison d'une erreur d'interprétation. La perception des choses ne le permet plus désormais. Or, puisque la faute ne saurait plus être répétée, la cession de l'effort visant à créer l'insatisfaction du fini, n'a plus d'autre raison d'être que la satisfaction de l'Universel ou de l'Absolu lésé ou, le plus probablement, celle des deux parties. La perception de la lésion signifie pour l'Universel que les parties composantes conservent sans cesse, dans leurs rapports avec le fini, la trace de l'insatisfaction par celui-ci produite et que cette trace doit être effacée en compensant l'insatisfaction. Dans le cadre expérimental, la satisfaction est néanmoins indépendante du fini ou de l'Universel, ne pouvant venir que de l'Absolu, l'effort de la partie visant à accepter une manifestation de cette satisfaction venue de l'extérieur. Dans ces conditions, la confiscation de l'effort du fini n'implique plus d'insatisfaction, car cet effort se manifeste par la perception de satisfaction venue de l'extérieur, dans notre cas de l'Universel lésé. Suivant le même raisonnement, nous voici devant une contradiction entre la lésion et ses effets dans le cadre de l'Universel. Si la lésion se transforme en désir, perçu comme un besoin de compensation de l'effort perdu en faveur de la partie coupable, cela signifie que l'effort perdu maintient dans la personne du fini, qui se trouve dans le monde immatériel, un certain déficit, le désir consistant justement en une tentative de combler ce vide. Mais puisque le temps, l'espace et la matière n'existent plus, un déficit en leur sein ne saurait être ressenti par la personne. Et en même temps, si un tel déficit pouvait exister, le coupable ne saurait rien faire pour le combler et le «litige» serait permanent, sans jamais pouvoir disparaître. Du point de vue de l'Universel, cette forme de lésion deviendrait un sentiment dépourvu de fondement, conservé au sein de la richesse morale et ne pouvant que nuancer la satisfaction émanant vers

l'extérieur. En même temps, le vide créé par un désir dépourvu de sens, qui ne trouve pas sa place dans le monde immatériel, devient une déformation en puissance de la réalité, car on ne saurait nommer autrement la possibilité de voir le monde ou de se manifester en son sein par l'intermédiaire d'une valeur sans correspondant dans ce monde. En supposant qu'un tel désir puisse exister, sans présenter de contradiction au sein de la personne, son accomplissement par l'effort de la partie coupable, serait aussi une contradiction. Car le seul effort possible pour le fini coupable serait de percevoir la manifestation de satisfaction de l'Universel en quête de compensation. Pourtant, cet effort ne donne nullement lieu à une insatisfaction et ne constitue guère pratiquement, du moins à première vue, une compensation de l'effort perdu. On ne saurait parler d'une insatisfaction venant d'un excès de satisfaction, que si la satisfaction venant de l'Universel pouvait être en résonance avec la richesse morale accumulée, en suivant uniquement le plan moral et rien de plus. Au plan de l'être, cet excès de satisfaction provient de l'effort que fait la partie pour percevoir la satisfaction fournie par l'Universel, ce qui équivaut à un renforcement de la présence de l'Universel dans la personne coupable et à une impossibilité pour cette personne de participer à son tour à l'Universel. Seule cette incapacité de participer par un don peut fournir une insatisfaction, si l'on admet tout ce qu'implique le don. Et pourtant, il n'existe pas de possibilité de rupture entre la personne coupable et l'Universel, car l'Universel maintient son lien. La présence de l'Universel dans la personne coupable assure à celle-ci son rapport à l'Universel. Dans l'application de ce processus, la confiscation des valeurs du fini coupable n'a plus de sens, puisque son effort ne dépend plus de ses valeurs personnelles. Et puis, le rapport entre l'erreur et le châtement est difficile, sinon impossible à reconstituer, puisque la faute a été commise dans le temps, l'espace et par la matière, à une époque où l'individu ne possédait pas de connaissance approfondie de soi-même, ni du monde où il se manifestait, tandis que le châtement est appelé à compenser ces coordonnées dans un monde où elles n'existent pas, la connaissance de chaque individu pris à part étant désormais claire et sans erreur possible.

Pour demeurer au plan de l'être, on peut constater que, le fini n'étant pas une individualité à part, entièrement détachée de tout ce qui compose son extérieur, sa personne et son être étant constitués avec la contribution de l'Universel et de l'Absolu, l'action de l'une des parties impliquées a des conséquences aussi bien sur le fini en question, que sur ceux qui le composent par participation. Pour revenir à l'action punitive de l'Universel envers le fini coupable, l'on peut constater que mise à part la confiscation de son effort, pour manifester une satisfaction, toute autre mesure punitive, même possible, aurait implicitement des répercussions sur l'Absolu qui participe à l'être du fini. Sur un autre plan, l'Universel qui impose le châtement, punirait en même temps son propre être à travers l'Absolu qui le complète. Et d'autre part, le refus de l'Universel d'accepter une manifestation de satisfaction du fini n'a pas de répercussions uniquement sur le fini en soi, mais aussi sur l'Absolu, à travers la satisfaction qui lui appartient, l'Universel ne refusant pas ainsi seulement la participation du fini, mais aussi celle de l'Absolu à travers sa satisfaction. Le seul qui puisse traduire cette insatisfaction comme absence de satisfaction est l'Absolu, en tant qu'unique source de satisfaction. Néanmoins, pour que l'Absolu applique un châtement, encore

faut-il que la raison l'impose. Outre le sentiment d'une lésion, constaté dans le cas de l'Univers et qu'il convient de prendre en compte comme hypothèse, il existe aussi d'autres plans spécifiques de la relation fini- Absolu.

La lésion en soi part du même rapport au sein de l'être du fini, à savoir l'utilisation d'un bien, sans pour autant reconnaître l'effort du donateur, dans le cas présent, l'effort de l'Absolu. La différence par rapport à une lésion de l'Universel, est que, suite à la création et à sa conservation dans le monde matériel, l'Absolu offre un bien, qui ne peut être pris autrement par le fini. Le fini consomme donc un bien qui lui est offert. Cette consommation de l'effort du donateur ne produit donc par de déséquilibre en sa personne, ne peut mettre en danger son existence, ni produire d'insatisfaction ou de discomfort, quel qu'il soit. On peut donc conclure que l'Absolu ne saurait être lésé par la consommation de son effort.

La non reconnaissance de la présence et de la contribution de l'Absolu à l'être et ultérieurement à la personne, par la création ou l'acceptation de valeurs impropres, tout comme la non reconnaissance de l'Universel en sa propre personne, n'entraîne pas de réel éloignement de l'Absolu de l'être, car l'absence de l'Absolu au sein de l'être entraînerait la disparition de l'être. Tout au plus, la non reconnaissance de la présence de l'Absolu obligerait le fini à combler l'espace vide à l'intérieur de son être. Plus exactement, à comprendre cet « espace » désormais vide de connaissances, du fait d'ignorer l'Absolu, le développement du désir suite à l'existence d'une limite de la connaissance exigeant d'être comblée. Mais la connaissance qui part de fausses prémisses, sans l'action du désir comme moteur de la raison, ne peut entraîner qu'une fausse connaissance, l'espace de l'être occupé par l'Absolu étant rempli par autre chose. L'existence d'un corps étranger dans « l'espace » de l'être entraîne une structuration de la personne en son entier sur une fausse base, pouvant impliquer de fausses valeurs.

Ne pouvant atteindre la certitude à l'aide des instruments dont il dispose, l'homme ne peut qu'introduire dans son être sa propre personne ou une autre, de manière à donner un sens à son existence. L'introduction d'un être fini dans son être, pour y remplacer automatiquement l'Absolu, confère à cet être fini certains des attributs de l'Absolu pour expliquer l'existence. Parmi les attributs de l'Absolu (existence en soi, infini, simplicité, éternité, super spatialité, toute puissance, omniscience, justice, perfection – sainteté ou transcendance, bonté et amour) une partie seulement pourront être attribués à cette personne, les autres étant niés par l'évidence. Même ainsi, cependant, cette démarche offre au fini un horizon qui le dépasse et les valeurs qu'il adoptera tiendront compte des attributs acceptés par la personne qui complète son être, apportant un point de référence différent de soi, ce qui permet d'introduire des valeurs altruistes, dont le centre de gravité se trouve à l'extérieur du fini. En acceptant les valeurs imposées par les attributs de l'Absolu, même si elles ne lui sont pas attribuées, le fini conserve un lien avec l'Absolu à travers le respect de soi que ces valeurs lui imposent et nous pouvons ainsi, ne serait-ce que par ces valeurs, porter l'Absolu au niveau de la personne.

En portant sa propre personne à la place de l'Absolu, car le concept d'être est inconnu au fini, la personne apporte à l'être les contributions personnelles de ceux qui complètent sa personne. On en arrive

ainsi involontairement au bout d'un processus qui se développe le long d'un seul axe. L'Universel en arrive à participer à l'être du fini, portant ainsi les relations interpersonnelles à un niveau bien plus profond, qui devient définitoire pour l'individu, l'axe étant celui de l'Absolu, qui aurait du accéder à la personne, encore non découverte. La présence de l'Universel dans l'être de l'individu, à travers les valeurs imposées, confirme aux yeux de celui-ci les instincts qui jouent un rôle dans le maintien de son existence, ce qui, à une étape ou une autre, impliquera l'intervention de la raison pour leur faire contrepoids. Comme on peut aisément le constater, même en l'absence de l'un des axes de développement de l'individu, la présence de l'un d'entre eux, artificiellement approfondi, développe des mécanismes qui, partant des instincts, peuvent entraîner la découverte de l'Absolu à l'intérieur même de l'être. Sans une connaissance irréfutable de l'Absolu, nulle voie rationnelle, quelle que soit sa trajectoire, qui part d'une incertitude pour arriver à découvrir l'Absolu dans l'être, ne saurait être perçue comme une lésion rationnelle de la part de l'Absolu.

Chapitre III.

Le commandement

Le recours à la théologie permet d'émettre une autre hypothèse concernant la lésion que le fini peut causer à l'Absolu, à savoir par le non respect d'un **commandement**. Les difficultés commencent avec la compréhension du terme de commandement et de la perception de ce dernier par le fini. Contrairement au sens généralement donné à un ordre, qui n'est finalement qu'une affirmation impérative obligatoire, la théologie ajoute au terme de commandement un raisonnement sommaire du type : « si – alors ». L'introduction d'un raisonnement, si sommaire soit-il à première vue, oriente le commandement vers le rationnel, ce qui au niveau de la personne implique un tout autre mécanisme. Si un énoncé impératif, dépourvu de rationalité au niveau de la personne, est de nature à faire contrepoids dans l'ordre des valeurs à certains instincts, désirs et, même, valeurs personnelles, un énoncé impératif rationnel implique au même niveau personnel un autre mécanisme pour son action.

Dans le premier des cas, n'étant pas un instinct, l'impératif irrationnel, n'entraîne pas naturellement la rationalité pour se transformer en désir. Et si, au contraire, l'impératif s'oppose à des instincts déjà rationalisés sous forme de désirs, c'est la raison même qui peut s'opposer à cet impératif. Pour être donc appliqué à la personne, l'impératif irrationnel a besoin d'un soutien extérieur, sous la forme de la personne physique ou morale qui l'a énoncé. Sans soutien ni de l'extérieur, ni de la part de la raison, l'impératif simplement énoncé ne constitue pas un véritable impératif, car il ne saurait imposer une valeur. En tant que simple énoncé, l'impératif peut passer à la personne comme une idée. Dans le cadre de la relation fini- Absolu , comme la connaissance de l'Absolu est incomplète, fragmentaire et parfois même absente au début, lorsqu'une mobilisation du fini est nécessaire pour découvrir l'Absolu, le fait que ce dernier impose un ou des commandements irrationnels ne saurait garantir le respect ou l'acceptation de ceux-ci. De ce fait, un mécanisme qui, de par sa nature, avec les prémisses qui sont les siennes, peut en arriver à plusieurs solutions, ne pouvant servir de processus prédictible de cause à effet, ne peut susciter de la part de l'Absolu de réponse prédéterminée à ces solutions. En d'autres termes, si un tel système produit des solutions multiples, son auteur ne saurait juger ces solutions à l'aide d'une seule grille des valeurs, car il prendrait pour des solutions fausses, certains résultats valables du système. Ce serait rejeter comme non valides toutes les autres solutions d'une équation, qui pourtant mènent toutes à un résultat valable, à une seule exception. Dans ces conditions, puisque le système fonctionne et que le résultat obtenu par différentes voies est valable, c'est l'absence d'une réponse multiple de l'initiateur qui peut être tenue pour irrationnelle.

Le raisonnement inverse pourrait être le suivant : si le commandement n'est pas rationnel aux yeux du fini, il doit, pour être perçu comme une valeur, reposer sur la personne qui l'émet, celle-ci devant posséder la rationalité du commandement intégré au système, c'est-à-dire analyser les résultats du système à partir du niveau de l'individu en général, avec les conséquences que cela implique pour la satisfaction et

la liberté. Autrement dit, si la personne qui impose le commandement est douée de raison, le commandement ne saurait être rejeté par celui qui doit l'appliquer. Dans un deuxième cas, si le commandement est rationnel en lui même, sa rationalité doit établir la connexion entre la raison de l'individu et le dit commandement. C'est la raison du commandement, amplifiée par celle de l'individu, placée devant le libre arbitre, qui engendre la volonté et, si tout ceci converge naturellement, l'on peut en arriver au désir de réaliser le commandement, qui change de nature pour passer d'un commandement extérieur en un intérieur, instinctif. Une vue d'ensemble des deux lésions analysées jusqu'ici (le refus par l'individu de reconnaître l'Absolu dans l'être et le refus de son commandement), prises ensemble, nous permet de tirer les conclusions suivantes :

1. La non reconnaissance de l'Absolu dans l'être peut mener, en première instance, à la non reconnaissance de ses commandements, si ceux-ci ne s'appuient que sur la personne de l'Absolu et n'ont pas de raison en soi. Mais si l'Absolu possède la raison du commandement et la raison de l'individu, la raison de la lésion sera un produit de ces deux facteurs.
2. Le fait d'accepter l'Absolu comme partie de l'être rend évidente la présence de la personne et entraîne le respect du commandement, même sans en comprendre la raison, la lésion n'étant possible qu'au niveau d'une constante ou d'un détail, à travers la rationalité de l'Absolu.
3. Puisque l'acceptation ou non du commandement part d'une recherche de la rationalité de celle-ci à travers la raison de l'individu, elle doit susciter de la part de l'Absolu une réponse rationnelle, ce qui peut permettre de découvrir la présence de l'Absolu dans l'être.

Le respect du commandement ou de la loi en tant qu'impératif doit donc reposer sur la raison, sous une forme ou un autre : chez celui qui l'accepte, chez celui qui l'impose ou dans le commandement lui-même. Sans quoi, le commandement devient une limite de la satisfaction et de la liberté.

Chapitre IV

La foi

Un autre facteur tenant du rapport fini – Absolu est **la foi**. Celle-ci est différemment perçue, selon les étapes qu'elle suppose. D'abord, la foi est perçue comme un devoir. Pour analyser la foi, en tant que devoir, avant de l'intégrer au système développé par le commandement, il convient de voir d'abord ce que l'on entend généralement par foi. Aux termes de l'être, le plus souvent, la foi est l'effort de la personne qui ne connaît pas l'Absolu, personne à laquelle manquent les évidences et raisonnements en ce sens, ce qui équivaut à la non reconnaissance de la présence de l'Absolu dans son être, de forcer l'évidence de l'existence de l'Absolu, sans s'appuyer sur des évidences venant de l'extérieur de sa personne. Sans avoir d'évidence de l'extérieur concernant la présence de l'Absolu, seule reste à l'individu la voie rationnelle d'étudier son être et l'extérieur susceptible d'être connu, pour y découvrir la présence de l'Absolu. L'effort de la personne consiste pratiquement à suppléer, tant à l'absence des évidences extérieures, qu'à celle de raisons de la foi, pour situer l'Absolu dans son être et y appliquer les valeurs qu'il impose. Par sa volonté, la personne doit suppléer à l'instinct, à la raison et au désir, pour imposer les valeurs implicites de la foi et, ce qui plus est, elle doit suppléer à la satisfaction et à la liberté, en tant qu'effets ayant perdu leur cause première. Tout le mécanisme intérieur de la personne doit donc être stoppé par la volonté, pour redémarrer sur la base des valeurs greffées. Ces valeurs greffées reçoivent le soutien extérieur de l'Absolu par l'intermédiaire de la volonté intérieure de l'individu et non pas à travers la connaissance. Le seul plan de la personne pouvant ne pas être bloqué, en dehors des valeurs nouvelles, est celui où se manifeste l'Universel, comme participation à la personne de l'individu, car il n'appartient pas seulement à l'individu, il est aussi extérieur à sa personne, étant soutenu par les évidences de l'Universel, ainsi que par l'effort que celui-ci concède. Mais ceci ne suffit pas, pour que l'Universel continue à faire partie de la personne, car la volonté projette en ce moment là au premier plan les valeurs de la foi ce qui fait que l'Universel ne conserve son importance dans l'être, que si les valeurs qu'il propose à la personne sont compatibles avec celles imposées par la foi. Et comme la principale valeur imposée par l'Universel, par sa participation directe au don de l'effort, n'est que la satisfaction de la personne, sans nulle condition préalable, cette valeur s'identifie dans une certaine mesure à la valeur de la foi, qui souhaite que la personne soit consciente du don d'effort consenti par l'Absolu, don qui rend possible l'existence de la personne même. La base de la compréhension du don, en tant que besoin d'en connaître la source, est valable aussi bien pour les valeurs de la foi, que pour celles qui impliquent la présence de l'Universel dans la personne. En d'autres termes, la foi doit impliquer certaines valeurs, autrement elle ne consiste qu'en une paralysie de la personne face à un Absolu, que sa propre volonté lui impose, ce qui n'entraîne qu'un blocage sans suites et sans possibilité de déblocage, aussi longtemps que la volonté demeure. Mais ce stade est complètement artificiel, car la volonté seule n'est pas créative, son rôle étant seulement d'imposer le statut d'une idée contre la personne entière. Si l'état de faits demeure le

même, l'idée d'Absolu disparaît dès lors que la volonté cède devant des pressions internes ou externes. Les valeurs imposées par la foi doivent jeter les bases d'une reconstruction de la personne, si le cas se présente, conformément à leur propre structure, pour que la personne reconstruite contienne aussi bien le champ que les instruments de connaissance nécessaires afin de faire passer l'Absolu de l'être à l'intérieur de la personne. Ainsi donc, pour lancer la conscientisation de la présence de l'Absolu à l'intérieur de l'être, et le faire passer dans la personne par la connaissance, on a besoin de la volonté qui, en remplaçant l'évidence de la personne qui émet la norme, aussi bien que la rationalité immédiate de cette norme, permette de reformuler la personne entière. J'ai déjà dit que la volonté remplace la raison immédiate de la foi, mais elle ne saurait rester à ce stade, car elle perdrait alors toute autonomie, et son intérieur en deviendrait statique, comme expression et contemplation d'un état imposé par la volonté, état qui pourrait n'avoir qu'un caractère d'anticipation pour la relation entre le fini et l'Absolu, sans rien de plus, ce rapport demeurant une simple idée, un énoncé. Cette idée nous permet de voir encore une valeur imposée par la foi, qui contribue au maintien du plan personnel de contribution de l'Universel. Dans cette approche, la foi, impose à la personne d'accepter que l'Absolu fait partie d'elle-même, à travers son don. En même temps, l'Universel de la personne apporte à travers son don la contribution des personnes impliquées, chacune de ces personnes s'offrant soi-même non seulement à travers son effort, mais aussi à travers sa foi, car le don pur reconstitue au niveau de la personne l'acte permanent de l'Absolu, ainsi que l'Absolu même, présent à l'intérieur de la personne. A travers cette valeur, l'acte de foi peut faire « revivre » la rationalité qui, par des valeurs empiriques, peut lancer le processus de compréhension et connaissance de l'Absolu. Si on niait, à son tour, le plan alloué à l'Universel, la rationalité ne pourrait plus « revivre » dans un espace où l'expérience et les associations seraient impossibles, puisque tout se rapporterait à un Absolu entièrement inconnu.

Demeurant à l'intérieur d'un être dont les mécanismes intérieurs ont été stoppés, les valeurs greffées par la foi ne sauraient avoir de valeur en soi, puisque l'acceptation par le fini d'un énoncé suivi de ses implications, qui demeurent au niveau conceptuel, ne change en rien son attitude face à l'Absolu, cette attitude n'étant qu'un acte de volonté, qui a déjà reçu sa réplique, puisque le fini existe. Pour que ces valeurs deviennent partie active d'un mécanisme, toutes les autres fonctions de la personne doivent être mises en mouvement et ce mouvement-ci ne peut être lancé, de la part de la personne, que par la raison, seule partie susceptible d'entrer en contact avec les valeurs, puisque les instincts tiennent de la nature dans sa phase première et que la satisfaction tient de l'applicabilité des valeurs, non pas des valeurs en soi. On ne peut comprendre le redémarrage conscient de la personne entière par la satisfaction, que si la personne a connu la révélation. Seule la révélation, comme découverte de l'Absolu, comme venue explicite de Celui-ci au devant de la personne, peut rattacher les valeurs à la satisfaction, leur donnant en même temps un soutien extérieur pour ne plus dépendre de la simple volonté. En ce cas, la raison, qui trouve sa base empirique dans la satisfaction, peut commencer à comprendre les valeurs et à structurer les désirs, selon la foi. (On peut parler là de pratiques comme la prière, avec toutes ses annexes, qui se

superposant sur la première phase de la foi, celle qui bloque tous les mécanismes intérieurs, peut produire la révélation, celle-ci pouvant, à son tour, faire redémarrer l'engrainage de la personne entière.)

On pourrait aussi envisager la possibilité pour la raison d'être éveillée à la foi, non pas par l'Universel ou la révélation, mais par l'univers matériel. La chose est possible, puisque l'Absolu se manifeste aussi à travers la matière, l'ensemble portant Son empreinte. Mais il ne faudrait pas oublier que les valeurs de la foi entraînent en première instance l'opposition à la matière. Il s'agit de l'opposition visible – invisible, connu – inconnu. Il est difficile d'imaginer que ces mêmes valeurs, qui empêchent la raison d'utiliser la connaissance empirique directe, lui permettent de tirer de cette même connaissance empirique des raisonnements concernant quelque chose qui est au dessus de l'empirique.

Dans ce contexte, **la foi en tant que devoir** du fini envers l'Absolu peut laisser place à une contradiction. Pour qu'un devoir du fini envers l'Absolu existe, il faut que le premier connaisse l'effort fourni par le deuxième et, acquérant ainsi la conscience du rapport établi, tente par son action de compenser d'une façon ou d'une autre cet effort. Mais la foi, comme première forme de manifestation, ne saurait être perçue comme une dette dans la conscience du fini, car il ne connaît pas vraiment l'Absolu et l'effort qui en découle. Autrement dit, la foi dans sa première forme, dans l'imposition des valeurs par la volonté, ne fait que produire chez le fini la réponse à un devoir de croire. Ce qui fait que, en respectant sa dette première, le fini n'aboutit par à la foi, mais seulement au devoir de croire, qui à son tour ne part pas de la connaissance. On en arrive ainsi dans une deuxième étape, au devoir de croire que l'on a un devoir. Comme on peut le constater, le devoir imposé par la volonté n'est que le devoir d'en arriver au devoir de croire en un devoir. Or, si le devoir du fini doit parcourir autant d'étapes, que représente-t-il dans l'Absolu? Vu que l'effort fourni par l'Absolu est un don de Sa part, puisqu'il est le résultat de Sa propre volonté et ne répond à aucun besoin ou exigence, le fini n'ayant aucune possibilité de l'y déterminer, un effort offert ne saurait impliquer d'office une dette, un devoir de compensation. L'Absolu ne peut donc pas offrir son effort et demander au récepteur de croire, tout en lui laissant son entière liberté. Si en ne respectant notre devoir de foi nous en arrivons à léser l'Absolu, il en résulte que, soit l'effort consommé par le fini n'était pas un don, soit il ne provenait pas d'une source infinie, n'ayant pas besoin de compenser cet effort, cette source dépendant au contraire de la récupération sous une forme ou une autre de l'effort fourni. Ou bien alors, le fini ne dispose pas de la moindre liberté et se trouve soumis à une norme irrationnelle pour son niveau. En suivant ce raisonnement, on peut poser aux plus sceptiques la question suivante : « Comment peut-on en arriver à l'irrationalité dans le rapport fini-Absolu, puisque l'amour est rationnel par son irrationalité? » N'étant pas perçue comme un devoir par l'Absolu et ne pouvant raisonnablement être imposée au fini comme un devoir, le fini ne doit pas non plus concevoir la foi comme un devoir et la volonté ne doit donc pas lui imposer un tel devoir dans le sens de diriger sa raison dans le sens de récompenser un don. Il en ressortirait que si les valeurs imposées par la foi orientent la raison vers un devoir, la foi en soi crée un système de limitation de la liberté, contre la

volonté d'un Absolu rationnel. (La foi reposant sur les valeurs doit donc imposer la raison, pour qu'elle découvre les évidences, la foi étant alors un effort de compréhension et de raisonnement).

On peut aussi introduire dans ce débat une gradation intervenue au fil du temps face à la foi. Si l'on ne saurait prétendre d'un individu d'avoir eu la foi depuis ses tout premiers débuts, celle-ci peut devenir un devoir à partir d'un certain niveau. Vu le développement de l'individu, en fonction de certains facteurs de l'environnement, différents de l'un à l'autre, le temps doit laisser une certaine marge de flexibilité dans l'imposition du devoir, marge qui peut aller jusqu'à la connaissance directe de la relation fini-Absolu, lorsque le devoir et la foi fusionnent dans la volonté première.

Chapitre V

La crainte

Un autre élément que la tradition rattache à la foi est **la crainte**. La crainte est-elle nécessaire au fini pour atteindre l'Absolu? L'Absolu peut-il être lésé par le fait que le fini ne le craigne point? L'absence de la crainte peut-elle influencer sur le fini au point de le discréditer devant l'Absolu?

Aux termes de l'être, tel que nous l'avons esquissé jusqu'ici, entre autres éléments essentiels, la crainte serait l'aboutissement des mécanismes logiques suivants : En nous avançant sur le terrain de l'ascèse, nous pourrions dire que le fini perçoit la crainte comme réponse à une tension, intérieurement produite par le plaisir ou la douleur. La crainte est donc d'origine anticipative partant d'un certain statut. Il nous faut donc un état des faits situé en équilibre relatif entre le plaisir et la douleur, entre le bien et le mal au niveau organique, un état perçu comme acceptable, sinon souhaitable. Si nous pouvons repousser très loin la limite du plaisir, la crainte pouvant toujours coexister avec cet état, on ne saurait dire la même chose de la douleur, car celle-ci anéantit souvent la crainte. La base de la crainte est souvent constituée par l'anticipation d'un état possible qui fait empirer un statut. Le principe étant celui-ci, une analyse de la crainte doit se concentrer sur les mécanismes qui transforment la crainte en réalité, celle-ci dépendant en grande partie des mécanismes intérieurs au fini, car ces mécanismes, qui passent par la raison, peuvent modifier l'idée de crainte à l'intérieur du fini.

La crainte n'est-elle qu'un raisonnement anticipatif ou bien est-elle aussi un instinct? La crainte peut être facilement rattachée à l'instinct de conservation et, si l'on tente de la voir la crainte dans sa déraison, on peut la traiter, jusqu'à un certain point, comme un instinct. Le caractère irrationnel de la crainte est lié à l'existence même de la personne. L'existence est en première instance un statut que l'on peut perdre. Si dans sa forme première la crainte est donc irrationnelle, avec l'évolution de la personne, par la raison, le fini peut développer, en contrepois à l'instinct, des désirs visant à équilibrer ou faire disparaître la crainte, perçue comme tension ou une pression sur la personne. En se penchant ainsi sur l'instinct de crainte, la raison commence à découvrir les raisons de celle-ci, à analyser les possibles anticipations suscitées par la crainte et, si possible, proposer certaines variantes d'action, pour diminuer la possibilité d'événements défavorables, ce qui revient à diminuer les craintes. Ceci doit être possible, puisque la crainte comprend dans sa nature un blocage au niveau rationnel, un affrontement de la fatalité, un point incontournable. Et s'il existe des situations où la raison ne peut stopper la crainte, on peut en appeler alors à la volonté, comme moteur pour ressusciter la raison, l'obligeant à rechercher des solutions pour écarter la peur.

Nous avons donc identifié trois niveaux de la peur : le niveau instinctif, le niveau rationnel et un autre, qui dépasse la raison, transformant la crainte en fatalité. Pour ce qui est de la place de la crainte dans la foi, comme début de conscientisation du rapport entre le fini et l'Absolu, il convient de voir lequel des niveaux de crainte y trouve sa place, et s'ils en trouvent une ou non. La question se pose en même

temps de savoir si ces niveaux de crainte sont nécessaires à la foi et au lien du fini avec l'Absolu, et en cas d'absence de toute crainte à l'intérieur du fini, si cette absence peut léser l'Absolu.

1. Dès l'instant de l'acceptation de la foi, - la volonté étant libre d'appliquer les valeurs de celle-ci et de bloquer en première instance tous les processus au sein de l'être, - la crainte instinctive se trouve aussi bloquée comme processus, comme instinct qui doit encore passer par la raison, celle-ci s'appropriant les valeurs de la foi comme des connaissances empiriques. Comme à la base de ces valeurs se trouve la reconnaissance de l'existence de l'Absolu et donc du rapport de la personne avec celui-ci, l'existence même de la personne change de raisonnement et d'explication personnelle. Si la personne appartenait jusque là à un environnement qui ne lui garantissait rien, toute chose reposant sur sa propre capacité d'adaptation aux exigences du milieu, la crainte instinctuelle étant aussi sa première protection face à ce défi, dès l'instant où il accepte la foi, l'environnement cesse d'exister. Dans son nouvel environnement, en tant que personne, son existence dépend du don inconditionnel de l'Absolu, son adaptabilité étant toute autre que dans le premier cas. Sa volonté doit donc être assez forte pour imposer cette valeur contre toutes les autres connaissances accumulées jusque là par la raison et même contre ses instincts naturels. Comme la volonté ne peut exercer de pression continue et à long terme sans un soutien, il convient pour tenir tête à ces instincts d'introduire la raison en contrepoids. Mais la raison ne possède désormais plus, comme instruments pour transformer l'instinct, que les valeurs de la foi. Or, si ces valeurs forment seulement la base d'un nouvel environnement du raisonnement, d'une nouvelle relation de l'individu avec le monde et désormais avec l'Absolu aussi, laissant à la raison toute liberté pour organiser l'être selon les nouvelles coordonnées, l'instinct de crainte surmonte désormais le désir pour devenir satisfaction, car il est désormais un instinct comblé. Et ceci parce qu'à la crainte de ne plus exister répond la raison des valeurs de la foi, avec la certitude de l'existence grâce à l'Absolu. Ce qui était jusque là une crainte existentielle, un vide, une exigence continue, est comblé tout à coup par la foi, la certitude rationnelle. La superposition de la raison sur l'instinct de crainte ne se transforme plus en désir, car un tel désir ne peut plus constituer un espace d'exigence rationnelle, la réponse reçue dépassant de loin ses possibilités d'exiger. Bref, dès les premiers pas dans l'implantation de la foi, le premier niveau de crainte se transforme en satisfaction, grâce à la raison.

Mais pour que la crainte demeure à ce niveau, encore faut-il que les valeurs qui servent d'instrument à la raison ne l'excluent pas, ce qui signifie que les valeurs de la foi ne se résument pas à un fondement conceptuel, mais détaillent davantage l'explication du nouvel environnement relationnel, jusqu'à l'introduction rationnelle de la foi ou à la résurrection de l'instinct de crainte. Un mécanisme est alors inversé. Les valeurs ne passent plus par la raison pour aboutir à l'instinct. Dans la nouvelle configuration des valeurs, celles-ci font resurgir automatiquement la crainte qui, à son tour, a un impact sur la raison, dont elle devient l'instrument. Pour donner un exemple, nous avons en premier lieu comme base de valeur l'énoncé suivant : l'Absolu est celui qui a créé la vie et qui la soutient de ses forces infinies. Deuxièmement, la base des valeurs passe du général au particulier et en rajoute par rapport aux

données généralement valables. L'Absolu est-il vengeur ou bien est-il bon et juste? Ce type de valeurs se passe de la raison pour susciter la crainte et celle-ci devient une véritable crainte, lorsqu'elle est renforcée par l'instinct naturel de crainte. Une première remarque serait que la raison ne joue plus aucun rôle dans une telle foi, qui compte la crainte parmi ses valeurs, la foi étant construite sur des mécanismes d'autodéfense, car renforcées par la crainte, les valeurs deviennent plus fortes et remplacent la volonté, maintenant une trajectoire stable, même en l'absence de la volonté. La crainte joue ainsi un rôle essentiel pour la stabilisation du système, bien qu'elle ne soit qu'un ersatz de connaissance par la révélation ou sous la forme d'une exigence rationnelle. Reste à savoir si un tel système, qui utilise la crainte instinctive, peut mener à la connaissance, à un lien plus profond entre deux personnes, ce qui est le but déclaré de la foi, si on y voit une voie vers la connaissance d'un état de faits ou de l'Absolu qui offre et non pas le salut individuel, vu comme le franchissement d'un barème ou qualification dans une course sans fin, sous la menace d'un châtement éternel.

2. Dans le deuxième cas, lorsque la crainte se situe au niveau rationnel, sa présence est perçue comme une tension bénéfique au niveau de la volonté, mais pas au niveau rationnel, sa présence n'ayant aucune influence sur les démarches de la raison ou sur leur conception. Dans une telle situation, la raison ne peut que rechercher des moyens pour évincer la crainte. Avec l'installation de la foi, comme nous l'avons vu, la raison peut être débarrassée de la tension de la crainte ou s'en servir comme d'un instrument, à condition que les valeurs de la foi agissent sur l'instinct. Mais si la raison est visée comme deuxième étape dans le processus de la foi, comme une étape de reconstruction de la personne sur une nouvelle base, les mêmes facteurs peuvent l'influencer, comme dans le cas de l'instinct. Les valeurs peuvent, d'une part, imposer l'idée de la peur ou, pour demeurer dans un cadre général, offrir à la raison uniquement les règles de base concernant le rapport de la personne et de l'Absolu, pour que celle-ci trouve seule cette relation, partant de prémisses véritables.

Dans le premier cas, si les valeurs de la foi imposent la crainte, la raison, qui perçoit celle-ci comme une tension, peut devenir tension elle-même au niveau de la volonté, en opposition directe ou indirecte au sentiment de crainte. Selon le rôle tenu par la raison pour la dite personne, avant la foi, celle-ci peut avoir une influence plus ou moins grande sur sa volonté d'implémenter la foi. Un mécanisme fondamental de la personne s'oppose ainsi à la volonté, par opposition à la crainte. De là, il ne reste plus à la raison que peu de chemin à faire pour réfléchir sur la foi, partant de deux éléments simples : la nature humaine, d'une part, et les effets de la foi, de l'autre. Si on en tire la conclusion que les valeurs de la foi s'opposent de par leur nature à une composante essentielle de l'être, on en arrive à un paradoxe. L'Absolu crée la personne en la dotant des mécanismes intérieurs qui lui sont strictement nécessaires, mais les valeurs imposées par ce même Absolu à travers la foi ne sont pas applicables à l'organisme créé. La conclusion est simple: soit le mécanisme n'est pas bon, soit ce sont les valeurs qui ne le sont pas, puisque nous ne saurions douter de l'Absolu. Les valeurs de la foi peuvent imposer le jugement suivant : « la crainte est utile, pour éviter que l'individu ne répète ses erreurs ». La raison ne peut pas voir dans la

crainte un simple instrument à sa portée, pour contrecarrer l'action des instincts, ainsi que les sentiments pouvant naître dans certaines circonstances, même après l'implantation de la foi. Seulement une crainte, à valeur instrumentale, ne saurait avoir les effets attendus. La raison ne peut utiliser la crainte comme un instrument, un artifice utile et en même temps l'utiliser de façon efficace. La raison ne peut contester une idée pendant un certain laps de temps, pour l'approuver ensuite, pendant un autre laps de temps. Elle ne peut se mentir à soi-même, ni se diviser en deux parties distinctes. On peut encore se demander, et pas en dernier lieu, ce que la foi nous apporte, comme renouveau de la personne, si dans les moments de difficulté, elle en appelle aux mêmes vieilles pratiques. La contribution de la foi apparaîtrait-elle donc, dans les périodes paisibles de la vie de la personne, pour disparaître lorsque le calme s'en va, laissant la place aux problèmes en tout genre, de telle sorte que la personne redevienne ensuite ce qu'elle était avant la foi? Ou bien, dans le cas où la crainte demeurerait la gardienne permanente de la foi, acceptée par la raison, les bons et mauvais moments de la vie de la personne qui assume cette pratique, seront marqués par le même état de crainte. Une telle personne serait toujours circonspecte, surveillant ses réalisations, autant que les évidences, ses idées et sa raison. Poussé à bout, l'homme parfait et dont la raison serait imprégnée de crainte, si tant est qu'un tel homme puisse exister, s'attendrait toujours à ce que ses états d'âme, même celles liées à la révélation, soient suivies de crainte. On n'aurait pas à s'étonner qu'un tel homme ne puisse rien transmettre de ses connaissances aux autres, car toute transmission risquant d'exposer sa situation à un possible changement, serait entravée par la crainte, pratique que souvent l'on assimile à un caractère pieux.

Au deuxième cas, lorsque les valeurs n'imposent pas la crainte et que la raison a tout le loisir de découvrir par la connaissance la relation présente, celle-ci peut aboutir à une forme de crainte, mais qui, à la différence de la précédente, ne serait pas extérieure et ne serait pas l'anticipation d'un acte venant de quelqu'un d'autre, de l'extérieur, mais bien de l'intérieur de la personne même. Ceci pourrait s'expliquer par le fait que l'individu parvenu à la connaissance de son véritable rapport à l'Absolu, en arrive à comprendre la valeur du don qu'il consomme et son incapacité de répondre à la mesure de ce don. Sans que le don implique une exigence explicite, l'individu parvenu à la connaissance de cet effort, ressentirait un besoin de dialogue avec l'Absolu pour s'affirmer, en tant que personne, afin d'atteindre un but, celui d'imiter personnellement l'Universel devant l'Absolu. Conscientisant son besoin naturel de s'exprimer dans cette relation, de ne pas demeurer un simple consommateur, une partie dépourvue de personnalité, incapable d'agir, en situation d'**obéissance**, il peut en arriver à la **crainte rationnelle** de ne pas décevoir l'attente de l'Absolu. La crainte devient ainsi intérieure et peut ainsi devenir un instrument de la raison, car elle n'est plus **permanente**, une bonne action de la personne écartant automatiquement cette crainte, tandis qu'une baisse de son propre rendement risque de faire ressurgir la crainte, déterminée par la raison. A la différence de la crainte venant de l'extérieur, qui oppresse la personne, l'obligeant à se cantonner entre ses limites et de regarder sans cesse en arrière, sa vie antérieure, pour en extraire, par la peur, la conscience de son erreur et donc **le regret**, la crainte intérieure propulse la personne en avant, hors de soi,

la crainte n'étant plus une pression inhibitrice. Elle acquiert alors une nuance de satisfaction, de contentement, d'appréciation, pour se transformer **en souci protecteur**.

3. La troisième hypostase de la crainte, selon notre tentative de comprendre ce phénomène, est la crainte devant ce qui prend l'aspect de la fatalité et de l'implacable. C'est à dire, le cas où, à travers l'instinct, la raison, les valeurs, la satisfaction ou la liberté, la crainte peut bloquer la personne entière. Une telle crainte ne conduit qu'à la résignation ou au désespoir, poussant ainsi la personne à des gestes extrêmes. Partant de la prémisse que la crainte existe dans les mécanismes intérieurs de la personne, celle-ci peut emprunter divers aspects, partant des fonctions de base susmentionnées de la personne.

Se superposant donc à un *instinct*, ou existant elle-même comme un instinct, la crainte ne saurait entraîner le collapsus, la fatalité, car ce serait là bloquer d'avance l'instinct, ce qui n'est pas possible, vue la nature de ce dernier. Un autre argument serait que, dans la majeure partie des cas, un instinct en collapsus, incapable d'obliger la personne à remplir son exigence, mettrait en danger la personne même, car les instincts servent des fonctions vitales, leur rôle étant de conserver l'existence de la personne. Si, la raison aidant, l'instinct se trouve transformé en désir, la crainte étant néanmoins présente, son exigence, rationnellement formulée ou non, a pour résultat la même dépendance de la personne par rapport à la réalisation de cette exigence, la différence étant seulement une question de temps. Dans le premier cas, pour passer de l'évidence à la fatalité, la crainte devrait attendre le blocage de l'instinct. Or, l'instinct n'étant pas rationnel, il ne peut anticiper seul, il ne peut que constater un état de faits. Dans le deuxième cas, lorsque la raison est présente au niveau instinctif, elle peut projeter la crainte sous la forme d'une anticipation, avant de bloquer l'instinct, mais elle ne peut anticiper la fatalité pour bloquer la personne, car en atteignant ainsi la fatalité par anticipation, elle ne peut que se bloquer soi-même et non pas l'instinct, qui continuera à fonctionner, même sans raison.

Mais *la raison*, en tant que mécanisme en soi, peut-elle être bloquée par la transformation de la crainte en fatalité? Comme nous l'avons vu, la crainte en tant qu'instinct ne peut se retrouver en collapsus, car nous ne saurions anticiper la non existence au point de supprimer la personne même qui anticipe. Si la chose était possible, la crainte deviendrait un instrument suicidaire, contrairement à son but premier, qui est de protéger. Suivant ce raisonnement, on parviendrait à un non sens : au lieu d'améliorer la protection de la personne, l'excès de crainte, comme souci involontaire et irrationnel de sa propre personne, se retournerait contre elle. Comment un bien potentiel peut-il se transformer par excès en un mal matériel? Il faudrait alors concevoir la crainte, non plus comme une anticipation, mais comme une réalité palpable, comme une présence projetée moins dans un certain avenir, qu'au présent. La rencontre de la crainte et de la raison dans le désir a, par sa pression, le rôle de forcer la raison à rétablir l'équilibre du système, par la suppression de cette pression. La raison s'oppose donc de par sa nature à la crainte et recherche des arguments et solutions contre elle. Même en poussant la crainte à l'extrême, - la raison aidant celle-ci à combattre la raison par l'évidence des prémisses utilisées, - la raison ne peut céder, car

même en l'absence de prémisses favorables, elle connaît ses limites et celles des expériences accumulées et partant de sa propre imperfection, elle s'accroche à sa bouée de sauvetage - **l'espoir**.

L'espoir

En entendant par l'espoir un ultime effort, une tension extrême de la raison à la recherche de solutions, même dans les moments critiques. Grâce à ce mécanisme, la crainte ne peut, même avec l'aide de la raison, bloquer la personne, puisque la raison conserve l'espoir, espoir qui repose sur les limites du fini, sur l'incapacité de la raison de prendre en compte tous les raisonnements possibles, d'avoir accès à toutes les prémisses.

Chapitre VI

Les valeurs

En tant que produit de la raison ou facteurs externes acceptés par la raison, *les valeurs* peuvent contenir la crainte. La crainte est ainsi acceptée par la raison à travers les valeurs, puisqu'elle a consenti à l'acceptation de ces valeurs ou que, dans le cas des valeurs produites par la personne, la raison a eu un rôle déterminant dans leur création. Partant de la prémisse que la crainte est un instinct indéniable de la personne, la raison ne peut que tenir compte de cet instinct, en anticipant sur ses exigences, qui d'une manière ou d'une autre sont permanentes. Dans l'espace social, la crainte se manifeste partant de l'existence et de la possession, ce qui fait qu'elle couvre un large spectre. Ce spectre, qu'il appartient à la raison de contrôler, se manifeste à travers les valeurs adoptées ou développées à l'intérieur de la personne, comme une série de règles fixées par la raison pour simplifier le raisonnement de l'encadrement dans un espace donné. En d'autres termes, dans un espace social, les valeurs rationnelles sont appelées à réglementer cet espace au niveau de la personne, pour faciliter son existence, en diminuant ses craintes. Cependant, le champ social présente aussi une autre particularité. Là où la crainte existe naturellement, ayant au niveau de la personne une place précise, apparaît une crainte venant de l'extérieur, « une crainte institutionnalisée », dont le but est justement de diminuer la crainte individuelle. En admettant comme valeur la crainte institutionnalisée, qui protège un environnement social, sous la menace d'un châtement, l'individu peut adopter rationnellement cette crainte comme argument pour équilibrer son propre système. En respectant les normes de l'espace social dans lequel il se trouve, ainsi que ses valeurs, il accepte aussi la crainte institutionnelle, dont il peut se prémunir de façon rationnelle, par le respect des valeurs imposées en cet espace, l'effort étant bien moindre que celui de contrôler une crainte permanente, pour son existence et sa possession. Au cas où les valeurs ne sont pas imposées par l'environnement extérieur, mais développées par la personne, le résultat doit être le même : établir une crainte extérieure, rationnelle et aux règles précises, que la raison puisse assimiler et utiliser. Il ne nous reste plus qu'à nous poser, comme dans les cas précédents, la question de savoir si la crainte peut devenir fatalité et bloquer la personne entière. Il faut dire que, dans ce cas, la fatalité a le sens d'une valeur. La raison peut créer des valeurs qui entraînent l'anéantissement d'une personne, mais il faut préciser que la raison qui crée la valeur n'assume pas directement cette crainte, mais indirectement, comme toutes les autres personnes. La crainte aura donc acquis de façon institutionnelle une valeur extrême, de fatalité, d'inévitable. Et pourtant, si l'on a recours aux statistiques, l'on constate que la peine de mort ne fait pas baisser le nombre des infractions graves au sein de la communauté qui l'accepte, ce qui nous permet de nous demander si la valeur contenant la crainte est perçue par la raison des personnes que vise ce châtement. Les explications peuvent être diverses et il suffit de dire que la raison peut soutenir une crainte intérieure immédiate, contre une crainte extérieure plus éloignée et alors les calculs peuvent être développés à l'infini. L'important est qu'une communauté ou la société entière puisse imposer la valeur

de crainte comme fatalité pour sa propre protection et celle des individus qui en font partie. La valeur de la crainte extérieure a aussi pour explication logique la personne en tant que matière. Car la matière, dans ce cas, porte **l'irréversible** au plan du social. La crainte institutionnalisée doit ainsi avoir l'ampleur nécessaire pour répondre à l'irréversible, tandis que l'on ne peut répondre à l'irréversible, en termes absolus, que par une crainte absolue. Un acte grave, au caractère irréversible, - un crime, par exemple, - met du côté de l'institution habilitée la crainte maximale concernant le châtement irréversible frappant la personne en cause, crainte qui atteint la personne en son intégralité. Et pourtant, si au niveau social cette valeur est tacitement acceptée, pour le condamné, celui sur lequel agit la crainte institutionnalisée, la crainte n'est pas une fatalité, l'espoir, dernière instance de la raison intervenant à ce niveau. Un espoir qui trouve sa raison dans la raison supérieure, dans l'irrationnel ou le miracle. Tout ceci a pour unique élément rationnel : l'irréversible.

Précisons cependant que la comparaison entre l'inévitable social et l'inévitable théologique entraîne une différenciation nette entre les deux. D'abord, l'inévitable social peut être perçu au niveau de la foi comme n'étant guère inévitable, car l'irréversible matériel n'est guère irréversible dans la foi. Deuxièmement, l'irréversible de la foi apparaît comme irréversible dans le social, pour les individus qui acceptent la foi. La crainte généralisée acquiert ainsi une autre connotation sociale, plus exactement, elle n'est plus possible, ni comme crainte postérieure, ni comme crainte antérieure au châtement, car, dans le premier des cas, le condamné même peut y croire et alors sa foi intérieure apporte, au plan de la foi, un espoir et, deuxièmement, la foi naturelle s'oppose à la fatalité à travers ses valeurs qui fixent le comportement de l'individu.

A première vue, la crainte ne saurait avoir rien de commun avec la satisfaction, ces deux concepts étant opposés. On peut dire que, dans une certaine mesure, la satisfaction est absence de crainte, tandis que la crainte est un manque de satisfaction. Avons-nous encore une raison de nous demander si la crainte peut s'installer comme fatalité en utilisant la satisfaction? Au niveau théorique, du moins, si l'on peut concevoir la crainte comme une valeur, validée de plus par la raison, pourquoi n'y aurait-il pas de crainte dans la satisfaction, puisque la satisfaction est étroitement liée aux valeurs et à la raison? Logiquement parlant, si la crainte est utilisée par la raison et par les valeurs pour obtenir la satisfaction, un peu de cette crainte devrait demeurer à ce niveau. Il nous reste ainsi à étudier si la crainte peut ou non trouver sa place dans la satisfaction et, si la réponse à cette question est positive, alors les variantes de réponse s'orientent vers la crainte de satisfaction héritée à travers les valeurs et la raison ou la crainte développée par la satisfaction.

Nous avons vu que, dès son institutionnalisation, la crainte est présente, ne serait-ce que sous une forme diminuée, tandis que la raison se voit épargner une partie de ses craintes intérieures. Dans ce cas, lorsque la crainte est extérieure à l'individu et ne dépend pas de lui, elle est présente dans tous les états et moments de sa vie, quelle que soit leur charge émotionnelle. Il en résulte que la peur généralisée existe, en puissance, même dans les moments où l'individu parvient à la satisfaction. En d'autres termes, au

moment où l'individu vit sa satisfaction, le ressort de la crainte institutionnelle est présent, la crainte se mêlant, même si en puissance, à la satisfaction. Et puisque ces deux composantes sont opposées, sans risque de confusion, s'entremêlant au sein du même état, on peut en déduire que la satisfaction ne saurait être pure du point de vue institutionnel ou juridique, au sein de la société. On remarque cependant que cette crainte est potentielle, au sens que si les autres valeurs sont respectées, celle de la crainte peut être ignorée, mais non inconnue. En ce moment, l'impureté de la satisfaction baisse sensiblement, puisque nous parlons d'une crainte extérieure, qui se manifeste potentiellement dans le cas de l'individu seulement. D'où il ressort que l'individu mêle à sa satisfaction ne serait-ce que le fait d'ignorer la crainte, tout en gardant une certaine trace de celle-ci. D'autre part, pour ignorer la fatalité, un rapport permanent aux autres valeurs qui l'excluent doit exister. Même dans la satisfaction, on doit conserver le rapport des valeurs et raisons, qui l'ont procurée, puisque la satisfaction se manifeste dans un cadre matériel. On ne saurait donc parler d'une satisfaction autonome. La satisfaction, en tant que produit, ne saurait se maintenir par elle-même. Elle a besoin du « moteur » qui la procure. Il n'en résulte donc qu'une seule chose, à savoir que, directement ou indirectement, dans un environnement social, la crainte fait partie de la satisfaction.

Dans le même ordre d'idées, on peut se demander s'il est possible à l'individu de passer de la crainte, sous forme de fatalité à la satisfaction. Et pourquoi pas? Face à la fatalité, l'individu peut parvenir à la satisfaction par ajournement, par l'espoir ou par la foi, même si on peut interpréter cette satisfaction comme absence de crainte. Si l'on remplace la possibilité par la certitude et si l'on écarte temporairement la certitude par un ajournement, la satisfaction devient pure. Et sa pureté peut aller même plus loin, puisque l'on peut ignorer même les valeurs qui normalement devraient être satisfaites pour aboutir à la satisfaction. On peut alors parler d'une satisfaction constituée au niveau instinctuel, par la peur, ce qui prouve que la satisfaction ainsi obtenue n'a pas d'autre moteur hormis la fatalité et la notion de temps (pour la première variante, la raison intervenant pour les autres).

Partant de la raison et de la crainte qu'elle assume, on peut essayer de les mettre en corrélation avec la satisfaction. Si dans un environnement social où la crainte est institutionnalisée ou non, la crainte intérieure est présente au niveau rationnel, nous pouvons nous demander si, dans un tel état, la raison peut être moteur de satisfaction. Eh bien, si la raison remplit la fonction d'esquisser des désirs, de former ses propres lois à travers ses valeurs, pour remplir ces désirs et si, à travers toutes ses actions, elle peut mener à la satisfaction, elle peut aussi trier les satisfactions les situant dans un environnement social ou culturel qui implique certaines valeurs. Mais la satisfaction, peut-elle imposer une crainte rationnelle?

Si la satisfaction vient de l'intérieur, suite aux processus intérieurs de la personne, étant précédée par ceux-ci, elle ne procure rien de nouveau à l'intérieur de la personne. Mais, ayant obtenu satisfaction, la personne peut percevoir la crainte comme absence de satisfaction. Dans ce cas, la fatalité serait une prise de conscience de la perte irrémédiable de satisfaction.

L'absence totale de satisfaction peut-elle découler de la satisfaction même? Si la chose était possible, cela signifierait que la personne peut être satisfaite même partant de la crainte latente de perdre pleinement sa satisfaction, et ce jusqu'à un blocage de l'être. Si l'être est en état de satisfaction, cela veut dire qu'il répond aux valeurs du milieu dans lequel il vit et subséquemment le changement dans le sens d'une perte de la satisfaction ne saurait provenir de ce milieu, sauf changement de celui-ci ou intervention de l'extérieur. On peut en déduire que du point de vue intérieur de la personne, la satisfaction ne saurait être perçue en totale séparation par rapport aux autres fonctions de la personne et que du point de vue de l'extérieur elle est la même, dans un environnement social, la satisfaction ne pouvant être perçue en soi pour que l'on agisse directement sur elle. On peut en conclure que la personne ne peut parvenir à la fatalité, partant de la satisfaction. (la religion envisage la satisfaction comme étant détachée des autres fonctions, comme venant de l'extérieur ou de la valeur de la foi, ce qui peut déterminer la fatalité par suppression de la satisfaction).

Reste à savoir si *la liberté* comme produit final de l'être, qui referme le cercle, peut susciter la forme ultime de crainte. Demeurant dans l'environnement social et considérant ainsi la liberté à travers la relation entre le personnel et le collectif, on peut d'abord voir la crainte comme un changement du rapport entre le personnel et le collectif, entre l'intérieur et l'extérieur, en dernière instance, entre la possession et le partage. L'imposition de l'extérieur à l'intérieur peut être réalisée dans l'environnement social à travers les valeurs. Ces valeurs ne sont pas soutenues au niveau personnel par la volonté, lorsqu'elles visent la liberté même de la personne. Les méthodes pour soutenir ces valeurs sont : rationnelle au niveau intérieur et coercitive au niveau extérieur. C'est dans le cas de la coercition extérieure dirigée contre la liberté, que la crainte intervient. Cette crainte, imposée par la coercition et directement liée à la crainte instinctuelle, peut-elle atteindre son apogée? L'instinct, nous l'avons vu, ne peut conduire à la fatalité, car l'être n'existerait plus. En agissant directement sur la liberté, la coercition ne saurait porter la crainte au niveau de fatalité, car à ce niveau, la personne ne trouverait plus de raison à son existence. S'agissant d'un processus intérieur, lié à la raison, la liberté peut aussi avoir recours à l'espoir (la liberté de mourir, en tant qu'option d'un malade incurable, puisqu'il n'a plus la liberté). Si les valeurs qu'impose l'environnement pour limiter la liberté ne sont pas contraires à la raison, pour que la liberté soit limitée de façon rationnelle, pour en arriver à la fatalité, celle-ci doit être comprise parmi les valeurs. Il en résulterait que la raison peut accepter une valeur entraînant directement ou en puissance la disparition de la personne. En d'autres termes, la raison accepte la non existence. Mais pour que la raison accepte la non existence, celle-ci, à son tour, doit être rationnelle.

Par rapport à la satisfaction, la liberté peut être vue aussi bien de l'extérieur de la personne que de l'intérieur, en tant que partie composante inséparable et autonome, à la fois, du système. Nous pouvons ainsi voir la liberté de l'intérieur du système, lorsqu'elle découle naturellement de la satisfaction, qui découle à son tour d'une application rationnelle des valeurs. Dès cet instant, la liberté ne peut plus être supprimée de façon individuelle, par une action directe, elle devient le produit d'un mécanisme et pour

la supprimer, il faut supprimer le mécanisme qui la soutient. Par contre, si la liberté n'est pas un produit, mais un état accordé à la personne de l'extérieur ou qui a besoin d'une reconnaissance extérieure, sans rapport avec le système intérieur, alors la liberté devient autonome et perd tout lien avec la personne, même lorsqu'elle est perçue comme une partie intégrante de celle-ci. Un facteur extérieur peut, dans ces conditions, limiter la liberté, sans limiter la satisfaction, les valeurs ou la raison de la personne et de ce fait, la personne peut ignorer le fait ou ne pas s'en rendre compte. Au plan intérieur, si la liberté était un statut, un instinct pourrait la supprimer, sans que la personne ne s'en rende compte. Si nous ajoutons à ceci que la liberté, de quelle nature qu'elle soit, implique une responsabilité à l'égard de la personne ou de l'extérieur, la crainte acquiert dans ce contexte des sens nouveaux. Autonome et responsable, la liberté développera une crainte en rapport direct avec la responsabilité. Plus la responsabilité est grande, plus la crainte est grande. Le mécanisme le plus simple pour échapper à la crainte est la cession de la liberté par rapport à l'extérieur qui exige la responsabilité. Au plan intérieur, la responsabilité se rapporte aux exigences les plus pressantes pour la personne, exigences qui varient en fonction des valeurs assumées. Pour échapper à la peur, il faudrait, dans ce cas aussi, renoncer à la liberté des exigences qui représentent pour la personne la responsabilité maximale.

N'étant pas autonome, la liberté en tant que système n'implique pas de variables séparées du système, au sens que la responsabilité, dans ce cas, ne part pas uniquement de la liberté, mais du système de la personne en son entier. La crainte également ne vise pas uniquement la responsabilité impliquée par la liberté, mais aussi la responsabilité de la personne. Un facteur extérieur qui s'attaquerait à la liberté de la personne ne saurait plus supprimer seulement la liberté de la personne, mais la personne elle-même. Cette logique persiste aussi lorsqu'il s'agit de l'intérieur de la personne, où il convient d'ajouter que la liberté devient, par sa situation, au bout de la chaîne des fonctions personnelles, une exigence première, en tant que produit d'un bon fonctionnement de cette chaîne. C'est en ce moment que la responsabilité de la personne face à sa liberté devient la plus grande, car elle craint de ne pas perdre cette liberté. Céder sa liberté devient alors un non sens.

3b. Dans le cas de la foi⁴, il est évident que la crainte sous forme de fatalité est l'une des valeurs qu'elle contient. La révélation contient des références à un châtement terrible, par la prononciation d'un décret inattaquable, ce qui ne saurait susciter que la crainte du fidèle. On en revient ainsi à la question première. La fatalité est-elle nécessaire pour que l'homme atteigne la foi? Mais pour avoir des certitudes?

Pour affirmer que la crainte est nécessaire à l'acte de foi, il faut aller jusqu'au point de dire que, sans elle, l'homme serait en danger de ne jamais trouver cette voie, la crainte étant l'élément qui épargne à la personne de s'engager sur une fausse route. Nous tenterons d'analyser les trois catégories de la peur,

⁴ Dans le cas de la foi, les gestes extrêmes sont dirigés contre sa propre personne. Le théologie n'exclut pas le point de non retour. En jugeant les personnes qui ne peuvent plus se défendre et qui sont théoriquement exclues de la sphère de la foi, on estime que les choses ne sont pas vraiment telles, puisque la personne ne peut pas se détacher par une simple décision des autres personnes qui contribuent à son être, d'où il ressort que la fatalité est présente dans la foi. Dans ce cas, si les valeurs de la foi contiennent au niveau théorique la fatalité, celle-ci devient latente dans la crainte extérieure, à quel niveau qu'elle soit.

pour voir laquelle est conforme à la foi et laquelle est plus efficace de ce point de vue. Nous nous réservons cependant le droit d'analyser aussi, si celle-ci joue vraiment un rôle en ce qui concerne la foi.

1. Dans le cas de la crainte instinctive, nous avons vu qu'elle ne conduit pas naturellement à la fatalité. La crainte instinctive ne peut se développer à ce point, car elle bloquerait les fonctions intérieures de la personne. La pratique de la foi impose néanmoins la fatalité comme point possible de l'instinct, partant de la prémisse que pour contrecarrer la force d'un instinct, dont les racines plongent dans l'existence même de la personne physique, il faut lui opposer une crainte reposant sur l'existence spirituelle de la personne. Ce qui plus est, la fatalité comme point de blocage représente un point à atteindre, dans la mesure où il est contrôlable. Une réorganisation des mécanismes de la personne par la foi se propose de maîtriser les instincts. Or, à travers leur mode de fonctionnement, ces instincts peuvent entraîner des excès, qui seront ensuite transformés en déséquilibres graves à l'intérieur de la personne, ce qui peut finalement concentrer l'attention sur l'être et nier tout lien avec l'Absolu. La fatalité devient ainsi par le prisme de la foi, une sorte de « vaccin » de l'instinct. En introduisant au sein de l'instinct la fatalité de la foi, on impose à celui-ci une limite, une fatalité artificielle à son niveau, mais réelle au niveau de la foi. Autrement dit, la fatalité introduite par la foi n'est pas la fatalité instinctive, mais un nouveau seuil de la crainte, destiné à déclencher la fatalité. Le rôle de cette marge de sécurité dans l'échelle de la foi instinctive est d'empêcher l'instinct de demander plus que ce que l'on tient pour normal, en raison de la foi, de manière à ne pas affecter le processus de la foi (de l'ascèse et de la mystique généralement). Ce mécanisme s'avère être efficace puisque l'ascétique l'utilise et la théologie l'impose.

Dans ces conditions, en théorie du moins, des dysfonctionnements peuvent intervenir au niveau de la personne, car la limite imposée par la fatalité est artificielle pour la personne et inflexible pour la foi. La limite de la fatalité n'est pas fixée par la raison de l'individu. Elle est tout au plus fixée par une raison extérieure qui ne saurait contenir toutes les variables de la personne respective. D'où le danger. L'instinct peut dépasser, sur une échelle de la crainte, le niveau de fatalité de la foi, mais sans en arriver à une fatalité qui entraîne son auto blocage, ce qui fait que la personne est placée devant un fait accompli de la foi. Bien qu'imposée comme une fatalité, la limite de la foi n'en est pas une, au sens complet du terme, car elle implique l'espoir de la foi. Avec la possibilité pour l'homme de se corriger jusqu'au dernier instant de sa vie, la théologie admet l'espoir et l'encourage même.⁵ Néanmoins, cet espoir n'est pas automatiquement lié à la fatalité. Un intervalle existe entre les deux, car l'espoir n'est pas un geste réflexe. Il doit reposer sur différents mécanismes assurant le rééquilibrage du fidèle. Autrement, l'espoir ne saurait intervenir. Nous pouvons donc parler d'un possible blocage de la personne, partant du développement incontrôlé d'un instinct et du franchissement par celui-ci d'une limite, à partir de laquelle commence la fatalité par la foi, sans que pour autant intervienne l'espoir de la foi. La personne garde, en

⁵ L'introduction de l'espoir de la foi dépend également de la forme de transmission de la théologie. Au cas où celle-ci est transmise par voie orale, la limite permettant l'espoir et ses conditions sont subjectives, dépendant des capacités de compréhension de celui qui transmet l'enseignement, aussi bien que de sa manière de l'appliquer sur soi, qui lui vaut toute son expérience.

même temps, ses limites naturelles de supportabilité, ce qui peut mettre en évidence le caractère artificiel de la fatalité. En d'autres termes, une personne peut dépasser la limite fatale de la foi et constater pourtant que, le choc de la fatalité étant dépassé, ses fonctions ne sont pas bloquées et elle peut continuer à vivre.

Dans ce cas, la personne peut choisir entre deux voies opposées : accepter les mécanismes de la foi pour limiter les exigences de l'instinct et en arriver à l'espoir promis par les mécanismes de la foi, tout en continuant son ascèse pour abaisser le niveau de l'instinct, ou bien renoncer à la foi en vertu des arguments de l'existence immédiate, qui s'oppose à la volonté, soutenant les valeurs de la foi. Si ces valeurs contiennent la logique nécessaire, ainsi que les ressorts rationnels ou émotionnels d'un soutien de la volonté, alors la foi restera et la personne tentera de parvenir à l'espoir proposé par celle-ci.

La deuxième possibilité est le contraire de la première. Si les valeurs de la foi sont sommaires dans leur complexité et si elles sont surtout négatives ou punitives, ce qui ne favorise guère une démarche de la volonté, la raison instinctive obtient gain de cause, créant une brèche dans la foi. On peut en conclure que pour résister à une telle situation, les valeurs d'une foi, qui dépasse la croyance naturelle, doivent contenir non seulement les ressorts de la crainte ou de la persuasion, mais aussi celles de la réconciliation, du pardon et de la compréhension. Au cas où la voie suivie n'a d'autres garde-fous que la crainte de l'Absolu et celle de la mort, comme c'est le cas dans certaines traditions, la personne peut, si les limites imposées par la foi à l'instinct se trouvent dépassées, renoncer à sa foi ou en venir à un abandon dépressif. Pour voir si, dans ce système lié à l'instinct, l'absence de crainte peut léser l'Absolu, il convient d'abord de voir ce qui arrive lorsqu'il est respecté. Sans l'analyse de la raison, ce mécanisme ne mène pas à la connaissance. La seule raison pouvant être forcée en dépassant le seuil de fatalité de la foi ne peut que faire rejeter tout lien entre la personne et l'Absolu, auquel nous renvoie la foi. En faisant intervenir directement les valeurs au niveau de l'instinct, la personne ne peut que confirmer, tout au plus, le caractère fonctionnel et la contribution des valeurs et **renforcer la volonté**, qui introduit les valeurs. Elle peut aussi, à la rigueur, **épargner à la raison** ce terrain de réflexion. On peut en conclure que du point de vue de l'instinct, on n'en arrive pas à une connaissance directe de l'Absolu, mais uniquement à la consolidation du système imposé par la foi. L'exigence de l'instinct, acquiert par la foi une acception négative, qui tente de diminuer l'importance de celui-ci et de délivrer la personne de son emprise. Car même réduit à sa plus simple expression, l'instinct rattache l'être au monde matériel. Il représente son lien avec la matière, ce qui ne fait qu'éloigner la personne de l'Absolu, du point de vue de la foi. La crainte imposée à l'instinct est donc un mécanisme intérieur de la foi, qui empêche la raison de voir la matière par le prisme d'une religion naturelle positive, avec l'aide de l'instinct. Concrètement parlant, les valeurs d'une foi complexe se substituent aux autres mécanismes possibles, tandis que la crainte fait de l'instinct tout au plus l'instrument d'une connaissance indirecte, vu sa contribution à la volonté, ce qui le prive de la capacité de collaborer avec la raison pour découvrir la contribution de l'Absolu à la vie de la personne. En sacrifiant ce mécanisme rationnel, une foi complexe doit imposer des moyens d'équilibrage du système imposé par les valeurs. En guise de première conclusion, on peut dire

qu'une foi complexe assume l'intégralité des fonctions de la personne, reniant toutes les autres voies possibles et incorporant certains segments fragiles ou même découverts face aux problèmes qui peuvent se poser. Du point de vue de la religion naturelle, la crainte ajoutée à l'instinct ne fait que bloquer la connaissance d'une implication de l'Absolu à travers la matière (aussi bien l'Univers que l'homme en soi). D'autre part, la foi complexe n'acquiert pas de connaissance directe à travers cette crainte. De ce point de vue, la crainte bloque la connaissance naturelle, dans le but de renforcer la volonté et la raison, de soutenir les valeurs de la foi. Du point de vue d'une religion naturelle, l'absence de crainte ne saurait représenter une lésion. Du point de vue d'une religion complexe, il ne s'agit pas non plus d'une lésion, sauf si le fait produit un déséquilibre du système imposé par les valeurs de la foi, mais alors uniquement du point de vue de ces valeurs là. En tant qu'instrument, la fatalité de l'instinct introduite par la foi **ne saurait constituer une lésion.**

2. Du point de vue de la raison, puisque la foi lui impose ses valeurs comme instruments, la crainte sous forme de fatalité peut intervenir. Comme nous avons pu le voir, le fait d'imposer à la raison les valeurs de la foi propose une reconstruction de fond en comble du mécanisme de la personne, sur la base de ces valeurs. En tant que valeur de la foi, la fatalité reprise par la raison sera transmise à toutes les autres composantes. Dans le cas de l'instinct, la fatalité imposée par la raison apporte certains changements, par rapport à la situation où celle-ci serait introduite uniquement comme valeur. Et cela, parce que la raison peut combiner les valeurs dont elle dispose et surtout, elle peut analyser l'état de l'instinct de la personne, les valeurs de la foi lui offrant en ce sens, une certaine clarté d'analyse, sans pour autant changer l'état des faits. La raison ne demeure donc pas rigide face aux variables de l'instinct de la personne ; elle s'adapte aux données reçues dès le début du processus. Les données qui interviennent à chaque instant sont autant d'instruments s'ajoutant à ceux de la foi et doivent être acceptés par celle-ci, s'ils résultent de l'application de ses propres instruments. Le développement des instruments empiriques partant de l'application de la foi entraîne une flexibilité des limites de la fatalité. La limite imposée par la raison sera mobile, compte tenu des résultats obtenus par la personne et de la manifestation de son instinct. Dans ce cas, le collapsus est bien moins probable, puisque la raison aide à comprendre sa propre personne. Le processus rationnel aide seulement le fini à construire, sur la base des valeurs de la foi, un plan réalisable, personnalisé, conforme à ses propres capacités d'adaptation aux exigences de la foi.

Un autre point distinctif par rapport l'application directe des valeurs serait l'accès plus facile de l'espoir de la foi et la possibilité de l'utiliser de façon rationnelle dans le cas d'un collapsus imminent, sans cette période de mise à l'épreuve nécessaire aux valeurs. On peut conclure de ces premières observations, une meilleure définition du rôle de la fatalité rationnelle imposée à l'instinct, son niveau étant au début fluctuant, mais la personne pouvant, au fur et à mesure de l'accumulation de son expérience et de sa formation intérieure, faire baisser graduellement son niveau de permissivité instinctive, pour en arriver à des performances que la rigidité des valeurs en soi ne saurait fournir.

Un autre aspect de la rencontre de la raison et de l'instinct est la formation des désirs et la construction de la personne au fur et à mesure de ses actions. Contrôlés, d'une part, par la fatalité pour ne pas dépasser les limites imposées, les instincts peuvent, d'autre part, être modelés par les désirs dans un sens opposé. Dans ce cas, le mécanisme de formation des désirs se trouve inversé. Si jusqu'ici, il appartenait à l'instinct de produire le plaisir, la raison ne fournissant que les arguments nécessaires, si en passant par le philtre décisionnel l'on en arrivait donc à créer à l'intérieur de la personne le vide nécessaire à son extension par une réponse au désir, désormais le mécanisme est différent. La raison n'est plus une réponse à l'initiative de l'instinct. Elle reprend cette fonction en créant à travers les valeurs l'excitation nécessaire, doublée par la rationalité de ce plaisir désiré. Il ne reste plus au mouvement instinctif que de répondre, d'une façon ou d'une autre, à cette initiative de la raison. Ce mécanisme oriente les énergies et la force instinctives dans une voie rationnelle, pour former la personne à travers les valeurs de la foi. Les instincts peuvent, par leur inertie naturelle, s'opposer à la forme tracée par la raison et par ses plaisirs qui, évidemment, seront de nature spirituelle et intellectuelle, dans leur plus grande partie. Mais la rationalité ne saurait s'arrêter à un plan strictement intellectuel. Elle peut reprendre par voie empirique les bénéfices de la matière et les utiliser. C'est ainsi qu'une raison disposant d'une assez grande liberté peut, même dans le cadre de la foi, qui dépend évidemment de la forme et du contenu des valeurs acceptées, extraire de la matière les données de sa connaissance, car elle ne tient pas a priori la matière pour mauvaise. La matière peut ainsi contrôler l'instinct par ses deux bouts, en lui accordant une certaine liberté à travers la compréhension et le sondage de la matière, tout en restant entre les limites permises par la foi.

Dans le sens des valeurs, la raison ajoute suite à l'expérience de nouveaux instruments, complétant ainsi les valeurs de la foi même et remplaçant la volonté dans sa tentative de soutenir ces valeurs. Théoriquement du moins, une raison équilibrée et assez libre peut élargir sa base de connaissance et de valeurs par le modelage graduel des instincts et désirs ; elle peut en arriver à ignorer la fatalité, car ne pouvant l'atteindre fréquemment, elle crée ses propres instruments intérieurs, bien plus faciles à utiliser. Ce sont là plutôt des indices et non des limitations, répressives ou non. On peut aussi instituer le souci d'autrui, comme limite intérieure auto imposée. Le tout, si on accorde à la raison la liberté nécessaire. Si à son tour la raison est strictement limitée, par la fatalité, elle risque de ne plus multiplier ses instruments de travail et de ne pas devenir flexible. Ce qui plus est, dans ces conditions, la raison doit se combattre elle-même, en reniant sa principale fonction, qui est celle d'analyser. Si elle ne conserve qu'une gamme limitée de valeurs, pour évoluer, alors la déduction et la spéculation, aussi bien que la connaissance empirique ou expérimentale deviennent non seulement inefficaces, mais nuisibles même. Pour que la raison puisse alors se cantonner entre ces limites, la fatalité doit toujours être présente comme limite visible. Nous pouvons en déduire qu'elle imposera des règles fixes, servant seulement de milieu conducteur pour les valeurs, le désir ne pouvant plus se réaliser que très difficilement.

Chapitre VII

L'Obéissance

L'extirpation complète de la raison fait partie des pratiques connues et constitue une extrême. Le croyant cède sa raison à une autre personne qui joue le rôle de formateur. De notre point de vue, la volonté de celui-ci reste valable pour soutenir la foi, étant doublée par la volonté de l'autre personne. La volonté personnelle est nécessaire pour réaliser la volonté de l'autre. L'idée c'est d'arriver, à travers un remplacement de la raison, à établir un environnement équilibré en la personne du disciple, qui, ensuite, peut récupérer graduellement sa raison ; celle-ci se trouvera en présence d'une personne nouvelle, déjà formée, dont elle n'aura plus qu'à maintenir la trajectoire. Mais la chose est-elle possible?

Schématiquement parlant, cette logique peut fonctionner. Si, au niveau organique, il est possible de **transférer** des parties d'un organisme à un autre, pourquoi ne serait-ce pas aussi possible de le faire avec d'autres **parties** qui composent une personne. Le problème peut surgir du fait que l'activité de la raison au sein de la personne est permanente et spontanée. Le remplacement de cette activité par une autre extérieure, si perfectionnée **soit-elle**, crée **une insuffisance** en ce qui concerne la réponse ou l'analyse spontanée. Autrement dit, beaucoup de temps peut séparer la perception d'un stimulus de son analyse spontanée. Cependant, à la place de la raison, le croyant possède des valeurs strictes, capables de lui fournir les coordonnées nécessaires, mais celles-ci ne sont pas flexibles et ne permettent ni d'accumuler ni d'analyser les informations, tout ce qui se place en dehors de leurs explications étant nié. Le grand avantage envisagé est d'éviter que le **disciple** se retrouve dans des situations-limite, qui risquent de le détourner de sa voie. En cédant la raison et en appliquant les valeurs, même si celles-ci sont constamment mises à jour par la raison extérieure du maître, elles établissent des normes de conduite et des réponses universelles aux cas pouvant se présenter. Si cela arrive, au niveau instinctuel, les valeurs ne se concentrent pas sur la consolidation de la fatalité à ce niveau, mais sur la construction de désirs. Plus exactement, se substituant à la raison, les valeurs assumeront aussi ses attributs en ce qui concerne l'instinct. Elles placeront la matière sur un plan inférieur et de ce fait ne tiendront jamais compte des exigences de l'instinct, mais affirmeront venir à sa rencontre par le plaisir ou l'excitation et la logique. Nous constatons déjà que les valeurs, si rigides, s'attribuent la fonction de rechercher le plaisir et d'impliquer la force de l'instinct dans la création du désir. Mais les valeurs n'ont pas la capacité de modulation de la raison et, pratiquement, ne peuvent pas personnaliser le plaisir né des valeurs. Dans ce cas, les valeurs imposent un plaisir extérieur à un instinct intérieur, en y ajoutant le soutien d'un raisonnement également extérieur. L'excitation réalisée n'étant pas personnalisée, cela ne fait que transférer un plan extérieur à l'intérieur de la personne, dans un contraste évident avec l'excitation naturelle instinctive. L'excitation extérieure ne se superpose pas de manière naturelle à l'excitation instinctuelle et de ce fait ne peut pas la convertir en un processus inné. Ainsi, pouvons-nous assister à un mouvement contradictoire entre les deux excitations, aux natures totalement différentes, sans aucun

rapport entre les deux. Si l'excitation extérieure ne constitue pas une réalité évidente, telle celle née par révélation, il ne lui reste plus qu'à tracer à l'intérieur du désir une limite de la fatalité, à l'aide de laquelle elle puisse supprimer l'excitation instinctuelle, en la poussant pratiquement du niveau instinctuel hors des limites de la fatalité. L'excitation instinctuelle deviendra ainsi elle-même dangereuse et, par conséquent, indésirable (mécanisme qui a pris le nom de gardien de l'esprit). En dernière instance, dans le cas de certains instincts, en l'absence d'une correspondance parmi les valeurs de la foi, il peut nous arriver d'essayer de les supprimer complètement. Mais, au cas d'une tentative d'éradiquer des instincts, un processus continu est enclenché, une lutte entre la demande naturelle, que des causes naturelles empêchent de faire cesser, d'une part, et les valeurs soutenues par la volonté, de l'autre. Comme ce processus ne peut pas s'arrêter, la personne se retrouve engagée dans une lutte permanente, qui l'oblige à former ou à perfectionner ses instruments. Et l'instrument à sa portée, l'instrument le plus efficace et doté de suffisamment de raison, c'est la peur.

Les désirs créés par ce système devraient, théoriquement, procéder de l'excitation et de la raison, ce qui nous conduirait au vide formateur de la personne. Mais ce vide ne possède plus sa propre rationalité, ce qui lui enlève la qualité **principale** de motiver l'être, de le satisfaire. Ceci parce que, nous venons de le voir, l'excitation est extérieure à la personne, elle ne capte pas l'excitation instinctuelle et n'apporte pas non plus une raison propre à la personne. Dans ces conditions, la personne peut implémenter et non pas découvrir ses désirs. Un désir implémenté dans les valeurs de la foi devient, comme tout désir, un espace enveloppant l'être et qui demande d'être complété afin de compléter à son tour la personne ou, dans le cas d'une foi naissante, la reformuler, car les valeurs de la foi, dans une version extrême, peuvent commencer par effacer la personnalité du nouveau croyant. Sa personnalité aura à se former désormais partant de la définition des nouveaux désirs qui, en « s'implantant », arrivent à avoir une forme unique. Puisque les désirs ne se superposent plus aux idées et aux sensations accumulées graduellement, une fois que la raison les découvre et absorbe, les désirs de la foi s'accumulent presque en même temps, enveloppant l'être – pour utiliser une phrase expressive – de couches successives.⁶ Nous pouvons affirmer maintenant qu'à ce stade, le croyant possède une personnalité formée de désirs implémentés par ses valeurs. Dans un parcours naturel, ces couches représentées par les désirs devront être **étouffées**, sauf que, dans notre cas, les valeurs associent désormais au désir la peur. Cette peur remplit la même fonction protectrice, qu'elle exerce par rapport à tout ce qui arrive de l'extérieur pour répondre au désir. Par conséquent, les désirs ont été définis et coordonnés par les valeurs. Le spectre du désir est donc déjà limité et voilà que s'y ajoute la peur, qui empêche toute autre source, à l'exception des valeurs, de donner une réponse au désir. Tout en protégeant les désirs, la peur adapte aux valeurs les contours de la personne. Si cette théorie se vérifie, les croyants qui traversent cette étape devraient être

⁶ Pourquoi couches et non pas parties? Parce que, une fois le désir accompli, il aura une influence sur l'être entier, y compris la personne. Tout ce qui s'accumule constitue un **philtre** pour tout ce qui existait auparavant et tout ce qui sera assimilé.

tous identiques en ce qui concerne leur personnalité, plus précisément dans ce sens d'agir de manière similaire à un même stimulus.

Puisqu'ils ne possèdent pas d'instruments de recherche et de spéculation, les désirs de la foi ne recevront, dans ce cas, de l'extérieur que la seule contribution des valeurs, et refuseront, par peur, tant la contribution du fini, des personnes humaines, que celle de l'Absolu. En raison du refus opposé à cet apport de l'extérieur à sa personne, l'être croyant, dont la personnalité est à demi préparée par les valeurs, se retrouve seul devant l'univers et l'Universel. Mais le désir ne reste pas totalement inactif vu son contenu partiel de valeurs. Si les valeurs de la foi incluent l'Absolu dans l'être de chaque fini, alors il dirige le vide existant à l'intérieur des valeurs, de l'extérieur vers l'intérieur de l'être. Sa perception étant bloquée vers l'extérieur, le croyant qui veut trouver la source de ses désirs ne peut s'orienter maintenant qu'à **l'intérieur de soi**, sa seule modalité de chercher et de comprendre étant la demande en soi, dépourvue d'instruments réels de recherche. Le gain de cette orientation ne peut venir que par révélation. Les désirs prennent la forme de la prière et la forme passive de la recherche, la seule réponse acceptée étant la révélation.

Qu'est-ce qui se passe dans ce cas avec la personne du croyant, puisque le seul cadeau qu'il accepte est celui de la foi? Par l'absence de participation d'un autre, il se place hors de l'Universel, et sa seule modalité d'y retourner est d'entrer lui-même dans la composition de son extérieur. Qu'est-ce que le fini peut offrir dans ce cas? La seule chose qu'il possède et qu'il peut extérioriser sont les valeurs de la foi. Si l'Universel, dans notre cas la société, auquel il s'adresse contient aussi les valeurs de la foi, le fini pourra participer à l'Universel, ou rester isolé. Le résultat en est évident. Les valeurs de la foi ne nous permettent pas de participer de manière universelle mais uniquement dans les limites de dissémination de ces valeurs. Tout ce qui reste en dehors de ces valeurs forme une autre classe à laquelle le fini n'a pas **accès et ne pourra pas participer**. Ainsi, le fini en quête d'Absolu arrive-t-il à diviser l'Universel en classes, arrivant de la sorte à tout ce que l'existence des classes implique, plus précisément la perte de la liberté potentielle.⁷ Dans ces conditions, le fini peut-il encore représenter à son micro-niveau l'Universel entier?

Prenant, d'autre part, en considération la satisfaction à travers le mécanisme développé par les valeurs du désir, nous pouvons en déduire que celui-ci ne saurait naître en dehors de la révélation; sans quoi il nous faudrait accepter que les valeurs de la foi englobent la satisfaction. Ce qui signifierait que le fini peut trouver sa satisfaction au niveau déclaratif, puisque celle-ci provient uniquement d'énoncés, le fini ne faisant que l'effort de les assimiler à sa personne. Mais dans ce cas nous plaçons la personne entière sur un plan déclaratif, et non pas sur le plan des idées, car celui-ci implique la raison. De ce fait, en l'absence d'un changement de niveau ou dans le cas de la révélation, qui produirait d'ailleurs un changement de niveau, le fini devient un être déclaratif, ayant des désirs déclaratifs et avec des satisfactions également déclaratives. Si tous ces éléments sont déclaratifs, comment cette personne peut-

⁷ Reste à voir si, dans le cas des valeurs complexes de la foi, la liberté peut encore permettre la liberté

elle se rapporter aux extrêmes, c'est-à-dire à l'instinct et à la liberté, autrement que de manière déclarative?

Un tel mécanisme personnel peut fonctionner parce que le déclaratif peut stimuler la volonté qui peut, à son tour, soutenir le déclaratif.

Mais ceci peut nous amener à poser une autre question naturelle. En développant ce mécanisme et en faisant appel à la peur, pour réaliser ses objectifs de la foi, le croyant **n'est-il pas en train de dénaturer** justement ce qu'il devrait découvrir, à savoir le lien qui existe entre lui et l'Absolu? L'utilisation de la peur en tant qu'instrument usuel et de la fatalité dans des cas particuliers sert à donner à l'Absolu des attributs négatifs, un caractère de dureté, afin de motiver la personne du croyant pour le connaître. Mais un **nonsens** est visible dans ce cas. Afin de nous rapprocher de quelqu'un, nous nous en faisons une opinion à nuance punitive. Par rapport aux valeurs d'une religion naturelle, celles-ci sont en opposition évidente. Une personne souhaitant connaître une personne qui lui fait peur, dans sa forme la plus élevée, aura donc un statut d'esclave ou de serviteur, jamais celui d'un ami ou d'un égal.

Continuons en nous demandant si **une raison réintégrée** dans un tel système déjà formé peut remplacer l'instrument de la peur par d'autres instruments qu'elle est capable de développer. L'existence des formateurs spirituels nous montre qu'à un moment donné, le croyant ayant cédé sa raison, doit la récupérer, la réintégrer dans le système de sa propre personne, afin de pouvoir à son tour participer à la formation des croyants. Or, cette raison, peut-elle être réintégrée dans un « environnement » destiné, pendant des périodes de temps relativement longues, à fonctionner sans elle? Et si cela était possible, qu'est-ce que la raison doit faire pour intégrer le système? Les variantes sont faciles à deviner. Il est possible d'arriver à un **modelage** de la volonté par « l'environnement », à un équilibre entre l'environnement et la raison, en cédant et en s'acceptant réciproquement, ou bien à un **modelage** de « l'environnement » par la raison. Seulement, cette raison qui doit être réintégrée, peut-elle être traitée comme un corps complètement extérieur extirpé et remis à sa place après un certain temps? Peut-être existe-t-il, là aussi, plusieurs degrés de recul de la raison, selon les individus? Nous pouvons considérer, ce qui semble le plus normal, que la raison bénéficie, ne serait-ce qu'indirectement, d'une accumulation de connaissances censurée pendant son stade de recul. Plus précisément, la preuve que la raison ne peut pas disparaître complètement se trouve dans le fait que **le disciple** est appelé à accorder une attention constante à tous les processus intérieurs, à chaque pensée. Sa foi doit **filtrer** tous les stimuli, les raisonnements primaires et leurs résultats. S'il accepte de s'appropriier la raison du maître, il ne le fait pas automatiquement, et une certaine attention accordée à sa raison personnelle, dont la valeur est niée, est bien nécessaire. Une autre preuve du fait que la raison se maintient à l'intérieur du croyant est constituée par toutes les pratiques qui veulent **débarrasser** le croyant du bagage d'informations qui peuvent constituer, **à son insu**, des instruments de la raison. Par conséquent, nous pouvons accepter le fait que, dans une majorité de cas, la raison se maintient dans une forme **latente**, ce qui rend nécessaire un contrôle permanent. Si tel est le cas, une **réactivation** de la raison, la **suppression** de la censure équivaldrait au

fait qu'en se détachant de son maître, le disciple retrouve confiance dans sa propre raison. Cela signifierait qu'une fois réintégrée au système de la personne, son action peut être traitée comme celle du maître, en lui accordant la confiance nécessaire dans la perception de la réalité, dans l'analyse du rapport de la personne avec son extérieur ainsi qu'avec son intérieur.

Avant ce moment de réinsertion de la raison, la personne a fonctionné avec l'aide des valeurs seules et la raison extérieure est seule venue corriger les **disfonctionnements**, aidant en même temps à l'implémentation des valeurs. A partir du moment où le croyant reçoit l'autorisation morale de faire confiance à sa propre raison, on ne pourra plus empêcher celle-ci de percevoir et d'analyser les stimuli qui la touchent, seulement ces stimuli lui parviennent désormais à travers les valeurs de la foi, ce qui n'offre plus à sa raison d'autres variantes d'interprétation ou de spéculation. Si le système fonctionne, il n'y a pas d'arguments pour que la raison assume à nouveau ses anciennes attributions et, de ce fait, recommence le processus dès le début. Le processus est beaucoup plus efficace si la raison se donne un autre but, à savoir de sortir de la personne et de s'implémenter dans de nouveaux croyants. La personne qui retrouve sa raison, devenant ainsi un représentant de la foi, est officiellement investie ou non du droit de déléguer sa propre raison et d'intervenir activement pour tracer le chemin spirituel des apprentis de la foi. En acceptant cette variante, la raison doit organiser les informations recueillies dans le domaine de la foi et développer un plan pour intégrer l'extérieur de la personne. A partir de ce moment-là, les informations qu'elle devra traiter seront des informations reçues de personnes appartenant à cet extérieur qu'elle intègre, et ses actions représenteront une adaptation, à travers des valeurs de la foi, du mécanisme intérieur, largement autonome, de sa propre personne. J'utilise le mot « largement » parce que, même dans cette variante, le croyant gardera le contact avec d'autres personnes qui peuvent représenter, dans une moindre mesure, la raison extérieure. C'est le cas de la raison qui se soumet au système. Cela confirme ainsi le fait que « les séniors » de la foi doivent aider à sa préservation et non pas à son approfondissement, du moins ces derniers temps.

Dans *ce deuxième cas*, une « négociation » des attributions est-elle envisageable? Dans les conditions données, une réintégration n'est possible que sous un contrôle très serré, ce qui implique la possibilité d'un échec, transformant cette option en une solution intermédiaire difficile mais pas inacceptable. Si les valeurs de la foi éloignent la personne de la matière, la logique de la réinsertion de la raison fera en sorte qu'elle s'oriente non pas vers l'instinct mais vers les valeurs, la satisfaction et la liberté. Celles-ci peuvent offrir à la raison les instruments nécessaires pour maintenir la personne dans la voie de sa formation. En plaçant les instincts au-dessous de la raison, ceux-ci en arrivent inévitablement à une plus grande liberté et, de ce fait, à un danger potentiel pour la personne, tandis que si la raison offre une compréhension plus profonde des valeurs et, à travers elles, des satisfactions et de la liberté qui en résultent, cela ne peut poser aucun problème. Dans ces conditions, les valeurs gouverneront l'instinct, continuant à former les désirs, et la raison renforcera la volonté de soutenir et de renforcer indirectement les valeurs de la foi, extrayant ses outils de la satisfaction et de la liberté. Cela signifie que la satisfaction

est autonome par rapport à la raison, qu'elle représente un fonds de recherche pour la raison et que la raison ne serait une composante de la satisfaction. Nous constatons que la satisfaction peut être implémentée par révélation, c'est-à-dire de l'extérieur de la personne, ou peut prendre sa source dans les valeurs, celles-ci étant les seules alternatives.

Il ne nous reste qu'à nous demander si les valeurs en tant que telles peuvent constituer à elles seules une satisfaction. Cela signifierait que l'encadrement ou le respect des valeurs peuvent entraîner la satisfaction. Le croyant, a-t-il encore besoin d'autre chose que du respect des valeurs pour être heureux? Doit-il respecter ces valeurs **de manière rationnelle** afin d'arriver à la satisfaction, ou bien a-t-il uniquement besoin de veiller sur elles, en excluant la raison?

2. Comme les croyances contiennent aussi l'explication du but ultime de la personne, il est possible que le respect des valeurs, même à l'aide de la peur, puisse produire de la satisfaction dans le cadre de la foi, à l'intérieur de la personne où la raison a cédé sa place. Si les valeurs ne se manifestent pas dans les actions de la personne, à l'extérieur de celle-ci, le respect de ces valeurs ne peut aboutir à une satisfaction par le développement de la personne. Il aboutira à une satisfaction où **la punition** est évitée. Autrement dit, si la raison voit déterminer son espace de manoeuvre uniquement en ce qui concerne les valeurs, la satisfaction et la liberté, qui sont pré-rationnelles (aprioriques), la formation de la personne, cet autre attribut des valeurs marqué par les désirs, maintiendra son étanchéité par la peur de tout ce qui est extérieur à soi, car la satisfaction découle de la fidélité à certaines valeurs extérieures à la personne et il lui est impossible d'avoir son ressort dans celles-ci. Or, dans ce cas, la satisfaction ne peut être qu'un reflet des actions de la personne sur les autres. Avec l'apparition du concept de classe à l'intérieur de la personne, la satisfaction elle-même, tout en partant des valeurs, peut se manifester en fonction de ce concept, dans un sens négatif, dans ce sens que, si la satisfaction ne peut découler de la participation à ceux qui respectent les mêmes valeurs, elle peut naître de la non-participation à ceux qui ne les respectent pas, lorsque un reflet de l'action n'est plus nécessaire, la simple classification étant suffisante. Cette satisfaction contient et explique beaucoup mieux la peur intrinsèque à la satisfaction, qui peut aussi se manifester de façon rationnelle.

Dans *le troisième cas*, lorsque la raison reprend sa place et assume toutes ses attributions, nous pouvons assister à un conflit, à savoir l'ultime contradiction entre le souci et la peur. D'une part, nous avons le souci, implémenté par les valeurs en l'absence de la raison, de l'autre nous avons la raison qui développe à son tour le souci comme une méthode naturelle de remplacer la peur extérieure par un sentiment motivant intérieur, bien plus fort. Nous avons vu que le développement du souci part principalement du contrôle de l'instinct, celui-ci étant le premier sur lequel il faut agir pour que la personne puisse se reconstruire et pour assurer sa continuité. Une fois implémentée dans le nouveau système, la raison devrait remplacer la peur par le souci dans toutes les fonctions de la personne, chose impossible à faire si le sentiment du souci n'est pas assimilé à la raison. Le processus d'assimilation du souci par la raison doit passer par le mécanisme des valeurs. Mais si le souci ne se retrouve pas parmi les

valeurs, la raison, grâce à la certitude de ses résultats, l'impose parmi les valeurs. C'est ainsi que l'on arrive à un système où la raison soutient le souci pour entrer dans le cadre des valeurs, tandis que, d'autre part, nous avons la volonté qui soutient les valeurs dans leur forme initiale. Si les valeurs initiales contiennent la peur, alors les deux valeurs se rejettent mutuellement. Si le souci prouve sa supériorité là où il a été implémenté, en amplifiant l'exigence par l'implication directe de la volonté qui, dorénavant, peut voir ses résultats beaucoup plus clairement, alors le souci peut devenir une valeur sans la confirmation des valeurs initiales, réalisant le passage de la raison à la satisfaction en soi. Ceci n'est pas difficile à faire, du moment que le souci implique une connaissance des personnes auxquelles le fini se rapporte et, de ce fait, une motivation interne de venir à la rencontre de celles-ci. Dans ce cas, la volonté est renforcée par le souci, qui ne conçoit plus son action dans le sens de maintenir une constante, mais dans le sens de la faire croître. On passe ainsi du statique au dynamique, une chose qui implique toute la personne, ce processus favorisant la connaissance. En devenant valeur par le soutien de la raison, le souci filtrera les valeurs, si besoin est, et ce besoin peut être créé par les conflits entre les valeurs initiales et l'Universel ou la raison. Le fait de remplacer la peur de la formation des désirs amènera la personne à poser un regard complètement différent sur son extérieur. Les désirs deviennent des espaces de formation de la personne auxquels peut participer quiconque fait don de son effort à cette personne ; les désirs comprendront tant l'Absolu et son don permanent (principe qui peut maintenant être compris sans restrictions), que l'Universel à travers ses formes individuelles. Comme une continuation de sa formation, la personne peut garder, en plus de la quête rationnelle extérieure, la quête intérieure, et maintenir ainsi l'introspection dans la découverte du soi. La personne gardera, néanmoins, ses désirs déjà formés par l'action directe des valeurs de la foi, qui sont tracées comme désirs et pourraient accumuler un certain contenu. Il en résultera le fait que la personne continuera à se former, la peur sera présente dans sa composition sur certains niveaux de développement de la personne, qui seront ainsi fermés vers l'extérieur, autrement dit, ils deviendront des sujets tabou, tandis que les autres, ajoutés au cours de la deuxième étape, celle du retour de la raison, auront une nature complètement différente en l'absence de la peur extérieure. La personne, ainsi construite, peut résister à la fois à une vie sociale et à une vie religieuse, tant que la peur préservée ne bloque pas les autres parties convergentes de la formation des désirs, compte tenu du fait que l'image de la personne se réalise en traversant toutes les composantes du désir. Dans des situations extrêmes, la personne peut restructurer entièrement son rapport aux valeurs de la foi, en les faisant passer par le filtre du souci.

La seule possibilité pour le fini d'offenser l'Absolu découle justement de cette situation où le fini, connaissant à travers le souci son véritable rapport avec l'Absolu, en vertu de la préservation des valeurs par la peur, refuse la responsabilité de se rapporter entièrement à l'Absolu et traitera par la peur les problèmes majeurs de la foi. Cela peut être interprété comme un rejet rationnel d'un savoir, ce qui traite un rapport interpersonnel inférieur à un état déclaratif. Même ainsi, le savoir existe dans une certaine mesure et par conséquent une négation du fini par l'Absolu serait illogique. Ce rejet d'un rapport

interpersonnel à cause d'une valeur peut se manifester aussi dans les relations avec l'Universel, à travers chaque individu. Cette priorité des quelques valeurs que la raison n'arrive pas à toucher peut fragmenter tant le comportement que les relations du fini avec son extérieur.

Pour ce qui est de la peur, nous devons répondre encore à une question : L'absence de la peur peut-elle rabaisser le fini devant l'Absolu?

Compte tenu de tous ces éléments, nous pouvons considérer la peur comme un instrument mis à la portée de la personne, afin qu'elle suive la voie de la foi. Nous avons vu les bénéfices apportés par la peur à l'organisation de la nouvelle personne, mais en même temps, nous avons aussi vu les inconvénients, les limites vers lesquelles la peur pousse une personne. Sans aucun doute, une fois implémentée à l'intérieur de la personne, elle peut en faire partie, sans pour autant lui causer de préjudices majeurs. Si le fini assume la limite de la peur et renonce en même temps à la raison, tout en assumant entièrement la condition d'être dans cette posture, il peut suivre un chemin bien défini par la tradition, peut mener une vie en accord avec les valeurs et, à travers une compréhension de celle-ci, telle qu'elle est, il peut intégrer l'Universel. Dans le même temps, l'absence de la peur doit être mise en relation avec la raison. Plus précisément, la peur doit être, sinon remplacée, du moins contrôlée par la raison. La raison peut prendre la place de la peur et apporter ainsi à la personne une contre-valeur par le souci, qui est une expression de la peur intérieure, née d'un rapport assumé avec l'autre, l'extérieur. Ce qui peut s'avérer nocif pour la personne c'est l'absence de la peur associée à l'absence de raison, ce qui laisse la personne sans protection aussi bien devant le monde matériel que devant le spirituel.

Chapitre VIII

Le Souci d'autrui

Le raisonnement effectué précédemment, en superposant la foi et la peur d'une personne schématisée à l'aide de ses fonctions primaires, condensées parfois elles aussi, nous a amenés à parler du souci d'autrui, plus exactement d'un souci rationnel qui découle du savoir. Ce que la théologie reproche à la personne c'est la possibilité d'être accaparée par un souci qui la maintienne à l'intérieur des limites de la matière, qui la projette constamment **devant soi**, qui lui donne sans cesse de fausses cibles, tout en lui cachant le vrai but de son existence en tant qu'être complexe.

1. *Le souci en tant qu'existence matérielle rationnellement assumée*, peut-il être radicalement opposé au souci issu de la connaissance, qui intervient dans une vie spirituelle ou culturelle? Assumer une vie matérielle signifie, pour nous, développer son souci en prenant comme point de départ les extrêmes, plus exactement la peur ou le plaisir. Tant la peur que le plaisir sont le produit d'instincts contrôlés, plus ou moins, par la raison, sans que la raison contribue aux tendances de l'instinct, et les deux ne pouvant pas acquérir la forme du souci qui inclut déjà au moins les notions d'espace et de temps. L'instinct pur ne saurait être influencé par l'espace ou le temps, sa demande ayant un caractère permanent et uniforme. L'intervention de la raison lui donne une forme plus nuancée et de ce fait il peut véritablement projeter la personne **devant soi**. Le désir est aussi une telle projection rationnelle. Nous avons vu que, par le désir, nous demandons quelque chose **d'une manière existentielle**, ajoutant à la raison une excitation de l'instinct. Et pourtant, il existe des différences nettes entre le désir et la raison. Même si les deux sont un mélange d'instinct et de raison, leur réalisation s'effectue par des modalités complètement différentes. En plus de la subordination de la raison à l'instinct, qui se manifeste en toute évidence dans le cas du souci, nous pouvons également parler d'un changement de rôles entre les deux fonctions, ce qui fait que la raison joue uniquement le rôle d'excitation, ramené dans un cadre d'espace et de temps, la raison étant ainsi réduite à une fonction irrationnelle. L'instinct acquiert ainsi une représentation spatiale et temporelle pour lui-même, devenant plus complexe dans son exigence qui lui donne de nouvelles coordonnées, tandis que la raison perd sa fonction de perception et d'analyse, seule la tendance, l'excitation, étant conservée en tant que partie instinctive.

Dans le cas de la personne qui ne possède pas de valeurs à même de remplacer la raison, celle-ci peut rester prisonnière de l'instinct, agissant uniquement comme support de l'instinct qui se rapporte à l'environnement. L'introduction de l'instinct dans le temps et dans l'espace projette ses désirs sous une même forme irrationnelle sur une échelle de la **supportabilité**. Dans un tel cas, la personne ressentira le souci comme une demande instinctive amplifiée de manière anticipative et, d'un point de vue de l'instinct, pratiquement gratuite. En même temps, l'instinct de la peur acquerra à son tour les notions d'espace et de temps, ce qui aura pour résultat de transformer l'espace et le temps eux mêmes en axes de la peur. La conséquence naturelle en est le fait qu'une fois imprégnés de la limitation qu'implique une

peur existentielle, l'espace et le temps se manifestent dans tous les instincts qui les reprennent, l'instinct ayant maintenant non pas une mais trois limites complètement différentes imposées par la peur. Par conséquent, la personne doit accorder une attention beaucoup plus grande à chaque instinct, en tenant compte simultanément de trois coordonnées et, en plus, de la certitude qu'au moins l'une des limites, sinon toutes les trois, ont un niveau inférieur à celui de la peur existentielle. Plus encore, le temps aussi bien que l'espace sont fluctuants et interprétables au niveau personnel. Une fois établis, ils ne restent jamais **figés**. Par rapport à la matière qui constitue la base de l'instinct, le temps et l'espace ont un comportement fluctuant car, en termes „d'offre et de demande” au niveau matériel, celle-ci ne peut être linéaire. Puisqu'elle n'est pas linéaire, le temps et l'espace ne peuvent pas restés linéaires non plus, étant déformés selon la perception instinctuelle. Or, outre l'impossibilité d'effectuer un calcul probabiliste de l'instinct et de la peur afférente, ce qui projette la personne dans une équation totalement inconnue, dont le peu de données que nous possédons sont, de surcroît, en évolution permanente, le grand problème qui se pose est la déformation du temps et de l'espace même dans la perception générale de la personne. Ainsi, partant de la raison qui introduit en son sein les coordonnées du temps et de l'espace, absolument nécessaires au rapport de l'être entier à l'Universel et à l'Absolu, la personne arrive-t-elle à perdre ses repères, non pas comme elle le ferait pour rejoindre le transcendant, mais en les préservant sous une forme changeante qui affecte aussi bien les valeurs que les satisfactions et la liberté, dans la mesure où elle existe encore. Dans ces conditions, le souci matériel équivaldrait à une perte de la stabilité et des repères, cédés au plan instinctuel, ainsi qu'à une double anticipation obligée de la peur. Pratiquement, il n'y aurait plus d'anticipation pure et simple de la peur, mais une tentative d'anticiper cette anticipation, ce qui projette la peur au premier plan de la personne, simultanément avec la disparition de la raison.

Au niveau de la formation permanente de la personne, nous pouvons parler d'un remplacement du désir, entraîné par la disparition de la raison, par les demandes instinctuelles modifiées, par le souci matériel. Suivant un processus naturel, l'être sera couvert de couches successives de souci, d'inquiétude. Qu'est-ce qui peut déterminer un tel changement au sein de la personne? Premièrement, la nature de la demande se trouve modifiée; n'étant plus rationnelle, elle n'a plus besoin d'un raisonnement pour occuper le vide qu'elle laisse. Puisque la demande a, en principe, un caractère matériel qui se consomme par l'instinct, une fois cette demande satisfaite, l'essentiel de cette couche disparaît, ne laissant, au niveau rationnel, rien à la personne, sauf une connaissance empirique limitée. Cela implique que le rapport à l'Universel se produise uniquement par la connaissance empirique issue du souci, ce qui exclut la possibilité de percevoir **un don** autrement que par sa consommation, l'effort du donneur étant négligé et ne pouvant rester dans la formule du souci qui n'accumule rien, mais qui va plus loin. Pour ce qui est du don en tant qu'extériorisation de la personne, en tant que participation à l'Universel, il n'est plus possible dans ce cas parce que le souci agit à travers l'instinct et s'empare uniquement de la „**rationnalité**” de la consommation, ce qui l'oppose à l'action de céder un effort. Le rapport de la personne à l'Absolu par le biais d'un souci matériel demeure le dernier point de résistance de la personne à travers la raison.

Mais, dans la plupart des cas, le souci matériel ne peut être uniquement composé de ces coordonnées de la personne. A tous les éléments mentionnés, il faut également ajouter les valeurs de la personne, qui contribuent aussi à la formation du souci. Puisque tout milieu social implique l'adoption d'une valeur minimale (sociale, humaine, familiale etc.) par la personne qui y accède, nous pouvons tirer la conclusion que les valeurs font partie du mécanisme de formation du souci matériel. Et comme elles sont présentes, quelle influence ont-elles sur la formation du souci matériel?

Les valeurs sociales peuvent, comme tout autre valeur, définir des règles générales à respecter par la personne, mais, dans le même temps, elles peuvent définir aussi, directement ou indirectement, des objectifs à atteindre. Cela n'est pas difficile à prouver, vu que la vie entière de l'homme est une permanente adaptation à un monde en mouvement. Ainsi, à la différence des valeurs spirituelles qui incluent des règles intangibles dans leur partie dogmatique, les valeurs sociales comprennent des objectifs généraux définis sous une certaine forme et constitués de désirs à l'état naissant. Ces désirs à l'état naissant peuvent être considérés comme tels parce que les valeurs sociales viennent souvent à la rencontre de l'instinct, mais pour le modeler tout au plus, sans y être définitivement opposés dès le début. Nous pouvons donc considérer comme une caractéristique des valeurs sociales le fait de reprendre des désirs déjà largement formés, qui, dans la plupart des cas, peuvent **se plier tant à l'instinct qu'à la raison de la personne.**

Dans le cas extrême analysé, lorsque la raison ne fait que donner les coordonnées spatiales, temporelles et matérielles de l'instinct, l'implication des valeurs peut beaucoup améliorer la forme finale du souci matériel. Pratiquement, les désirs potentiels, acceptés à travers les valeurs, viennent rétablir un rapport entre la raison et l'instinct dans la formation du souci. Même avec un rétablissement du rapport entre la raison et l'instinct, les coordonnées spatiales et temporelles s'ajoutent à l'instinct, mais dans cette situation, elles sont moins fluctuantes, car les valeurs apportent des repères tant sur l'axe temporel et spatial que sur celui matériel. Les désirs apportés par les valeurs sociales produisent, grâce à leur caractère non-élitiste, une amélioration du souci, ce qui signifie que, statistiquement, parlant une majorité de personnes de l'espace social peut accéder à ces désirs et les réaliser, en diminuant la fluidité et l'intensité du souci matériel.

Ainsi implémentés, les désirs apportent à la constitution des couches formatrices de la personne une demande au contenu social, ce qui signifie que la personne est réceptive à son extérieur non seulement pour consommer mais aussi pour entrer en relation conformément aux normes sociales. Le social impose, ainsi, une définition beaucoup plus nuancée et moins agressive du souci, sur la base, justement, de la participation de l'extérieur à la formation de la personne et de la réponse de celle-ci à cet extérieur. En acceptant l'accomplissement de ses désirs définis par le social et réalisés par celui-ci, par l'intermédiaire de l'effort personnel, la personne devient sociale. Dès cet instant, le souci en tant que **projection de la personne devant soi** ne se fait plus de manière chaotique, la raison pouvant intervenir avec bien plus de précision dans l'établissement d'un plan. Par son introduction dans un plan, le souci se

voit imposer par l'effort de la personne des conditions et restrictions. Le souci perd ainsi son indépendance, étant conditionné par des facteurs personnels tel *l'effort*. En plus, par l'effort personnel qu'elles imposent, les valeurs personnelles ne visent pas uniquement à atteindre le plaisir ni à éviter la souffrance. Ces valeurs imposent également des comportements qui dépassent l'égoïsme instinctuel et se concentrent sur l'altruisme, même s'il s'agit, dans un premier temps, d'un micro – niveau, celui de la famille ou du groupe. Autrement dit, le souci perd une bonne partie de son caractère irrationnel, de sa force qui consiste à constamment **projeter la personne devant elle**, car il est maintenant inclus dans un plan rationnel qui garde les coordonnées linéaires de l'espace, du temps et de la matière.

Jusqu'à ce point, nous pouvons observer le fait que, même en l'absence d'une vie spirituelle, une personne socialement impliquée ne peut être portée par un souci irrationnel, et que le souci rationnel qui le remplace est plus proche du souci instinctuel, allant dans le meilleur des cas jusqu'à fusionner avec celui-ci. Le souci social représente la réponse de l'individu à la question biblique „qu'est-ce que je boirai et qu'est-ce que je mangerai”. Le fini, doté d'une vision sociale, ne se rapporte pas directement à l'Absolu pour se libérer de ce souci, il se rapporte à son effort. Reste à voir en quoi consiste cet effort pour chaque personne et dans quelle mesure il peut coexister avec les valeurs religieuses.

Pratiquement, nous avons deux parties contraires dans une attitude complexe. D'une part, les valeurs sociales amènent au premier plan de la personne son propre effort qui le rattache au présent, face au souci qui se projette dans l'avenir, de l'autre part, les valeurs sociales facilitent l'amour en tant facteur établissant des relations entre les individus, ce qui mène automatiquement à une spiritualisation de l'Univers, en d'autres mots à la découverte, consciente ou non, d'un but personnel, qui assure le passage du souci matériel au souci spirituel.

Afin de **projeter la personne au devant de soi**, de l'extraire d'un présent et de l'immobiliser dans un avenir, dans un état de tension inutile, le souci doit absorber entièrement la vie de la personne. Ce scénario peut s'appliquer également à une personne détachée du social, en fait, mais qui a une vie intériorisée et méditative et qui, en perdant ses repères, se ferait des soucis pour ce qu'elle n'a pas, le souci l'entraînant dans une matérialité extérieure à sa personne. Dans ce contexte, il serait légitime de se poser la question de savoir si le souci spirituel perçu comme préoccupation de la personne pour réaliser son but spirituel, et non pas le souci né du savoir, signifie perdre de vue le but réel.

Pour l'homme social, l'effort représente un mode d'action sur soi , mais aussi sur le monde dans lequel il vit. Et même si le social présente aussi des phénomènes pris au religieux et au sacré et modifiés par la suite, pour justement remplacer l'effort par une désignation arbitraire qui exempterait la personne de son propre effort, celui-ci est personnellement assumé quand même. Au plan social, l'homme doit fournir un effort en vue d'une intégration permanente à l'environnement, ainsi que pour contrôler sa peur et son souci. Par le simple fait que son effort est un mélange incluant aussi la matière, l'homme est lié au présent par celle-ci, le souci se trouve fragmenté et la personne est orientée vers la raison. D'autre part, pour que le souci soit permanent, celui-ci doit être théoriquement lié à une nature spirituelle,

constamment placée devant la personne, quelles que soient ses actions. En plus, un tel souci sans matérialité peut conserver un caractère permanent.

Le côté affectif de la personne, à son état naturel, c'est-à-dire instinctif, place la personne dans la condition de s'opposer au souci matériel. Par le fait de se rapporter à une autre personne que soi, le souci devient lui aussi extérieur à la personne. A ce moment, le souci ne projette plus la personne au devant de soi, dans un vide imaginaire, il la projette au devant d'une autre personne, celle-ci ramenant le souci à l'intérieur de soi, mais complètement transformé. Le souci d'une personne peut se refléter à l'intérieur de la première personne en tant que souci de soi mais non pas pour soi. Quel que soit le regard posé sur le souci extériorisé dans une autre personne, cela implique un effort permanent et non pas fragmenté car le souci acquiert une forme spirituelle et matérielle à la fois. Et parce qu'il est extériorisé et personnalisé, le souci acquerra l'aspect d'*une anticipation rationnelle* et *l'effort en tant que don*. Une fois le souci extériorisé, l'effort qu'il implique est aussi extériorisé, un effort extériorisé pour une personne acquiert un caractère de **don**. Le souci étant extériorisé et personnalisé, son reflet sur la personne qui l'émet acquiert le caractère de *souci universel*. Ce souci universel naturel place devant l'Univers entier la personne qui a personnifié son souci, se rapportant soi même et en même temps son souci personnalisé à l'Univers entier.

Mais, avant d'en arriver à l'idée du « *souci universel* », expliquons d'abord en détail la transformation subie par le souci lorsqu'il est extériorisé et attaché à une personne. L'extériorisation du souci n'est pas formelle ou imaginaire, mais réelle. Par son extériorisation, le souci est transféré du plan instinctuel intérieur vers l'autre personne, plus précisément devant l'autre personne afin de l'englober dans toute sa complexité. En essayant d'englober la personne entière, le souci entraîne la raison de la première personne pour surprendre les mécanismes internes de la seconde, ainsi que la personnalité de celle-ci, avec ses désirs accomplis et ceux qu'elle essaie d'accomplir. Par cette observation permanente de la raison facilitée par le souci, car le souci exporte sa qualité qui tend à la permanence de la raison, la personne qui extériorise le souci (P1) pourra, sinon connaître en grande partie, du moins avoir l'intuition des mécanismes intérieurs de la personne à laquelle elle a **délégué** son souci (P2). Une fois que la raison P1 détecte les valeurs, la raison ou les désirs appartenant à P2 et qui dépendent de la personnalité P2, ceux-ci deviennent des mécanismes secondaires de P1. Cela signifie que P1 aura un rapport permanent aux mécanismes à l'extérieur de soi, des mécanismes qui peuvent être perçus comme des mécanismes à part et non pas comme une superposition à ses propres mécanismes. Une fois le rapport établi, le mécanisme de formation des désirs à l'intérieur de P1 change en profondeur. Les valeurs de P2, en tant que résultantes des désirs matérialisés de la personne, prennent la place de l'instinct dans la formation des désirs de P1. Ainsi, la raison de P1 reprendra-t-elle les valeurs de P2 à la fois comme valeurs et comme excitation pour l'établissement de ses désirs. Dans ces conditions, l'instinct P1 restera sur un plan secondaire, accompagné de la peur afférente. Le désir en tant que demande formatrice de la personne P1 contiendra un haut degré de ressemblance avec les désirs P2 les deux pouvant même être identiques

jusqu'à un certain point. A chaque désir similaire à celui de l'autre personne, P1 ajoutera un désir complémentaire. Pratiquement, la raison de P1 englobera aussi dans le désir formé la possibilité que l'effort fait pour remplir le vide soit aussi une réponse au désir de P2. De ce fait, l'effort P1 sera de deux types aussi. L'un d'accomplissement du désir personnel et l'autre d'accomplissement du désir de P2, autrement dit c'est une tentative de P1 de transformer son effort en un effort extériorisable, un effort - **don**, qui contribue à sa propre personne, tout en étant transféré directement à l'autre personne. Dans tout ce mécanisme, qui devient de plus en plus complexe, le souci est toujours présent pour la personne, ramenant ainsi les deux personnes face à face et la projection en avant d'une personne se faisant afin d'en retrouver une autre. Une fois compris l'apport du souci à ce système, le souci se transforme à son tour en source de satisfaction pour la première personne. Obtenant une nuance de satisfaction, le souci met fin à un cycle et en ouvre un autre qui mènera finalement à la satisfaction. Un seul pas sépare le souci comme satisfaction du **souci en tant qu'amour**, la chose étant possible si les deux personnes en contact se délèguent mutuellement leur souci. C'est à ce moment que les modifications suivantes peuvent se produire dans les mécanismes intérieurs des personnes:

Par l'élimination du rôle des instincts dans la formation des désirs et la reprise à cette fin des valeurs de l'autre personne, dans les deux cas, les valeurs, les satisfactions et les désirs deviendront communs, chaque personne conservant sa propre raison. A tout cela s'ajoutera une modification essentielle, à savoir le souci commun aux deux personnes, qui se transformera en valeur, s'intégrant aux valeurs communes. Dans ces conditions, le processus naturel de formation de la personne à travers les désirs sera aussi modifié. La raison personnelle utilisera les valeurs communes mais ne produira pas automatiquement de désir commun, parce que désormais il ne saurait plus y avoir de désirs formateurs différents sans passer par la raison de l'autre personne. C'est seulement comme ça que les désirs ainsi formés gagneront leur caractère commun aux deux personnes. Le souci inclus dans les valeurs ne disparaîtra qu'après avoir facilité tout ce processus, et partant de sa position de valeur commune, il se retrouvera dans chaque désir formé, les personnes ayant à chaque instant, par leur propre identité, le sentiment du souci comme satisfaction et comme forme d'amour.

Même dans ces conditions, la possibilité de mettre en valeur les capacités propres à la personne reste à discuter. Venant de l'extérieur de ce système, une question de cette nature peut voir dans le souci une illusion de la personne, puisqu' il ne mène pas nécessairement aux buts les plus nobles, universellement valables.

Pour vérifier le système formé, nous pouvons observer la relation des personnes impliquées avec l'Universel et ensuite avec l'Absolu, ces deux dimensions formant l'alternative à sa propre identité. Ainsi, dans la relation avec l'Universel, faut-il vérifier si les personnes, considérées individuellement : 1. représentent l'Universel par leur propre existence ; 2. participent à l'Universel ; 3. préservent l'Universel sans le diviser en classes ; 4. Possèdent le savoir parmi leurs valeurs.

En ce qui concerne la relation avec l'Absolu, la norme universelle ne peut être que : le désir de connaître l'Absolu.

Si la personne formée suite au souci matériel, tel que nous l'avons détaillé jusqu'ici, répond à toutes ces exigences, alors elle ne peut être perçue comme nuisible.

Il faut préciser que la présente analyse a pris en compte le système formé seulement par deux personnes, mais ce système peut s'élargir à plusieurs personnes. Tel qu'il est conçu, comme les désirs se forment en passant aussi par la raison des autres personnes, le nombre des personnes participantes est limité, car il est impossible de prendre en compte un processus qui implique trop de raison. Pour arriver à l'universalisation, le système doit se modifier ou, pour mieux dire, se perfectionner. Même si le souci de l'univers entier se reflète dans le souci d'une seule personne, puisque les deux personnes sont connectées à l'univers, cette relation indirecte avec l'univers est perfectible. D'une manière ou d'une autre, il faut trouver une méthode pour remplacer les raisons multiples et dans le même temps pour que les désirs formés les englobent. Seuls l'Universel et l'Absolu restent de mise pour trouver une raison qui comprenne toutes les raisons existantes. Comme nous ne pouvons accorder à l'Universel une raison dynamique similaire à la personne, qui participe à la création des désirs, considérant que l'idée de l'inconscient collectif n'est pas appropriée en tant que mécanisme, la réponse est donnée par l'Absolu. En d'autres termes, lorsque la personne connaîtra le souci d'autrui en tant que satisfaction, elle finira par suivre le chemin logique qui mène à un souci universel, passant par la raison de l'Absolu. C'est la seule modalité pour la personne de pouvoir se rapporter à l'entier afin de répondre à une personne, à plusieurs ou à toutes en même temps. Mais pour y arriver, il faut d'abord que les valeurs communes à toutes les personnes soient compatibles avec la raison de l'Absolu.

Chapitre IX

L'Échec

En partant de la peur et du souci que nous nous faisons, nous avons pu constater les implications de l'échec sur la personne en raison de ses limites. Ni la peur ni le souci n'existeraient si la personne n'avait ses limites qui lui imposent de se rapporter à un spectre de possibilités finies, ce qui entraîne aussi la situation opposée, c'est-à-dire l'absence de possibilités, voire l'impossibilité. Nous avons vu que nous pouvons percevoir tant la peur que la fatalité en fonction de l'existence ou de la non-existence, lorsque celles-ci séparent l'être du non-être. La religion est un système dont le but est de définir l'homme, afin de lui donner des règles qui l'aident à ne pas quitter les possibilités de sa relation avec Dieu. Même à l'intérieur de ce système, le dépassement des limites négatives, plus précisément l'échec, est envisagé et quantifié dans la perspective de solutions possibles. La formule est archiconnue, selon laquelle toute défaite doit mener à une nouvelle chance, afin de reconstruire à l'aide de l'expérience accumulée par la défaite ou l'échec. Dans l'iconographie chrétienne orthodoxe apparaît fréquemment le motif de l'échelle que les fidèles ont à gravir, certains réussissant à s'y maintenir tandis que d'autres en tombent. Mais qu'est-ce cela implique au niveau de l'être?

Nous avons vu qu'au niveau strictement instinctuel, dans sa partie négative, l'échec ne saurait exister, car il met physiquement en danger la personne. Dans cette partie, l'échec peut intervenir par la superposition des valeurs qui impliquent des normes plus strictes en ce qui concerne l'instinct. L'échec n'est alors qu'instinctuel, du point de vue des valeurs. La modalité de traiter cet échec a été traitée au chapitre consacré à la peur. Il y manquait, néanmoins, le cas où l'instinct serait satisfait au-delà de la mesure des valeurs, mais aussi des limites imposées par la matière.

Dans le premier cas, lorsque les limites apportées par les valeurs sont dépassées, ceci peut être considéré comme un échec éthique, ayant des implications éthiques et morales sur la personne. Ensuite, le fait de dépasser aussi certaines limites physiques instinctuelles peut provoquer la mort de la personne. Mais là, une distinction intervient. Pour qu'échec il y ait, il faut qu'il existe un hiatus entre la limite des valeurs et la limite physique, sinon l'échec peut se transformer en accident. Autrement dit, pour avoir un échec sur le plan instinctuel, il faut que l'instinct se manifeste assez longtemps, créant ainsi un nouvel état de la personne. Nous dirons donc que l'échec représente l'état dans lequel une personne se trouve lorsque sa partie instinctuelle dépasse du point de vue de la consommation la limite permissive des valeurs, jusqu'à une limite matériellement supportable. Les premières observations concernant l'échec seraient que celui-ci est un état d'inconfort qui met physiquement en danger l'existence de la personne.

L'origine du inconfort peut apporter des éclaircissements dans ce cas. Le inconfort produit par la peur découle d'une anticipation de la limite matérielle qui mettrait en danger l'existence de la personne. On comprend que la peur fasse ainsi partie de l'échec, seulement elle recouvre la dernière partie du segment qui la sépare de la limite physique. Le souci recouvre le reste du segment d'échec, mais le

dépasse aussi, en passant du côté positif des valeurs. Nous pouvons constater que le discomfort causé par le souci et la peur n'explique pas entièrement le désagrément de l'échec, même s'il peut y contribuer. L'échec a quelque chose de plus, qui s'ajoute à la situation inconfortable causée par le souci et la peur, c'est le discomfort de la raison. Nous allons exclure volontairement de cette analyse l'inconfort physique provoqué par tout excès d'ordre matériel, car il peut entraîner des confusions au niveau de l'individu. Les causes de l'inconfort physique sont bien connues, ce qui en fait un argument contre l'échec.

Ce qui semble essentiel dans la façon de vivre l'échec d'un point de vue instinctuel c'est ce qui découle de **la raison**. Celle-ci peut participer à l'instinct par l'intermédiaire du désir. La raison arrive même à faire partie de l'instinct à travers ce raccord entre les deux, qui est la modalité de former le désir. Au lieu de laisser libre cours à l'instinct, la raison, dont le but est de le maintenir entre des limites permissives, commence à y participer. Lorsque la raison se propose de créer, par l'instinct, la demande spécifique du désir, dans le but d'augmenter la consommation instinctuelle, nous pouvons dire que la raison se mélange à l'instinctuel. Dans un tel cas, après l'établissement du désir, la raison contribue à l'instinct, par l'élaboration d'une méthodologie lui permettant d'atteindre son but, à travers un calcul des probabilités, une analyse de la situation et des facteurs nouveaux, autrement dit, en utilisant la méthode discursive. L'impossibilité d'augmenter la consommation au niveau instinctuel et, de ce fait, le non accomplissement du désir peuvent être considérés comme étant le fondement de l'échec ainsi que, inversement, l'impossibilité de maintenir l'instinct à certains niveaux. La formulation du désir sur le segment instinctuel produit des implications dans la structure du mécanisme entier de la personne, dans ce sens que, une fois le désir établi, cette demande est exercée aussi bien sur l'environnement que sur la personne. En d'autres termes, nous pouvons dire que le désir concentre l'attention de la personne entière sur son accomplissement. Et puisque, dans notre cas, la raison garde tout son poids, la personne transfère sciemment son attention sur ce but. Le désir ainsi formulé deviendra pour la personne le point central de ses préoccupations, ce qui se traduira en fait par une captation de sa volonté, de ses valeurs, de sa satisfaction et de sa liberté.

Comme nous pouvons l'observer, les mouvements intérieurs de la personne ont lieu entièrement dans le segment du désir. Le lien entre le désir et **les valeurs** provient du fait que le vide à remplir devient, par le désir, une valeur en soi, mais qui ne ressemble pas aux autres valeurs de la personne, qu'elles aient un contenu rationnel ou non et entraînent un certain comportement en fonction de l'information qu'elles détiennent sur le sujet. Le vide du désir devient une valeur qui fait changer le comportement de la personne non pas en raison de son contenu mais uniquement suite à une excitation rationnelle ou instinctuelle. Tout ceci serait normal si le désir accompli arrivait à devenir une valeur réelle. Mais, dans le cas de l'instinct, il lui est impossible de se transformer en valeur, car l'accomplissement du désir n'est pas permanent, il ne devient pas une partie de la personnalité construite et ne représente pas un cadre de référence, mais garde seulement, en tant qu'expérience, le résultat immédiat de la consommation. Mais, comme cela se voit, dans le cadre de l'instinct, le désir utilise la forte excitation donnée par celui-ci et

peut prendre la forme d'une valeur. Et si les valeurs de la personne n'impliquent pas suffisamment une prise de conscience ou si elles ne sont pas soutenues par la volonté ou la raison, elles risquent d'être subordonnées à une fausse valeur.

La satisfaction aussi peut être subordonnée au désir, car elle est la fin du désir, son point terminus. N'ayant cependant pas de véritable contenu, le désir ne peut être subordonné à une satisfaction réelle mais seulement à une satisfaction anticipative. Mais même si elle n'est qu'anticipative, cette satisfaction joue un rôle particulièrement important dans la persistance du désir, à savoir le rôle de la volonté pour les valeurs. Ainsi, la satisfaction anticipative sera-t-elle placée en aboutissement du désir qui est, à son tour, en grande mesure une anticipation. Suivant le chemin tracé jusqu'à présent et considérant les valeurs comme inexistantes ou faibles par rapport à la nouvelle valeur apportée par le désir, nous pouvons dire que la satisfaction anticipative subordonnera aussi toutes les autres satisfactions. Ou bien, en reprenant l'idée déjà exprimée, la satisfaction dépendra uniquement du désir, et elle existera exclusivement dans ce cadre. Force est donc de constater que, par la concentration qu'il implique, concentration anticipative et non pas réelle, un désir instinctuel peut confisquer tant les valeurs que les satisfactions. Nous pouvons ajouter aussi à tout ceci, sans craindre de nous tromper, *la liberté*. Si la raison, à travers le désir, les valeurs et la satisfaction se trouve concentrée sur un seul segment de la personne, la liberté se reportera elle aussi à ce segment, faisant de l'accomplissement du désir sa façon de se manifester.

A l'extérieur de la personne, le désir se manifestera par la raison, en tant que modalité permettant à la personne de mettre en action tous les leviers possibles afin de se réaliser. Dans ce cas, le problème qui se pose est que l'extérieur de la personne est constitué d'un double lien: entre celle-ci et son environnement (la matière), mais également entre celle-ci et les autres personnes (liens interpersonnels). En vue de l'accomplissement du désir, la raison peut agir sur l'environnement, mais aussi sur les personnes, en fonction de la nature du désir. La raison s'extériorise dans ce mouvement et peut demeurer extérieure à la personne jusqu'au point de devenir l'environnement naturel extérieur à cette personne. Ainsi, pouvons-nous dire que l'introduction de la raison dans l'instinctuel peut entraîner une perte du poids intérieur de la raison. Puisque l'instinct implique une certaine constance de la demande, la raison essaiera de répondre à cette demande tant en continuant à soutenir la formation du désir qu'en essayant de solutionner la demande. Dans ces conditions, le fait de formuler et reformuler le désir en fonction de l'instinct sera la preuve d'une présence intérieure. Nous disons que, par sa nature, l'instinct peut être satisfait dans sa partie concernant le désir pour des périodes de temps interrompues de moments de détente ou de retour à son origine, au-dessous de la limite des valeurs. Nous faisons cette affirmation parce qu'une consommation excessive, au-delà des limites normales, est un effort, et cet effort, même s'il apporte une certaine excitation, demande aussi une période de détente. L'accomplissement total ou partiel du désir et le retrait ultérieur de l'instinct entre ses limites normales, qui n'ont plus lieu d'être dans le cadre du désir, oblige ce désir à renouveler, à chaque fois, ses raisons afin de préserver son caractère de demande. Une extériorisation complète de la raison peut intervenir lorsque le renouvellement de la raison du désir ne

repose plus sur la véritable raison mais sur la satisfaction. Ce point peut être atteint au moment où, après un nombre assez élevé d'accomplissements du désir, l'expérience de la satisfaction vécue lors de l'accomplissement du désir acquiert, au fil du temps, un poids beaucoup plus important que sa raison, devenue ainsi inutile. Ce n'est qu'à partir de ce moment que nous pouvons parler d'une extériorisation totale de la raison. Au plan extérieur, la raison doit désormais trouver les modalités permettant d'aider la personne à satisfaire son instinct et, comme nous venons de le dire, dans un premier temps, elle élaborera deux plans pour ce faire: l'un matériel et l'autre personnel. Selon la nature de l'instinct, la raison s'orientera vers l'un ou l'autre de ces deux plans. Malgré la différence initiale, en réalité les deux plans interfèrent, car la matière est partagée par les êtres qui occupent un même espace, donc le plan matériel n'épargne pas à la personne le fait d'entrer en contact avec ses semblables ou d'exercer une influence indirecte sur eux. Et pour que les choses soient encore plus compliquées, la personne peut influencer par elle-même d'autres personnes. Vu que, dans le cadre de l'instinct matériel, nous ne pouvons parler d'un résultat autre que la consommation et donc la satisfaction personnelle, nous ne pouvons pas non plus parler d'une demande – offre au niveau extérieur, et dans ces conditions, les relations interpersonnelles sont sévèrement limitées, car elles sont régies par le don/consommation d'une part et la propriété/classe de l'autre, les deux options étant permissives en ce qui concerne la consommation et restrictives en ce qui concerne **la cession/abandon**.

Pour en revenir à l'échec, nous pouvons analyser ce phénomène selon les points de vue précédemment décrits, qui portent sur différents stades possibles. Ainsi, dans une première étape, peut-on parler d'une *raison non adaptée* aux possibilités de la personne car, même si la raison reste valable jusqu'à un certain point, un manque de concordance entre celle-ci et les possibilités de la personne infirme indirectement la raison. Une infirmation directe de la raison se produirait lorsque le non accomplissement du désir serait du non pas aux possibilités de la personne, dont la contribution est bien définie par rapport à la moyenne des personnes dans une situation identique, mais par la raison qui pousserait cette personne à dépasser ses capacités physiques. Dans les deux cas, l'inconfort de l'échec proviendrait du refus de l'extérieur de satisfaire la demande intérieure de la personne, prouvant la supériorité de la **rationalité** extérieure face à celle intérieure, ce qui impliquerait un repositionnement de la personne par rapport à son extérieur, repositionnement qui signifie „une rétrogradation”. Cette redécouverte forcée d'un état réel par la négation d'un état potentiel considéré comme réel vise à repositionner la personne par rapport à elle-même, ce qui peut avoir pour résultat une perte des repères pendant un certain temps, ainsi que l'effort de retrouver ces repères, pour équilibrer la personne. Toute cette période de temps peut être ressentie comme un inconfort au niveau de la personne, autrement dit comme un échec. Plus encore, cet échec peut se manifester comme une impossibilité pour la personne de formuler des désirs en général, peut la confiner dans un intérieur hostile. Dans un tel contexte, l'inconfort augmente du fait de l'effort que la personne doit absolument faire pour résister à la crise, plus précisément pour se repositionner et redécouvrir ainsi sa raison, ses valeurs, sa satisfaction et sa liberté.

Examinons de plus près le cas d'un repositionnement de l'ensemble du mécanisme interne à au sein du désir.

Pouvons-nous parler, à ce stade, d'une dénaturation du désir? Dans ce processus, le désir ne fait que s'amplifier au maximum, pour s'emparer, finalement, de la personne entière, qui en d'autres termes, se retrouve prisonnière de ce désir. Tout dépend donc de la nature du désir. Si le désir porte effectivement sur une valeur réelle, il devient lui-même une valeur, mais dans le cas de l'instinct, puisque le désir n'envisage que la consommation de la matière, celle-ci se retrouve dans l'impossibilité de devenir une valeur pour la personne.

Mais dans le cas de l'échec, comme nous l'avons vu, un désir confiné à l'intérieur de la matière dévient une valeur en soi et non seulement. Suivant la trajectoire normale de son développement incontrôlé, le désir s'empare donc de la valeur la plus proéminente, ainsi que de la satisfaction potentielle et de la liberté; il s'empare ainsi la personne entière. Bon ou discutable, un désir d'une telle nature peut se voir reprocher une seule chose, à savoir: la subordination de la personne et son déséquilibre interne par l'annulation de ses fonctions vitales, remplacées par d'autres, réduites à un segment extrêmement limité par rapport à ce que la personne et sa relation avec l'extérieur signifient.

Que se passe-t-il, cependant, au moment de l'échec, au cas où la personne est entièrement concentrée sur son désir instinctuel? D'abord, il faut y ajouter une autre coordonnée, à savoir le temps. Pour arriver à l'échec, la personne doit avoir une vision claire du non accomplissement de son désir, ce qui ne peut pas avoir lieu en l'absence d'une délimitation temporelle nette. Une fois passé le temps alloué par la personne à l'accomplissement de son désir, sans arriver à aucun résultat, il lui faut affronter un renoncement au désir, ce qui implique automatiquement le renoncement à une valeur, à la satisfaction anticipée, et si le tout est profondément ressenti, on peut même arriver au renoncement à la liberté. Pour une personne, renoncer à une augmentation artificielle de sa consommation ne devrait, théoriquement, produire nul inconfort car cela ne la prive de rien, finalement. Seule, la raison peut percevoir l'inconfort de formuler et participer à un désir inutile.

L'échec d'un désir promu au rang de valeur augmente de manière significative le spectre de l'insatisfaction. Puisque c'est une valeur, la consommation n'est plus regardée comme un processus optionnel. Elle acquiert le caractère d'une obligation ou de la nécessité, du moins pendant l'acceptation du désir en tant que tel. A travers le prisme de ce changement de perception de la consommation, l'impossibilité d'y parvenir peut donner l'impression d'un inconfort par absence de nécessité. Dans ce cas, au niveau de la raison, peut intervenir la confrontation entre la nouvelle valeur apportée par le désir et les anciennes valeurs qui lui sont désormais subordonnées, ce qui, en cas de non confirmation de la valeur de tête, mènerait à une remise en question du système de valeurs, l'insatisfaction provenant de la conscience de la subordination de la raison à l'instinct. En généralisant, la personne peut se sentir privée de liberté non seulement avec son consentement, mais de surcroît avec sa propre participation. Dans le cas des valeurs, lorsque la raison le constate, la subordination de valeurs réelles à une autre, artificielle, ou même

la contestation des valeurs réelles peuvent mener à la peur et au souci, au niveau rationnel, car la personne a agi contre soi pendant un certain temps. Par ailleurs, la raison peut prendre conscience de la perte de temps et de l'effort fait en vue de l'accomplissement du désir, ce qui, en termes d'échec, représente une perte, et au niveau du développement de la personne - l'application d'un non-sens, car le fait de tracer tout un mécanisme, qui s'avère faux, place un désir vide non pas à l'extérieur des désirs accomplis pour construire la personne, mais comme première **couche/strate** de cette personne, en procédant de l'être vers l'extérieur. Un tel positionnement, qui enlève la visibilité de toutes les autres **couches/strates** ajoutées à la personne et même les remplace complètement par une „reconstruction” acceptée par la personne, ne fait qu'éliminer les désirs formateurs antérieurs. Et nous sommes arrivés peut-être là à trouver un des mécanismes qui caractérisent un désir rationnel par rapport à un autre, instinctuel. La position du désir instinctuel ne respecte pas „la forme”, déjà acquise, de la personne. Elle se substitue à tous les désirs antérieurs en vue de la formation d'une nouvelle personnalité. Mais le même processus a également lieu lorsque le désir est une valeur rationnelle en soi ou une valeur de la foi, il essaiera de modifier la personne dans son ensemble, en refaisant toutes les couches de ses désirs. La différence qui existe entre ces deux formes de désir est pourtant évidente. Tandis que le désir provenant de la foi remplacera définitivement les couches antérieures et donnera une nouvelle perception de la personne, dans une continuité naturelle, le désir instinctuel qui fait de même, n'a pas le même caractère permanent. Par son caractère fluctuant et répétitif, avec les nuances respectives, le désir ne fait qu'effacer l'expérience accumulée à travers les désirs antérieurs, pour mettre à la place un vide que jamais une expérience décisive ne remplira et qui changera constamment, effaçant une expérience sans permettre à une autre de s'accumuler. Ce scénario, le pire possible en ce qui concerne le désir appliqué à l'instinct, trouve son correspondant dans le concept de „passion”, adopté par la théologie chrétienne. Dans ces conditions, la réalisation partielle et non permanente du désir est perçue comme faisant partie de son accomplissement. Pratiquement, nous pouvons parler d'un échec de la continuité du point de vue du désir matériel, mais en même temps nous pouvons regarder cet échec comme étant justement le mécanisme interne de sécurité de la personne. Au plan extérieur, la personne concentrée sur un désir matériel se redéfinit à travers ce désir fluctuant, qui inclut un savoir et une raison fluctuante, et qui devient fluctuante elle-même, son rapport à l'extérieur et celui de l'extérieur à elle-même devenant fluctuants, hésitants. Pour demeurer à l'extérieur de la personne, nous comprenons l'échec du désir matériel de celle-ci comme une impossibilité de couvrir la demande. Mais, en excluant la dimension matérielle, l'échec au plan extérieur n'implique ni l'exclusion ni l'omission volontaire des deux autres: les autres personnes (l'Universel) et l'Absolu. Le fait de ne pas les exclure ne veut pas dire qu'ils sont favorisés face à la personne, mais par le simple fait qu'ils demeurent à l'intérieur du champ d'observation de la personne, leur possibilité d'influencer des personnes devient réelle. Et peut-être que l'inconfort traduit par un échec, à l'extérieur de la personne, signifie la redécouverte d'au moins une des deux dimensions, ainsi que le repositionnement forcé par l'évidence, par rapport à elle.

Ainsi, dans l'ensemble, une non valeur apportée par le désir contient-elle en soi l'échec et, de ce fait, l'antidote contre elle-même. Autrement dit, dans le cas d'une fausse valeur, l'échec devient un argument en faveur du rétablissement de la personne, au moins dans les limites initiales, à l'aide de la raison. Par l'intervention d'une autre valeur pour rétablir la personne, si elle n'a pas fait partie du fonds de valeurs ayant été subordonnées au désir, elle ne peut pas rétablir la personne dans ses limites antérieures, elle ne peut que redéfinir les règles fondamentales de cette personne. En remplaçant uniquement les valeurs, nous arrivons à la reprise par la nouvelle valeur du désir en son entier, ce qui entraîne la situation déjà expliquée, quand la raison est niée. Et peut-être que le raisonnement de l'acceptation d'une telle intervention extérieure, telle la valeur de la foi, vient se poser naturellement sur la mise à l'épreuve de l'immaturation de la raison.

Nous avons essayé jusqu'à présent de voir les bons côtés de l'échec, mais s'il est excessif, celui-ci peut mener à une déstabilisation complète de la personne. La déstabilisation totale de la personne peut résulter d'un état d'inconfort généralisé. Celui-ci apparaît lorsqu'un désir est à ce point forcé qu'il dépasse les limites de la raison, associant l'espoir à une satisfaction potentielle. Une fois l'espoir intégré au désir, le désir perd l'appui de sa **rationalité**, cette place étant occupée par la valeur du désir en soi ou par la satisfaction anticipée. Une fois inclus dans le désir et quelle que soit sa forme, le sentiment d'espoir, auquel nous avons donné la fonction d'instance ultime et inaliénable contre le désespoir, peut entraîner la déconnexion du désir pendant la période d'échec. Autrement dit, l'espoir peut arriver à faire partie du désir lorsque la personne dépasse un plan rationnel, acceptant indirectement la possibilité d'accomplir son désir de manière rationnelle ou par ses propres moyens. Dans ce cas, l'espoir concentre devant la personne tout ce qui est inconnu et extérieur à elle. Sans être un processus bien défini et compris et prenant de ce fait des formes vulgaires, l'espoir transcendent comme ultime projection de la personne est dénaturé et englobé ainsi à un désir prédisposé à l'échec. Avec une telle prédisposition, tôt ou tard, l'échec finira par se manifester. La conséquence en sera que la perte des repères de valeur et aura pour résultat la perte de l'espoir qui était attaché, ce dernier étant entièrement compromis par l'échec du désir. De ce fait, un rapport transcendantal a pour but d'exclure l'impossible, transposé dans le matériel, il apporte avec lui l'anéantissement temporel de cette même valeur unique tout au long de la manifestation de l'échec. Au lieu d'agir en tant qu'affirmation permanente de la possibilité, dans le cadre de l'échec, lorsqu'il est infirmé sous une forme vulgaire, ce rapport se transformera en négation absolue, tournant ainsi contre la personne toute la force de l'argument ultime. Partant d'un matériel relatif, l'espoir se transformera en échec immatériel absolu. Mais le mécanisme ne s'arrête pas là. Ce ne serait pas tellement grave qu'un mécanisme de protection, même le dernier recours, soit découplé pendant quelques instants, si le processus de rétablissement de l'équilibre interne se déroulait normalement. Mais la chose n'est plus naturellement possible car la raison, celle qui devrait démarrer la réorganisation du système, a été exclue du désir et remplacée en grande partie par l'espoir. Et si l'espoir se transforme en refus universel, en

isolement de la personne par rapport à tout ce qui lui est extérieur, ce sentiment remplaçant la raison, la réorganisation du système devient extrêmement difficile.

Dans un tel cas, il on peut réfléchir à la manière dont la personne peut léser l'Absolu par ses actions internes ou externes, la conclusion pouvant être celle d'un possible châtement mérité. Mais si nous regardons le phénomène de plus près, nous constatons que jusqu'au seuil de l'introduction de l'espoir dans le désir, le désir instinctuel a, par l'échec, la possibilité de réinsérer la raison à l'intérieur de la personne pour une réhabilitation du système interne de celle-ci. Un tel système, qui fait se tourner l'erreur contre elle même, rappelant la personne à la raison, ne donne pas beaucoup de chances au châtement car le préjudice que la personne peut causer est limité dans le temps. Autrement dit, l'échec de la personne est relatif, le châtement devenant à son tour pour le moins temporaire.

Dans le cas de l'introduction de l'espoir et de l'élimination de la raison, dans le cas de la chute complète de la personne, nous pouvons avoir la vision de l'échec en tant que désespoir, en tant qu'isolement complet de la personne par rapport à son extérieur, sur la toile de fond de la déstabilisation de son système interne. La principale fonction affectée, celle qui devrait soutenir le système même dans la situation la plus difficile à supporter, l'espoir donc perd cette qualité, plus encore, il réinterprète l'extérieur de la personne. Toutefois, il ne faut pas oublier que ce phénomène est présent uniquement dans le for intérieur de la personne, la base de ses rapports demeurant inchangée. Même si, suite à un échec, la personne arrive à modifier sa vision de ses rapports avec l'extérieur, c'est là une chose qui n'existe pas en réalité. Le sentiment produit par l'espoir rejeté n'apporte qu'une réinterprétation intérieure des relations et non pas une réévaluation extérieure. La personne modifie temporairement sa vision sur l'extérieur parce que son espoir vulgarisé, sa demande sont rejetés par le monde extérieur. Mais, outre son incapacité à accomplir son désir, la personne en question n'interagit pas avec l'extérieur, puisque la raison ne joue plus aucun rôle dans la solution de son problème. Pratiquement, nous pouvons parler d'une attente de la personne et non pas d'une interaction visant l'accomplissement de son désir. L'attente ou la croyance vulgaire que l'extérieur va remplir d'une quelconque manière le désir de la personne ne peut pas représenter une offense à l'adresse de l'extérieur. Elle ne peut produire au sein d'une raison extérieure que pitié ou indifférence . Une faiblesse reconnue par une demande inactive ne constitue pas un préjudice porté à celui à qui elle s'adresse, parce qu'elle ne le force nullement.

Si, dans ce cas, la personne se tournait contre elle même allant jusqu'à se supprimer, est-ce que ce serait là une raison suffisante de châtement? Un tel retour contre elle même, est l'action d'une personne qui à un moment donné n'attend plus aucun appui interne ni externe. Si l'Absolu lui offre un appui absolu, l'espoir initial étant la manifestation de cet appui et son refus étant aussi celui de tout appui venu de la part l'Absolu, sur le plan transcendantal et non pas matériel et de la part des personnes qui forment l'Universel, ce mécanisme ne se vérifie plus. L'Universel n'a pas qu'une réponse transcendantale pour la personne, il en une matérielle aussi , surtout que cette matérialité peut être de nature idéique ou émotionnelle. Une personne, qui consomme tout son espoir pour un moment d'échec, fait cela dans

l'Universel et, à aucun moment, elle ne peut être considérée par l'Universel comme extérieure à lui. Ainsi, l'Universel peut-il agir et est-il obligé d'agir pour corriger l'image du lien entre la personne et lui-même. Ce que l'Universel doit faire c'est de ne pas donner cours à la demande de la personne pour corriger un espoir vulgaire, qui n'entraînerait pas la restauration de l'espoir sous sa forme initiale. Il doit simplement restaurer chez la personne l'idée de sa connexion avec l'Universel, ce qui veut dire que cette personne n'est pas rejetée par l'Universel. Si la personne réalisait que sa solitude et le refus de la part de l'Universel n'était pas réelle, l'espoir retrouverait sa forme initiale, plaçant ainsi le problème du désir non accompli à l'intérieur et non pas à l'extérieur de la personne. L'échec considéré comme une erreur personnelle se voit ainsi ajouter encore une chose, à savoir la connaissance, dans la mesure du possible, de l'Universel à travers les personnes qui entrent en contact direct avec la personne, connaissance d'abord suivie d'une connaissance plus approfondie de l'Universel entier, grâce à un regard plus attentif. Loin d'apporter des réponses claires à la personne qui vit l'échec, la connaissance de l'Universel lui apporte une vision beaucoup plus nuancée de l'Universel par cela que la raison de la personne doit surmonter le plan strictement matériel pour expérimenter le plan interpersonnel. Celui-ci modifie, du moins pour un certain temps, la relation de la personne avec son extérieur, une relation qui reposait sur la consommation, du moment que le désir était instinctuel. Lorsqu'il a devant lui une personne qui ne peut pas être consommée en tant que chose matérielle, le désir matériel diminue sa force contraignante que préservait la satisfaction anticipative, après le discrédit jeté sur la valeur en soi du désir. C'est justement parce que la satisfaction est anticipative dans ce désir, qu'elle peut garder son influence sur de la personne. Car le désir, même rétracté devant l'évidence, peut toujours être soutenu par son élément inconsistant et garder un germe dans la satisfaction anticipative. Puisque la satisfaction n'a pas de consistance réelle mais uniquement imaginaire ou anticipative, elle ne possède pas la force de ramener le désir matériel en tant que valeur première, mais elle ne peut pas non plus être effacée par une évidence matérielle. La satisfaction anticipative non accomplie constitue le goût amer de l'échec, contre lequel seule la raison, ayant accès à cette satisfaction par le biais de l'analyse, peut agir.

Du point de vue de la relation avec l'Absolu, nous avons vu que, suite à son espoir vulgarisé, la personne en arrive à considérer que cette relation a été interrompue à l'initiative de l'Absolu et qu'elle se sent alors dépourvue de toute aide. Dans ce cas, le châtement de l'Absolu serait un second châtement pour la même erreur, ce qui, de surcroît, viendrait confirmer à la personne la rupture de sa relation avec l'Absolu. Si tel était le cas, l'idée d'un véritable espoir serait annulée dès le départ, car la non conditionnalité ne se vérifierait plus. Dans le cas d'un échec conscient, un châtement viendrait déstabiliser le raisonnement. Si l'Universel assume comme devoir de soutenir la personne, même à un niveau minimum par sa présence, un châtement de la part de l'Absolu situerait celui-ci à un niveau de rationalité inférieure à l'Universel. Nous pouvons pousser l'analyse encore plus loin pour arriver à la nature de l'échec et à la nature humaine comme étant incompatibles, car si elles étaient compatibles, l'échec n'en serait plus un. Nous ne pouvons pas penser un échec vécu comme un état de normalité. Quel que soit son

pois pour une personne, celle-ci ne peut pas l'assimiler comme étant sa propre nature parce qu'à ce moment là il n'y aurait plus de désir réel auquel l'évidence puisse s'opposer. Nous pourrions avoir dans ce cas un désir formel entraînant à coup sûr l'échec, mais alors l'échec serait transformé en satisfaction, ce qui impliquerait la formation d'un désir de le réaliser. Et ce serait aller trop loin. Même si nous comprenons la philosophie existentialiste comme un désir de vivre dans l'échec, nous ne pourrions finir par accepter l'échec, car il faudrait enlever à cet échec l'inconfort qu'il procure. Cet inconfort est la marque de l'échec qui ne peut être éliminée. Si l'homme avait toujours la conscience de ses échecs, s'il pouvait faire à tout moment la distinction entre l'échec et son état naturel, le châtement appliqué pour un échec ne pourrait plus avoir de caractère éducatif, afin de refaire le rapport entre la valeur et l'échec au niveau de la personne. Nous pouvons ainsi dire que, du point de vue d'une théologie naturelle, dans le cas de l'échec, même au niveau instinctuel, le châtement ne trouve pas sa rationalité.

Chapitre X

La raison. L'échec de la raison.

Le point suivant que nous allons essayer de débattre partira toujours du désir, seulement, le caractère prédominant de celui-ci ne sera plus instinctuel mais rationnel. Nous essayons ainsi de voir les connotations que l'échec peut prendre lorsque le désir est rationnel. Nous avons vu qu'un désir instinctuel était par définition lié à la matière et à la consommation de celle-ci. Que reste-t-il donc à la raison? Quel caractère le désir prendra-t-il et quel sera son but? En éliminant la matière parmi les buts possibles du désir, nous resterons uniquement dans le cadre de la raison. Cela signifie qu'un désir purement rationnel se tournera vers soi-même ou vers une raison extérieure.

Nous allons simplifier les fonctions de la raison en les comprimant dans: l'accumulation, l'analyse et le savoir, afin de pouvoir suivre les possibles fonctions d'un désir qui entre dans le champ de la raison.

Dans le cas du désir *orienté vers la raison* qui le produit, nous nous demandons ce qu'il peut contenir. Ce que la raison peut souhaiter pour elle-même. Parce que là serait la nature du désir rationnel interne. Puisque la raison ne peut être perçue que lorsqu'elle se manifeste, un regard extérieur est impossible, d'abord parce que c'est elle, et non pas une autre partie constitutive de la personne, qui a la capacité à percevoir et stocker l'information. Vu que la raison doit se surprendre elle-même, elle doit être en mouvement pour le faire, et si elle est en mouvement, elle ne peut se contempler soi-même en état de repos, - si tant est que la raison existe à l'état de repos, - et de ce fait elle ne peut être entièrement comprise. Si la raison doit se manifester pour être analysée, pour pouvoir s'analyser elle-même, elle doit se manifester dans un sens commun ou un sens dirigé. Dans un sens commun, cela signifierait que la raison prenne part à un processus quotidien. Quant au sens dirigé de la raison, ce serait celui où elle connaîtrait le modèle d'une autre raison qui, par comparaison, mettrait en relief une image qui lui soit propre et, pour sortir du cadre interne de la personne, ce modèle rationnel externe serait introduit à travers certaines valeurs. Cette méthode expérimentale ne peut cependant mettre en évidence la nature de la raison, car la valeur impose déjà certains critères valables pour la raison externe, ce qui fait que, la raison de la personne les utilisera en les mêlant à ses propres critères ou les mettant à leur place. Une vision objective de la raison ne peut plus, de ce fait, être perçue.

Afin de se comprendre telle qu'elle est, la raison doit s'analyser aux moments quotidiens les plus simples, pour surprendre ses réactions devant les désirs aboutis ou devant les échecs et percevoir ainsi ses propres critères.

Une deuxième condition pour en arriver à une analyse de la raison par elle-même serait de se détacher de la manière traditionnelle de formation des désirs, détachement absolument nécessaire pour arriver à un désir purement rationnel. Or pour ne plus avoir besoin de l'instinct, afin de former un désir, il faut trouver l'excitation nécessaire à la raison, non pas à l'extérieur mais à l'intérieur d'elle-même. Autrement dit, le désir doit se former non pas sur la base de l'instinct, mais sur la base de la raison et de

cette excitation, en tant que satisfaction interne de la raison. Si raisonner devient une excitation en soi, c'est là la première condition pour que la raison se tourne vers elle-même. Cette condition nécessaire apporte à la raison la possibilité de se connaître non pas à travers un objet extérieur, mais par une composante qui l'éclaire de sa propre lumière. Puisqu'elle n'a pas de but en soi, étant donc une finalité, l'excitation rationnelle ne constitue plus le maillon d'un processus, elle n'est pas un segment pratique et transitoire et ne peut être dictée par une autre finalité. Une deuxième condition pour arriver à une analyse de la raison par elle-même est de se détacher de la manière traditionnelle de formation des désirs, démarche absolument nécessaire pour en arriver à un désir purement traditionnel. Et pour ne plus avoir besoin de l'instinct, dans la formation du désir, il faut trouver l'excitation nécessaire à la raison non pas à l'extérieur mais à l'intérieur d'elle-même. Autrement dit, le désir doit se former à partir de la raison et de l'excitation en tant que satisfaction interne de la raison, et non pas à partir de l'instinct. Si raisonner devient une excitation en soi, c'est là la première condition pour que la raison se tourne vers elle-même. Cette condition nécessaire apporte à la raison la possibilité de se connaître non pas à travers un objet extérieur, mais à travers une composante qui l'éclaire de sa propre lumière. Dépourvue d'un but en soi, en tant que finalité, l'excitation rationnelle ne constitue plus le maillon d'un processus, elle n'est pas un segment provisoire et pratiquement elle ne peut être dictée par une autre finalité.

L'excitation rationnelle est présente dans les trois situations en même temps, sans nuances ni condition. Ainsi, pouvons-nous la trouver tant dans la perception et le stockage de l'information, dans l'analyse de celle-ci, que dans la conceptualisation ou la connaissance.

Malgré l'autonomie de l'excitation, pour y arriver, il convient d'introduire un autre élément déclencheur tout aussi indépendant, à savoir l'effort. Pourtant, nous ne pouvons parler de l'effort conscient d'une personne parce que cet effort-là aurait une direction et un but, il impliquerait la volonté et, à travers celle-ci, la personne entière. L'effort dont nous parlons et qui mène à l'excitation de la raison est l'effort de cette raison de pénétrer l'inconnu ou de se pénétrer soi-même, de chercher la raison des choses ou de chercher sa propre rationalité. Lorsqu'en dépassant un but, la raison se dirige vers elle-même dans une tentative de se comprendre, l'effort n'est que l'accélération du rythme de ses propres processus pour qu'une raison accrue puisse analyser son état de départ à travers cette croissance. Cet effort interne de la raison mène à l'apparition d'une excitation rationnelle qui cloture le cycle, donnant à la raison la motivation interne pour se découvrir. Ni l'effort, ni l'excitation rationnelle n'ont de correspondant à l'extérieur de la raison, même s'ils ressemblent à l'effort et à l'excitation analysés jusqu'à présent. La cause qui nous pousse à établir cette différence nette entre les deux et les processus similaires, trouvés à l'extérieur de la raison, est que ceux-ci ne s'appliquent qu'à l'intérieur de la raison, toute tentative de les connecter à la personne, en général, menant à leur disparition, autrement dit à leur transformation en effort et excitation de nature externe.

Partant des prémisses mentionnées, nous pouvons déjà avoir l'intuition d'un possible échec au niveau rationnel par la dénaturation de l'excitation rationnelle ou de l'effort, ce qui entraîne

automatiquement la perte de vision de la raison sur elle-même. En procédant inversement, nous devons aussi trouver le désir que la raison peut développer de manière à ce qu'en l'absence d'un accomplissement de ce désir, elle en arrive à vivre l'échec.

Afin de nous concentrer exclusivement sur la raison, nous analyserons uniquement son action en ce qui concerne la religion, c'est-à-dire la relation du fini avec l'Absolu. Ainsi, éliminons-nous l'expérience nécessaire au savoir, de même que ses outils, plus précisément les sens à travers lesquels nous percevons la matière. En éliminant du processus du savoir les sens, ainsi que la matière, nous avons devant nous uniquement l'objet à connaître et les possibilités pour la raison de le percevoir. En transférant le problème au plan du religieux, il nous reste à voir si la raison peut se manifester en l'absence d'une expérience préalable et si son action peut entraîner un châtement de l'Absolu pour la personne.

Dans ces conditions, il faudrait que la personne, telle que nous la concevons, soit non seulement enfermée dans une grotte, dans l'impossibilité de bouger et en train de regarder des ombres projetées sur un mur, mais aussi que cette personne ne vive que dans son monde intérieur, sans autre lien avec l'extérieur que sa raison. La raison étant perçue comme l'unique organe à même de donner une connaissance de l'Absolu et de soi-même. Quelles que soient les expériences antérieures de la personne, dans une telle situation, la raison ne peut en tirer aucun repère, si cette personne, arrivée au stade de la maturité de la raison, se pose le problème de la connaissance de l'Absolu. De telles conditions ne laissent rien d'autre à la raison que soi-même, dans un environnement totalement inconnu.

La première expérience purement rationnelle provient d'une simple observation de la manifestation ou non manifestation de la raison, ou bien, en termes plus radicaux, de l'existence et non existence de celle-ci. Par la nature-même de la raison, sans aucune intervention ni interprétation, on peut en déduire de manière répétée qu'elle existe ou n'existe pas. Et même si l'inexistence de la raison ne peut être perçue directement par elle-même, - elle peut être connue par intuition sur la base d'un passage graduel d'un état à un autre, sans y introduire la notion de temps, coordonnée extérieure à la raison, une convention finalement, - la raison peut constater une gradation de ses possibilités de se percevoir, gradation qui trouve son apogée à l'état, lui-même graduel, de re-considération de sa propre existence. La raison ne peut en tirer aucune autre conclusion rationnelle que celle de l'existence de deux états complètement opposés dans lesquels elle peut se trouver, ce qui délimite un champ à connaître, formé de deux parties: l'existence et la non existence ou, en d'autres termes, le mouvement de la raison et son „sommeil”.

Si nous percevons la tentative de la raison de se retourner vers elle-même comme pour connaître son existence, nous pouvons dire que du mouvement et du repos se détache la conclusion suivante: l'existence du connu et de l'inconnu, comme environnement spécifique de la raison. La dernière dimension que la raison peut y ajouter, en partant de ce simple constat, est celle du chargement associé à l'inconnu et de la consommation, associée au mouvement. Nous n'allons pas nous précipiter là sur l'idée d'un moteur ultime, parce que cela fait déjà partie de la dogmatique et serait une influence de l'extérieur

sur la raison. Dans ces conditions, la première chose que la raison peut faire c'est d'accepter l'inconnu comme un champ à explorer, un champ qui se découvre comme une continuation du connu, puisqu'il vient le compléter. Nous arrivons ainsi à l'affirmation en tant que premier concept et sens. Le mouvement cyclique du connu et de l'inconnu, du mouvement et du repos, du chargement et de la consommation, n'est pas chaotique, il respecte un certain sens. Ce sens peut être la première connaissance complexe de la raison à propos d'elle-même. Le mouvement de la raison, nous le percevons de manière suggestive comme le mouvement des trois éléments constitutifs de celle-ci dans la tentative d'appréhender et d'assimiler ce qui se trouve à l'extérieur d'elle-même. Ceci dans un environnement où la raison ne voit se présenter à elle rien d'autre qu'un concept et possède, en même temps, l'énergie de bouger (une énergie qui peut être attribuée à la matière, mais qui ne saurait être détachée de la raison).

Un chargement est opéré entre l'inconnu et la consommation en vue de connaître l'inconnu, d'où on peut tirer la conclusion que l'inconnu fournit l'énergie pour se faire connaître. L'inconnu est une incitation à connaître.

La raison pure active

Pour que la raison puisse commettre des erreurs, et que, de ce fait, l'individu soit puni, il faudrait qu'il se fixe de faux désirs, produisant un déséquilibre de son système interne et plaçant celui-ci dans un faux rapport avec son extérieur, ce qui aurait pour résultat ne serait-ce qu'une séparation par différenciation des valeurs ou conceptions. La raison seule, en s'observant elle-même, peut arriver à établir des coordonnées se trouvant à la base d'un désir atypique par l'élimination de sa composante instinctuelle. Nous avons vu qu'en éliminant toutes les connaissances acquises par l'expérience, la raison peut arriver à définir les termes complémentaires de: connu – inconnu, existence – non existence, mouvement – repos, chargement – consommation. Un aperçu général de ces manifestations, constatées par la simple prise de conscience de leurs mécanismes nous a permis de voir que la raison pouvait arriver à la notion de sens ou de direction, même si, à première vue, celle-ci est cyclique. Je dis à première vue car cette cyclicité, la répétitivité de certains phénomènes au niveau rationnel, représente dès le début la condition de base de l'observation et parce que pratiquement, par la cyclicité initiale, la raison peut se tracer une direction marquée par ses propres principes acceptés.

Même s'ils forment ou confirment le premier désir possible, celui de la connaissance, tous les raisonnements effectués par l'individu jusqu'ici, ne sauraient entraîner de destabilisation de l'individu de l'intérieur. A cette étape, l'extérieur est seulement l'inconnu qui ne trace pas de limites claires à l'autodéfinition de l'individu. Le présent contexte laisse à l'individu la notion de multiple uniquement au niveau conceptuel, par la répétition des phénomènes à observer. Cette idée de multiple peut-elle s'élargir, chercher de nouvelles valences? Partant de sa propre manifestation et de l'observation de ce qui lui arrive, la raison pure peut arriver à la conclusion que le sens et la répétition, le multiple, ne dépendent pas d'elle. La simple volonté ne peut avoir d'influence essentielle sur la notion de multiple connu. De toute évidence, il est extrêmement difficile, sinon impossible, en partant d'un multiple conceptuel et en utilisant les

connaissances accumulées jusqu'à présent, d'en arriver à la notion de multiple personnel, autrement dit à un multiple de raisons. Mais grâce, d'une part, au multiple qui offre les premiers concepts et la raison bloquée dans sa propre évolution, avec l'idée stringente du savoir, qui représente, à partir d'un certain point, le singulier, nous pouvons avoir l'intuition de la possibilité pour la raison de découvrir le singulier personnel. Une interrogation demeure, cependant, en ce qui concerne la capacité pour la raison de faire le pas vers le multiple personnel à travers la compréhension de la complémentarité du multiple et du singulier, même dans le cas où les deux proviennent de plans complètement différents. Si cela était possible, et si la raison acquérait la notion de sa singularité ou de sa solitude, cette notion ouvrirait et orienterait en même temps la connaissance vers l'extérieur.

Quant au résultat d'une telle possibilité, nous pourrions parler là de l'excitation rationnelle singulière comme étant capable de concurrencer l'excitation émotionnelle arrivée par la pluralité et introduisant ainsi la notion de satisfaction de la raison. Nous noterons le processus de satisfaction de la rationalité dans la singularité comme **rationalité de la singularité**, tandis que la satisfaction incluant une pluralité de personnes nous l'appellerons **rationalité de la pluralité**. Je voudrais faire dès le début cette distinction car, comme nous allons le voir et il convient de le souligner, ces deux termes représentent deux voies complètement différentes d'un point de vue analytique. L'analyse de la raison qui a devant elle les concepts de pluralité et de singularité nous laisse déduire que la raison s'orientera vers l'une des deux voies possibles. Soit elle rejette pour l'instant l'idée de pluralité, continuant à miser sur une accumulation de connaissances découlant de la singularité, une décision plus difficile à prendre, mais qui ménagerait l'effort pur de la raison; soit elle accepte la pluralité afin de la comprendre et de répondre ainsi à ses propres interrogations. J'affirme qu'il est bien plus facile pour la raison d'aller vers la pluralité, parce que, même si nous essayons d'ignorer l'expérience de celle-ci, lorsque la raison la redécouvre ne serait-ce que sous forme **de possibilité**, il lui est plus facile de se diriger vers elle, vers quelque chose de déjà connu, plutôt que de s'aventurer en terrain complètement inconnu et de persister dans une recherche dont elle ne prévoit pas la fin.

a') Acceptant l'idée de pluralité, la raison peut se demander maintenant, non seulement ce qu'est la réalité qui l'entoure et comment elle peut la voir, mais aussi qui se trouve à l'extérieur et quelles sont ses possibilités de connaître l'autre personne. D'ailleurs, nous pouvons en tirer la conclusion qu'un désir doté d'une composante instinctuelle se dessine déjà à ce moment-ci. La rationalité de la singularité réplique en définissant son désir de connaître, le même désir que dans le premier cas, mais partant d'une tout autre composante, à savoir la satisfaction. Dans ce cas, la composante instinctuelle devant mener à la constitution du désir ne fait qu'orienter l'excitation nécessaire au désir vers une autre raison. La raison sera attirée par une connaissance réalisée à travers un parallélisme, une connaissance par comparaison à une autre raison.

Jusqu'ici, rien d'erroné. La raison suit des repères absolument précis, seulement on peut chercher la pluralité de l'Absolu aussi bien que celle du fini. En demeurant à l'intérieur de la pluralité abstraite

de recherche de l'Absolu, la raison peut définir les règles de base d'une théologie naturelle. A un niveau personnel, ces règles ne peuvent avoir aucune influence négative car elles restent, d'une certaine manière, détachées du mécanisme intérieur de la personne, autrement dit, elles constituent un environnement rationnel où la personne demeure constamment, elle-même, le sujet de ses recherches rationnelles. Par ailleurs, puisque ces concepts ne peuvent être approfondis par la raison à travers l'expérience, ils constituent le fond d'un état final qui garde des traces d'une recherche de la compréhension, mais qui finissent dans le confort de la raison d'avoir trouvé des explications satisfaisantes, cédant la place aux recherches et de ce fait à l'excitation rationnelle, mais aussi à la détente et au maintien de la raison à l'intérieur de la norme à laquelle elle est arrivée.

L'équilibre peut être une autre caractéristique de cette manifestation rationnelle, car toutes les composantes du mécanisme intérieur peuvent se refléter dans la théologie naturelle développée par la raison, sans que l'une d'entre elles devienne prioritaire. Nous aurons ainsi une réponse à l'instinct de ne pas être seuls, le plaisir abstrait de raisonner, la définition de valeurs universellement valables, une certaine satisfaction dans le confort et aussi la liberté dans la mesure où elle a la permission de la raison. Pratiquement, la théologie naturelle rationnellement développée renforce entièrement le système intérieur, tout en préservant sa stabilité, et il est peu probable qu'elle expose l'individu à des erreurs flagrantes par rapport à lui-même et à son extérieur.

Si l'instinct prend sa forme la plus proche, à savoir celle sous laquelle la raison s'oriente vers la pluralité des individus qu'elle peut connaître directement par observation, la raison se retrouvera, du coup, dans un champ extrêmement vaste, qu'elle ne pourra couvrir et qui l'obligera à choisir un domaine d'étude restreint. En choisissant l'humain ponctuel ou fragmentaire, la raison choisira, automatiquement, aussi l'une des composantes internes qui soutiendra sa démarche cognitive. En ce sens, en fonction du choix opéré au sujet du champ de recherche, elle choisira l'instinct pour consommer, les valeurs pour tracer la voie et établir, la satisfaction pour donner, la liberté pour conserver. Une seule composante est intangible socialement, c'est la raison pure. Il est impossible d'arriver à la raison par le social, parce que nous aurions parcouru tout un chemin inutile, pour arriver à notre point de départ et parce que nous ne pourrions plus être désormais en situation de singularité inconnue. En assumant sa singularité et en reprenant si possible le processus, l'individu se sépare de la pluralité et de ce fait nous ne pouvons parler d'une rationalité pure dans le cadre du social, mais de raison détachée du social. L'accent mis uniquement sur une seule partie du mécanisme en affecte, d'une manière ou d'une autre, les autres parties, qui doivent être modifiées, afin de coexister dans le cadre du même organisme et c'est ainsi que, dans le social, nous aurons des catégories formées à partir de l'appartenance à une certaine fonction du mécanisme.

B') Dans le cas de la raison solitaire arrivée par elle-même à l'état d'excitation qui entraîne la satisfaction, autrement dit lorsque la raison a déjà acquis l'habitude de n'accepter que ce qu'elle peut découvrir par elle-même, sans l'aide des sens ni de l'extérieur, par cette recherche du savoir et de la

compréhension, elle trouve généralement sa satisfaction. Dans ce cas la direction la plus radicale est de maintenir ce cycle formé par la raison et la satisfaction en omettant volontairement les autres. Et il est impossible de procéder autrement car, une fois bouclé le cercle de la raison et de la satisfaction, aucune autre composante ne saurait intervenir, ne serait-ce que de manière consultative à l'intérieur de la personne. Nous pouvons y placer les modèles culturels par excellence, qui développent l'excitation rationnelle jusqu'à la satisfaction et qui se détachent ainsi du social en renonçant à l'instinct, comme première conséquence visible. Dans le même temps, les valeurs sont, elles aussi ignorées, la raison étant la seule valeur qui résiste, mais ce ne sera là qu'une valeur abstraite qui ne se manifestera pas ponctuellement mais uniquement de manière générale. L'absence de valeurs ponctuelles, bien définies, et leur remplacement par la satisfaction de la raison, ne fait qu'amener la personne à nier toute classe reposant sur des valeurs, et, ce qui plus est, à devenir une valeur en soi aux yeux de l'extérieur. Comme elle ne fait pas partie d'une classe, elle ne créera pas de classe à son extérieur non plus, parce qu'elle demeure toujours singulière, solitaire, même si l'extérieur souhaite se joindre à elle. Quant à sa valeur, elle ne saurait devenir une valeur en soi aux yeux de l'extérieur, car elle ne peut être objectivée et reste constamment subjective. Dans le même temps, comme nous l'avons déjà dit, la singularité n'isole pas complètement la personne, si celle-ci se manifeste d'un point de vue culturel, unique forme d'existence de la singularité, d'ailleurs, car la connaissance s'extériorise par des canaux culturels. La raison de la singularité réussit ainsi à maintenir sa cyclicité et, en même temps, à la dépasser, allant vers l'extérieur de la personne, non pas sous la forme de valeurs, ni de raisons, mais à travers la satisfaction rationnelle. Ce que l'individu transmet, dans ce cas, par les canaux culturels c'est la satisfaction émanée par la raison qui, sans se cicatriser sous forme de valeurs, ni de raisons indépendantes et, de ce fait, sans endosser une matérialité reste uniquement la satisfaction d'appeler une autre raison à reprendre le cycle dont elle est sortie.

Quelles variantes secondaires de raison de la singularité pourraient exister lorsque celle-ci, dans sa recherche de la connaissance, constitue ses valeurs ou définit sa liberté. Une caractéristique de ces formes est que, la personne entre ainsi en rapport avec le social, avec l'extérieur, devenant, volontairement ou non, un acteur social, ce qui fait que, même si elle n'accepte pas pour autant la pluralité, l'extérieur peut agir sur la personne, ne lui laissant pas la possibilité de demeurer dans le cadre d'une raison de la singularité.

Pour conclure, nous pouvons dire que, dans toutes les variantes trouvées à partir de la raison et de la formation de ses désirs, la personne ne pourra se placer à égale distance entre l'Absolu et l'Universel. Par la raison, l'une des deux parties est subordonnée à l'autre, ce qui, théoriquement, entraîne un conflit et, plus loin, la possibilité du **châtiment**. Mais cette même conclusion infirme le **châtiment** parce qu'elle lui accorde un pouvoir Universel. Nous pouvons donc conclure que l'Absolu impose la valeur de châtiment, mais que, dans ce scénario, le châtiment est beaucoup moins présent, sinon totalement absent.

Dans la première partie du chapitre consacré à la raison, nous avons envisagé la situation où celle-ci assumerait le rôle actif de se découvrir elle-même et de découvrir son extérieur. Dans la seconde partie, nous nous inscrivons à l'opposé de cette ligne de conduite, disons cataphatique, par ce que l'on appelle apophatisme, dans le sens où la raison nierait son pouvoir de connaître et reprendrait les concepts tels quels. Si, dans la première approche, nous pouvions parler d'une raison active, dans cette seconde partie nous parlerons de la possibilité d'une raison passive. Reste à voir quels désirs peuvent en résulter, avec quelles conséquences sur les rapports de la personne avec l'Absolu et l'Universel.

La raison peut rester passive dans le processus de connaissance, en éliminant complètement et dès le départ la singularité, autrement dit en ne restant pas seule, en ne se posant jamais le problème de percevoir seule l'extérieur. Dans ce cas, l'extérieur est donné et la raison est liée à l'extérieur, tel que le font connaître l'Universel ou l'Absolu.

Nous pouvons ainsi tracer trois possibilités de perception de la raison dans sa pluralité initiale: 1) l'extérieur indéfini dans lequel la raison se perd, acceptant les concepts sans les filtrer; 2) l'extérieur formé par l'Universel, celui-ci ayant la qualité de diriger indirectement la raison; 3) un extérieur qui est l'Absolu, mais reste alors à savoir la forme que celui-ci prendra et la manière dont il se fera connaître.

1) Pour que la raison trouve son pluriel dans un extérieur indéfini, il faut que celui-ci forme le désir de connaître, ce qui, dans ce cas précis, n'est pas la bonne expression, car la connaissance ne représente plus là une perception et une analyse par la raison, mais la reprise d'une analyse déjà formulée, perçue comme une connaissance acquise. Ceci est possible lorsque l'extérieur touche la raison par l'intermédiaire de l'instinctuel. Plus précisément, lorsque l'extérieur demeure matériel par excellence, sans contenir rien d'autre. Mais la raison qu'il apporte et que l'individu accepte est une raison instinctuelle basée non pas sur l'analyse mais sur la perception. L'extérieur matériel interagit avec l'individu au niveau brut de ses besoins qui produisent, à travers les instincts, des signaux clairs, dont les raisons sont transparentes et non interprétables. Autrement dit, l'extérieur-matière induit à l'individu des raisons simples et précises pour se rapporter à lui en parfaite résonance. Une autre caractéristique à en déduire est que, dans le cas du pluriel indéfini, les raisons induites à l'individu ne proviennent pas uniquement de l'extérieur de la personne, mais aussi d'un extérieur de la raison, qui existe dans le cadre de l'individu, à savoir du côté de ses instincts, de la partie instinctuelle de son être. Si les premières raisons étaient d'ordre extérieur, s'imposant par l'intermédiaire des sens, - premier niveau d'observation qui s'impose directement, sans le besoin d'une activité rationnelle au vrai sens du terme, - la deuxième catégorie de raisons, un peu plus élaborées, est imposée à l'individu par ses instincts, par son extérieur interne. Par rapport à l'extérieur, les instincts ne modifient pas fondamentalement la raison, ils ne font que donner la priorité à certaines raisons et en négliger d'autres, d'une part. D'autre part, les instincts peuvent aussi modifier les raisons de l'extérieur si, à son tour, l'instinct dépasse ses limites normales, censées conserver la personne. Dans un tel cas, l'instinct induira,

conformément à ses propres critères, une raison modifiée par rapport à celle de l'extérieur,. Et la raison sera ainsi amenée à choisir son identité. Les raisons induites restant inchangées, l'individu ne peut réaliser, par les moyens de sa propre raison, une analyse des raisons reçues, car celles-ci deviennent divergentes. Nous ne saurions parler là d'un début de raison positive par l'analyse, mais seulement de l'acceptation d'une raison ou d'une autre, en fonction des stimuli. La première conséquence d'un choix est d'imposer une raison extérieure à une autre raison extérieure, au niveau de l'individu, et dans ce cas nous pouvons considérer que, dans le cadre de la raison, ce qui venait construire le pluriel se substitue au singulier, constituant ainsi un singulier extérieur qui boucle le cercle de la raison. On part ainsi d'un pluriel pour en arriver à un singulier, processus inverse à la raison active. La qualité de cette singularité n'est pas, comme dans le cas de la raison active, la condition nécessaire à la raison pour rechercher seule des explications. La singularité provient ainsi du fait que l'extérieur et la raison se trouvent confondus, ce qui fait que la raison intérieure de l'individu n'ait plus ni la motivation ni la matière nécessaires à son activité et en arrive ainsi à une nouvelle pluralité, en découvrant un nouvel extérieur. Un extérieur matériel gardera toujours ses qualités et les lois qui gèrent son fonctionnement, et les imposera, sans aucune variable modifiée, à la raison qui l'accepte en tant que raison.

2. Si, dans la plupart des cas du moins, la raison n'est plus en mesure de se détacher seule d'un extérieur matériel, un changement peut néanmoins intervenir de la part de l'extérieur. Puisque celui-ci est constitué aussi bien de matière que de personnes, celles-ci peuvent intervenir d'une manière différente par rapport à une raison matérielle. Ainsi, la raison peut-elle, restant tout aussi inerte, se retrouver devant un extérieur transformé sans son accord. C'est le cas lorsque des raisons parties de l'Universel peuvent entrer en dissonance avec les raisons du monde matériel. Et là, nous abordons déjà la deuxième possibilité, dans laquelle la raison passive peut se retrouver devant un extérieur sous forme d'Universel, de la pluralité des personnes. Mais la pluralité du pluriel peut devenir à son tour singularité pour la simple raison ou, dans le deuxième cas, la pluralité devient dualité, l'Universel se réduisant à une seule personne, qui fait partie de l'Universel.

En gardant sa passivité dans la connaissance, la raison de l'individu reçoit, dans le premier cas précédemment souligné, la raison de l'Universel comme sa propre raison et s'alignera dans tout ce qu'elle est et fait à cette raison. Par **raison de l'Universel** j'entends la constante ou la moyenne des jugements que la majorité des individus existants à un moment donné peut développer, tout ce qui signifie accumulation culturelle ou de valeurs en étant exclus. Pratiquement, la différence entre la raison d'un extérieur purement matériel et celle de l'extérieur Universel se trouverait dans le fait que la seconde envisage des raisons rapportant l'individu aux autres individus. En laissant de côté toute accumulation culturelle et en poursuivant un Universel qui n'existe que dans le présent, nous pouvons avoir l'intuition du fait que ces raisons ne font finalement que régler certains aspects instinctuels de l'individu liés à un autre individu ou à une communauté. L'extérieur permet et favorise ainsi, en même temps, de développer la satisfaction, comme composante visible du mécanisme interne. Dans ces

conditions, le désir de connaître et de sonder l'Universel devient le point de jonction de la raison instinctuelle et de la satisfaction. La jonction des deux guidera l'individu dans toutes ses démarches se rapportant à l'Universel.

Au cas où la pluralité se transforme en dualité, la raison perçoit un changement majeur, du fait qu'elle ne garde ni sa qualité de raison, ni l'environnement où elle se manifeste. La raison d'une personne, reprise par une autre personne, ne peut viser celle-ci parce que, dans un tel cas, nous aurions affaire à une raison active qui essaie de connaître par ses propres moyens, et nous avons vu que l'une des qualités d'une telle raison est de ne pas devenir la raison de quelqu'un d'autre, ne pouvant s'exporter elle-même.

Si la raison qui devient raison d'un autre individu n'est pas à sa recherche, elle ne peut orienter la raison qu'elle accueille vers la raison d'origine, car elle l'oriente vers son extérieur. Nous aurons ainsi une raison qui regarde la pluralité par la dualité. La condition nécessaire pour nous maintenir au plan de l'extérieur Universel est que la raison exportée soit à son tour une raison passive, se rapportant à l'Universel, et que le fait de s'exporter vers une autre raison ne tienne pas d'elle. Mais, si nous avons deux raisons passives, comment pouvons-nous arriver à une interaction des deux, puisqu'aucune d'entre elles ne fait rien pour venir à la rencontre de l'autre ou pour attirer l'autre d'une quelconque façon? Une réponse possible serait la suivante: la matérialité de l'Universel ou de l'individuel joue un rôle important, pouvant diriger une raison par les instincts. Une raison passive reprendra comme sienne une autre raison passive, au moment où le côté matériel la lui inoculera à travers ses instincts, quand le dual deviendra désirable, plus précisément quand la raison de la matière lui imposera un matériel contenant déjà une raison, même si cette raison-ci est aussi passive et influencée par un extérieur matériel ou Universel.

3. Si la raison se limite à la perception du pluriel dans l'Absolu, cela ne peut arriver que suite au rapport de la personne à un pluriel antérieur, relatif aux deux variantes analysées précédemment. Je dis cela parce qu'une raison passive ne saurait recevoir de raison extérieure sans en avoir la perception, sans avoir aucune définition de celle-ci. Et comme l'Absolu, de par sa nature même, n'est pas directement visible à une personne autrement que par révélation, il nous reste la variante selon laquelle, si la révélation ne se produit pas, la personne peut arriver à la notion d'Absolu pour chercher, par la suite, à la vérifier par la voie d'une raison active qui mène, au cas susmentionné, à une théologie naturelle. Mais dans notre cas, la raison est passive et ne cherche pas à connaître par elle-même. Elle assume ce qu'elle reçoit de l'extérieur. Si l'Absolu ne se manifeste pas de manière à lui imposer, par sa présence, une raison passive, la raison n'a pas accès à l'Absolu. Pour que la notion d'Absolu apparaisse à une raison passive, il est nécessaire que l'une des réalités qu'elle peut percevoir comme plurielles dès le début lui induise directement cette notion. Dans le premier cas, celui du pluriel matériel, celui-ci ne peut pas induire directement la notion d'Absolu. Même si son environnement implique des phénomènes dont la raison peut tirer des conclusions la conduisant à l'idée de l'Absolu, tant qu'elles ne sont pas

définies, une raison passive ne peut ni avoir d'intuition, ni construire. Il lui faudrait une raison active pour déduire, par l'analyse, l'implication de l'Absolu. Seule reste ainsi la variante du pluriel personnel ou de l'Universel, pour induire la notion d'Absolu à la raison passive. Puisque nous partons d'une donnée susceptible de trouver ses explications dans le culturel ou la tradition, pour expliquer l'apparition de la notion d'Absolu, nous devons exclure dès le départ la possibilité pour une raison passive d'imposer la notion d'Absolu à une autre raison passive. Autrement, rien ne peut expliquer qu'une raison passive effectue le passage vers l'Absolu, tandis qu'une autre ne l'effectue pas.

Reste ainsi à savoir de quelle manière les deux entités peuvent induire la notion d'Absolu à l'individu, en exportant la raison, et surtout comment celle-ci peut être perçue par un individu dont la raison se contente d'être passive. Afin de pouvoir y introduire la notion d'Absolu, l'Universel doit imprimer cette notion dans sa propre raison, et pour cela il faut que la notion d'Absolu procède de ou se retrouve parmi les valeurs de l'Universel. Et comme les valeurs de l'Universel sont culturelles, nous pouvons considérer les valeurs qui contiennent la notion d'Absolu comme étant une acceptation tacite et partielle des raisons actives qui ont préservé leur nature par la recherche du pluriel singulier, arrivant ainsi à la théologie naturelle. Nous pouvons ainsi constater comment une raison active, qui arrive à la notion d'Absolu par une théologie naturelle, peut devenir, par l'intermédiaire de la raison de l'Universel, par la culture, la raison acceptée pour compléter une raison passive. La notion d'Absolu fait donc en sorte que la raison active complète la raison passive. Et si la théologie naturelle gardait toute sa place dans la raison de l'Universel, nous pourrions parler là d'une première tentative d'introduire dans la raison passive les prémisses nécessaires pour la transformer en raison active, car la théologie naturelle apporterait la notion d'Absolu surtout à travers des questions et non pas des réponses. La raison de la singularité, la raison culturelle, pourrait subir, elle aussi, le même changement au niveau de la raison passive, avec cette différence qu'elle transmet le culturel directement et exactement aux personnes qui entrent en contact avec elle, que cette raison préserve son système formé, même lorsqu'elle est reprise par la raison de l'Universel. La raison active dirigée vers le social peut, encore moins, influencer une raison passive dans le sens de lui permettre de se découvrir, puisque celle-ci demeure dans l'Universel à travers des valeurs qu'il suffit de respecter, des valeurs qui portent la raison en elles mêmes.

Quelque chose change lorsque la découverte de l'Absolu par l'Universel est intercée par une seule personne ou par un groupe de personnes. Dans ce cas, l'Universel devient de plus en plus restreint, de plus en plus limité, étant filtré par la raison d'une personne ou par la constante de la raison du groupe. Si la personne qui intercède ou le groupe ne possèdent pas la raison qui modifie ou s'ajoute à l'Universel, ce qui représenterait une médiation de l'Universel d'autant plus fidèle et en même temps originale, que les bases mêmes de la théologie naturelle se restreignent, ayant tendance à se transformer en valeurs individuelles ou de groupe. Moins une raison emprunte le chemin des recherches individuelles, moins elle peut offrir de prémisses aux recherches d'une autre raison. Plus précisément, afin de pouvoir transmettre la théologie naturelle non transformée en valeurs, il est

nécessaire que la personne même, qui la transmettra, la découvre constamment et, quelles que soient les valeurs accumulées avec le temps, il faut que sa valeur principale soit la méthode et non le résultat, de façon à ce que la valeur transmise soit justement l'absence de valeurs imposées et l'invitation de la raison à les découvrir seule.

Si cela ne se produit pas, et si la personne ou le groupe qui représente l'Univers, pour l'individu, lui imposent des valeurs, alors, du point de vue de la raison, celle-ci restera passive. Une raison qui a accepté la notion d'Absolu à travers les valeurs, percevra différemment la pluralité. La pluralité par l'Absolu ne sera jamais une singularité, l'Universel et les valeurs étant nécessaires pour le soutien même de la notion. Une conséquence extrême de cette démarche serait que l'on peut arriver à une raison reposant sur des valeurs, en se rapportant à l'Absolu, ou à une raison de l'Absolu des valeurs. Ce type de raison représenterait un état où la raison, dans sa tentative de se manifester et stimulée même de le faire, reprendrait les valeurs induites par l'Universel comme prémisses uniques de la raison, dans l'idée d'une raison théocentrique. Comment une raison, qui accepte le rapport à un Absolu des valeurs, se manifeste-t-elle? Sans autre repère que les valeurs attribuées à l'Absolu, la raison reste passive pour elle-même, mais devient active par les valeurs, ce qui signifie que ses processus intérieurs s'extériorisent et se conceptualisent en même temps. Une raison active utilise ses propres mécanismes sans en être consciente, du moins dans une première étape, car elle doit se tourner vers elle-même, analysant son fonctionnement afin de se comprendre, ce qui n'est possible que si la raison, en tant que processus, devient satisfaction en soi, et de ce fait cherche de plus en plus sa satisfaction à l'intérieur de soi-même. Même dans ces conditions, rien ne garantit que la raison puisse surprendre et comprendre ses propres mécanismes de fonctionnement. Même si ceux-ci gagnent en visibilité par la satisfaction qu'ils produisent, ils demeurent néanmoins inséparables dans leur action, face au pouvoir de la raison de les percevoir. Leur conceptualisation n'aide en rien la raison à les comprendre, la satisfaction provenant de leur simple fonctionnement. Et la tentative de comprendre les origines de cette satisfaction renvoie la raison à un processus interne plutôt comparable à la chimie ou à l'électromagnétisme, frontière que la raison essaiera constamment de franchir. En même temps, ce mécanisme contient aussi d'autres dimensions parallèles. Même si la satisfaction ne provient pas toujours du résultat recherché, elle dépend pourtant de la recherche d'un résultat réel et de ce fait la raison a devant soi deux plans complètement différents qui se croisent et se complètent: la satisfaction de la recherche et la recherche de la satisfaction.

La raison passive, devenue active par les valeurs, change complètement l'alignement des deux plans. La recherche par comparaison avec tout ce dont la raison dispose se transforme en une recherche par comparaison aux valeurs déjà acceptées. Le changement s'opère sur les deux dimensions. D'une part, les mécanismes internes de la raison sont limités, la limitation de la recherche, leur mouvement associé ici à celle-ci n'ayant plus la consistance développée dans une recherche complète. D'autre part, réduite à une comparaison de concepts connus d'avance, la raison limite aussi la satisfaction que lui procure sa

recherche, ainsi que celle procurée par l'explication issue de la comparaison-même. Comparaison et explication ne comportent plus de nouveauté ni d'originalité, mais tout au plus, leur confirmation, ce qui réduit l'autonomie de la raison et, poussant le raisonnement à l'extrême, entraîne la subordination de la raison aux valeurs qu'elle utilise pour la comparaison, valeurs imposées d'ailleurs à son mécanisme interne. Le confinement de la raison entre les limites de valeurs préfabriquées est, donc aussi, la prémisse possible de sa passivité, sans avoir, de ce point de vue du moins, la possibilité d'une transformation en raison active.

Jusqu'à ce point, nous avons essayé de comprendre, en guise de conclusion, à travers le rapport de la personne à son extérieur, si elle se rendait coupable et par conséquent était passible d'un châtement ou non. Mais puisque nous voici arrivés à la raison, le problème change, en ce sens que le rapport à l'extérieur, tout comme l'idée du châtement peuvent faire partie d'une raison extérieure. Autrement dit, tant la matérialité par ses lois, que l'Universel ou l'Absolu perçus à travers les valeurs peuvent induire directement ou indirectement les notions en question, celle de rapport à l'extérieur et celle de châtement. Si, dans les deux premiers cas, partant de la matérialité ou de l'Universel, le rapport à l'extérieur repose sur l'observation de la cause et de l'effet, ce qui simplifie beaucoup le raisonnement et lui donne aussi une forme extrêmement claire, dans le troisième cas, celui de la raison des valeurs, aussi bien le rapport que la peine deviennent arbitraires. Comme ceux-ci font partie des valeurs, c'est-à-dire du fond comparatif de la raison, la tendance peut exister, après une certaine prise de conscience, de leur accorder la priorité par rapport à d'autres valeurs, ce qui inverse le rapport de la personne face à l'extérieur, dans ce sens que la personne part de l'idée que l'extérieur se rapporte à elle et la prend pour modèle. Ainsi, au lieu d'être le processus ultime, ce rapport devient le premier pas d'une formation. Un tel processus, n'aurait rien de non naturel, au contraire, il serait même bénéfique si la personne se rapportait à un Universel complètement culturel ou à un Absolu révélé. Mais comme le rapport concerne non pas un extérieur réel, mais uniquement des valeurs que la raison a fait siennes, la comparaison formatrice avec l'extérieur devient limitatrice, du moins en limitant les processus de la raison et la satisfaction de celle-ci.

Pour ce qui est du châtement, on passe de la compréhension d'un jugement extérieur à la présence d'un jugement extérieur à l'intérieur de la raison, par la raison même. Loin de pouvoir considérer ceci comme une raison de l'Absolu, ce qu'il serait normal de croire, puisque la raison de l'individu serait alors en possession de la raison de l'Absolu, qui inclut le châtement. Cependant, la personne parvenant ainsi à entrer réellement en possession d'au moins une partie de la raison de l'Absolu, il nous faudrait admettre alors que l'Absolu lui-même a une raison passive ou bien, à la rigueur, une raison active mais qui n'encourage pas les raisons actives, imposant la limitation de celles-ci et le maintien de celles passives en l'état, idée absurde, parce que nous ferions descendre la raison de l'Absolu plus bas que les raisons culturelles individuelles, qui entrent dans la composition de l'Universel.

Chapitré XI

L'Ethique

Comment peut-on juger de ce qui est éthique du point de vue du **châtiment**? Quel est le rapport entre éthique et châtiment, entre ce qui n'est pas éthique et le châtiment? Peut-il exister une gradation du châtiment, partant d'une gradation d'éthique?

Nous procéderons à l'analyse de l'éthique comme moyen de mieux comprendre le châtiment à partir des mêmes règles de base déjà utilisées et qui tendent à devenir la méthode de notre démarche. Pour pouvoir parler de châtiment en termes absolus, nous avons examiné la question à travers trois coordonnées, l'Absolu, le fini et l'Universel, et c'est ce que nous ferons aussi pour comprendre l'éthique.

1. Pour commencer, l'Absolu peut nous donner une image extrêmement simple et idéalisée de la notion d'éthique, ce qui constituera une base du rapport de ce concept à sa compréhension et à son vécu par le fini et l'Universel. Pouvons-nous parler d'éthique en ce qui concerne l'Absolu? En d'autres termes, l'Absolu, être parfait, peut-il avoir une notion d'éthique le concernant? Si, par rapport à son extérieur, du moins au niveau de l'être existentiel, nous pouvons accepter que, rapportant à soi-même certaines actions de l'extérieur, l'Absolu puisse y percevoir une différence entre ce qui est éthique et non-éthique, une telle notion ne saurait provenir uniquement de l'Absolu.

Si celui-ci pouvait percevoir le bien par rapport à soi, cela signifierait qu'il puisse exister des différences entre sa raison et ses actions. Cela signifierait qu'il existe à l'intérieur de l'Absolu une chose, un processus autonome, qui déforme sa nature initiale, quel que soit son niveau de manifestation, pour en faire une nature différente, ayant un effet négatif sur l'Absolu. Partant de la prémisse obligatoire que l'Absolu ne saurait être imparfait et que, de ce fait, il ne peut se contredire, car s'il le faisait, il faudrait isoler cette notion d'éthique à un niveau particulier de l'Absolu, tel la volonté ou l'intellect, nous pouvons, au lieu de généraliser, parler d'une éthique de l'être existentiel. Autrement dit, pour introduire la notion d'éthique dans l'Absolu, cette notion étant nécessaire à notre démarche ultérieure, il nous faut la forcer, comme venant de l'extérieur de l'Absolu. Or, seul un regard de l'extérieur, comparatif, nous permet d'introduire de force la notion d'éthique dans l'Absolu, comme pareille à l'Absolu. Lorsqu'il est impossible de faire la différence entre l'éthique et l'Absolu, parce que nous ne saurions dire ce qui est éthique et ce qui ne l'est pas dans l'Absolu, la notion d'éthique se confond avec l'Absolu, ce qui, d'une part, ne permet pas à celui-ci d'avoir le vécu de la notion d'éthique dans sa propre personne et qui, d'autre part, vu de l'extérieur, donne un contour au concept d'éthique, même si ce dernier se perd dans l'infini. Pourtant, une dispersion de la notion dans l'infini ne signifie guère une altération de celle-ci, ni l'impossibilité pour elle d'être connue ou perçue de l'extérieur. La notion ainsi implémentée ne peut être, du point de vue de l'infini, contraire à elle-même. Parce que, si nous acceptons que, vue de l'extérieur, la notion d'éthique puisse radicalement changer à travers l'un ou l'autre des attributs divins, pour passer de l'éthique à une non-éthique, en ce sens que l'éthique

comparée à elle-même puisse être à un moment donné contraire à elle-même, nous devrions accepter le changement, l'évolution, le mouvement ou toute autre chose de même nature, au sein de l'Absolu, ce qui est impossible. Ainsi, devons-nous accepter qu'en partant de la perfection et de la stabilité de l'Absolu, il nous faille en arriver à une éthique de l'être existentiel stable, notion creuse, sans valeur intérieure. Tout en restant dans l'éthique de l'être existentiel de l'Absolu, nous pouvons aussi tendre vers son "extérieur", dans la tentative de comprendre cette notion. Si, du point de vue de l'imperfection du fini ou de l'Universel, de l'extérieur de l'Absolu, l'éthique de l'être existentiel acquiert une définition, les actions de l'extérieur se rapportant aux actions ou aux raisons de l'Absolu, on ne saurait parler d'une découverte par l'Absolu de l'éthique de l'être existentiel, en partant justement de ce rapport. De l'intérieur, l'Absolu manifeste son éthique d'être existentiel en toute chose, la création étant une de ces manifestations. Ainsi, la création de son extérieur devient-elle une manifestation de son éthique existentielle, qui ne saurait être non-éthique. Cela signifierait qu'au niveau de l'Absolu, il soit impossible de faire la différence entre l'éthique personnelle et une éthique extérieure. Si nous acceptons l'existence d'une éthique intérieure et d'une éthique extérieure, nous arrivons à la même notion d'éthique et non-éthique dans l'Absolu.

Nous pouvons déduire, à travers ce qui vient d'être dit, que la notion d'éthique est unitaire au niveau de l'Absolu, ce qui rend unitaire aussi l'éthique de son extérieur. Nous pouvons donc dire que du point de vue de la raison divine, l'éthique qu'il applique au fini est sa propre éthique.

2. A la différence de l'Absolu, le fini ne crée ni ne vit l'éthique d'une manière naturelle. Il doit en arriver à la notion d'éthique en se rapportant à une éthique extérieure ou en créant sa propre éthique en fonction d'un extérieur intérieur ou extérieur à sa raison, ce qui est aussi un rapport. Une autre possibilité pour le fini d'aboutir à la notion d'éthique c'est l'Universel, mais il nous reste à voir comment l'éthique se forme-t-elle au niveau de l'Universel et quelle est la contribution du fini. L'impossibilité de vivre l'éthique sans la définir au préalable provient justement du fait que le fini ne trouve pas la source de son existence en lui-même, dans sa dépendance d'un extérieur, mais dans la dépendance de l'Absolu. Mais la notion même de dépendance de l'Absolu est déjà un rapport, une tentative de comprendre. Premièrement, nous pouvons parler de l'éthique comme étant imposée par la dépendance du fini envers son extérieur. Un extérieur beaucoup plus simple, qui ne se résume pas à des idées ou concepts impliquant la raison, mais tout simplement à la satisfaction. Si elle ne provient pas de la raison tournée vers elle-même, la satisfaction, quelle que soit sa nature, prend son origine à l'extérieur de la personne, ce qui entraîne le rapport de la personne à un extérieur indéfini, comme cela se passe aussi dans le cas de l'acceptation d'une raison extérieure par la raison passive.

Nous pouvons en extraire une première hypothèse, en ce sens que, pour avoir une éthique découlant du rapport du fini à son extérieur indéfini et de ce fait avoir une éthique reposant sur la satisfaction matérielle ou instinctuelle, il faut que le fini en soit à l'état de raison passive. Dans ce cas, bien que ce soit un rapport à un extérieur indéfini, l'impact de l'éthique se rapporte indirectement à

l'Universel. En développant une éthique personnelle pour la satisfaction de son instinct, le fini ne reste pas isolé dans l'Universel mais interfère avec celui-ci, puisqu'ils partagent un extérieur commun. L'éthique peut changer de nuance si l'instinct dépasse ses valeurs normales. Tant l'augmentation que la diminution des besoins instinctuels produisent une modification de l'éthique personnelle.

Si l'éthique n'apparaît pas comme notion propre à un être parfait, sa mission chez un être imparfait doit être de compléter ou aider à compléter cet être. Nous pouvons ainsi dire que l'éthique est le produit du rapport qui se construit. En d'autres termes, pour arriver à la notion d'éthique, un être imparfait doit se rapporter à quelque chose, - que ce soit un sien extérieur ou intérieur, - afin de se définir à travers des actions, acquérant ainsi une image de soi avant l'action et une autre à la suite de l'action, image qui contient déjà la notion d'éthique, c'est-à-dire d'une chose ajoutée à l'être. Ce qui plus est, la notion d'éthique ne saurait se former par une action qui n'implique en rien d'autres êtres, - je ne saurais être éthique envers moi-même, - et la preuve en est que l'individu ne peut prononcer de jugement éthique concernant sa satisfaction rationnelle, satisfaction qui n'impliquerait rien d'autre que la raison même. (C'est un dimanche soir, une journée pluvieuse d'été et je suis, moi, assis à mon bureau, devant l'ordinateur, dans la pièce à peine éclairée par la petite lampe cachée derrière l'écran. J'essaie de comprendre quel est le mécanisme de l'éthique. Je ne saurais dire si les moments agréables que je suis en train de vivre sont éthiques ou non. Peut-être suis-je sciemment en train de me construire, ce qui n'entraîne en rien d'autres personnes. Même l'apophatisme ne fonctionne plus. Je ne sais pas me placer sous le signe de l'éthique, parce que, peut-être, n'ai-je jamais su ce que je devais vraiment faire. Je ne me pose pas le problème de commettre des erreurs par ignorance. Même si des choses importantes attendent une solution, je ne ressens en ce moment aucune responsabilité. Suis-je en train de penser que mon travail, devenu une satisfaction rationnelle, peut être une réponse à toutes mes questions, attentes ou obligations? Non, le rapport n'est pas direct. C'est l'inverse de la généralisation par ignorance (apophatisme). Le rapport de ma raison à elle-même n'est plus ponctuel mais, apophactique, c'est un rapport général. L'action se rapporte à moi-même, et non à un mien extérieur pour mesurer mon action, l'action est un rapport à moi-même, un reflet, et elle me met en rapport indirectement avec mon intérieur et mon extérieur entier. Ce qui signifie que je me rapporte à moi, en faisant mien mon extérieur (à éviter la théorie économique d'Adam Smith, l'idée théologique de la transfiguration de la nature et l'idée de la liberté théologique), en y ajoutant et non pas en retirant quelque chose. Et pour donner quelque chose, sans rien réduire de ce dont on prend, il faut que ce soit un produit, une création à moi, faite de la matière que j'ai à ma disposition de par mon propre être. Dans ce cas, je pourrais effectivement me rapporter à l'Absolu en l'utilisant, en prenant quelque chose de ce qui lui appartient, et là, ce rapport inclurait l'éthique. Est-ce bien ou non, ce que je fais de ma raison? Même si j'ajoute, si je découvre, je ne fais que prendre de l'Absolu pour ajouter à moi-même et ceci, même si, en ajoutant à moi-même, j'en rajoute à mon extérieur. Qu'est-ce qui m'empêche de faire ce rapport à l'Absolu? Le fait qu'en agissant, j'arrive à l'éthique à travers l'être, ce qui est impossible pour moi, vu que mon être est

limité? Dans la manifestation de mon être, j'en arrive à vivre l'éthique et à la conceptualiser par le fait que mon être répond déjà à l'Absolu de par Sa manifestation et que de ce fait mon être reflète l'éthique vécue de l'Absolu. Même si le fini ne se rapporte pas à une éthique absolue qui lui soit parvenue suite à un rapport, mais à une éthique existentielle de l'Absolu, ceci est tout de même un rapport, mais ce rapport est également valable si le fini se rapporte à lui-même.

Alors, est-ce que je peux me manifester sans me rapporter à autrui? Autrement dit, est-ce que je peux exister sans avoir constamment la notion d'éthique? Ou bien, est-ce que je peux raisonner sans impliquer mon extérieur ni mon intérieur, ni même la raison elle-même?

Dans cet état de révélation continue que nous avons essayé de comprendre en y incluant la satisfaction comme don, l'éthique existe-t-elle encore? Si nous prenons le concept d'éthique comme lié au rapport à l'extérieur, alors l'éthique se manifeste là aussi. Et pourtant, comment l'éthique peut-elle exister si le rapport est permanent et la possibilité de commettre des erreurs est inexistante? Il en résulterait que l'éthique provient plus de l'être, à savoir de son manque de perfection, que de la relation. Si l'éthique fait partie de l'être, alors l'éthique peut être retrouvée dans la réflexion ou dans la raison, et donc, en transférant le problème du rapport au rationnel, nous pouvons dire que l'éthique apparaît là où la raison existe ou bien que la raison implique nécessairement l'éthique. Mais, au moment de la satisfaction rationnelle, l'éthique doit se manifester de la manière la plus aigüe, comme une amplification de la raison par elle-même. Or, l'éthique ne se trouve pas amplifiée dans cet état-là, au contraire, elle y est diminuée comme présence et perception.

Si l'on accepte la comparaison comme base de la raison, comme nous l'avons vu précédemment, en comparant la manifestation de l'inconnu avec ce qui est déjà connu, la notion d'éthique doit se retrouver constamment comme partie de cette comparaison ou comme extension de celle-ci à l'extérieur, comme implication, ou contribution de ce qui est nouveau, comme une valeur. Il en résulte que l'éthique est la première des valeurs, qu'elle est le concept assurant le passage de la raison au rang des valeurs, fixant la base des valeurs ajoutées de manière rationnelle ou par l'intermédiaire de la volonté. Ainsi, la question de l'éthique peut-elle être transférée du cadre de la raison à celui des valeurs, où elle aura à interagir avec d'autres composantes qui s'y ajouteront. Reste à savoir laquelle d'entre elles, de l'éthique ou des valeurs ajoutées, aura la force d'influencer l'autre ou comment l'influence mutuelle se produira-t-elle. Une action collatérale de l'éthique n'est pas plausible car elle signifierait que le développement ou l'accumulation des valeurs soient prédictibles, ce que les exemples contredisent; il nous reste à croire que les influences réciproques tendent à augmenter en ce qui concerne les valeurs ajoutées, qui exerceront à leur tour une influence sur l'éthique.

L'éthique reste une valeur première, à l'une des extrémités de la relation avec les valeurs ajoutées et de ce fait elle peut entrer dans une autre relation, allant vers la satisfaction, où elle ne subirait plus l'influence des valeurs mais uniquement un soutien de la satisfaction. Mais là, l'éthique peut se heurter à l'opposition de l'extérieur de la personne, par la contradiction entre les différents

stades éthiques de son extérieur. Limitée et gênée par les contradictions, l'éthique cherchera alors à se libérer dans la liberté elle-même.

Chapitre XII

Une réplique à Kierkegaard...

L'amour de l'Absolu peut être perçu comme le courage de l'affronter, d'ignorer Ses ordres qui enfreignent la religion naturelle ou l'éthique découvertes par la raison. Et cela parce que, non seulement le fini aime l'Absolu, mais l'Absolu aime aussi le fini et, en cette position, il ne peut rien lui demander contre ceux qu'il aime. Ainsi, la foi est-elle compréhension du rapport entre le fini et l'Absolu en tant que rejet de la négativité de la religion, refus du mystère kirkegaardien et opposition à celui-ci. Par l'amour divin on se dirige vers le rationnel et non vers le mystère.

Kierkegaard analyse en détail la foi d'Abraham, essayant de comprendre pourquoi celui-ci est appelé père de la foi. C'est une variante on ne peut plus raisonnable, si on part de la révélation qui ne saurait être contredite, comme vérité suprême. Kierkegaard essaie brillamment d'apporter des arguments en faveur de cette compréhension et peut-être a-t-il raison dans sa démarche. Mais pourquoi ne ferions-nous pas des spéculations sur la révélation aussi? Dans l'histoire biblique, nous voyons que les saints ont écouté le commandement de Dieu et réussi à se sauver, sauvant aussi leurs familles. Nous ne savons pourtant pas ce qui serait arrivé à Abraham et au concept de la foi en Dieu si, face à la demande de Dieu de sacrifier Isaac, Abraham avait refusé, s'il avait affronté Dieu au nom de l'éthique qu'il connaissait. Ce n'aurait pas été un manque de foi. Au contraire, sa foi aurait été pour le moins aussi grande que sa confiance que Dieu allait l'arrêter à temps. Sa foi aurait été dans ce cas, la pensée que même s'il affrontait Dieu, celui-ci comprendrait son éthique. Nous voyons ici la grandeur d'Abraham dans son rapport direct avec Dieu qui change l'éthique, et la comparaison est faite avec les héros grecs qui devaient choisir entre l'individu et la communauté. Mais dans notre cas, le saint n'a pas à choisir entre l'individu et la communauté puisqu'il se trouve devant Dieu, car celui-ci n'est ni irrationnel ni cruel, pour imposer une loi contraire à sa créature. Peut-être que, devant Dieu, ce n'est pas tant le choix qui compte mais la détermination, la raison qui se trouve derrière le choix, le courage et la confiance que Lui, peut comprendre et apprécier un sacrifice et non pas le sacrifice d'autrui, mais le sacrifice de Son interlocuteur. Abraham n'était pas menacé, lui, par un danger direct. Sa foi reposait, finalement, sur la mort d'un autre et sur sa souffrance spirituelle à lui. Mais quel sacrifice était plus grand, celui d'Abraham ou celui d'Isaac? Le sacrifice de celui qui souffrait le plus au cas où le plan était mené à bonne fin. Tous les exégètes parlent du doute et de la crise intérieure d'Abraham, mais personne ne mentionne la peur ressentie par Isaac, ni sa souffrance si le couteau de son père lui avait tranché la gorge. La foi d'Abraham passe là par la souffrance d'un autre. S'il avait du mettre fin à ses propres jours, la chose aurait été différente, et la preuve de sa foi aurait été indiscutable. Nous sommes appelés à comparer la souffrance physique à une souffrance spirituelle. Nombreux sont peut-être ceux qui diraient que la souffrance spirituelle est plus grande, par le prisme de l'amour, en ce sens que tout ce la personne aimée vit s'amplifie dans celui qui

aime. Cette logique est bonne jusqu'à un point, parce que dans notre cas, nous comparons deux états complètement différents. Le lien entre la souffrance physique et la souffrance spirituelle peut se comprendre jusqu'au point où la souffrance qui entraîne la mort, sépare complètement les deux plans. La souffrance qui entraîne la mort fait passer du plan éthique au plan pénal.

On peut dire que le choix d'Abraham fut la volonté de Dieu. C'est vrai, mais pourquoi n'a-t-il pas offert davantage pour prouver sa foi, pourquoi ne s'est-il pas offert lui-même? Le prix à payer aurait été plus honnête. Il aurait prouvé sa foi par lui-même et non par la souffrance d'autrui, doublée, plus ou moins, de ses regrets et angoisses.

Quel aurait été l'acte le plus courageux pour Abraham? Accomplir le commandement de Dieu, quitte à subir ensuite le blâme de la communauté et le sien, ou affronter Dieu au risque de se perdre soi-même, en sauvant Isaac?

Est-il possible que, dans son éthique, Dieu n'apprécie pas la foi d'Abraham et son sacrifice pour Isaac, du moins dans la même mesure que s'il avait obéi à sa demande? La foi d'Abraham, ne cacherait-elle pas plutôt l'instinct de conservation, que le renoncement à ce qu'il aimait le plus?

Et de toute façon, de ce point de vue, l'échange envisagé n'est pas juste. A considérer qu'Isaac est la plus grande joie d'Abraham, son père, celui-ci a le choix entre la vie d'Isaac et la sienne pour recevoir la récompense divine. Dieu ne lui dit pas que s'il ne tue pas Isaac, Il va lui ôter la vie ou anéantir la terre entière. Dans toute cette démarche, Abraham veut prouver sa foi en Dieu afin d'obtenir une faveur, une récompense. Pour confirmation, en l'absence de laquelle il ne risquait pas la mort, Abraham accepte de sacrifier une vie, et ce n'est pas la sienne. Que peut-il en résulter? Que la récompense divine n'avait aucun sens sans la vie d'Abraham. Comment un regret peut-il exister du moment que la vie est épargnée justement pour bénéficier du résultat de la foi?

Les personnages bibliques, lorsqu'ils échappent à la colère de Dieu, ne se posent jamais le problème du sacrifice de ceux qui souffrent, si grands pécheurs ou si injustes soient-ils.

Dans le cas de la destruction des cités de Sodome et Gomorrhe, Abraham fait des efforts pour persuader Dieu de ne pas détruire les cités, il prie pour leurs habitants, mais tout ceci tient jusqu'au point où Dieu leur dit de s'en aller car il détruira leurs cités. Où est le sacrifice, là? Où est l'amour du prochain? Et si Lot avait répondu à Dieu qu'il préférerait rester dans la cité et mourir aux côtés de ses semblables? Mais non, il est parti sans se retourner. Où est le sacrifice dans ce cas? Où est le lien avec les gens de la cité, avec l'Universel?

Dans ce même ordre d'idée, si Noé avait refusé de construire son arche et préféré de mourir avec les autres hommes? Que serait-il arrivé?

Dans toutes ces paraboles, nous essayons de voir les choses qui dépassent notre éthique, le miracle, le transcendant, mais en fait nous ne faisons que cacher nos faiblesses. Peu nombreux seraient sans doute ceux capables d'affronter Dieu, de tenir tête à sa colère, mais même les autres, ceux qui examinent des faits, n'osent pas envisager une telle chose. Nous n'avons pas la force du sacrifice, même

dans la pensée. Nous préférons sacrifier d'autres vies pour notre foi, pour montrer combien fidèles nous sommes à Dieu, alors que Lui, peut-être, attend-Il de nous que nous lui tenions tête, que nous dépassions notre condition et entraînés avec nous toute la révélation et l'Universel entier. Pourquoi ne pourrions-nous pas forcer la volonté divine, unis dans un Universel? Et si cette idée nous semble impossible au niveau individuel, pensons du moins à elle comme à une belle histoire et ne cherchons plus des interprétations pour tout ce qui dépasse notre éthique, en essayant d'en tirer pour nous une aura de sainteté. En attendant humblement et sans agir la bonne volonté divine, sans oser demander ce que nous devons, de toute évidence, demander, nous ne faisons autre chose que sauver notre peau et rien de plus. Nous préférons notre condition individuelle et nous sommes même prêts à enseigner à nos enfants que si jamais, étant heureux dans le sein d'Abraham, ils nous voyaient torturés dans le affres du feu éternel, ils ne devraient ressentir aucun regret et garder à l'esprit une réponse du genre: ils ont eu les prophètes, mais ils ne les ont pas écoutés.

La solution? Apprenons la foi par le courage et l'humilité rationnelle et nous garderons ainsi notre valeur d'êtres humains, ou peut-être deviendrons-nous des dieux chacun selon ses mérites.

Conclusion

Dès lors que la théorie est émise, en forme de construction logiquement humaine, Dieu est obligé de la respecter parce qu'il est au-dessus de Ses créatures, bien plus qu'elles ne peuvent le penser. En même temps, la formulation de la théorie l'infirmes automatiquement aux yeux des hommes car Dieu ne saurait accepter le chantage de la logique et serait à nouveau obligé de dépasser l'éthique. Par conséquent, pour que la théorie fonctionne, l'homme doit l'émettre et la connaître, mais il doit se comporter comme s'il ne la connaissait pas.

Affirmer l'idée c'est l'annuler, la vivre sans prise de conscience c'est l'imposer.

Montréal, le 11 juin 2008

ANNEXES

Dialogue en marge du livre

V

Oui, j'aimerais que tu m'envoies la variante française du texte, ne serait-ce que pour faire un exercice de lecture française. Pour ce qui est de superviser le sens de la communication, tu me surestimes. Il fut un temps où je me débrouillais passablement en français, mais maintenant j'ai oublié bien des choses.

D

Et tu peux encore m'aider sur un point. Il faut évidemment aussi une légende pour certains termes et certaines idées, car le texte (Le chapitre sur la foi) est détaché du contexte. Regarde ce qui est compréhensible et ce qui exige des explications supplémentaires pour la compréhension du texte.

Le tout, bien sûr, si tu as le temps. Avec tout ce que tu as sur le dos, c'est vraiment ce qui te manquait.:

V

Il est assez tard et j'ai eu une journée difficile, aujourd'hui encore. Je ne me lancerai donc en aucun cas dans une analyse de l'exactitude du texte français, même si je l'ai lu. Il n'est pas moins vrai qu'exprimer quelques points de vue sur le texte en roumain est une autre aventure. Tout d'abord, il ne m'a guère paru difficile à comprendre; il ne m'a pas demandé plus de 30 minutes à lire, (bien que je me sois attendu à y passer la nuit), mais la lecture préalable du dictionnaire introductif m'a été d'un grand secours (c'est là bien plus qu'un dictionnaire). Une seule remarque: n'es-tu pas trop radical, lorsque tu affirmes que „tout le mécanisme intérieur de la personne doit être bloqué par la volonté et remis en marche sur la base des valeurs greffées”? Car il existe à la base de l'être une volonté première – encore une volonté, mais intimement liée au mécanisme intérieur de la personne – et qui imprime, je pense, le sens naturel de l'évolution de cet être vers la foi, mais sous des formes abscones, invisible à la conscience.

– Je crois que pour la compréhension du texte, il faudrait préciser ce que l'on entend par Universel, par effort, (effort cédé, effort offert, apportant comme effort, effort consommé, effort émanant de) satisfaction, personne, être (le passage de l'Absolu de l'être dans la personne), rationalité. Tout ceci n'a pas, au sein du texte, le sens habituel, classique.

- De même, il me semble que vers la fin de la première page, - „il veut apporter à la personne la conscience du don, de la consommation duquel dépend son existence”, - il n'est pas très clair quelle existence dépend de la consommation de l'effort offert (celle de la personne ou celle de l'Absolu?). Il est bien entendu clair, pour moi, qu'il ne peut s'agir que de la personne dépendante de la consommation de l'effort offert par l'Absolu, car l'existence de l'Absolu, lui-même, ne peut dépendre de rien; mais l'expression n'est peut-être pas assez claire, il me semble, en roumain comme en français. Et il me semble aussi que dans l'expression „la base de l'établissement du rapport de compréhension”, toujours vers la fin de la première page, - expression que l'on retrouve sous la même forme en français, - je ne vois pas le

sens des mots „ de l'établissement du rapport”, car je ne vois aucun rapport et je ne vois pas quels en seraient les termes. Selon moi, il s'agit de la compréhension en soi du don, de la nécessité d'en connaître la source et non pas d'un rapport.

C'est à peu près tout ce que mon esprit critique peut tirer à cette heure-ci. Comme je viens de le dire, je trouve là des évidences, vraiment subtiles, mais pas hermétiques au point de paraître illogiques, comme tu me dis que certains l'affirment. D'un autre point de vue, il se peut que ces évidences ne puissent être comprises que par quelqu'un qui a fait l'expérience de la méditation, de l'introspection et, j'oserais même dire, de la révélation.

– Mais, comme je le disais il y a un certain temps déjà, lorsque l'on publie un texte, il faut assumer le risque de toute sorte de réactions, car on ne sait jamais sur quel lecteur on tombera. C'est pourquoi je ne pense pas qu'il faille chercher une confirmation dans les avis des lecteurs.

D

Voilà, je m'apprete aujourd'hui à prêter serment à la reine Elisabeth II et c'est pour moi en quelque sorte un jour de fête. Je suis allé hier avec Marian acheter une chemise et une cravate. Inutile de te dire que j'achetais pour la première fois de ma vie un chemise. J'espère bien que les photos de la cérémonie soient bonnes pour t'en envoyer quelques unes.

Et puisque c'est la fête, j'ai baissé la garde, pour ce qui est des projets et du stress de cette fin de session d'examens. Alors j'essaierai de me concentrer sur la réponse à tes questions.

Je ne pense pas avoir exagéré en ce qui concerne le blocage des mécanismes de la personne par la volonté, puisque l'affirmation est purement théorique. Concrètement, ce peut être un moment dont on ne se rend même pas compte et d'ailleurs au niveau décisionnel, ce n'est qu'un très bref instant. Les préparatifs sont nombreux, avant et après, mais le moment est ultra-court. Je suis content que Marian ait réussi, sans explications supplémentaires, à voir en lui ce seuil, que j'ai aussi franchi, et à le reconnaître sur le champs. Le raisonnement tient donc la route. Troisièmement, il se passe un blocage du mécanisme entier, si rien dans ce mécanisme ne correspond aux valeurs de la foi qu'il convient d'imposer. Si une chose au moins existe, comme cela arrive souvent, alors le blocage n'est pas total. Quatrièmement, je ne pense pas que la volonté première soit un empêchement pour bloquer les processus personnels, car elle peut se rallier à la volonté qui effectue le blocage et devenir ainsi une partie de l'instrument en question. D'autre part, il est vrai qu'à bien la regarder, la volonté première comprend certaines valeurs de la foi et, si elle demeure active, le mécanisme de la personne ne s'arrête plus entièrement. Pourtant, certains ont du mal à découvrir la volonté première. Elle est pratiquement inexistante pour eux, à certains moments. Et puis, la volonté première est une manifestation de l'être et non pas de la personne. Elle ne peut passer de l'être à la personne autrement que par révélation. Ma volonté ne me permet pas d'arrêter les processus de l'être, mais seulement ceux de la personne. Ce qui fait que la volonté première peut exister sans contacter la personne. C'est ce qui arrive lorsque la personne ne soupçonne même pas l'existence de la volonté première.

Je tenterai d'éclaircir certains des termes que tu as soulignés et j'espère rendre ainsi la lecture possible.

Pour ce qui est du rapport, je verrai la phrase et tenterai de la refaire. Pourtant, je vois, moi, un rapport qui me semble super-important. Le fait d'être conscient de la source de mon existence, fait que je me rapporte à l'Absolu, pour voir quelle est notre interdépendance. En me rapportant à quelqu'un, je me comprends mieux moi-même, à travers cette personne.

V

Voilà de quelle manière j'envisage les choses: la volonté première existe au centre des choses, (elle n'y est pas seule, naturellement) et elle se manifeste dès le début et continuellement de l'être à la personne en élargissant les limites de celle-ci. Cette volonté, en effet, n'est pas facile à découvrir et même, au début, elle est complètement invisible aux yeux de la conscience; elle revêt différentes formes de volonté et d'existence qui font évoluer la personne, en préparant le terrain de la révélation, mais la conscience les prend comme telles sans voir leur origine en profondeur. Je pense donc que la volonté première et tout ce qu'elle a créé (en secret, je le redis) au sein de la personne, à commencer par „la matière” de celle-ci et avec la contribution de l'Universel, tout ceci donc a poussé Marian à franchir ce seuil. Il ne peut s'agir, dans ce cas, d'un blocage des mécanismes de la personne, car ce sont eux qui l'ont amenée devant ce seuil et qui l'aident à le franchir, seulement, les mécanismes sont entrés sous une forme camouflée dans sa conscience et y prennent une autre forme encore, qui n'est sans doute d'ailleurs pas la dernière, la vraie. On dirait qu'il s'agit plutôt d'une évolution des mécanismes intérieurs, venant d'une évolution de la conscience et déterminant un futur nouveau bond en avant de la conscience.

Voilà ce que je pense, moi, mais je respecte le point de vue de ton livre. Je ne dirai jamais que le mien est meilleur. Je te prie de me dire seulement où je me trompe.

Oui, je suis d'accord qu'il existe un rapport. Et il est plus qu'important. C'est l'essence même de l'existence de l'Homme. Seulement, de cette phrase là, il ne ressort pas, à mon avis, de quel rapport tu parles; il était question d'un „rapport concernant la compréhension du don”, mais suite à tes explications, je comprends qu'il s'agit d'un rapport entre deux termes et il en résulte que le don implique la nécessité d'en connaître la source, aussi bien dans le cas du rapport entre la Personne et l'Absolu, que dans le cas du rapport de la Personne à l'Universel.

J'ai vu les photos. En effet, tu as soigneusement choisi aussi bien la chemise que la cravate.

D.

Excuse le retard que j'ai mis à te répondre. J'étais super-stressé au sujet des examens de fin de session; au point d'en perdre la tête. J'en ai oublié les Pâques et les autres fêtes... J'ai eu mon dernier examen le 30. C'est alors que j'ai remis mon dernier ouvrage. Depuis, je suis comme en convalescence. J'ai voulu ne rien faire, ne penser à rien. Inutile de te dire que je n'ai pas eu que l'école sur le dos, j'ai eu

toute sorte de projets qui m'ont tout à fait épuisé. J'en ai achevé certains, mais pas tous. Et maintenant, revenons en à la philosophie.

Ma théorie n'est pas meilleure que la tienne. Même si elles sont un peu différentes, cela ne veut pas dire que l'un d'entre nous s'est trompé. Pour tirer au clair de tels mécanismes, chacun d'entre nous regarde à l'intérieur de soi, où se trouve la source des explications. Dans une première phase, cette source est personnelle, et rien ni personne ne pourrait nous certifier qu'elle soit universelle. Certaines confirmations individuelles ou références à d'autres textes, peuvent peut-être nous donner quelques petites certitudes, mais ce n'est pas ce qui compte. L'important est que celui qui lit cette théorie s'y reconnaisse. C'est d'ailleurs là la base de l'universalité de la théorie. Mais comme nous n'avons pas de vue panoramique sur les impressions, nous ne pouvons qu'espérer que notre théorie se rapproche le plus possible du mécanisme réel, si jamais il en existe un et s'il ne s'agit pas là d'une chose très personnelle, spécifique à chacun.

C'est ainsi que j'ai vu les choses. Mon expérience personnelle m'a permis de trancher nettement entre l'avant et l'après. J'ai traversé toute une période dépourvue de mystique, une croissance, une prise de conscience, une prise consciente de responsabilités et un développement qui dure toujours. J'ai pratiquement eu dans ma vie ce seuil devant lequel j'ai bloqué mes mécanismes intérieurs et j'en ai douté, puis tenté de les remettre en mouvement, à partir des mécanismes adoptés par la foi. Je n'ai pas du tout pensé alors à la volonté première. Et même si on m'en avait parlé, j'aurais sans doute rejeté l'idée, si celui qui m'en avait parlé n'aurait pas su bien m'expliquer les choses. Ce n'est peut-être pas un hasard, si les Saints Pères de l'église parlent d'une peur, d'abord, plutôt que d'une volonté première. Pourquoi la théologie classique ne fait-elle aucune référence à l'idée même de cette volonté première que nous disséquons ici en détail? Pour moi c'est là une confirmation de ce seuil, dont nous parlons. La théologie classique n'est pas faite pour les initiés, mais pour des débutants, qui n'auraient que faire de cette idée de volonté première, qu'ils ne peuvent même pas comprendre. Pour la comprendre, il faut d'abord franchir le seuil et remettre en mouvement ses mécanismes intérieurs.

Tu parles, toi, d'une présence permanente de la volonté première au sein de la personne. Je préfère, moi, minimiser son rôle et sa présence avant d'avoir franchi le seuil. Cette présence est naturelle et instinctive jusqu'à un certain point, mais sa valeur dépend de la conscientisation de la présence. Or la prise de conscience, tout comme la foi, n'est pas inhérente à la personne. Elles viennent avec la culture, la tradition ou la raison et de ce fait exigent un certain temps. Je veux bien admettre qu'en situation de crise, la volonté première peut faire surface quel que soit l'âge, la culture ou le niveau de rationalité de la personne, mais nous utilisons les termes d'une vie normale, où la volonté première, si elle n'est pas découverte, peut demeurer cachée jusque dans les instincts. Qu'est-ce qui pousserait finalement un simple mortel sans interrogations existentielles, à placer sur le même plan le désir de vivre et celui de bien manger? Finalement, à court terme, ces désirs se rejoignent.

Dans un contexte élargi donc, sans en arriver à l'universalité - qui dans une vie sujette aux doutes, ne saurait s'étendre simultanément à tous les stades, - la volonté première ne se manifeste de façon rationnelle qu'à partir du moment où l'on a remis en marche tous les mécanismes. Sauf en situation de crise, évidemment. Et peut-être que, finalement, les situations de crise nous placent simplement devant la volonté première qui, elle, déclenche des mécanismes en chaîne.

Ayant eu une éducation religieuse, ou une sensibilité accentuée, tu t'es peut-être retrouvé, toi, dans des situations de crise, et celles-ci ont peut-être éveillé en toi la conscience de la volonté première dès les premiers stades de l'enfance, ce qui a fondé tes mécanismes personnels sur les valeurs de la foi, avant que tu ne puisses les comprendre. Alors, au moment du changement rationnel, leur blocage n'aura plus été nécessaire.

Dans le cas de Marian, les choses sont encore plus évidentes. Il est passé par l'expérience du monastère. Là bas, le seuil à franchir est plus évident. Il est même frappant. Il passe par une cérémonie. La tonsure des moines en est la marque, celle du blocage des mécanismes, pour mieux les faire redémarrer sur les bases de la foi. C'est l'officialisation des mécanismes, sans que l'on puisse parler d'une compréhension de la volonté première.

Devant sciemment adopter la décision de se séparer du monde, on ne fait qu'accepter, le moment venu, un changement de ses habitudes, de ses relations et des principes auxquels on était habitué. A partir d'un moment précis, votre rapport à l'extérieur change de façon dramatique. Il vous faut bloquer tous les mécanismes et commencer une vie nouvelle, se rapporter à l'extérieur sur d'autres bases.

C'est pourquoi Marian était d'accord avec moi, concernant le blocage des mécanismes, parce qu'il l'a ressenti et le fait a été souligné par la cérémonie.

Tu dis: „elle se manifeste dès le début et sans cesse de l'être à la personne ; elle est en fait l'instrument à travers lequel l'être se manifeste au sein de la personne, en repoussant ses limites”.

Je veux bien accepter que nous avons dès le début la volonté d'exister, mais on pourrait appeler cela l'instinct de survie. Je nomme volonté première „l'instinct d'exister dès le départ en relation avec l'Absolu”. Or, cet instinct là, je ne pense pas qu'il soit possible, dans une vie humaine à ses débuts, car il ne saurait être révélé sans la raison. J'accepte l'intervention de la raison, même à un âge tendre, mais seulement par révélation. Dans une situation normale... je doute que l'on puisse parler de volonté première.

Pourquoi penses-tu que l'être se manifeste dans la personne de façon si naturelle? Regarde autour de toi! Vois-tu les hommes se poser, tous, le problème de l'être, les vois-tu désireux de transcender cette enveloppe matérielle pour se retrouver dans l'esprit? Il ne me semble pas, à moi, voir de telles choses. Je peux bien accepter que ces gens font, de façon tout à fait inconsciente, diverses choses tenant du sacré, mais je ne pense pas que l'on puisse parler d'une manifestation automatique de l'être au sein de la personne. A t'écouter, tout le monde devrait évoluer spontanément, car dans tout environnement, la raison doit pouvoir être aidée en tant que manifestation de l'être, pour trouver des raisonnements qui

permettent une élévation spirituelle. Pourtant, il me semble que la réalité nous contredit. Et puisque l'ignorance et l'imperfection existent et sont même prédominantes. Je penche plutôt vers l'idée du franchissement d'un seuil, à un moment de l'existence, pour passer vers l'être.

De plus, l'extension de la personne me semblait plus naturelle par la participation de l'extérieur personnel et non de son propre être. Il me semble que tu intériorise trop l'homme et ceci peut provenir de tes expériences et de tes manifestations pour aider les autres. Quant à moi, je suis moins sûr de moi et je me vois dans un état de dépendance par rapport à mes semblables. Je veux leur aide et je veux les aider à mon tour, de manière à nous construire réciproquement. C'est alors que se produit, selon moi, ce miracle qui renverse la théologie classique et contredit la révélation, faisant de ce miracle-même une révélation. Si le développement venait de l'intérieur, on serait bien plus autonomes et individuels. C'est le développement à travers une participation de l'extérieur qui crée, me semble-t-il, la communion qui nous fait exporter même la volonté première. Il me semble que l'on peut participer à l'autre, même avec la volonté première, s'il le faut et que l'on peut en arriver même à une volonté première commune, ce qui est, à mon avis, notre but ultime en tant que parties finies. En contribuant aux autres par la volonté première, on ne fait qu'étendre à eux la manifestation de son propre être, en adoptant finalement les autres dans notre propre être. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut créer cette Volonté Première Universelle, qui impose l'apocathase(?). Si la volonté première restait au niveau personnel, elle pourrait nous séparer et elle ressemblerait fort à l'instinct de survie, ce qui confirmerait la théologie classique, en permettant la formation des classes ou des divisions entre personnes.

Je me suis laissé entraîner par le discours et nous voici arrivés à autre chose, mais cela m'a permis de tirer au clair certaines idées.

V

Je ne sais pas si je peux affirmer avoir eu une éducation religieuse au sens propre du terme. Mais mon éducation a cultivé en moi l'idée de l'existence d'horizons plus larges, de dimensions plus subtiles et l'aspiration vers des dimensions d'une autre nature, que celle matérielle, assez facile. C'est peut-être ce qui a préparé le terrain de la foi, bien que, je puis l'affirmer sans minauderies pieuses, qu'en ce moment, je ne me sens pas très avancée dans cette voie. Je peux dire que j'ai eu la conscience diffuse d'une volonté première, que je ne nommais pas ainsi, dès l'époque où je prenais à peine conscience de ma propre personne. Et je n'ai pas eu, ou je n'ai pas été consciente de franchir un quelconque seuil. Il m'a semblé que tout coulait de source, tous mes états d'âme et leur conscientisation; toutes les conclusions découlaient naturellement les unes des autres, depuis que j'existe. Cela, lorsque je suis au grand jour, lorsque je ne me cache pas derrière une ombre. En fait, les ombres sont apparues depuis huit ans environ, lorsque, naturellement, les responsabilités sont apparues aussi, avec mon engagement dans ce monde de l'immédiat, où le temps pour méditer, prier, me plonger en moi-même et contempler rétrécit de

plus en plus, jusqu'à disparaître presque. Et les relations avec les humains sont de plus en plus superficielles, « aimables », « professionnelles », dans une sempiternelle course, sans consistance.

Peut-être n'ai-je pas encore franchi le seuil? Mais qui peut bien savoir combien de seuils il y a dans la vie et, si ils existent, qui sait où ils se trouvent?

Ton seuil à toi, quand se situait-il? Je ne l'ai pas bien compris dans ton évolution. Cette prise de conscience... de quoi? De qui? De l'existence de Dieu? De ta relation avec lui? Au bout d'un certain temps, tu peux prendre conscience tout à fait différemment de cette relation ou de sa manière, à Lui, d'exister. Je peux, en effet, admettre qu'il y a sans cesse des seuils à franchir et que chacun est une révélation. Mais la révélation ne mûrit-elle pas petit à petit en chacun d'entre nous? Je sais qu'en termes classiques, la révélation est le don exclusif de Dieu, qu'elle arrive toujours en sens unique, de haut en bas, mais je pense que les choses ne se passent pas vraiment comme ça. La révélation se prépare aussi de l'intérieur, comme un rendez-vous. Elle est préparée et souhaitée par les deux parties, même si les gens ne savent pas à l'avance qui ils vont rencontrer et comment la rencontre se passera-t-elle, ce qu'elle leur réserve.

Tu as très joliment nommé la volonté première « l'instinct d'exister en rapport avec l'Absolu »; c'est ce qu'elle est pour moi aussi. Et je ne risque pas de faire une confusion avec l'instinct d'exister. J'ai même eu à un certain moment un doute, de savoir si tu ne lui donnais pas une telle connotation, mais j'ai constaté que non. Je pense aussi que la volonté première existe forcément non seulement depuis les débuts de toute vie humaine, mais même depuis les commencements de l'homme sur terre. Tu dis accepter le fait que les humains font certaines choses qui tiennent du sacré, sans s'en rendre compte. Je me dis aussi qu'ils ont des sentiments et peut être des sensations tenant du sacré, sans savoir d'où cela leur vient. Ils ont aussi de bonnes pensées venant de l'intérieur d'eux mêmes, ou peut-être insufflées de l'extérieur, mais trouvant un écho dans leur âme... Je pense que tout ceci a un substratum profond dans la volonté première, que tout ceci en est l'écho et que cet écho parvient au bout du compte à la personne, bien que sous une forme distorsionnée, affaiblie et que c'est graduellement, par l'exercice, la répétition et l'approfondissement de ces actes, sensations et pensées, puis idées structurées, que se développe, je pense, la personne, pour se retrouver dans l'esprit. La conscience de la volonté première, de l'être, ne saurait effectivement exister que suite à une extension, un approfondissement, un raffinement de la conscience de la personne. Je me demande s'il n'existe pas aussi une variante selon laquelle un philosophe, un artiste, un physicien, un homme cultivé affine et approfondit sa conscience avec ses instruments, parvienne à la conscience de l'être, de la volonté première, simultanément ou même avant la foi et que le seuil en soit justement la conscientisation de la volonté première, suivie obligatoirement par la foi, comme état conscient. Mais l'affinement de la conscience est-il possible, n'importe comment, sans nulle sensation? J'incline à croire que non. Et puis, tous ces instruments d'affinage de la conscience ne sont-ils pas des émanations de la volonté première, encore ignorée? Je ne peux d'ailleurs pas me rendre compte, pour moi-même, si il s'agit de la conscience de la volonté première ou de la sensation consciente

de la foi. Il me semble à moi que les deux sont venues ensemble par la volonté première, avant même que j'aie pris conscience de son existence.

Comme tu le vois, je n'exclus pas l'idée d'un seuil et je pense même que tu as réussi à me persuader de l'accepter.

Mais je me demande encore s'il n'y a pas des gens - et je pense là à ceux de Melicesti, -qui sont plus près de Dieu, sans avoir la conscience de la volonté première, mais chez qui celle-ci se manifeste pleinement. Cette conscience est-elle obligatoire ? Je pense qu'à partir d'un certain point de rapprochement de Dieu, elle est inévitable, elle apparait spontanément. Mais je pense aussi que les possibilités d'évolution sont nombreuses et que parfois celle-ci passe d'abord par la conscience de la volonté première, tandis que d'autres fois elle peut apparaitre bien plus tard, sans que son absence empêche l'être de se manifester dans la personne, volonté première comprise.

Oui, je pense que finalement tout le monde évolue, chaque personne à son rythme et à sa manière, car tous ont en eux le Visage (et voilà qu'un terme théologique m'a échappé par reflexe, mais il me semble suggestif).

Je suis d'accord que l'élargissement de la personne ait lieu avec **participation** de l'extérieur, mais les racines sont à l'intérieur. Je suis aussi d'accord que nous nous construisons l'un l'autre, que l'on peut participer à l'autre y compris avec la volonté première, que l'on peut parvenir à une volonté première commune, que l'on fait passer les manifestations de son propre être sur les autres et que nous les englobons, eux, dans notre propre être. Mais je crois que le sens du mouvement est de l'intérieur vers l'extérieur, bien que cela ne nous rende pas autonomes, car la participation de l'extérieur devient obligatoire pour l'évolution.

Il y aurait sans doute encore beaucoup de choses à dire, mais je suis obligé de répondre aux appels insistants des autres pour aller déjeuner.

D.

Un bon moment est déjà passé avant que je ne te réponde. Je comprends que vous êtes aussi occupés, mais si vous parvenez à tout faire pour que tout le monde soit content, tant mieux.

Je me réjouis d'apprendre que vous avez passé de joyeuses fêtes, que vous avez eu le temps de faire aussi des pèlerinages, ce que je n'ai plus fait depuis longtemps.

Envoie moi aussi quelques photos des endroits où vous avez voyagé.

Ces temps derniers, nous avons encore eu droit à des discussions de qualité, qui m'ont fait réfléchir. J'ai donc décidé de me concentrer sur un autre problème et de l'approfondir de mon mieux. J'ai ainsi le sentiment que le temps ne passe pas en vain et je suis content.

Pris par les corrections du texte, j'ai relu le dernier chapitre, celui concernant la raison et j'ai de nouveau été agréablement surpris. Il me semble super-intéressant. J'attends que tu y arrive aussi, pour en débattre. Et puis, je mettrais bien en annexe du livre, nos débats avec toi, sur la volonté première. Ou le

dictionnaire du début. Je n'ai pas encore pris de décision. Mais il est certain que la discussion sur la volonté première a très bien éclairci le terme.

Que tu n'aies pas eu à franchir de seuil et que tu aies avancé de façon cursive dans tes recherches, je ne peux que t'en féliciter. Quant à moi j'ai franchi le seuil de l'ignorance vers le début du lycée. Tu as d'ailleurs lu mes livres. Dans Théologie, dans le journal, j'ai tout expliqué, clairement.

Au début du lycée, avec le changement total de mes lectures, j'ai découvert la théologie et la philosophie et j'ai commencé à me voir différemment. Le seuil effectif fut la décision de changer de vie, d'habitudes, de désirs, de manière de penser, de valeurs, de satisfactions et de liberté. Je les ai donc prises une à une et les ai changé de façon rationnelle. J'ai sciemment bloqué mes reflexes et mécanismes anciens pour les remplacer par de nouveaux. Ce fut un processus conscient permettant de suivre de l'intérieur et de l'extérieur une évolution.

Tu poses le problème de la révélation. Depuis quelque temps, je mets tout sur le compte de la raison, mais une raison comme je l'entends, moi, dans le sens d'un effort conscient de compréhension (attention, accumulation, analyse et adaptation). Quant à la révélation, si elle commence par sembler assez indépendante de nous, comme une descente de Dieu vers nous, elle semble par la suite devenir le point final du processus de raisonnement. Il me semble qu'à travers la raison nous reconstruisons et forçons la révélation, d'une façon, cette fois-ci, naturelle et harmonieuse et non pas comme un miracle, qui enfreint les règles. Il me semble que la raison doit faire partie de la révélation, qu'elle doit aussi bien la découvrir que l'approfondir, la comprendre et l'assumer.

Je ne crois pas que l'on puisse avoir la conscience de la volonté première sur d'autres bases que par le vécu, les sensations, car cette volonté première repose sur des certitudes vécues et assimilées, des certitudes à contre courant, contraires au flux commun. Et je te poserai ici la question de savoir si en acceptant l'existence de la volonté première, tu en réalises les conséquences. Te rends-tu compte du fait que tu violes, d'une manière ou d'une autre, la tradition orthodoxe? :) En acceptant la volonté première, tu atteins l'apocathastase...

Table des matières

Introduction.....	2
Dictionnaire des termes utilisés.....	4
Chapitre I – La catégorie	18
Chapitre II – Le châtime nt.....	31
Chapitre III – Le commandement.....	38
Chapitre IV – La foi	40
Chapitre V – La peur.....	44
Chapitre VI – Les Valeurs.....	50
Chapitre VII – L'obéissance.....	59
Chapitre VIII – Le souci d'autrui	67
Chapitre IX – L'échec.....	74
Chapitre X – La raison	83
Chapitre XI – L'éthique	96
Chapitre XII - Une réplique donnée à Kirkegaard	100
Conclusion	103
Annexes	104