

Maurice BLONDEL
(1861-1949)

L'Action

Tome I

Le problème des causes secondes et le pur agir

(1936)

Un document produit en version numérique par Mr Damien Boucard, bénévole.

Courriel : [mailto :damienboucard@yahoo.fr](mailto:damienboucard@yahoo.fr)

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web : <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web : <http://classiques.uqac.ca>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Damien Boucard, bénévole.
Courriel : <mailto:damiemboucard@yahoo.fr>

Maurice Blondel

L'Action. Tome I. Le problème des causes secondes et le pur agir. (1936).
Félix Alcan, Libraire-Éditeur, 1936, 492 pp.

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Pour le grec ancien : TITUS Cyberbit Basic

(disponible à : <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/unicode/tituut.asp>)

Les entêtes et numéros de pages de l'édition originale sont entre [].

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2007 pour Windows.

Mise en page sur papier format

LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, le 8 janvier 2010.

L'ACTION

PAR

MAURICE BLONDEL

Correspondant de l'Institut
Professeur Honoraire à l'Université d'Aix-Marseille

TOME I

**LE PROBLÈME DES CAUSES SECONDES
ET LE PUR AGIR**

PARIS
LIBRAIRIE FELIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1936

Table des matières

Préparatif du départ et mise en mouvement de la recherche - Originalité et dualité du problème de l'action

I. — En quoi l'action fait-elle problème et comment cette étude de l'agir se rattache-t-elle à l'ensemble de la recherche philosophique ?

II. — Prospection des difficultés à surmonter ; comment contenir un agir qui soit dégagé d'un fond de passivité ?

III. — Caractères spécifiques de la méthode appropriée à l'objet original de notre enquête.

IV. — Perspectives ouvertes sur l'itinéraire à parcourir.

V. — Pour quelle raison l'étude de l'agir comporte-t-elle deux traités distincts, soit pour spécifier la nature essentielle de l'action, soit pour examiner l'exercice ou recueillir les leçons de l'action effective ?

Partie liminale - Comment surgit le problème philosophique de l'agir

I. — Enoncé et critique des données verbales du problème.

II. — Allumage et embrayage pour la mise en train de notre recherche.

I. Exploration ascendante - Où trouver une authentique action - Élimination purifiante et enrichissante

I. Peut-on attribuer à ce qu'on nomme, peut-être métaphoriquement, les agents physiques une action justifiant à quelques égards cette appellation ?

II. Est-ce dans les initiatives humaines que nous trouverons l'idée pure et complète de l'action ?

Discernement des degrés à franchir entre les tropismes animaux et l'activité humaine : originalité des démarches instinctivement raisonnables de l'homme, « actus hominis » ; caractères spécifiques des « actus humani » impliquant conscience et...

III. L'action proprement humaine est-elle la source ou nous puisons notre pleine idée de l'agir et fournit-elle le type réalisé de l'« agir » ?

- α) Le type élémentaire de l'action humaine qui consiste à faire, à fabriquer, à œuvrer une matière, π ο λ ε ν .
β) La forme plus humanisée de l'action qui consiste à développer l'agent lui-même, π ρ τ τ ε λ ν .
γ) L'action contemplative, θ ε ω ρ ε ν , nous manifeste-t-elle — en le constituant — un acte pur dont toute passivité serait exclue ?

I. — La contemplation personnelle réalise-t-elle chez celui qui croit y atteindre l'idée essentielle et pure de l'action ?

II. — Les diverses conceptions monistes expliquent-elles et sauvegardent-elles la réalité de l'action sous une forme impersonnelle ?

III. — Comment et pourquoi le problème du pur Agir s'impose inévitablement à notre examen positif et commande toute solution de la question métaphysique et morale de l'action en toute son étendue ?

II. Mystère du pur agir - Aux approches de l'inaccessible

I. Ombres et clartés

I. — Démarche préalable pour sauvegarder le problème réel de l'Agir

II. — Quelles objections peuvent être élevées contre l'idée et l'affirmation d'un agir pur.

Première aporie. — Pourquoi l'application à Dieu des mots agir et action semble d'abord abusive ?

Deuxième aporie. — Apparente contradiction au sein même du concept d'acte pur.

Troisième aporie. — Suffit-il d'affranchir l'acte pur de toute réaction de ses effets possibles ?

Quatrième aporie. — Une immanence est-elle concevable dans l'Agir transcendant et absolu ?

Cinquième aporie. — Le pur Agir a-t-il une nature à subir comme une immanence imposée et close ?

Sixième aporie. — Le véritable Agir suppose-t-il de la pensée ou doit-il rester au delà même de toute intelligibilité ?

Septième aporie. — Comment et pourquoi le pur Agir, exclusif de toute passivité, inclut l'Amour incréé.

Huitième aporie. L'agir, même quand il a employé les ressources de la pensée, peut-il s'en passer et les dépasser ?

Neuvième aporie. — La notion et la réalité d'un agir absolu peuvent-elles provenir d'une influence occulte de l'univers dont l'empire serait dit absolument inconditionné sous prétexte qu'il synthétise toutes les conditions intégrées dans la ...

Dixième aporie. — Comment un Agir véritable est-il compatible avec l'affirmation et la réalité certaine de l'Agir absolu et omnipotent ?

II. Rayonnement du mystère inviolé

I. Couples d'affirmations à purifier et de négations compensatrices et stimulantes

I. — En quel sens l'appellation traditionnelle « Acte pur » convient et ne convient pas à ce qu'elle a mission de désigner.

II. — Si l'Agir absolu est ineffable dans sa parfaite action et son indivisible unité, comment, d'autre part, traiter des noms et des attributs divins ?

III. — Le pur Agir engendre, et pourtant il n'y a rien de passif en sa génération qui ne peut être comparée ni à un effet ni à une cause relative à ce qu'elle produit.

IV. — Comment, dans le pur Agir, la génération est vive et parfaite immanence de la pensée à elle-même, mais sans que cette génération puisse se borner à une simple réciprocité de l'intelligibilité et de l'intelligence qui ne sont pas tout l'...

V. — Comment le pur Agir, intégrant en soi la parfaite Pensée, ne peut pas ne pas inclure en sa transcendante immanence l'Esprit de Charité.

VI. — Comment l'unité absolue du pur Agir comporte d'intimes relations personnelles, mais sans qu'on puisse lui appliquer intrinsèquement une expression qui doit être réservée à son rapport avec les causes secondes, celle de Cause première.

VII. — Comment l'Agir, absolument, suffisant en soi, peut-il, sans subir aucune nécessité, aucune passivité, devenir créateur et s'appeler Cause première et Fin dernière de causes secondes.

VIII. — Comment l'Agir absolu, malgré sa parfaite suffisance, est-il aussi Cause première de causes secondes, devenant elles-mêmes capables d'authentiques actions ?

IX. — Comment le pur Agir, par une libre création, appelle à l'action des êtres qui sont à la fois pour eux-mêmes et pour Dieu.

X. — Comment, malgré l'obscurité des origines et des fins de leur action, les agents spirituels répondent de leur attitude à l'égard de la Cause première, de ses avances et de ses exigences.

III. Accession des causes secondes a la cause première - Comment spécifier l'action des causes secondes

I. En quoi consiste l'ébauche d'activité du monde matériel ?
II. La spontanéité vitale et les initiatives des agents organisés
III. Comment les agents libres ont-ils une action véritable en concourant à leur destin

1. Spécification propre aux diverses causes secondes.
2. L'échelle des causes.
3. Efficience et finalité solidaires entre elles et avec l'idée présente et active d'un transcendant agir.
4. Objections a élucider.
5. Conciliation paradoxale des objections et lumière qui résulte d'une telle cohérence des solutions offertes.
6. Fonction normale des agents spirituels.
7. Ou trouver la vraie spécification de l'action.

Conclusion requérante

I. — Problème des rapports entre la théorie et la pratique de l'action.
II. — Préciser, expliquer, utiliser la fissure inévitable et salutaire entre la théorie et la pratique de l'action.
III. — Comment et pourquoi l'action effective, en cela même qu'elle a de pratiquant et d'instructif, est objet original de science philosophique.
IV. — Irréductibilité et corrélation fonctionnelle de la spéculation théorique et de la science pratique de l'action.
V. — Symétrie et entraide des deux méthodes allant de la théorie à l'action et de l'action à la science.

Excursus - Compléments historiques et solutions des objections

(1 – 42)

Index

Préparatif du départ et mise en mouvement de la recherche - Originalité et dualité du problème de l'action

[Retour à la table des matières](#)

Selon l'opinion commune, l'action semble plus facile à saisir que l'invisible et fuyante pensée, plus directement connaissante que l'être, toujours mystérieux en son fond. Volontiers on se persuade que, se traduisant en résultats palpables, l'action se prouve elle-même, sans qu'on ait à revenir sur l'évidence obvie des faits incontestables qui servent de données et d'appui aux analyses scientifiques et aux spéculations ultérieures de la philosophie. Mais les philosophes eux-mêmes ont-ils, plus que le vulgaire, replié leur réflexion sur ce qu'il y a de direct, d'initiateur, de spécifique en tout agir, quelle que soit la diversité des applications qui peuvent être faites d'un élan dont les uns pensent avoir tout dit quand ils l'ont qualifié de créateur, dont les autres estiment avoir fait justice quand ils le ramènent à l'entrecroisement des impulsions passives et au déterminisme universel ? On a donc plutôt étudié les multiples aspects des faits particuliers auxquels on applique le terme d'action qu'on ne s'est attaché à l'agir [10] lui-même ; et peut-être s'est-on moins soucié de définir « l'acte d'agir » (si l'on ose risquer ce pléonasme) que d'examiner les productions ou les divers modes de l'action.

Notre premier devoir est donc ici de montrer que, au sens fort et singulier du mot, l'action fait problème ; et nous devons d'abord, sans que le lecteur ait à se décourager devant une difficulté vraiment captivante, entrevoir dès le seuil l'étendue du champ à explorer, le sens et la portée des solutions à procurer. Les questions en effet se pressent devant nous : elles peuvent au premier abord paraître ardues, mais on ne saurait en méconnaître l'intérêt vital, non plus que l'importance spéculative, puisqu'il s'agit d'une réalité coextensive à tout ce qui est, à tout ce qui pense. Et pourtant qui est en état de répondre à cette simple demande : qu'est-ce qu'agir, sans risquer de restreindre, de dénaturer, de contaminer la pure et entière signification de ce petit mot, si employé, si net, et néanmoins si réfractaire à une définition.

Agir, c'est vite dit, mais d'où procède, en quoi consiste précisément, où tend, par où passe, à quel but va l'action ? Est-elle toujours simplement transitive, ne comportant d'autre nature essentielle que celle d'un mouvement qui ne peut s'arrêter sans cesser d'être lui-même et qui ne saurait donc constituer une perfection ? Ou bien l'action est-elle concevable comme immanente à elle-même, comme une vie intimement féconde et absolument déterminable et spécifiée en soi, sans que cet éternel achèvement et cette parfaite définition soient incompatibles avec la pure essence d'un Agir absolu ?

Dès l'abord, nous apercevons donc, au moins obscurément, l'importance, la difficulté d'un tel problème. Il est si délicat qu'il semble avoir été rarement abordé de front. Parfois même a été méconnu ce qu'il a de légitime, d'original d'impérieux. Tour à tour on a prétendu soit que, [III] pour le philosophe, l'action se ramène à l'idée de l'action, soit, au contraire, que, dans l'ordre spéculatif et pratique, l'action précède, prépare, nourrit, vérifie, enrichit, achève la pensée. Mais y a-t-il entre la pensée et l'action une causalité réciproque, une promotion alternante comme dans un mouvement cycloïdal ? L'action et la pensée parviennent-elles, pour nous, à se rejoindre dans une claire, connaissance ou dans une réelle possession ? Leur dualité, est-elle réductible à une véritable unité ? n'y a-t-il pas au contraire une contradiction entre définir et agir, c'est-à-dire entre stabiliser des contours précis et produire du nouveau ? Et quels conflits intestins surgissent encore, soit que nous voulions fournir un objet original et clairement délimité à une étude philosophique de l'action, soit

que nous essayions de ramener à l'unité notre sentiment même de l'agir ! Car l'action nous paraît tantôt liée à l'évidence d'une opération successive qui ne pourrait être figée dans un concept sans se contredire, tantôt affirmée comme une perfection transcendante qui, au-dessus de toute passivité et de tout changement, semble le privilège incommunicable de l'Être absolu, le seul qui puisse être nommé l'Acte pur. Mais alors comment comprendre ou bien qu'il y ait des causes secondes en même temps qu'agissantes, ou bien que ces agents contingents, procédant de ce pur Agir, deviennent capables de retourner et de participer à lui.

Afin de nous acquitter d'une telle tâche, nous devons donc ne point reculer devant des obstacles auxquels on s'est plus souvent dérobé que directement heurté : sera-t-il possible de rendre quelque peu intelligible l'affirmation d'ailleurs inévitable d'un agir absolu, pur de toute passivité et pourtant éternellement fécond ? Et si oui, restera-t-il possible de comprendre à quelque degré l'originalité de causes secondes et d'initiatives réelles dans un monde qu'il faudra bien appeler une gratuite « création » ? Et [12] quelle peut être la finalité de l'Agir souverain qui, excluant tout besoin, toute limitation, toute relation, semble pourtant réaliser hors de lui des agents véritables, des êtres libres et pour ainsi dire des rivaux éventuels de sa propre omnipotence ? Tout cela comporte-t-il un sens rationnel, une explication philosophique ?

Pour nous préparer à cette rude entreprise, où d'ailleurs chaque pas apportera plus de récompense que d'effort, il ne nous sera pas inutile d'offrir, comme viatique et comme lumière, diverses anticipations sur la méthode appropriée à l'objet de notre présente étude, sur les attirants problèmes qu'elle nous réserve, sur la nature des solutions à espérer. C'est avec un esprit libre et, si l'on ose dire, des yeux frais qu'il nous faut dévoiler certaines difficultés dissimulées : ainsi seront justifiées sans doute les démarches où nous serons entraînés.

**I. — EN QUOI L'ACTION FAIT-ELLE PROBLÈME
ET COMMENT CETTE ÉTUDE DE L'AGIR
SE RATTACHE-T-ELLE À L'ENSEMBLE
DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE ?**

[Retour à la table des matières](#)

Agir : mettons-nous une idée claire et distincte sous ce mot si prodigué ? Est-il même possible de trouver une notion commune à la diversité des applications de ce mot et des emplois qui paraissent incohérents entre eux ? Même à nous restreindre au sens apparemment fort et précis de ce terme, concevons-nous qu'une définition réelle fixe les traits spécifiques et les caractères essentiels de ce qui est source d'inépuisable et d'imprévisible fécondité ? Dès l'abord le sentiment plus ou moins obscur de ces difficultés risquerait de nous arrêter si de précédentes recherches sur *la Pensée* et sur *l'Etre* ne nous avaient enhardis et pour ainsi dire obligés à regarder en face un [13] problème impossible à supprimer ou à ramener à d'autres aspects de l'enquête philosophique.

C'est sans doute la crainte des obstacles à surmonter ou la méconnaissance des questions que laissent à résoudre l'étude de la pensée et celle de l'être qui ont masqué trop souvent la légitimité, l'originalité, la nécessité même d'aborder de front le problème de l'action. Comprendons bien dès le début les raisons qui ont fait écarter une telle étude, comme si les préoccupations philosophiques ne pouvaient qu'y rester étrangères. En méditant un peu sur les causes ou les prétextes de ce refus d'examen, nous éclairerons sans doute l'entrée qui nous conduira vers les vraies perspectives tout en nous mettant en garde contre les confusions ou les fausses échappatoires (1) ¹.

¹ Ainsi que les ouvrages sur *la Pensée* et sur *l'Etre et les êtres* y ont habitué le lecteur, les chiffres en caractères gras, placés entre parenthèses dans notre texte, renvoient à des commentaires, se succédant comme des *excursus* isolés à la fin de chaque tome. Ces explications ont un triple rôle : — éclairer

Si, en 1888, on avait opposé à un projet de thèse sur « l'Action » une fin de non recevoir, en faisant remarquer que ce mot ne figure même pas dans le dictionnaire philosophique d'Adolphe Franck (le seul qui fût alors usité en France), et si en effet Descartes avait déclaré qu'il ne mettait point de différence entre l'action et l'idée de l'action afin de ramener la philosophie de l'agir à celle de la pensée et de la connaissance, d'où venait cette réduction dont s'autorisait la spéculation pour escamoter, si [14] l'on ose dire, ce qui semblerait d'abord le plus ample, le plus vital, le plus émouvant des problèmes ? Agir ne serait-ce donc point un objet pour la science qui prétend à connaître, embrasser, dominer toute la réalité ? Agir, pour le philosophe, devrait-il se borner à projeter, à construire des plans, des rêves, à former des systèmes de concepts, sans même aller jusqu'à des velléités ou à des ébauches d'exécution ? Mais, paradoxe plus injustifiable, produire des idées et les organiser, ne serait-ce pas profondément encore ou déjà des actes véritables ? Il n'y a pas moyen de comprendre que la pensée, en tant que simplement inactive, supplée et se substitue à des actes sans lesquels il faudrait se tenir à des assertions aussi fausses et inintelligibles que celle-ci : l'idée réside et se déroule en mon esprit inerte, sans qu'il y ait lieu d'établir de distinction entre le connu et le connaissant, entre la vivante intelligence et les notions qui s'imposent à elle, sans qu'il faille s'étonner de ce défilé de fantômes, ni du théâtre où ils passent, ni de la lumière intérieure qui les éclaire.

Comment néanmoins a-t-on pu soutenir qu'il n'y a point de différence entre « l'action » et « l'idée de l'action » ? Cette affirmation tranchante n'a de sens que si l'on abaisse le terme action à désigner la diversité successive ou

par des réflexions critiques ou des confrontations historiques les thèses essentielles qu'il a fallu souvent condenser ; — prévenir les équivoques et les méprises naissant d'une terminologie et d'une doctrine qui rompent parfois avec certaines habitudes d'esprit et de langage ; — soulager l'attention pour lui permettre de s'attacher d'abord à tout l'essentiel et de saisir, avant les développements accessoires et confirmatifs, l'ensemble dont la continuité cohérente et l'unité organique sont indispensables à l'intelligence du dessein total et à la justification des conclusions.

simultanée des apparences pour ainsi dire cinématographiques, abstraction faite des causes profondes et des fins réellement transcendantes à toute cette phénoménologie en laquelle, en effet, le spectacle et le spectateur semblent se confondre superficiellement. Mais c'est précisément à prévenir cette forme d'hypnose, qu'on voudrait vainement ériger en idéalisme, oui, c'est à dissocier l'image accaparante et l'initiative authentique de l'action qu'il importe souverainement de travailler, car il ne doit pas être question ici du va-et-vient incessant des images, des idées et des réactions passionnelles ; c'est du principe [15] même de toute activité véritable et de l'unité des moyens et des buts chez tout agent digne de ce nom que nous devons discerner les conditions, la nature et la destinée.

Dès ce premier contact avec notre problème, on comprend déjà que, même réduit à l'essentiel, il présente une extension et une compréhension immenses ; au point qu'il semble extrêmement malaisé de le spécifier et de le traiter précisément en ce qu'il a d'universel et de défini. Songeons en effet à ces deux adages traditionnels qui ne laissent aucune échappatoire entre eux : ce qui n'agit pas n'est pas ; tout ce qui est agit. Mais alors, dira-t-on, la science de l'action est diffuse partout et ne se détermine nulle part en une discipline originale ? — C'est contre cette fausse évidence que nous aurons à montrer la spécificité et à déployer le contenu de la doctrine répondant au titre de cet ouvrage. Ne nous laissons donc pas troubler d'avance par quelque objection confuse comme celle-ci dont l'aspect spécieux nous a été maintes fois opposé : est-ce que l'idée même n'est pas, à la fois, avant, pendant, après l'action ? est-ce que l'être ne contient pas l'agir, comme l'agir se borne à suivre, à manifester, à réaliser l'être ? et comment dès lors prétendre appliquer à l'action une méthode *sui generis*, faire de l'agir un objet formel et distinct des autres aspects du problème philosophique ? et si l'action offre quelque chose d'irréductible, n'est-ce pas cela seulement qui échappe à la spéculation rationnelle et tombe dans la promiscuité des faits qu'examinent et organisent les disciplines positives ? On le constate donc : nous avons à conquérir l'objet philosophique et, si l'on peut dire, l'état civil de la science métaphysique et éthique de l'action. [16]

II. — PROSPECTION DES DIFFICULTÉS À SURMONTER ; COMMENT CONTENIR UN AGIR QUI SOIT DÉGAGÉ D'UN FOND DE PASSIVITÉ ?

[Retour à la table des matières](#)

Toutefois le bref aperçu et les précédentes indications dont une première réflexion nous munit ne suffisent pas à nous faire soupçonner les diverses et complexes difficultés de notre entreprise. Déjà, en d'autres études, nous avons dû nous mettre en garde contre la trompeuse aisance avec laquelle on s'appuie sur des formules, comme si elles donnaient la solution, alors qu'elles masquent les problèmes réels ou qu'elles proposent l'incompréhensible. Pour le philosophe, la première vertu de l'intelligence c'est de ne point cacher sous les mots et de ne point intelliger l'inintelligible. En ce sens on a eu raison de faire du pouvoir de s'étonner, *mirari*, le mérite initial du métaphysicien et du savant, en attendant qu'à la fin de l'enquête critique la raison réussisse à réintégrer ce qui était d'abord déconcertant. Le sage, dit Aristote, s'étonnerait que les choses fussent autrement qu'elles ne sont. Mais, avant de parvenir à cet assentiment, à cette adhésion pacifiante, quelles péripéties rencontre une recherche soucieuse de ne laisser rien perdre de la réalité ! En ce qui concerne notamment l'action, combien d'équivoques, de confusions, de partialités, de satisfactions hâtives sont à écarter ! Et parce que nous ignorons les sujétions profondes et les concours indispensables, combien nous restons exposés à célébrer la beauté de l'action là où dans le fond se dissimule la passivité des forces aveugles ou la violence des passions tyranniques. N'y a-t-il donc point là un dépouillement à tenter, de mensongères apparences dont il faut faire justice ? et comment est-ce possible dans l'indéfinie série des influences inconnues et des oppressions ignorées ? Combien donc il semble malaisé, non seulement d'analyser [17] « les indéfinis ingrédients de l'agir », ainsi que le notait Aristote, mais davantage encore d'énoncer le vrai problème à poser, ou même, si l'on peut dire, d'*embrayer* la discussion, de manière à extraire de toutes les passivités qui nous enserrant une simple parcelle de véritable initiative et de propre agir.

Afin d'aider notre lecteur à deviner ce qui l'attend et aussi afin d'entretenir son attention ou même son courage durant tout le cours de notre exploration, il ne sera sans doute pas inopportun de proposer ici une sorte d'allégorie : on excusera l'étrangeté des images employées pour peu qu'elles contribuent à présager et à orienter notre investigation aux phases diverses.

Nous venons d'employer un mot dont la philosophie n'a pas encore abusé. Mais puisqu'il s'agit de l'agir et puisque tout agir semble impliquer une initiative interne et pour ainsi dire *automobile*, c'est bien d'une mise en train, d'un embrayage intérieur que déjà nous avons à scruter la secrète origine. Mais comment ne pas voir ce qu'il y a d'apparemment abusif dans cette métaphore qui attribue à une chose la puissance de se déplacer d'elle-même et par elle-même ? Que de pièces mécaniques ont besoin d'être construites, ajustées, actionnées par des forces étrangères, afin que tout ce matériel passif puisse faire figure d'énergique activité ! N'en serait-il pas de même pour ces causes secondes telles que les agents physiques où nous logeons par notre science, toujours subjectivement métaphorique, des forces vives ? même aussi dans les organismes où la spontanéité apparente dérive d'excitations merveilleusement accumulées ? — Admettons pourtant qu'en effet ces causes secondes soient vraiment des sources au moins partielles d'action véritable, de même que le moteur d'une automobile devient le principe d'une intense vitesse qu'il n'y a plus qu'à orienter : n'apparaît-il pas que tous ces mouvements utiles supposent [18] encore et constamment l'appui du sol, le concours des résistances et des frottements sans lesquels la machine patinerait vainement ? toutes conditions qui maintiennent l'apparente action sous la dépendance d'un fond de passivité. — Mais, libérons-nous davantage, quittons le sol ou la surface des flots ; enlevons-nous dans l'air comme notre pensée décolle des sujétions empiriques pour affranchir notre effort par la science et la spéculation : cette fois ne planons-nous pas avec un entier affranchissement ? Non pas ; sans la résistance de l'air, sans la pesanteur, sans toutes les passivités emportées dans notre machine ou retrouvées dans la plus haute atmosphère, notre triomphant agir viendrait écraser sa victoire apparente sur l'inerte matière d'où elle avait pris son élan.

Ne voit-on point par là l'immense difficulté de réaliser l'idée et le fait d'un agir vrai ? Mais, nous répondra-t-on, n'est-ce point qu'au-dessus des causes

secondes qui y participent, il y a une Cause première, un agir pur de toute passivité ? — C'est précisément ce qu'il faudra examiner, en nous rendant compte des objections soulevées contre cette solution, et cela à un double point de vue : 1° Comment est-il possible de concevoir, de définir, de spécifier ce que traditionnellement on a volontiers nommé l'« Acte pur », sans introduire dans la notion même de l'agir une obscurité inscrutable, alors que nous devrions découvrir dans le clair-obscur de ce mystère un principe de solution intelligible et réalisatrice ? 2° Puis encore reste la question qui nous concerne et, avec nous, toutes les causes dites secondes : comment concevoir que nous puissions emprunter ou recevoir une participation de l'activité première, au point que les êtres, tout contingents et passifs en leur fond originel, comportent une dignité causale et, si l'on peut dire, une initiative, une responsabilité autochtone et autonome ? N'y a-t-il point là un paradoxe aussi étrange que serait la prétention de voler dans le [19] vide céleste, au-dessus de toute atmosphère pesante et soutenante, sans le secours du moteur et des carburants, éteints d'ailleurs dans le vide ?

Peut-être ce bizarre apologue servira-t-il du moins à nous faire mesurer dès l'abord la gravité, trop peu remarquée, des difficultés réelles et rationnellement inévitables qu'implique le problème de l'action, envisagé dans son intégralité et dans ses connexions nécessaires, — même quand on se borne, pour commencer, à le considérer sous son aspect théorique et à chercher les caractères essentiels qui spécifient la notion originale de l'action. Avant de nous engager dans cette exploration spéculative, il importe encore de réfléchir sur la méthode qui convient à cette recherche formelle et qui doit en effet s'adapter exactement à l'objet original de notre présente étude.

III. — CARACTÈRES SPÉCIFIQUES DE LA MÉTHODE APPROPRIÉE À L'OBJET ORIGINAL DE NOTRE ENQUÊTE.

[Retour à la table des matières](#)

S'il est vrai que l'action n'est point réductible à l'idée de l'action et qu'agir est autre chose encore que penser, nous ne pouvons nous contenter ici de la méthode applicable à l'analyse ou à la synthèse des perceptions, des notions et des constructions mentales. Sans doute la vie intellectuelle est elle-même une forme d'activité ; mais l'acte même de penser, fût-il étudié sous son aspect dynamique et génétique, n'en offre pas moins un caractère d'abstraction, des contours définissables, une fixité plus ou moins stabilisée. Quoique, selon l'assertion d'Aristote, l'exacte définition d'une vérité ou d'une réalité connaissable ne puisse être complètement établie qu'au terme du mouvement par lequel s'actualise la forme, la dialectique de la pensée, même dans sa phase itinérante, s'attache [20] à des points successifs et à des phases distinctes dans l'orientation continue du devenir. C'est même pour cela que la science de la pensée et l'étude de la connaissance comportent une méthode d'implication, grâce à laquelle les idées s'appellent et s'enchaînent dans une cohérence où elles s'éclairent et se justifient mutuellement. En une telle discipline, la spéculation peut légitimement prendre du recul ou de l'avance afin de prévoir, de préparer, de recueillir ce que l'effort de l'abstraction et de la théorie a pu supputer, esquisser et vérifier.

Mais en est-il de même en face ou au dedans de l'agir ? Quels sont en effet les traits inaliénables de l'action effectivement produite ? Ce n'est plus un projet, un croquis, un devis, c'est un tout où l'agent s'engage tout entier, selon le précepte auquel nul n'échappe jamais complètement : *age quod agis*. Bien plus encore, l'agent ne se lance pas seulement lui-même en ce qui ne peut plus être supprimé une fois que c'est accompli ; mais cette action, si infime ou partielle qu'elle semble, modifie le milieu où elle s'insère, provoque des résistances ou des réactions, subit la pression universelle et, pour s'insérer, refoule en quelque

mesure et domine ce poids de l'univers. Jamais donc notre action ne s'opère en vase absolument clos ; jamais, physiquement, elle n'échappe à la gravitation universelle et à maintes autres sujétions du déterminisme. Jamais non plus, au point de vue métaphysique, elle ne se dérobe à la vérité du principe dont elle surgit, à la pérennité de ce qui, ayant été posé dans l'être, demeurera éternellement comme ayant été, comme une initiative dont les contrecoups porteront à l'infini la responsabilité de l'agent (2).

Impossible maintenant de ne pas voir qu'une méthode d'implication simplement rationnelle ne saurait suffire à étudier l'action sur son propre terrain et en son originalité spécifique. Il a été nécessaire sans doute de suivre en ses développements la dialectique de la pensée, d'exhiber en [21] sa rigueur la normative de l'être ; mais il faut à présent voir s'épanouir la croissance organique et les exigences internes de l'action qui condense en elle tout ce que la logique de la pensée, tout ce que la canonique de l'être, tout ce que les obligations et les sanctions d'une vie qui ne se recommence pas deux fois imposent finalement à l'agent spirituel, arbitre de sa destinée.

On s'étonne peut-être de nous voir restreindre — en apparence et provisoirement — le problème de l'action à cette question si importante qu'elle soit du destin des esprits. C'est qu'en effet notre recherche ne peut commencer qu'où nous sommes. Mais de ce centre de perspective, premier par rapport à nous, nous verrons s'étendre en bas et en haut le problème total de l'agir — soit qu'il s'agisse des causes secondes dont les formes inférieures servent d'appui et de condition à nos propres initiatives, — soit surtout que nous ayons nécessairement à poser le problème de la Cause première et de son acte toujours pur en soi et pur aussi dans son œuvre. Partout nous devons nous inspirer de cette méthode d'efférence et de totalité qui ne permet d'envisager l'agir que comme une fécondité réelle, comme une unité productrice *tota simul*, que comme une participation ou une circumincession par laquelle l'être s'accomplit dans une intégration où se retrouve toujours ce trait, cette intention commune à tout ce qui est : *omnia intendant assimilari Deo*. C'est pourquoi une étude de l'agir est comme le lieu géométrique et le point de convergence où se rencontrent et s'unissent toutes les voies qui conduisent à la Cause première, qui la traversent en quelque sorte sous le voile du mystère et qui partent d'elle comme pour

confirmer dans un parfait circuit la marche ascendante et les routes descendantes, la preuve de la cause efficiente et celle de la cause finale, toutes les exigences de la raison et toutes les aspirations de l'âme (3). [22]

IV. — PERSPECTIVES OUVERTES SUR L'ITINÉRAIRE À PARCOURIR.

[Retour à la table des matières](#)

Les précédentes analyses ont déjà servi à nous montrer que les procédés discursifs et logiques de la pensée, tout véritables et indispensables qu'ils sont, ne suffisent pas à sauvegarder l'originalité de l'action, ni à en procurer l'étude intégrale qui doit s'appliquer à ce qu'elle a toujours de singulier et d'universel à la fois dans son unité et son unicité concrètes. Si, en effet, penser est en un sens une action, agir est cependant autre chose encore que penser. Agir enferme soit des virtualités que la connaissance n'explicite pas toujours dans les causes secondes, soit l'unité de l'Etre en la parfaite actualité de tout ce qu'il est. C'est pourquoi nous ne pouvons nous borner à examiner les modes et les phases de l'agir, comme si une étude des faits équivalait à une science de l'action ou suffisait à discerner par la phénoménologie des structures essentielles, de manière à passer alternativement de l'exercice à la spécification ou de la nature intelligible aux applications pratiques ; car, pas plus qu'on ne recompose le mouvement avec des photographies instantanées, on ne saurait pénétrer l'intime et riche simplicité de l'agir, fût-ce en accumulant toutes les étapes et tous les linéaments extérieurs du devenir. Si habile que soit le cinéma, il ne réussit que par des approximations qui ne recomposent l'apparence objective que grâce à des complicités physiologiques et à des restitutions subjectives ; et encore cette apparente recombinaison n'est qu'une figuration factice du mouvement réel, tout différent d'elle et véritablement irréversible. Ce n'est donc pas l'idéologie imaginative de l'action qui peut nous donner la vérité authentique de l'agir, puisque cet agir même est irréductible à la représentation des phénomènes dont la synthèse est tout à [23] fait hétérogène et extrinsèque à la vivan-

te action et à l'unité profonde de son efficience. Si nous venons de recourir à la métaphore du cinéma, c'est pour nous faire mieux discerner comment, même dans le spectacle réel des faits déroulés sous nos yeux, il y a, derrière les perceptions offertes à la science, une réalité métaphysique qui relève d'autres méthodes d'investigation : les faits ne doivent pas se confondre avec l'intime des actions ; et c'est d'un problème ultérieur à l'épistémologie scientifique aussi bien qu'à la connaissance empirique que nous devons nous emparer ici.

Le philosophe n'a pas le droit de tabler sur des à peu près, ni de se fier à des vues qu'il sait anthropomorphiques, là surtout où il s'agit d'une réalité dépassant l'ordre expérimental. Par cela même que tout agir implique moins un rapprochement constatable du dehors qu'une initiative unitive, la science positive, qui peut bien déterminer et procurer les conditions de l'efficience, ne saurait produire réellement l'action vraiment causale. Cette primordiale vérité que supposait déjà Aristote lorsqu'il déclarait l'impossibilité d'épuiser les ingrédients de l'action, cette thèse essentielle dont S. Thomas a précisé la formule métaphysique, Bacon en a fait aussi la loi et la borne des prétentions scientifiques en remarquant que, si nous pouvons mettre les forces naturelles en présence les unes des autres, cependant l'opération réelle demeure absolument inaccessible à notre expérience et à notre pouvoir. C'est, dit-il, la nature elle-même qui, secrètement, après que toutes les circonstances sont réunies, réalise le reste, c'est-à-dire le principal ou l'agir lui-même dans une impénétrable intimité : *natura intus transigit caetera*. Il y a donc lieu, en laissant aux sciences positives tout le domaine des conditions à déterminer, de revendiquer l'inaliénable champ des causes véritables, le principe même de tout agir auquel ce terme s'applique sans [24] fausse métaphore ni impropriété d'expression.

Ainsi peu à peu nous sommes amenés à découvrir le sens restreint, mais aussi l'immense portée et la profonde difficulté d'une étude authentique de l'action. On aperçoit la raison pour laquelle nous employons ce terme au singulier, dans son acception la plus forte et la plus précise (4). On devine aussi que des compétitions vont s'élever, comme déjà pour l'emploi du mot être nous avons été pour ainsi dire écartelés entre les réalités contingentes et l'unique Substance qu'une pensée trop sèchement rationnelle voudrait investir exclusivement de ce grand nom d'Être. Ici donc encore les données de l'expérience,

sans lesquelles nul problème ne se poserait, paraissent d'abord se trouver en conflit avec les exigences rationnelles que suscite la pure idée de l'agir. Ici, plus que jamais, l'intransigeance doit être intégralement maintenue entre l'évidence du caractère mixte des causes contingentes et les privilèges imprescriptibles de l'unique Cause première. Dès lors aussi surgissent, devant nos regards, encore lointains, les problèmes que la recherche philosophique n'a jamais désertés, même quand elle paraît les abandonner parfois, mais pour les reprendre ensuite avec des difficultés nouvelles et des forces accrues. Plus, en effet, on fait descendre en bas les racines et plus on place en haut les cimes de l'action, plus il semble malaisé de justifier la paradoxale, l'illogique expression de cause seconde ; plus il devient urgent de voir non seulement ce que l'on a nommé le scandale d'un libre arbitre sous la motion d'une toute-puissance n'abdiquant jamais, mais encore le mystère d'un pur Agir qui semble n'avoir rien à produire s'il est parfait ou n'être jamais achevé s'il a toujours à agir ; plus s'impose la question de la compatibilité du nécessaire et du contingent, celle aussi d'une relation concevable entre deux ordres aussi incommensurables que l'initiative des créatures et l'incommunicable souveraineté [25] de Dieu. Déjà des problèmes analogues s'étaient imposés à nous en ce qui concerne la pensée et l'être ; mais maintenant c'est, plus visiblement encore, de notre destinée et de la signification totale du monde qu'il s'agit. Nous sommes embarqués, remarquait Pascal. Il faut donc aborder coûte que coûte. Et pour qu'une solution intervienne, lumineuse et bonne, il ne suffit pas de décrire des exigences contraignantes, contre lesquelles se dresserait une intime protestation ; il faut au contraire justifier cette contrainte elle-même, en la montrant non seulement juste parce qu'elle est rationnelle, mais intelligible parce qu'elle est bonne et parce que ceux mêmes qui la subissent ne peuvent cesser de la ratifier dès que se révèle à eux la plénitude de son sens et de son excellence.

Nous ne sommes pas seulement les témoins appelés à voir, à comprendre, à prodiguer ou à refuser des applaudissements, à devenir le théâtre même du spectacle et des conflits tragiques auxquels nous n'aurions point à prendre part ou dans lesquels nous serions dispensés de prendre parti : nous sommes inévitablement des acteurs placés à la fois dans une nécessité et dans une obligation de coopérer, de tenir la barre et de répondre du dénouement de ce drame. Em-

barqués, ce n'est donc pas assez dire, puisqu'il faut que, consentant au voyage et gouvernant notre action, nous abordions ou au port ou à la perte, sans pouvoir échapper à cette alternative volontaire ni recommencer l'expérience. Combien donc l'action est plus exigeante, accaparante, enlaçante que tout ce que nous avait encore imposé l'étude de la pensée et de l'être ! Et, pour comble de difficulté, nous allons d'avance indiquer quelle dualité elle recèle, quelle double démarche requiert l'étude à en faire et quelle fissure ouvre encore au fond de nous-même la science aussi approfondie que possible de l'action. [26]

**V. — POUR QUELLE RAISON L'ÉTUDE DE L'AGIR COM-
PORTE-T-ELLE DEUX TRAITÉS DISTINCTS,
SOIT POUR SPÉCIFIER LA NATURE ESSENTIELLE DE
L'ACTION, SOIT POUR EXAMINER L'EXERCICE OU RE-
CUEILLIR LES LEÇONS DE L'ACTION EFFECTIVE ?**

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons d'annoncer un double aspect qui s'impose à notre étude de l'agir. Il y a donc lieu d'expliquer en quoi consiste, d'où dépend, à quoi doit aboutir cette dichotomie, analogue à celle qu'avait déjà rencontrée notre enquête sur la pensée et sur l'être. Il ne faudrait pas croire que cette dualité se ramène à l'opposition ou à la relation de deux objets, d'un côté le pur agir de la Cause première, de l'autre les actions contingentes et subordonnées des causes secondes. Tout autre est le sens du diptyque qui nous a fait répartir en deux tomes distincts nos recherches sur l'action. Chacun de ces tomes envisage les deux objets que nous venons de mentionner, mais ce sont les perspectives de cet examen qui sont et qui doivent être symétriquement inverses à partir d'une ligne où la suture ne saurait être complète. Expliquons-nous donc sur cette délicate et profonde dissociation, solidaire pourtant d'une tendance incoercible vers l'union désirable.

— De telles indications préliminaires n'ont point seulement à justifier la séparation, peut-être un peu surprenante d'abord, de notre investigation sur

l'agir en deux volumes différenciés ; — elles doivent servir aussi à faire comprendre la place et la fonction d'une étude de l'action dans l'ensemble de la doctrine philosophique ; — elles contribuent à relier sans les confondre les deux parts, spéculative et pratique, du rôle primitivement et traditionnellement attribué au philosophe, savant et viril ; — elles réserveront enfin l'entrée qui doit rester ouverte, dans et [27] par la philosophie, au problème spécifiquement religieux.

Ainsi s'éclaire le plan de nos deux tomes sur l'action et leur place dans l'ensemble de la doctrine philosophique. Toute l'étude de *la Pensée* et de *l'Etre* aboutit au problème de *l'Action*, du salut ou de la perte ; mais, en un autre sens, être et penser impliquent un secret et préalable agir, selon l'adage médiéval, *omne ens est activum, nam, quod non agit, non est*. Mais, d'autre part, toutes les ressources de l'être et du penser doivent finalement concourir à l'action, s'achever ou se ruiner en elle et par elle : *in actu, perfectio aut perditio et privatio*, comme déjà l'avait remarqué Aristote. On peut sans doute distinguer profondément, en un sens divisé, pensée, être et agir ; mais, en un sens composé et pleinement réaliste, il y a finalement union fonctionnelle et causalité réciproque entre ces diverses constituantes de l'être. C'est pourquoi l'enquête philosophique peut procéder légitimement à partir d'un de ces termes pour retrouver les autres, sans les confondre pour cela et sans méconnaître leur rôle spécifique ni leur priorité alternative. C'est de cette interdépendance que nous cherchons constamment à suggérer la véritable idée et l'efficacité réelle, sans que jamais l'on doive ou l'on puisse impunément se restreindre à l'un ou l'autre de ces aspects ni prétendre les réduire ou les substituer l'un à l'autre.

Avant d'entrer dans l'étude théorique de l'action et pour justifier la distinction ou même l'opposition apparente des perspectives où chacun des deux tomes consacrés à l'agir nous place successivement, il convient encore de montrer comment s'opère ce retournement et pourquoi l'action sert en quelque façon de charnière à toute l'entreprise d'une philosophie intégrale.

Sans doute la philosophie oscille partout de la spéculation essentiellement théorique, noétique et directrice à [28] une sagesse fortifiante pour l'esprit vivant de la vérité et respirant pour ainsi dire l'idéal qui s'incarne peu à peu dans ses épreuves et dans ses actes. Mais où cherche à s'accomplir cette union instructive et tonifiante de la vue et de la vie, de la plus haute science et de l'ascèse la plus vigoureuse ? C'est manifestement dans l'agir et par l'agir qui n'est pas seulement une application accidentelle et inadéquate de principes généraux, mais qui réalise, précise, exige de plus en plus la norme à la fois transcendante et immanente dont l'action doit être le véhicule, le réceptacle ou même l'expression exemplaire.

S'il y a une vérité dans la distinction communément admise entre la théorie et la pratique, entre la spécification notionnelle et l'exercice effectif de nos diverses facultés, il y a donc cependant lieu d'éviter une séparation, fût-elle toute spéculative, là surtout où l'on ne saurait étudier l'objet formel de la recherche sans le dénaturer radicalement par une telle dichotomie entre sa nature essentielle et son exercice normal. Comment en effet concevoir l'action en dehors de l'agir effectif et réduire à une définition stabilisée ce qui, par définition même, est toujours force vive, initiative jaillissante, le contraire de l'inertie, du tout fait, de l'immobilité stagnante ? Là réside ce qui, dès l'abord, avait apparu comme le paradoxe d'une science de l'action, plus encore que celui d'une science pratique. Mais c'est à tort qu'on désespérerait de rapprocher, de relier même ces deux termes, tout incommensurables qu'ils semblent. Quel doit donc être le résultat de notre exploration, même s'il nous conduit par deux routes différentes à des bords voisins mais séparés par un abîme ? Nous essayerons de le comprendre plus tard. Dès à présent il est bon de marquer les deux voies qui s'ouvrent à nous et de considérer les rives opposées que la spéculation ne réunit pas, mais où l'action passe sans cesse et nous force à poursuivre notre route, sans [29] possibilité de recul non plus que d'évasion définitive.

— Il faut d'abord nous attacher à sauvegarder la pure idée de l'action, sans la laisser contaminer par de trompeuses métaphores ou des compromis hybrides. Dans toute la mesure possible nous essaierons de spécifier la notion même

du pur Agir et les conditions qui peuvent rendre concevables des causes secondes, des êtres contingents, une liberté ébauchée, des initiatives originales en des agents finis et imparfaits. Mais cette recherche ne peut aboutir spéculativement qu'à marquer de mystérieux *desiderata* ou même nos réelles impuissances, en dépit d'évidentes productions et de responsabilités certaines.

— C'est alors que, nous retournant vers la pratique effective et l'action réellement vécue, nous devons, dans un autre tome, non plus procéder à une recherche spéculative et spécificatrice, mais partir de notre action humaine, d'une réflexion expérimentalement nourrie. Et nous aurons à rectifier, d'après ces enseignements de la pratique, notre intention dans le sens même où l'exercice normal de nos facultés oriente progressivement notre vie, découvre et prépare notre destinée. Car, si nos actes humains supposent la lumière d'idées qui les suscitent et les guident, il y a aussi des clartés qui naissent des initiatives raisonnables ; il y a des leçons de la pratique et des idées qui surgissent de l'action même ; il y a, entre la réflexion et la prospection, un échange de force et de vérité dont il importe de recueillir et d'employer les leçons alternatives et solidaires, même alors que le passage et l'accord de l'une à l'autre demeurent obscurs et énigmatiques.

— Voilà donc les deux enquêtes à poursuivre distinctement : recherche spéculative pour établir la théorie de [30] l'action et pour tenter une spécification formelle, une définition intelligible de l'agir ; expérience méthodique de l'action fidèle à la lumière de la conscience droite et cohérente jusqu'au bout de son exercice avec sa loi interne. Or il semblerait d'abord que, comme deux équipes perforant un tunnel à partir des côtés opposés de la montagne, les deux enquêtes théorique et pratique devraient se rencontrer et ouvrir clarté et passage. Comment et pourquoi il n'en sera pas tout à fait ainsi, c'est ce que nous aurons finalement à décrire et à expliquer. On pourrait d'abord croire que ce demi-échec résulte de l'inadéquation entre la théorie qui est transcendante et les impuissances d'une pratique incapable d'égaliser la règle idéale : il faudra

cependant ne point nous contenter de cette interprétation qui, malgré une part de vérité, méconnaît doublement les services et les richesses de l'action. Car nous aurons à montrer que si théorie et pratique, spécification et exercice de l'agir ne bouclent pas en pleine clarté, c'est moins par déficience de nos actions à l'égard de nos idées que parce que, sous le voile à demi-transparent qui recouvre l'obscur raccord de nos facultés maîtresses, l'action comporte des stimulations et des apports soulevant notre destinée au delà du cycle clos où nous enfermerait une solution humainement adéquate du penser, du vouloir et de l'agir. Non pas que la philosophie soit réduite à constater, devant cette déficience, une totale obscurité. Nous verrons au contraire que le mélange de richesses et de pauvreté qui de fait constitue notre action prépare, si l'on ose emprunter un mot de Platon, l'hymen fécond grâce auquel la plénitude du pur agir pourra conférer à l'infirmité de la cause seconde que nous sommes une énergie efficiente et finaliste, une libre participation au dessein transcendant où seulement se concilient la souveraine et gratuite initiative de la Cause créatrice avec la réelle action des créatures. [31]

Sans doute de telles perspectives semblent-elles prématurées, presque arbitraires, en tout cas énigmatiques. Il ne semble néanmoins pas vain de les proposer dès l'introduction, afin d'orienter et de soutenir l'attention vers les buts les plus élevés que la spéculation rationnelle et l'effort spirituel puissent viser. Enigme, en effet, mais qui n'est point le fait d'une doctrine téméraire, car c'est le mystère même du dynamisme universel et de sa finalité qui s'impose à toute réflexion consciente de sa tâche normale et complète. La philosophie ne doit pas reculer devant de telles questions vitales parce qu'en fait nous ne nous y dérobons pas. En définitive, pourquoi donc cette énigme ? en quoi consiste-t-elle au juste ? pouvons-nous en deviner la nature, la raison d'être, la solution désirable ? C'est à justifier ces questions et à définir, sinon à réaliser les conditions concourant à les résoudre que doit s'employer notre double étude de *l'Action*, — l'une s'efforçant d'en définir la nature essentielle pour se rapprocher des conclusions effectives, — l'autre tâtonnante à partir de la pratique pour réaliser cette sagesse qui a toujours été le vœu suprême de la spéculation et de l'aspiration humaine, — toutes deux néanmoins restant partiellement dis-

tinctes et dissociées, comme pour imposer un champ libre à d'ultérieures démarches de la pensée et de la vie.

Nous justifions par là le dessein de cet ouvrage et la répartition de notre tâche en deux tomes. Le premier consacré à la recherche de ce qui constitue essentiellement l'agir en Dieu et aussi l'action des créatures élevées à la dignité d'être causes, elles aussi, en coopérant à leur propre destin. Le second tome montrera comment peut et doit s'accomplir cette destinée, à partir des plus humbles origines d'une bonne volonté ignorante ou incertaine encore de ses voies et de sa fin suprême et qui, usant de l'ordre universel comme d'un moyen pour s'élever jusqu'à son but transcendant, peut ainsi s'ouvrir ou se fermer à l'accueil [32] de l'action qui la libère et lui donne de réaliser son agir spirituel. C'est ce que nous appelions tout à l'heure conquérir l'objet formel et établir l'état civil d'une science propre de l'action.

Mais, de ces vues lointaines, il est temps de redescendre au niveau du seuil d'où peut partir notre exploration. Plaçons seulement devant nos yeux la carte initiale de notre itinéraire. De même que pour étudier la pensée et l'être nous avons laissé de côté les applications diversifiées à l'infini afin de considérer le penser et l'être en ce qu'ils ont de foncier, d'intelligible, d'universellement vrai, de même ici nous étudierons non point les actions particulières, mais la possibilité métaphysique, la réalité ontologique, la dignité de l'agir, sauf à envisager ces problèmes fondamentaux sous deux aspects symétriques. — D'abord en recherchant si l'action comporte une définition essentielle, une spécification propre à conférer une intelligibilité réelle à notre certitude d'une Cause première comme aussi à notre certitude de causes secondes : compatibilité dont la justification demande, semble-t-il, à être rationnellement poussée plus loin qu'on ne le fait communément. — Mais, d'autre part, nous devons aussi ne point nous tenir à cette recherche spéculative parce qu'elle n'épuise pas les richesses et les leçons que l'action, après avoir reçu et tout en recevant les lumières et les ressources de la pensée et de l'être, apporte à la connaissance, aux obligations, au mérite et à la valeur des êtres spirituels que nous sommes. Au départ, nous devons (si l'on nous permet de reprendre un instant la

comparaison précédemment employée) rouler sur le sol affermi, en évitant l'ornière des mots équivoques, en gardant une allure modérée, en nous attachant d'abord aux réalités physiques et aux causes secondes les plus matérielles. C'est peu à peu seulement que nous serons entraînés vers des causes [33] plus hautes et, semble-t-il, plus libres de leur propre mouvement. C'est par cette vitesse même, progressivement acquise, que nous serons promus au plan supérieur où forcément le problème de l'agir devra se poser dans sa pureté et son intégralité ; c'est alors qu'il sera possible de découvrir, pour les causes secondes et pour les agents spirituels, les conditions auxquelles est subordonnée la solution du problème que posent leur existence et leur efficacité. [34] [35]

Partie liminale

- Comment surgit le problème philosophique de l'agir

[36]

[Retour à la table des matières](#)

Les mots sont à la fois nuages et rayons : rayons par les traits de lumière qu'ils dardent de l'esprit à l'esprit, par tous les apports littéraires et traditionnels qu'ils véhiculent, par tous les commentaires qu'ils éveillent en celui qui les emploie et qu'aucun auditeur ne comprend jamais entièrement ; mais aussi nuages toujours voilant une part de la pensée, toujours inégaux à ce qu'on voudrait leur faire signifier, toujours impuissants à révéler l'unité intime qui reste inaccessible à toute expression discursive. Autrement que le terme *pensée*, non moins et plus sans doute encore que le terme *être*, le mot *action* diffuse à la fois plus de clarté et plus d'obscurité qu'aucun autre. Dans la langue latine d'où il nous vient, il a des résonances à la fois moins précises et plus souples peut-être qu'en français. Quand Sénèque dit : *difficile est unum hominem agere*, il fait un excellent usage de ce vocable en signalant la difficulté de « pousser sa vie » dans l'homogénéité intellectuelle et morale d'un être entièrement cohérent avec lui-même et avec l'univers : *toti mundo te inserte, ut fias unus per rationem, cum ratione totius*. Faisant de l'homme une véritable unité

égale ou supérieure à l'harmonie universelle et divine (selon l'emphase stoïcienne qui met le sage, capable de se procurer ce que les dieux sont [37] censés posséder spontanément, au-dessus de ses dieux mêmes) il conserve à ce verbe une signification d'immense envergure ; car, au-dessus de toutes les applications particulières, ce terme vise, selon la portée de son acception intégrale, la totalité de l'initiative spirituelle. Et c'est vrai plus encore de l'homme que du monde considéré comme un vivant qu'anime et que promeut une puissance directrice, une raison toujours active.

Mais revenons modestement aux acceptions plus communes des termes agir et action, car la logique secrète du langage populaire, même en ses déviations multiples, nous manifeste souvent des convenances parfois inaperçues ou même inaccessibles au regard de l'analyse abstractive et discursive.

I. — ENONCÉ ET CRITIQUE DES DONNÉES VERBALES DU PROBLÈME.

[Retour à la table des matières](#)

En remontant aux origines étymologiques et à la métaphore primitive d'où procède notre mot *agir*, nous constatons d'abord que l'image et l'idée initiales auxquelles il reste fidèle sont celles d'une initiative motrice et productrice. Le sanscrit d'où dérivent les mots grec et latin $\gamma \epsilon \iota \nu$ (pousser, presser), *agere* (pousser, conduire) évoque, par sa racine, l'image de mouvoir, l'idée de propulser. En français, le sens d'agir s'est pour ainsi dire replié et concentré en lui-même. Il vise moins le déploiement, le résultat, le fait que la cause antérieure et intérieure qui d'une manière imperceptible préside aux diverses sortes de mouvement, translation locale, changement qualitatif, génération ou destruction. Ainsi ce mot exprime la notion d'une intime initiative, immanente ou transitive, dont la source reste invisible et qu'on ne peut suggérer que par ses effets rapportés à une cause intrinsèquement inaccessible. [38]

Agir est donc essentiellement un verbe qui, semble-t-il, formule le secret de l'être et l'affirme en sa fonction radicale ; d'où l'assertion si souvent répétée : être, c'est agir et ce qui n'agit point n'est pas. Toutefois l'équation intellectuelle ainsi proposée ne tient pas compte de distinctions, tout au moins de nuances qu'il importe de noter. Car, d'après notre expérience, agir semble marquer un état pour ainsi dire intermittent de l'être, considéré comme un terme plus compréhensif et comme un réservoir d'initiatives successives et diversifiées. Est-ce là néanmoins une vérité essentielle, ou une détermination relative aux réalités en devenir ? Ainsi déjà se dessine une subtile dissociation entre deux concepts distincts que nous nous faisons spontanément de *l'agir*.

Nous venons d'employer substantivement le mot que tout à l'heure nous regardions comme un verbe, comme le verbe par excellence. Il ne semble même pas se prêter aussi facilement que le mot être au triple rôle de verbe, de nom propre, de nom commun. Pourtant, nous ne craignons pas de faire du mot agir un usage technique, analogue à celui qu'on fait du mot être en sa triple fonction. Car il nous semblera qu'agir spécifie excellemment et ce qu'il y a de plus essentiel, de plus vital dans l'être, et ce qui désigne éminemment l'acte pur de l'Être en soi, et ce qui signale spécialement la part d'initiative inhérente aux êtres doués de causalité seconde. Ne nous laissons donc pas intimider par l'objection qu'on pourrait tirer contre le substantif agir des habitudes populaires qui n'ont point ratifié l'extension d'un tel usage. Il faut ajouter que le sens abusif donné par certains métaphysiciens au terme agir pris substantivement a pu contribuer à faire écarter cette extension un peu surprenante. Pourtant à la condition d'expliquer et de corriger le caractère paradoxal d'une telle hardiesse, nous ne nous priverons pas nous-même, [39] dans nos analyses philosophiques, de recourir à de commodes distinctions que rendrait plus malaisées l'emploi trop complexe des seuls noms d'acte et d'action : *agir* dégage de ces mots, quand il est pris comme nom propre ou comme nom commun, l'aspect le plus dynamique et la féconde initiative.

Réfléchissons encore un instant à une singularité qui nous aidera à mettre en évidence certaines vérités profondes et complémentaires des remarques précédentes. Il est surprenant en effet que le verbe agir, désignant par antonomase ce qui est actif au suprême degré, ne soit pas lui-même un verbe actif ; et,

d'autre part, c'est par un abus que quelques philosophes l'ont employé au passif, tel Malebranche disant que, dans nos actes, nous sommes agis plutôt qu'agissants comme causes réellement efficaces. Serait-ce donc qu'agir consiste moins (malgré la métaphore étymologique) à produire au dehors, à « pousser » une opération, à poser un résultat qu'à se poser soi-même, qu'à constituer son propre être, qu'à ratifier et à employer la nature reçue par chaque être, qu'à perfectionner ce qui a été donné ou subi par une initiative libératrice et conquérante ? Question qui surgit naturellement, en révélant une équivoque dont il sera nécessaire de nous rendre compte et de nous dégager. Car, si agir semble un verbe neutre quoique il exprime ce qui produit, c'est sans doute parce que nous avons le profond sentiment que l'action par excellence n'est pas transitive ; et c'est pourquoi la grammaire a tort d'employer équivalement les deux expressions, verbe actif ou verbe transitif, alors que le pur actif ne comporte point de régime direct et ne passe point dans un effet.

Il est bon de noter dès à présent la secrète élaboration métaphysique qui du verbe transitif *agere* a élevé notre mot agir au rang unique d'un verbe absolu. Il n'est pas [40] neutre, il n'est pas transitif, il ne joue pas comme le mot être un double ou triple rôle, tour à tour substantif, prédicat, copule ; mais, loin d'être équivoque, il implique, par cette singularité même, la pure idée d'une initiative interne dont l'originale fécondité n'a pas besoin de se manifester en effets extérieurs pour être excellemment elle-même, sans mélange indispensable de passivité. Ainsi, agir, qui n'est pas un verbe actif ni un vocable ambigu comme le mot être, semble seul à posséder une signification intrinsèquement suffisante, parfaitement déterminée et si essentiellement active qu'elle peut se passer de toute connotation adjacente.

Toutefois si le verbe agir répugne en somme à être employé substantive-ment et, d'autre part, à recevoir un régime direct, il enfante néanmoins, si l'on peut dire, deux noms qui naissent diversement de lui : ce sont les termes *acte* et *action*. Il importe d'autant plus d'examiner le sens, la vie, le dynamisme du mot action que, malgré de multiples inconvénients, nous avons recouru à ce vocable pour le titre de tout cet ouvrage (4).

Par sa forme, ce terme *action* implique une élaboration, quelque chose qui se fait non pas de rien, mais de ce qui s'exprime soi-même comme la vérité ou l'aspiration d'un être se réalisant et réalisant son œuvre propre, que ce soit d'emblée et par son initiative essentielle ou que ce soit par de multiples opérations, à travers résistances ou concours. Il résulte de ces simples remarques que le mot action, sans exclure l'idée d'une immédiate et parfaite réalité, comporte aussi la distinction de trois phases et de trois significations discernables, fussent-elles séparables ou non. — 1° L'action indique primitivement l'élan initiateur en ce qu'il a de vif et de fécond, de productif et de finaliste à la fois. — 2° L'action peut désigner (là où une opération discursive et complexe devient indispensable pour que [41] l'action se réalise) la série continue et progressive des moyens employés : processus nécessaire à l'exécution du dessein initial qui doit parcourir l'intervalle séparant le projet de l'effet et, selon l'expression scolastique, le *terminus a quo* du *terminus ad quem, per gradus debitos*. — 3° L'action enfin peut signifier le résultat obtenu, l'œuvre acquise, l'achèvement réalisé. Ce résultat, on peut alors le considérer moins comme un objet brut que comme une sorte de vivante création où l'efficience et la finalité ont réussi à s'unir en mettant en valeur toutes les puissances médiatrices qui ont servi à cette merveille novatrice qu'évoque ce petit mot plein de mystérieuses richesses : agir.

Sans doute ce terme action, en raison des multiples connotations qu'il évoque, ne semble guère convenir à celui dont il est dit *semper agit Deus*, car ce *semper* traduit mal l'éternité qui ne connaît pas de phases successives ni d'actions juxtaposées. Toutefois les usages dérivés que nous venons de décrire ne refluent pas contre l'idée (qui sera à discuter) d'un agir pur, absolu et un. Il est donc permis d'user, comme l'ont fait plusieurs maîtres de notre langue et de la théologie, d'une expression n'impliquant en rien la notion d'une relativité temporelle ou spatiale ¹. En revanche les emplois subalternes et plus [42] habi-

¹ Il semble que le mot action, parce qu'il évoque l'idée ou l'image d'une opération discursive et dont les effets paraissent au dehors, s'applique malaisément à l'Agir divin, à l'Acte pur. Néanmoins une telle restriction n'est pas

tuels du terme action font ressortir les aspects multiples qu'il importe de discerner avec la précision dont Aristote s'était déjà prévalu à la faveur des subtiles richesses de la langue grecque.

En montrant que le nom général d'action s'applique à des espèces spécifiquement distinctes, les analyses que nous venons de rappeler ne tracent pas seulement un cadre pour les études que nous devons approfondir dans le tome second de cet ouvrage ; elles nous imposent aussi, avec une précision croissante, l'évidence des ambiguïtés que recèle notre idée de ce mystérieux agir dont la définition nous fuit à mesure que nous cherchons à en serrer la notion. Essayons toutefois de découvrir encore quelques traits caractéristiques, fussent-ils équivoques ou divergents, de notre idée de l'agir.

conforme au génie de notre langue, ni à l'usage des meilleurs écrivains. Ainsi, pour signifier ce qu'il y a de plus vital, de plus spirituel, de plus transcendant à l'ordre empirique, Bossuet recourt à ce terme action qui, mieux qu'acte, suggère la notion d'une efficence éminente : « c'est une chose horrible de tomber entre les mains du Dieu vivant ; entre ces mains où tout est action, où tout est vie... » (Oraison funèbre d'Anne de Gonzague). On pourrait multiplier les citations analogues. Qu'il suffise d'ajouter un exemple tiré de Leibniz : « Il est assez difficile de distinguer les actions de Dieu de celles des créatures... » (Discours de métaphysique, ch. VI). On peut remarquer ici que cette difficulté est celle même que nous essayons de résoudre durant tout le cours de cet ouvrage, mais en usant d'une méthode et en aboutissant à des conclusions très différentes de celle de Leibniz.

II. — ALLUMAGE ET EMBRAYAGE POUR LA MISE EN TRAIN DE NOTRE RECHERCHE.

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les exigences qu'implique notre affirmation concrète et certaine de l'action, nous avons déjà recueilli d'utiles ingrédients qui semblent impossibles à éliminer quoiqu'ils ne puissent se combiner tels quels. Néanmoins, si nous ne réussissons pas d'emblée à les unir, ce n'est pas une raison pour les sacrifier les uns aux autres par une décision qui serait encore arbitraire. C'est même au contraire une stimulation de plus pour nous ; car il semble que ce soit la révélation d'un problème méconnu dont il importe de dégager les données, de préciser l'énoncé et de chercher la solution. Nous sommes loin, en effet, d'avoir [43] épuisé les assertions implicitement mais réellement contenues dans le vif sentiment et dans l'idée confuse que porte constamment avec elle notre conscience d'agir. Reprenons donc nos analyses progressives, même ou surtout quand elles nous conduisent à des équivoques ou à des apories.

En réfléchissant aux divers aspects qu'évoquent pour nous les mots agir et action, nous sommes partagés entre la conviction primitive d'une initiative féconde et celle d'une élaboration qui ne semble pas toute immédiate, toute automatique, toute efférente. Qu'est-ce à dire ? — D'une part nous maintenons l'affirmation d'une efficience originale et qui suppose une sorte de commencement absolu et d'autonomie telle que, selon un adage traditionnel, l'agent n'est point modifié par le patient en qui l'action se réalise ; et nous verrons plus tard où et comment cette paradoxale assertion est toute vraie. — D'autre part cependant notre expérience constante nous manifeste, avec une évidence aussi scientifique qu'empirique, que nous n'agissons point sans nous modifier, bien plus, sans être modifiés nous-mêmes, instruits et façonnés par les réactions, les oppositions ou les collaborations multiples des forces contre lesquel-

les ou avec lesquelles se déploie notre initiative propre. Ici donc encore surgit une dualité dont nous ne pouvons faire abstraction dans l'étude de l'agir.

De là aussi résultent de nouvelles complexités. A mesure qu'on approfondit notre certitude d'agir, de plus graves embarras se présentent à notre analyse. — D'un côté en effet pour qu'il y ait agir, il nous apparaît (mais n'est-ce point une simple apparence ?) nécessaire qu'on n'applique point ce mot à une impulsion aveugle et transmise fatalement. Ne faut-il pas que, pour mériter son nom, l'agent possède, fût-ce sous quelque motion préalable, une efficience pour ainsi dire singularisée par l'originalité de son être propre, *actio sequitur esse* ? Dans quelle mesure [44] une telle initiative spécifique est-elle concevable chez des causes secondes destituées de conscience et qui ne connaissent ni d'où elles tirent leur détermination, ni où tend leur mystérieuse finalité ? Problème qu'il faut résoudre si l'on ne veut pas que le mot action appliqué à tous les êtres inconscients ne soit rien d'autre qu'une fallacieuse métaphore. — D'un autre côté cependant, combien souvent nous appliquons, en nous et hors de nous, le mot action à ce qui ne réalise pas la condition essentielle que nous venons d'indiquer. Comment alors expliquer cette extension d'un terme qui ne paraît presque jamais entièrement justifié ? et d'où vient même que nous puisions ou bien adultérer notre idée pure ou retrouver sous des emplois abusifs un sens justifiable de l'action ? Nouvelle difficulté à laquelle nous ne pourrons nous dérober et qui servira de ressort à notre investigation.

Peut-être faut-il faire un pas de plus dans le dédale où nous entraîne la complexité des sens et des idées qu'exprime le mot action. A y regarder de près, il semble d'abord (mais ne serait-ce pas une illusion ?) que partout où il y a véritable agir doive aussi se trouver une lumière directrice, une certaine connaissance d'un désir, d'une force, d'un but, qu'en un mot les seuls êtres conscients sont à proprement dire des acteurs. Sans doute, absolument parlant, nulle action ne peut être conçue sous ce nom propre si l'on voulait qu'elle fût séparée ou indépendante de toute pensée et de toute finalité. Mais enfin est-il nécessaire que ce soit chez l'agent lui-même que s'établisse quelque rapport au moins obscur entre les diverses causes matérielle, formelle, efficiente et finale

qui concourent à l'action ? Question aussi difficile à éclaircir que nécessaire à poser et dont les différents aspects ne peuvent être entièrement dissociés. Il ne suffit pas en effet de montrer qu'en nous l'action implique toujours une réunion plus ou *[45]* moins discernable de ces composantes ; il est indispensable encore de chercher si nous pourrions prendre conscience et direction de notre agir, à supposer que, avant même cette conscience, nous ne recevions pas des concours sans lesquels notre initiative ne saurait être ni réalisable par nous, ni connue de nous. La réponse donnée à un tel problème devra donc éclairer cette double difficulté :

— l'agent spirituel pourrait-il exercer son action idéale s'il n'avait l'appui et l'efficiencé d'énergies subalternes et de stimulations antérieures ou inférieures à la conscience ?

— Mais en même temps ne faudra-t-il point dire que la conscience qu'a l'agent spirituel de son agir implique la réalité effective et la certitude justifiée de sa causalité propre ?

Il n'en reste pas moins vrai que si notre évidence subjective d'être authentiquement agissants contient une certitude objective et foncièrement établie, la vérité de ce principe risque d'être indûment étendue à de fausses applications. Par des analogies abusives nous sommes tentés d'extrapoler métaphoriquement le mot et le concept d'action à de nombreux cas qui n'en comportent pas l'emploi. Il ne nous suffirait même pas de montrer que là où il y a sentiment d'agir cette conviction ne peut naître chez l'agent que parce qu'elle est au moins partiellement justifiée ; car un départ reste à faire entre les cas où cette certitude est fondée et les cas où on l'étend illusoirement au jeu même des passions. Tant il est vrai que le problème à poser surgit d'un antagonisme latent mais constant entre le secret idéal que nous portons en nous d'un pur, libre et parfait agir et les défaillances, les promiscuités qui assujettissent notre élan libérateur à des passivités natives ou acquises. On comprend par là combien les conflits intérieurs qui font tourner nos pensées sur elles-mêmes déterminent des heurts incessants et provoquent l'étincelle qui doit normalement allumer notre recherche. *[46]*

Nous voici donc par nos premières analyses mis dans l'impossibilité, — soit de nous fier aux imparfaites images que l'on se fait communément d'actions, mêlées d'une passivité si foncière qu'elles semblent voler leur nom, — soit de réaliser, même idéalement, l'idée d'un agir qui ne serait rien qu'agir. Allons-nous ainsi parmi ces oscillations contraires rester immobiles dans une sorte de perpétuel et stérile tressaillement ? Ou bien trouverons-nous le moyen de mettre en branle et de rendre intelligible le dynamisme même de l'action ?

Ce n'est pas tout encore, et d'autres embarras semblent nous barrer la route unie que nous espérons ouvrir par la simple analyse de notre idée de l'action : tant il est vrai que l'idée ne suffit ni n'équivaut à l'agir. Jamais en effet la vue spéculative n'épuise les ressources qu'elle a toujours à mettre en œuvre. L'agir véritable ne suppose pas seulement un principe d'intelligibilité comme source profonde de toute efficacité réelle ; il exige aussi une finalité sans laquelle l'action ne serait qu'une force brute et inintelligible. Si elle est une cause efficiente c'est parce qu'elle a une cause finale ou, pour mieux dire, c'est qu'elle est essentiellement finaliste. — Mais de telles exigences sont-elles satisfaites dans le monde où nous vivons, dans la réalité même que nous sommes ? et dans quelle étrange contradiction sommes-nous placés ? D'après les apparences les plus évidentes et les habitudes intellectuelles les plus vérifiées en fait, nous nommons actions toutes sortes de productions physiques, de démarches animales, d'opérations humaines même destituées de conscience, de préméditation et d'intention. De quel droit réserverions-nous le privilège de l'agir et l'usage du mot action à un absolu qui n'est pas de ce monde ? Faudrait-il réserver à l'unique Substance du panthéisme l'exclusive vérité d'un agir sans conscience et sans finalité ? Sinon, comment sera-t-il possible [47] de montrer qu'il y a réellement des agents seconds, compatibles avec l'Agir pur auquel ils peuvent et doivent rendre témoignage ?

Dès notre première enquête presque encore grammaticale et sémantique sur les termes agir et action, nous voici ballottés entre des significations, il faut

même dire entre des obscurités et des périls contraires. Mais la manière dont nous avons pu, au début de notre étude de *l'Etre*, tirer profit des écueils mêmes entre lesquels il nous avait fallu passer nous permet d'espérer ici une issue également favorable. Ne pouvant d'emblée fournir une définition réelle de l'action — puisque notre effort pour en proposer une simple définition nominale n'aboutit d'abord qu'à faire ressortir des contrariétés internes, — nous n'avons pas de meilleure ressource que l'examen critique des emplois concrets qui sont communément faits des mots litigieux qu'il s'agit de réduire à leur sens le plus précis et le plus techniquement philosophique. Un dictionnaire comme celui de Littré indique dix-huit acceptions différentes pour le seul mot action. C'est dire qu'une élimination s'impose si l'on veut purifier le langage scientifique et éviter toute amphibologie. Cherchons donc en quels cas s'applique exactement le terme action pour qui pousse les exigences rationnelles jusqu'à la rigueur nécessaire.

Afin de préciser l'objet de notre étude (et puisque l'on a parfois contesté que le philosophe ait à s'occuper de l'action en tant que telle, comme s'il fallait la réduire devant la raison à la seule idée que nous pouvons nous en faire) nous avons commencé par scruter l'étymologie, le sens originel, les variations sémantiques du terme agir et de ses dérivés. Cet examen critique, [48, APRÈS L'EMBRAYAGE, DÉMARRER] loin de nous assujettir à une définition nominale et à une simple idéologie de l'action, nous a au contraire imposé l'aveu d'une dissociation entre — l'affirmation d'un agir où ne se rencontrerait aucune passivité et — la constatation de causes secondes, d'agents qui fournissent l'apparence ou acquièrent le sentiment d'une activité partiellement dépendante, partiellement initiatrice et effective.

Entre ces deux conceptions, qui semblent irréductibles autant qu'inséparables dans notre conscience profonde, ne surgit-il pas un problème original, spécifique, strictement philosophique ? Le débat ne s'allume-t-il pas de lui-même ? Ne sommes-nous pas pris comme dans un engrenage qui embraye forcément notre expédition spéculative et pratique tout ensemble ? Et une fois que la mise en train de tout notre être s'effectue en une sorte de démarrage inévitable, ne faut-il pas maintenant que nous suivions notre route avec une vigilante attention qui accélère ou ralentit l'élan de la recherche selon les tournants et les dangers même de la route ? [49] [50] [51]

I. Exploration ascendante - Où trouver une authentique action - Elimination purifiante et enrichissante

[Retour à la table des matières](#)

Ecarter les emplois abusifs des mots ou les alliances hybrides des notions, ce n'est point appauvrir le langage ni ruiner ou stériliser la pensée, c'est les fortifier et c'est en accroître la fécondité. Ici donc, comme dans toutes nos recherches précédentes, nos critiques vont, non point à la destruction, mais à l'édification. Rien de plus périlleux que les précipitations, les extrapolations, les canonisations abusives qui préparent d'inévitables déceptions au détriment des certitudes nécessaires et salutaires. Déjà, en ce qui touche particulièrement le sens multiforme des termes *action* et *agir*, nous venons d'entrevoir combien les risques de confusion, de téméraires approximations, de satisfactions au rabais assaillent de toutes parts l'explorateur [52] de ce qui, à maints égards, reste une *terra incognita*, puisque c'est toujours d'une initiative, d'un jaillissement, d'un imprévisible avenir que le nom même de l'agir doit nous donner la vive impression. Se retourner vers le passé, le tout fait, le déjà vu, les faits en série, les lois statistiques, les codifications abstraites, les données empiriques,

les spéculations *a priori* comme *a posteriori*, c'est, semble-t-il, méconnaître l'objet qu'on déclare vouloir étudier, en prenant un cadavre ou une préparation anatomique pour l'authentique vitalité de l'action.

Ainsi, par ce qu'il suggère de virtualités indéfinies et par ce qu'il recèle d'obscur contenu, ce mot agir se prête à des emplois fluents et peut-être même souvent fallacieux sous le manteau bigarré des métaphores. Il convient donc d'y regarder de près. A quoi ou à qui ne l'applique-t-on pas ? à l'incessante agitation des personnes, quoiqu'il soit incorrect d'assimiler « les actes réflexes », les automatismes et les gestes de l'habitude aux actions dites réfléchies et même libres ? aux actions instinctives de l'animal — qu'on préfère aujourd'hui il est vrai et non sans raison appeler tropismes et comportements ? à l'action soit des forces physiques, soit des influences psychiques ? à celle des « agents naturels » ? à celle des idées et des abstractions (car il y a une mythologie des entités dont l'influence ne laisse pas d'être immense) ? à l'action créatrice ou providentielle ? au souverain Agir de Dieu dans sa transcendante immutabilité ?

Par cette rapide énumération, bien incomplète, on voit déjà l'embarrassante ampleur du domaine à explorer ; car il faudrait encore étendre l'investigation au champ des sciences comme à celui de la nature et de la métaphysique. Que signifie en effet le mot d'idée-force ou la formule de Bossuet « nous n'égalons pas la moindre de nos idées » ou l'incessante novation de toutes les disciplines physiques et même mathématiques, si ce n'est que tout, [53] sans cesse, pousse sa pointe en avant, qu'il faut bannir de partout la torpeur et l'inertie et qu'au début, au milieu, au sommet même, l'agir est le nom secret de toute vérité, de toute réalité ? C'est donc là, dans cette apparente banalité d'un mot s'appliquant à tout, que réside l'extrême difficulté de découvrir une détermination exacte et, si l'on peut dire, une justice distributive vraiment capable d'attribuer à chaque être l'agir spécifique ou, selon le mot d'Aristote, l'acte propre qui le caractérise et le constitue.

Pourtant distinguer ne suffit pas, ne serait même pas possible exactement si l'on ne savait en même temps unir en quelque façon. Ni équivocité, ni univocité, c'est entre ces deux excès qu'il nous faudra trouver le chemin d'une solu-

tion spécifique des différents genres ou degrés de l'agir. Mais, dans cette variété polymorphe d'actions, comment découvrir le fil conducteur qui, loin de confondre ou d'assujettir, relie toutes les phases du dynamisme universel, sans que soient compromises ou bien la transcendance de l'Être ou bien l'immanente activité des êtres que leur solidarité n'empêche pas d'avoir une causalité propre ? Où trouver, en une acception forte et précise, ce qui, sous tant de conditions hétérogènes, mérite littéralement le nom *d'action* ? [54]

I. Peut-on attribuer à ce qu'on nomme, peut-être métaphoriquement, les agents physiques une action justifiant à quelques égards cette appellation ?

[Retour à la table des matières](#)

Sans nous en rendre toujours compte, ne supposons-nous pas que, immobiles comme un centre de perspective, nous assistons du dehors au mouvement universel ? Et cet égocentrisme, spontané et naïf chez l'enfant, utilitaire chez la plupart des agents humains, n'est-il pas aussi la tentation à laquelle le métaphysicien succombe trop souvent, fût-ce à son insu, lorsqu'il prend les données obvies et les élaborations anthropomorphiques, auxquelles il est porté à se fier, sans une confrontation critique d'ensemble ? C'est ainsi, semble-t-il, que, devant le spectacle de l'incessant devenir où nous plongeons, en faisant de notre être le point de référence universelle, nous interprétons crédulement tous ces changements dont nous sommes les témoins comme l'effet de causes productrices, bref comme des actions procédant d'invisibles initiatives que nous imaginons plus ou moins semblables aux nôtres. Est-ce là une vérité objectivement justifiée ? Est-ce une projection analogique de notre expérience personnelle et du sentiment plus ou moins exact que nous avons d'agir nous-même ? Voilà le premier complexus que nous devons débrouiller.

Ce premier pas est sans doute le plus difficile à éclairer et à franchir ; mais il ne sera pas long et il importe de dire où il doit nous conduire par dessus cette passagère obscurité. Oui ou non, dans ce qu'il y a de plus matériel, de plus passif, devons-nous déjà surprendre un début d'activité ? ou bien ne faut-il voir dans le monde inorganique [55] que des forces brutes auxquelles ce nom même

de force ne serait donné que par usurpation. On verra la portée, plus grande qu'il ne semble d'abord, de ce nécessaire examen.

A. — Une réflexion naissante nous fait comprendre que nous ne sommes pas plus immobiles nous-mêmes que tout le reste ; mais aussi que, en nous, tout n'est pas actif et qu'une part immense de passivité pèse sur nous. Et nous voici déjà ballottés entre deux affirmations, deux tendances qu'il semble malaisé de concilier ou d'exclure. Car même le repos n'est pas l'inertie, pas plus que ce que nous appelons notre activité n'est tout actif. Sous les grossières apparences se cachent donc de multiples et contrastantes complications. Ce n'est pas seulement le sens commun avec son effort de critique rudimentaire qui nous impose l'aveu de ce dédale qu'est l'agir tissé de mille sujétions et de mille progressions entrecroisées. La science positive et la spéculation métaphysique nous apportent des difficultés immensément plus enchevêtrées.

Tout agit, disions-nous en dépassant, au nom même du bon sens, la constatation superficielle que le bon sens faisait d'une apparente inertie. Et, en effet, les sciences de la nature révèlent de plus en plus la prodigieuse intégration, ne disons pas seulement de mouvement mais de force vive qu'enferme ce qu'on appelait un atome, mais atome qui apparaît devant les expériences et les calculs du physicien comme aussi intensément agité et compliqué que peut l'être un système solaire, mieux, une galaxie et plus encore, car aucun terme assignable ne semble pouvoir être scientifiquement fixé par la pensée discursive à cette mouvance ni à cette complexité ordonnée de réactions et d'actions. Où donc fixer en cela l'idée stable et définie d'un agir et de son contraire un pâtir ?

Ainsi semblent exclues à la fois, avec la notion brute [56] d'inertie, les deux aspects antithétiques d'activité et de passivité qui dans la réalité expérimentale ne paraissent pouvoir être isolés ni définis séparément, ni réalisés à part l'un de l'autre. Ni repos absolu, ni pur agir : voilà ce qui nous est donné comme la loi de tout devenir, de tout être contingent, de toute expérience positive.

Et pourtant aurions-nous la notion soit de la passivité, soit de l'action, si nous ne concevions nécessairement un véritable agir comme l'état positif auquel se réfère, implicitement mais réellement, toute notion d'un repos, d'une passivité qui ne serait pas un simple et impossible néant ? Il faut donc nous tourner du côté de la métaphysique pour chercher une issue à ces premiers conflits qui nous interdisent l'arrêt sur des positions matériellement et intellectuellement intenable. Il n'y a rien d'inactif puisque, selon l'adage médiéval déjà rappelé, ce qui n'agit pas n'est pas. Aussi Leibniz, qui déjà, en savant, avait substitué à l'erreur cartésienne de la pure inertie la notion physiquement prouvée de la force vive, a-t-il, en philosophe, justifié, non plus dans le monde expérimental des phénomènes, mais dans l'ordre ontologique, la vérité d'un agir constitutif et inhérent à toute existence même la plus élémentaire. Mais, en cet ordre supérieur, ne s'est-il pas trop facilement contenté de vues générales et n'a-t-il point été ramené à de ruineuses confusions, précisément parce qu'il a trop mêlé ses vues scientifiques à des thèses métaphysiques assujetties encore à des analogies trop peu critiquées ?

Avant de tenter les discriminations nécessaires, résumons encore les certitudes acquises d'où nous devons prendre élan pour passer outre. Sous l'apparente torpeur et stagnation, il y a donc toujours force vive, énergie accumulée, activité intestinale, mouvement moléculaire, force d'explosion dont nos physiciens et nos chimistes contemporains étudient la prodigieuse condensation en cela même [57] que Pascal nommait « un raccourci d'atome ». Mais en même temps dans cette effervescence universelle dont les vitesses moléculaires et les structures indéfiniment variées et réglées dépassent nos imaginations et nos calculs, se trouvent partout aussi des limitations, des résistances, bref des réactions et des passions, sans lesquelles l'agir semblerait se détendre dans un vide inconcevable et s'évanouir en pure perte : tant il est malaisé de supprimer ou de réaliser vraiment la notion de l'action qui semble ne se poser pour nous que grâce à cela même qui en est la négation et qui ne peut exister seul non plus (5). Et pour présenter cette thèse plus évoluée sous la forme presque enfantine dont nous étions partis tout à l'heure, ne faudrait-il pas dire qu'en effet c'est seulement par une fiction que le témoin que nous sommes parle, pour lui

et pour tout le reste, d'une immobilité faisant ressortir par contraste des mouvements particuliers et des actions plus ou moins originales, à certains égards indépendantes les unes des autres ?

B. — Cette présence constante de deux écueils, entre lesquels se trouve tour à tour jetée notre notion commune de l'action, est particulièrement dangereuse en même temps qu'obscurcissante lorsqu'il s'agit de ce qu'on appelle souvent les agents physiques, les forces naturelles, les énergies latentes. Il y a donc lieu de sonder sous les flots qui les cachent ces erreurs contre lesquelles se briserait tout l'espoir de notre recherche qui doit tendre à une exacte définition de l'agir. Car, s'il faut exclure de partout « la stagnation et l'absolue passivité », est-ce à dire pour cela que l'action règne partout, que chaque être est une source d'initiative toute efférente, que, par une novation continue, le monde surgit et s'enrichit à tout instant ? — Ne passons pas d'un extrême à l'autre. La vérité est plus complexe. Et la défiance à l'égard des apparences anthropomorphiques [58] est de règle ici pour nous prémunir contre les illusions subjectives les plus spécieuses et les plus graves. Autant il importe de maintenir l'idiosyncrasie de chaque être singulier qui confère à ses réactions une originalité individuelle ou générique, autant il est nécessaire de ne point confondre une spontanéité de nature avec une initiative proprement dite, la seule qui réponde à notre foncière notion de l'agir.

Or, dans l'ordre physique et mécanique, les mouvements ne sont-ils pas plus ou moins effets et réactions, mais non jamais pures initiatives ni actions originales ? Il ne faut donc pas devenir victimes d'une confusion qui, nous le verrons, serait délétère de toute science de l'action. Aussi faut-il dès à présent rectifier une déviation qui s'est introduite dans la terminologie et par là même dans la pensée moderne. Combien il importe en effet de raviver le profond sentiment, la pénétrante idée qu'avait la philosophie médiévale en incluant dans la passivité non point seulement ce qui semble une inamovibilité naturelle mais encore tout ce qui, sous la motion d'une puissance déjà en acte, entre en mouvement et déploie des virtualités incapables d'une initiative autochtone. Rien n'est indéterminé, mais toute détermination consécutive à une excitation anté-

cédente ou extérieure n'est point pour cela une action. Bien au contraire, c'est l'action d'une cause déjà en acte qui passe en quelque sorte dans le patient, lequel, même quand il réagit selon ses propres potentialités — qui font de lui, si l'on peut dire, un agent de transmission plutôt qu'un initiateur d'action — ne saurait justement être appelé un agir véritable.

Il est bon d'ailleurs de remarquer dès à présent que la possibilité de subir une excitation et de réagir spécifiquement contre elle suppose en effet chez le patient tout autre chose qu'une indifférence et une plasticité totalement amorphe et indéterminée, *nuda tantum indifferentia*. L'épithète [59] « obédientielle » qu'on a jointe au mot « puissance » implique une sorte de docilité, de connivence, de préordination, d'affinité, sans quoi l'excitation causale resterait sans effet. S. Thomas formule expressément et sans réserve cette vérité universelle qu'aucune puissance en acte n'a d'efficacité sur aucune potentialité encore sommeillante s'il n'y a en celle-ci une préparation antécédente et convergente vers une fin capable de devenir l'acte commun des deux puissances concourantes ; ce qui serait impossible *nisi praerexisteret in potentia passiva ordinatio quaedam ad finem*. Retenons cette doctrine féconde, car si elle nous empêche d'attribuer un agir là où il y a d'abord un pâtir, elle nous aidera à comprendre comment et à quel prix le pâtir d'une créature peut dans certains cas participer à un véritable agir en acquérant la dignité d'une vraie cause (6).

Toutefois il ne suffit pas de signaler des abus ou des excès en oscillant des uns aux autres : il faut trouver le passage sûr entre Charybde et Scylla. Dans l'ordre physique auquel nous limitons provisoirement notre examen, nous venons de montrer que notre idée de l'agir ne trouve pas de complète et pure application. Néanmoins n'y a-t-il pas en cette rigueur exclusive une certaine méconnaissance non seulement de l'expérience commune et des certitudes naturelles, mais d'une vérité plus profonde et déjà métaphysique ? Ne subsiste-t-il pas un sens justifié sous l'expression de cause seconde, d'action transitive, de force vive, d'énergie et de dynamisme applicable à la nature entière ? Et, sous des réserves à déterminer, ne doit-on pas maintenir l'emploi normal du terme action appliqué sinon à tous les mouvements qu'étudie la science positive des

phénomènes, du moins à leur principe, à leur caractère métaphysique ? (Car nous ne devons pas retomber dans la confusion entre les conditions scientifiques des [60] phénomènes et les causes réelles et productrices des réalités ontologiques.) De la réponse à cette question dépend en partie plus que la solution du problème des causes secondes ; ce qui est en jeu, c'est l'idée même que nous devons nous faire de l'acte pur et de la relation de toute activité contingente avec l'Agir souverain.

S'il n'y avait dans l'univers physique que simple mécanisme, et si ce qu'on a nommé puissance passive ou potentialité n'était qu'inertie ou, comme on l'a dit parfois, *mera non repugnantia* en face d'une stimulation toute extrinsèque, c'est alors qu'en effet l'usage du mot action, étendu aux éléments et aux mouvements de la nature, serait une métaphore trompeuse qui tirerait de notre expérience et de notre terminologie subjectives une analogie erronée et dangereuse. Dans les controverses séculaires — et qui ne sont pas terminées — entre les commentateurs averroïstes ou alexandristes d'Aristote, ce n'est pas seulement la fidélité historique et le témoignage de l'Ecole qui nous mettent en garde contre une interprétation ruineuse pour la réalité dynamique du contingent ; c'est aussi la critique interne et l'évidence métaphysique qui montrent l'inintelligibilité de la solution aboutissant à un monisme panthéistique. Car, dès le point de départ d'une erreur telle qu'il ne peut y en avoir de plus radicale, nous devons apercevoir sous des images spécieuses ce qu'il y a d'inconcevable et d'absurde dans l'affirmation d'une passivité qui ne serait qu'une passivité neutre, tout en subsistant comme un principe d'explication et de réalité pour le devenir universel. En effet, quand on nous présente l'image d'une pure inertie, en suggérant la représentation de quelques blocs immobiles et résistants, ne commet-on pas une sorte de pétition de principe en introduisant sous cette fallacieuse apparence ce que par hypothèse on en excluait ? Pour que les mots aient un sens, pour que la thèse prenne un semblant de corps, ne faut-il pas qu'on se figure à la [61] fois une chose rebelle et une chose docile à une motion extérieure, bref une indifférence absolue, une résistance accessible aux chocs, une adhésion à la mobilité d'une cause entraînante ? Lors donc qu'on parle d'une *mera non repugnantia* on ne saurait réellement penser et comprendre ce qu'on dit : cette expression n'est que verbale et, ne s'incarnant

en rien, pas même dans une idée concevable, elle n'est ni un être, ni une intelligibilité, ni une entité : c'est un néant qui n'est pas. Voit-on dès lors de quel point de départ provient, sur quel fondement s'appuie ou plutôt s'écroule toute doctrine qui, en face de l'univers, prétendrait ou le ramener à un pur mécanisme ou le suspendre à ce panthéisme absolu qui supprime en somme toute activité des causes secondes ?

C. — Comment néanmoins réserver la question d'un pur agir et de sa nécessité tout en affirmant un agir dérivé et cependant réel autant que subordonné ? Le problème semblerait insoluble si l'on était réduit à poser isolément et d'emblée chaque cause seconde sous la seule motion de la Cause première. Mais de fait en est-il ainsi ? Dans nos études sur *la pensée* et sur *l'être*, nous avons vu, bien au contraire, la longue intégration qui prépare, permet, suscite la vie personnelle, l'option intellectuelle, en élevant peu à peu l'automatisme à la spontanéité et la conscience, mise en possession des principes premiers et de la certitude de Dieu, jusqu'aux responsabilités d'une action décisive de vie ou de mort. Ici, d'un point de vue distinct mais concordant, nous verrons comment ce plan harmonieux se réalise avec cette merveilleuse cohérence dont la finalité justifie, au delà de ce qu'avait pu soupçonner Aristote, son adage dominateur : rien en vain, ο ▪ δ ▪ ν μ ▪ τ η ν ; *cuncta propter finem sed ex termino a quo usque ad terminum ad quem*, formule qui fait ressortir à la fois la raison d'une genèse progressive et la nécessité initiale [62] de la fin suprême qui dans l'apparente évolution insère, dès l'origine et à tout degré, la transcendance de son pur et souverain agir.

Pourtant il ne suffit pas d'énoncer de telles idées directrices et d'ouvrir des perspectives lointaines. Ces vues sont utiles sans doute à soutenir notre marche, mais encore prématurées : il ne faut pas les imposer d'avance, alors qu'il conviendra d'y être amené par des exigences rationnelles, seules capables de les préciser et de les justifier. Pour réussir à concilier les deux emplois extrêmes du mot action, — pur agir et déploiement des forces physiques, — bien des intermédiaires sont à parcourir. Nous devons commencer par expliquer comment une sorte d'action, en ce qui semble radicalement passif dans l'ordre

matériel lui-même, peut nous apparaître intelligible, sans que rien soit ôté à la notion nécessaire de l'omnipotence absolue, de l'unique cause créatrice et ordonnatrice.

S'il est vrai, comme a essayé de l'établir notre étude de l'Être, que, librement créé par une volonté d'amour, le monde prépare graduellement des êtres personnels à se rendre ou à se refuser aux appels de cette charité réalisatrice, il résulte de ce plan universel que, dès les assises inférieures de l'univers, le *fiat* originel confère aux éléments les plus rudimentaires une réalité, non seulement actuée en une forme définitive, mais diversement agissante et réagissante, sous une double loi de tendance unitaire et de connexion multiforme. Précisément parce qu'il y a une longue croissance qui doit être subie et une immense ascension qui doit être consentie et voulue, il est inévitable, il est bon que des élaborations se succèdent et s'étagent au lieu d'une domination totalement immédiate et directe de l'unique Cause première. Celle-ci donc, sans rien aliéner de sa souveraine transcendance ni de son opération universellement immanente, concède une part effective à une coopération [63] des créatures, associées pour un plan d'ensemble dans une genèse progressive où se développe jusqu'à la possibilité de l'union spirituelle la destinée des êtres érigés sur le piédestal des préparations cosmiques et vitales. C'est ce que nous comprendrons davantage en avançant dans cette hiérarchie des coopérateurs qui forme la beauté, l'intelligibilité, la bonté de la création totale. Pour l'instant il suffit, au plus humble degré, de manifester le genre d'action que comportent les puissances brutes de la nature.

Au sein même de ce que par hypothèse on a nommé l'unité des forces physiques et de ce que la réflexion métaphysique a étudié sous le nom de pensée cosmique, apparaissent en fait et en droit de multiples déterminations qui offrent le double caractère d'être stablement spécifiées et cependant de se prêter à des combinaisons réglées, à une organisation équilibrée et mouvante tout ensemble, comme l'expression d'un dynamisme tendant constamment vers un

ordre noétique aussi extensif et unitaire que possible et vers une originalité intérieure aussi unitive et compréhensive que le comporte un être singulier, fini et actif, — actif en connaissance de cause (7). Or dès les débuts de cet itinéraire, sous la motion supérieure à toute la série et incommensurable avec tous les développements ultérieurs, apparaît comme un don primitif une initiative causale et singularisée des agents naturels qui, dans la mêlée où ils se trouvent engagés, réagissent les uns sur les autres non seulement selon l'image sensible ou scientifique que nous nous en faisons, mais selon une influence plus profonde, celle d'une causalité réciproque et métaphysique.

Sous les modifications observables s'opère donc une véritable action, une action qui reste toujours seconde, quoique réelle, à l'égard de Dieu et qui, à l'égard de toutes les réalités immanentes au monde, a une efficacité authentique par l'entrecroisement et la coopération des énergies à la [64] fois spécifiques et indéfiniment combinables et concourantes. De la sorte les actions transitives, gardant un caractère de passivité foncière, soit à l'égard de la Cause première, soit à l'égard des autres causes secondes contre lesquelles chacune d'elles réagit en se composant avec elles, constituent véritablement une activité proprement dite (8) ; pour l'affirmer, on n'a donc ni à méconnaître l'intervention constante de l'acte pur, ni à restreindre le rôle des agents comme s'ils n'avaient qu'à subir une actuation sans être eux-mêmes agissants, ni à soulever le faux problème de la communication des substances ; c'est là une difficulté factice qui résulte de l'illusion où nous resterions en subordonnant le problème de l'agir aux images spatiales et temporelles et à une pure phénoménologie, alors qu'une telle question est d'un tout autre ordre : celui de l'ontologie, considérée dans la perspective d'une métaphysique de la vérité et de la charité créatrices.

Ainsi donc, en restant provisoirement placés dans l'ordre physique, le monde ne nous apparaît pas comme une simple mécanique matérielle qui, selon l'expression de Descartes, réclamerait de Dieu « une chiquenaude initiale » dont l'impulsion continuée ferait de tout l'univers un automate jusques et y compris les mouvements biologiques et instinctifs. Les actions dérivées d'une

prémotion ne résultent pas totalement d'un déterminisme qui ne laisserait place à aucune souplesse, à aucune spontanéité organisée pour être organisatrice à son tour. Quand on parle du *gouvernement* de la Providence plutôt que du déclenchement divin, on implique sous ce terme (d'ailleurs lui-même métaphorique) l'idée d'un appel à la plasticité des causes secondes, à leur part active dans la préparation d'un dessein de sagesse, très différent du résultat simplement mathématique ou architectural dont parlait Leibniz : « *dum Deus calculat, fit mundus* ». Il est vrai que Leibniz [65] ajoutait ailleurs que s'il y a du géométrique (nous dirions du noétique) partout, il déclare avec autant d'énergie que partout aussi il y a du moral. Mais, moral dit à la fois trop et trop peu. Trop, car l'action des forces physiques ou des vivants sans conscience ne comporte aucunement une telle qualification. Trop peu, car la moralité n'est pas la fin suprême de tous les êtres, le but réel de toutes les actions qui contribuent à l'architecture de la cité future où peuvent être conviés les esprits, non plus dans leur propre maison, *sed in domo Patris*. Ne confondons pas les actions subalternes qui sont comparables aux fondations souterraines de l'édifice avec les pierres spirituelles transparentes à la lumière et à la vie d'en haut.

Il nous importe donc, pour le moment et sans rien préjuger, de retenir cette double vérité : — d'une part, il y a des activités réelles et progressives dans le monde de la nature, dans les éléments physiques et les organismes vivants ; — mais, d'autre part, ces actions secondes, tout en développant indéfiniment leur complexité croissante et leur initiative plus qu'apparente, n'en demeurent pas moins foncièrement passives en leur origine, relatives à un absolu dans leur coopération, subordonnées à une fin transcendante qui les commande et qui les dépasse.

Les précédentes analyses ne font en somme qu'explicitier le contenu même de nos pensées infuses et de nos expériences accumulées ; mais elles ne résolvent pas le problème initialement posé. Elles ne font encore que préciser les données et permettre l'énoncé plus clair et plus exact de la question que nous avons maintenant à examiner sous une forme plus serrée et plus pressante. Si en effet toutes les réalités étrangères à la conscience et à la liberté peuvent à

quelque degré être appelées actives, quoique en leur appliquant le mot action l'on recoure pour une grande part à une métaphore tirée de notre expérience subjective, [66] n'est-ce point expressément à l'homme que convient le mot action et l'idée précise qu'il suggère ? C'est ce que nous avons à examiner maintenant, en nous demandant si, en effet, les actes humains ne sont point par excellence des actions dont la nature essentielle satisfait à l'idée complète que nous avons du véritable agir.

En cherchant à quelles réalités il convient d'appliquer le terme *action*, sans risquer de l'étendre par une métaphore subjective à ce qui ne le comporte pas objectivement, nous avons été amenés à démêler les équivoques de ce terme et à discerner les deux écueils à éviter dès les plus basses formes de l'activité apparente du monde physique et biologique. Remarquant le fond de passivité sur lequel repose l'univers matériel, même en ce qu'il révèle d'énergie, nous avons dû cependant repousser comme insuffisante et gravement erronée une conception purement mécaniste de la nature, que ce soit au point de vue physique ou au point de vue métaphysique. Mais, en même temps, il nous a fallu maintenir que, en tout cet ordre de la nature brute ou vivante, l'agir n'est pas pur et que la part initiale et concomitante de l'activité des causes secondes ne réalise pas l'idée d'une initiative autochtone, même alors que cette action subalterne des agents physiques ou organiques semble déjà préparer l'efficace intervention des agents spirituels.

Il faut donc examiner maintenant si l'action consciente de ses ressources, de ses moyens et de ses fins, répond suffisamment à l'idée bien définie et pleinement spécifiée, que nous nous faisons d'abord implicitement et que nous cherchons à réaliser explicitement, de l'agir selon toute la force et la richesse de ce terme. [67]

II. Est-ce dans les initiatives humaines que nous trouverons l'idée pure et complète de l'action ?

[Retour à la table des matières](#)

Il semble d'abord que, du point de vue psychologique et génétique, la notion d'agir rayonne de notre conscience de vouloir et d'atteindre plus ou moins laborieusement les buts connus et désirables sur lesquels les attraites sensibles et les clartés intellectuelles ont retenu notre attention et préparé nos décisions. L'action n'est-elle point la synthèse de toutes les puissances de notre nature ? Nous paraissions en effet les reprendre à notre compte en toute leur profondeur afin de les intégrer en notre être personnel. Non seulement nous assumons ainsi le monde de la nature et de notre vie subconsciente pour les humaniser, mais encore nous les élevons, avec notre personne même, au service des fins idéales que nous ne pouvons nous empêcher de concevoir et de poursuivre, fût-ce sous des traits déformés. Maîtres de notre choix en même temps que serviteurs de ce pourquoi nous vivons, pensons, voulons et agissons, nous paraissions vraiment organiser notre destin et, par notre action même, nous incarnons notre idéal dans notre réalité propre et jusque dans la réalité universelle où s'insère cette œuvre créatrice dont Aristote a dit que l'homme est le père plus qu'il ne l'est de ses enfants.

Dès lors, quoi de plus conforme, semble-t-il, à la secrète et entière notion que — par spontanéité et par réflexion — nous avons d'un véritable agir ? Ne sommes-nous point là chez nous, *causa nostri sumus* ? S'il y a d'immenses préparations inférieures et fatales, toutes ces complications préalables

n'aboutissent-elles pas à la simplicité d'une lumière intérieure qui, sans avoir besoin de connaître [68] les dessous, émerge pour nous mettre en possession d'une force originale, conquérante d'elle-même, dominatrice d'une nature de plus en plus soumise à l'homme et capable d'assurer son règne dans l'ordre immanent des choses par le choix de sa propre orientation ?

Non seulement les triomphes des sciences positives ont chez beaucoup d'hommes encouragé cette conception, aujourd'hui répandue et tenace malgré tant de déceptions et de prétendues « faillites » (pour reprendre un mot justement reproché à Brunetière), mais maintes doctrines métaphysiques ont contribué à enraciner cette persuasion d'une victoire, sinon immédiate et totale, du moins progressive, indéfinie, suffisante en somme pour procurer à l'homme une double libération : — d'un côté, l'activité humaine semble s'affranchir toujours davantage de la passivité première de ses origines et des sujétions qui la limitent dans tous les sens ; — d'un autre côté, on prétend aussi exonérer les actes humains de toute règle transcendante pour les laisser, sans responsabilité sanctionnée, frayer leur voie dans l'indétermination d'un avenir qui sera ce que nous le ferons. Par une telle évasion, jointe à une telle maîtrise de la nature, ne voit-on pas le moyen d'expliquer la conscience que nous avons d'agir, dans la mesure même où nous réalisons en effet la souveraineté d'actions transitives et indéfiniment productrices ? (9)

Quel jugement porter sur ce règne prétendu de l'action humaine prenant pour devise et pour méthode l'adage de Bacon, plus ou moins interprété, justifié et canonisé par une métaphysique de la science : *homo quantum scit, tantum potest ; sed naturae non imperatur tandem nisi primum parendo* ? Est-il vrai qu'à la condition de capter le secret des passivités originelles de la nature et de l'homme, on affranchit son activité au point de dépasser ce que Spinoza nommait « l'empire des passions » pour inaugurer vraiment le règne d'un véritable et libre agir ? [69] Ou bien, au contraire, même alors que, par impossible, nous nous rendrions maîtres de tout l'ordre naturel et de toutes nos passions, est-il vrai que nous aurions par là réalisé le pur agir, de manière à n'avoir plus besoin de rien qui soit ultérieur et transcendant à cette prétendue maîtrise de l'homme sur soi ou à cette solution abstraite d'un idéalisme moniste ? Ainsi précisée, la question apparaît dans toute sa gravité décisive. De la réponse dé-

pend en effet toute l'orientation de notre vie, tout le problème de notre avenir et peut-être de notre éternité.

**DISCERNEMENT DES DEGRÉS À FRANCHIR ENTRE
LES TROPISMES ANIMAUX ET L'ACTIVITÉ HUMAINE :
ORIGINALITÉ DES DÉMARCHES INSTINCTIVEMENT RAI-
SONNABLES DE L'HOMME, « ACTUS HOMINIS » ; CARAC-
TÈRES SPÉCIFIQUES DES « ACTUS HUMANI » IMPLIQUANT
CONSCIENCE ET RAISON.**

[Retour à la table des matières](#)

En un tel débat, une distinction préalable s'impose d'abord. C'est à juste titre que, après Aristote, l'École a très nettement discerné ce qu'elle appelle *actus hominis* et ces actes très caractéristiques auxquels est réservé le nom d'*actus humani*. Les premiers sont ceux qui dans l'homme même s'accomplissent sans l'intervention d'une conscience, d'une décision, d'une opération délibérées, en un mot sans rien qui soit même implicitement volontaire. Les seconds sont ceux qui sont propres à l'être raisonnable, fussent-ils d'ailleurs enveloppés encore dans les apparences de la spontanéité ou des habitudes acquises.

En quelle mesure les *actus hominis* sont-ils vraiment des actions ? On pourrait croire d'abord qu'aucun d'eux ne diffère essentiellement des manifestations physiques, biologiques ou instinctives que nous avons précédemment analysées. On se souvient que déjà, par l'étude de ces causes secondes, nous avons discerné ce qui résulte d'une [70] impulsion mécaniquement transmise et ce qui suscite des réactions originales, un dynamisme irréductible au seul déterminisme. Ainsi avons-nous distingué, sous les mots « causes secondes » ou « agents naturels », un sens partiellement métaphorique, qui devient facilement abusif, et un sens réellement justifié comme l'expression d'une énergie suscep-

tible de fonder sur la passivité première une initiative singularisée et effective grâce à l'organisation plus ou moins complexe des forces physiques et biologiques. Mais une question nouvelle se pose maintenant : l'être vivant et raisonnable est-il scindé au point que sa vie physiologique elle-même se développe d'après un principe vital qui resterait indépendant de l'activité raisonnable ? ou bien son organisme est-il déjà constitué en vue de ses fonctions spirituelles, voire même secrètement informé par l'âme qui l'anime entièrement ? En d'autres termes, la préparation et la mise en train des actions humaines sont-elles conditionnées par une vie préconsciente sans doute, mais enfin par une raison immanente aux fonctions organiques, sensorielles, subconscientes du composé humain, profondément un dans sa dualité apparente ? Bref les *actus hominis* ont-ils un caractère spécifique et une spontanéité préparatoire aux *actus humani*, à leur efficience vraiment causale, à leur agir finaliste, libre et responsable ? Il est bon, semble-t-il, de ne pas négliger ce chaînon dans la suite des conditions indispensables à l'avènement d'une véritable liberté au milieu même de l'enchaînement qui paraît lier à un déterminisme tout l'ordre contingent et immanent de ce monde.

Reprenons donc, dans une vue synthétique, l'ensemble étroitement cohérent des assertions qui ne peuvent se passer les unes des autres. Car si, par hypothèse et concession provisoire, nous semblons d'abord supposer que nous pourrions agir sur les choses et avoir la conscience [71] de cette action, sans impliquer par là même l'affirmation d'une force transcendante à laquelle nous participons, nous devons faire aussitôt ressortir l'impossibilité de tout sentiment d'agir et de toute libre efficience si, foncièrement, nous n'étions disposés et aimantés par cette fin transcendante. Après cette anticipation qui nous éclaire de haut en bas, il est temps de revenir à notre enquête de bas en haut *per gradus debitos*.

Il est évident que l'homme, soumis à la gravitation, à la pesanteur, à toutes les forces physiques et chimiques, peut à certains égards être assimilé, comme agent récepteur, transmetteur et réflexe, aux autres puissances qu'on appelle des agents naturels. Mais n'y a-t-il cependant que cet aspect à considérer dans

l'efficiencia du vivant organisme humain ? Serait-il, dans la promiscuité de tous les autres agents naturels, un corps un peu plus complexe sans doute mais simplement assimilable à l'ordre immanent des réalités emportées dans le tourbillon de cet univers visible ? S'il en était ainsi, peut-être que la destinée de l'être humain serait en effet assujettie tout entière, corps et esprit, à cette relativité universelle dont la science aurait pour rôle de nous rendre progressivement maîtres, sans aucune fin ultérieure à cette précaire domination. (Et c'est cela qui n'est qu'une concession provisoire mais chimérique, ainsi que nous l'énoncions dans l'alinéa précédent). Mais il en sera tout autrement si, dans ce domaine intermédiaire des *actus hominis*, en rapport avec l'organisation même du corps et des sens comme instruments de l'esprit, sont déjà incarnés des besoins, des aptitudes, des aspirations supérieures aux activités et aux exigences purement animales. C'est une vérité de capitale importance que celle de l'unité de la « forme substantielle » dans tout être vivant. Si, comme en étudiant la pensée et l'être nous l'avons montré, la raison est, en nous, une puissance essentiellement irréductible aux formes inférieures [72] de la vie animale, si cette raison est une faculté de l'universel et des principes transcendants, si elle pénètre et vivifie tout l'être humain comme l'affirme l'animisme, alors il y a, jusque dans notre composé organique, une présence immanente et informatrice d'une activité virtuellement raisonnable qui, pour préparer et rendre possibles les *actus humani*, modèle déjà et organise tous les *actus hominis* en vue de l'avènement d'une raison incapable de se borner aux fins de la vie immanente et de s'enclorre dans le triomphe de la science sur la nature.

Ces assertions ne sont pas arbitraires. Elles doivent être catégoriques parce qu'au fond elles sont seules possibles et intelligibles dès lors qu'on a compris la nécessité d'expliquer la genèse de la pensée et en particulier l'origine même de notre idée ou de notre sentiment de l'action. Si nous étions immergés dans le mouvant océan des phénomènes et relations composant le flux universel, jamais la conscience d'une initiative ne pourrait surgir. La science elle-même ne peut naître que grâce à une aspiration qui transcende infiniment tout le domaine de la relativité où elle se meut. Mais il n'est pas moins nécessaire de rattacher notre conscience du transcendant, auquel se suspendent l'idée et la réali-

té de l'agir humain, aux conditions inférieures qui, si l'on peut dire, freinent notre pouvoir afin qu'il acquière conscience de lui-même, sans se perdre dans le pur agir auquel il aspire parce qu'il en procède.

Ces admonitions nous servent à prévenir l'illusion où tombent certaines doctrines, éprises d'union immédiate avec l'acte pur, conçu comme une parfaite indétermination où doivent s'abîmer nos distinctions empiriques, notre ascèse itinérante, notre personnalité même sous prétexte que tout agir propre est illusion et obstacle (10). Nous verrons au contraire de plus en plus comment la passivité finale qu'on réclame comme la seule perfection libératrice [73] de toute finitude doit réintégrer tous les degrés d'une action de plus en plus dépouillée d'égoïsme passionné, pour s'unir sans se confondre à l'unité parfaite qui est elle-même pleine conscience et don de soi.

Mais, après avoir indiqué la portée lointaine de nos analyses liminaires, ramenons notre regard aux degrés successifs que nous avons à franchir en nos démarches constamment surveillées pour qu'aucun intervalle laissé vide ne nous fasse trébucher. Puisque toute action humaine plonge dans ces activités inférieures et pourtant déjà pénétrées de raison secrète, on ne peut détacher notre vie consciente et délibérée des racines qui ont à la nourrir, à la développer dans la lumière et à la faire fructifier. Par là, une fois de plus, on aperçoit combien la pensée discursive repose sur une vie plus profonde pour monter à une fonction plus haute encore qu'elle-même. Il se trouve dans notre agir plus qu'il n'y a dans nos analyses conceptuelles : non pas que les concepts ne contiennent d'autre part des richesses nouvelles au delà des données empiriques, des abstractions scientifiques et des expériences pratiques ; car les idées explicites, par ce qu'elles ont de rationnel et d'universel, servent à hausser notre pensée et notre action vers des vérités et des fins transcendantes. Bien plus : ces idées mêmes sont déjà en nous une présence réelle, une immanence vitale de ces réalités intelligibles qui éclairent, nourrissent, stimulent notre agir, sans que, d'autre part, nous ayons seulement à les subir ou à être informés et actés par elles ; car, pour nous laisser mieux pénétrer par elles qui nous appréhendent en quelque façon, nous devons les appréhender à notre tour, et c'est le propre de

l'action de remplir cette double fonction : n'oublions pas en effet qu'agir n'est pas, en nous, simplement une opération transitive et discursive ; sa forme supérieure (comme nous aurons à le voir) est contemplation, [74] c'est-à-dire intelligence et adhésion.

Cette fonction supérieure de l'intelligence spéculative n'empêche pas l'action d'avoir à son tour un rôle initiateur ni d'être un moyen de croissance et d'enrichissement dans cette sorte de progression cycloïdale que nous avons décrite comme celle d'une roue dont les parties tournantes sont tour à tour en avant ou en arrière, en haut ou en bas. D'où l'extrême utilité d'une étude spécifique de toutes les phases de notre action qui, même dans le domaine de la réflexion, ne s'épuise point par la réflexion même.

De cette remarque très importante ressort une vérité également essentielle. L'action, fût-elle d'apparence discursive dans le temps et dans l'espace, comme une succession ou un système de phénomènes, est cependant une réalité ontologique, c'est-à-dire qu'elle forme une unité supérieure à la multiplicité des faits vus du dehors mais ne la constituant pas dans son originalité métaphysique. Il ne suffit donc pas, pour étudier vraiment l'action, de décrire en fidèle observateur un tableau mouvant comme un cinéma ; ce qui importe, c'est de saisir l'âme invisible qui donne le branle à la diversité des mouvements qu'on n'expliquerait pas en les constatant empiriquement ou en y introduisant un déterminisme rationnel. L'action est tout autre chose qu'un fait. Les faits sont des reconstitutions abstraites de données dont la synthèse est d'ordinaire un mélange de découpages et de recollages servant à grouper tendancieusement des ensembles partiels dans un milieu formé d'interférences et d'interdépendances innombrables. Agir au contraire procède (quels que soient les ingrédients et les conditions des actions) d'une unité interne, d'une cause qui déclenche une initiative persévérant à travers ses irradiations, d'une finalité qui répond au *primum movens* animant tout le déploiement de l'opération poursuivie. Peut-être comprend-on dès lors pourquoi nous avons pu et même dû donner à ce livre le titre qu'il porte [75] en mettant paradoxalement au singulier le mot action ? Car ce qu'il nous faut éclairer et procurer, c'est précisément l'unité foncière et ultime qui anime intérieurement le dynamisme total *ab imis ad summum finem* : drame unique pour chaque agent humain, drame dont les péripéties peuvent in-

définiment varier, mais pour aboutir à un dénouement qui compose une seule destinée.

On nous objectera peut-être ici que nous oublions l'un des aspects, l'aspect supérieur du problème que nous avons annoncé en promettant d'examiner la possibilité d'un acte pur et la compatibilité des causes secondes et des actions itinérantes avec l'éternel et immuable Agir. Mais non ; prenons patience. Nous partons de ce qui est donné à notre expérience humaine et à nos analyses critiques avant de savoir à quelles exigences seront soumises nos idées spontanées sur l'action et quelles distinctions s'imposeront à notre effort explicatif et unificatif. C'est déjà beaucoup pour commencer de voir peu à peu comment il est possible, comment il est nécessaire d'ériger au-dessus ou au dedans des faits que nous appelons trop confusément des actions cette réalité métaphysique qui constitue l'agir, quelque imparfaites que soient encore nos démarches à la poursuite de la vérité ontologique à découvrir. Précisément nous allons examiner les actes proprement humains pour savoir s'ils nous révèlent davantage ce qu'est l'agir. Après que les *actus hominis* nous ont déjà servi à manifester l'élan foncier de l'être raisonnable vers la fin que sa nature spirituelle le porte à réaliser, allons-nous trouver maintenant, dans cette réalisation de la personne humaine, le sens plein, la définition véritable et l'accomplissement de ce qu'il faut nommer l'action ? [76,]

Jusqu'ici l'application des mots agir et action à ces êtres, voire même à ces forces qu'on a, en un sens large, nommé paradoxalement des « causes secondes », nous a paru imparfaitement justifiée, quoiqu'on ne doive pas méconnaître certaines initiatives, plutôt dynamiques que mécaniques puisqu'elles se manifestent par des réactions originales. Déjà, dans les *actus hominis*, ces réflexes présagent, semble-t-il, les *actes réfléchis* spécifiquement humains. Grâce à ceux-ci il y a retournement et, si l'on ose dire, commutation du courant d'énergie. Il apparaît en effet que, après avoir puisé sa force dans l'immense accumulateur qu'est l'univers physique et organique, l'homme, par sa raison, par la puissance infinie des idées et des principes transcendants, domine enfin le monde entier,

devienne capable de se maîtriser soi-même, décide librement de ses visées et de son destin, *agisse* en un mot dans toute la force de ce terme. Est-ce vrai ? ou bien y a-t-il encore la une passivité nouvelle qui n'exclut pas l'ancienne et qui même semble assujettir l'agent spirituel, toujours réduit et plus que jamais humilié en un rôle de cause seconde, à la dépendance d'une fin inaccessible, voire au jaloux privilège de l'unique Cause première ? [77]

III. L'action proprement humaine est-elle la source ou nous puisons notre pleine idée de l'agir et fournit-elle le type réalisé de l'« agir » ?

[Retour à la table des matières](#)

Après que la nature a mis en train notre vie organique et psychologique en nous munissant peu à peu des ressources de la réflexion, de la volonté et des aspirations qui font la dignité de l'homme et le principe de la civilisation, faudrait-il nous complaire en cette possession de nous-même, dire avec le poète :

« Je suis maître de moi comme de l'univers », définir l'esprit avec Leibniz : *vis sui conscia, sui potens, sui motrix*, et déclarer encore que, même s'il y a un Dieu, nous possédons en nous une « puissance architectonique » dont notre action conquérante dispose souverainement pour nos inventions et notre bonheur, fallût-il chercher cette béatitude moins encore dans les résultats acquis que dans la joie d'un effort toujours perfectible ? Une telle conception qu'on ne s'avoue pas toujours a été une tentation permanente pour l'homme en dépit des échecs et des souffrances ; et plus que jamais peut-être les ambitions et les espoirs se sont accrus en même temps que les déceptions et les illusions.

Rien de plus urgent par conséquent que de discuter méthodiquement cette religion moderne de la toute-puissance virtuelle et de la suffisance de l'action humaine. Les anciens n'avaient pas connu au même degré ce qu'il faudra bien nommer une *idolâtrie*. Ils avaient conçu la science comme une vue spéculative, mais non comme un pouvoir illimité d'action. Devant les mystérieuses forces

de la nature, l'homme se sentait, sinon désarmé, du moins [78] réduit à recourir à une prudence toute pratique, à la technique des artisans et des habiles, voire à des procédés magiques afin d'utiliser les puissances occultes qu'on pouvait essayer de suborner par des offrandes ou des incantations. Selon le mot d'Aristote, l'homme dans la hiérarchie des êtres n'est que le premier dans la plus basse sphère, dans le monde de la génération et de la corruption. Il reste immanent à l'ordre cosmique. Mais, comme le remarquait Duhem, la conception chrétienne, en contribuant à mettre l'homme au-dessus de tout l'univers visible par la transcendance de sa raison et plus encore de sa divine destinée, a suscité l'idéal nouveau d'une science, non plus spéculative et résignée, mais dominatrice et formatrice du monde, au profit de nos aspirations supérieures et au service de la vie spirituelle. Comment cette perspective, intrinsèquement vraie et féconde, a-t-elle été déviée au point de se retourner contre son orientation première, c'est ce qui a été indiqué ailleurs (*La Pensée*, t. II, pp. 140, *seq.*) Sans donc y revenir, nous devons ici tirer d'une analyse critique de l'action une confirmation et un accroissement des vérités et des dispositions spirituelles dont dépendent l'avenir même des sociétés humaines et plus encore l'orientation salutaire des âmes.

Afin de procéder avec ordre, il nous sera bon de reprendre à notre compte une utile distinction d'Aristote, d'ailleurs restée classique. Dans nos manières d'agir le Stagyrite discerne trois cas différents, trois types d'activité qui sans doute ne sont jamais radicalement indépendantes, mais qui cependant offrent des caractères propres ou, pour ainsi dire, une extension inégale en raison inverse de leur valeur, de leur pureté, de leur dignité intrinsèques. Il convient de les énumérer d'abord en marquant leurs traits spécifiques ; nous verrons ensuite dans quelle mesure ces actions renferment une part de passivité, ou [79] bien si elles sont susceptibles de parvenir à un état parfait de pur agir. C'est là, en effet, l'embarrassante question qu'il nous faut résoudre si nous voulons — savoir exactement ce que c'est qu'agir, — découvrir s'il est possible qu'il existe un acte pur, — et essayer d'apercevoir où est et quel est ce pur agir. Voici donc comment se distinguent et comment aussi se solidarisent en nous ces trois types d'action à partir du degré le plus bas où cependant sont déjà impliquées et

prégnantes les formes les plus hautes de notre agir : tour à tour, il *fait* ; il *actue* l'homme en nous ; il *contemple*, assimile et (s'il est possible pour une fois d'accorder un complément direct au verbe qui, sans être actif, signifie essentiellement l'action suffisante en soi mais où nous devons chercher le complément de la nôtre) il *agit l'acte* le plus épuré qui soit possible à une cause seconde : $\pi \omicron \iota \varepsilon \blacksquare$, $\pi \rho \blacksquare \tau \tau \varepsilon \iota$, $\theta \varepsilon \omega \rho \blacksquare$.

**α) LE TYPE ÉLÉMENTAIRE DE L'ACTION HUMAINE
QUI CONSISTE À FAIRE, À FABRIQUER,
À ŒUVRER UNE MATIÈRE, $\pi \omicron \iota \varepsilon \blacksquare \nu$.**

[Retour à la table des matières](#)

Quand Littré définit *agir* en disant que « c'est faire quelque chose », il se restreint d'abord à l'aspect le plus obvie, à la notion la plus populaire d'un terme qui, même en ce sens subalterne, se réfère à une réalité plus profonde et plus pure. Mais, puisque nous partons ici de nos expériences les plus accessibles et les plus incontestées, analysons d'abord ce qu'Aristote nomme les ingrédients de l'action, considérée en tant qu'elle fait quelque chose, qu'elle se traduit par des mouvements organisés pour fabriquer des produits, pour utiliser des objets, pour atteindre un but et réaliser quelque changement dans le monde extérieur à nous.

C'est bien là ce qu'indique le terme $\pi \omicron \iota \varepsilon \blacksquare \nu$: il s'applique à toutes sortes d'opérations, depuis celles qui modèlent [80, *ANALYSE DU « FAIRE »*] de la glaise jusqu'aux réalisations les plus hautes de l'artiste ou du poète. Mettre les mains à la pâte, sculpter une Minerve, incarner la pure poésie dans la précieuse matière des mots évocateurs et des sons cadencés, c'est toujours exercer ce métier de fabrication idéaliste qui a fait définir l'homme : *homo faber*. Le premier jeu de l'enfant, c'est de manier les choses pour construire l'appui ou l'appartement de ses rêves. Et, à partir des outils les plus rudimentaires du langage et de l'industrie jusqu'aux créations les plus libres du génie,

partout se retrouve une matière animée, transfigurée, sublimée par l'ouvrier humain, dominé qu'il est par le besoin de refaire le monde à son service et de réaliser un ordre répondant mieux à ses aspirations.

De cette vue sommaire se dégage une double vérité : celle d'une servitude, celle d'un affranchissement convoité et commencé.

— D'une part, en effet, pour agir en fabricant d'utilité ou d'idéal, l'*homo faber* ne peut s'appuyer que sur ce qui lui résiste à quelque degré. La matière quelle qu'elle soit dont il a besoin pour œuvrer ne lui obéit que si lui-même s'assujettit d'abord à ses lois et à ses virtualités étudiées et employées, tel l'architecte, docile aux matériaux qu'il emploie, comme le montre l'histoire de l'habitation humaine, selon la géologie ou la végétation des divers pays, adapte ses constructions à la nature même des matériaux, dans une lutte persévérante qu'inspirent d'un autre côté les exigences accrues de la vie humaine. Déjà donc, à ce point de vue, l'action opératoire subit deux ascendants : celui des conditions physiques, sans lesquelles l'œuvre n'est point réalisable et durable, celui des conditions biologiques, psychologiques, sociales, esthétiques des usagers même de l'œuvre à produire, puisqu'elle doit être adaptée à des exigences vitales, à des aspirations intellectuelles, à un *sursum* dont l'homme porte en [81] lui l'urgence, sans en être le principe ou le maître absolu.

— D'autre part cependant l'assujettissement auquel tout $\pi o l \varepsilon \nu$ est inévitablement soumis n'est conscient, n'a de raison d'être, ne suscite d'utiles efforts que par l'idée, l'espoir, l'encouragement implicite d'une libération partielle et progressive. Si nous ne trouvons que résistance et obstacle, sans possibilité d'obtenir des connivences, d'éveiller des affinités, de recourir à une sorte de diplomatie à l'égard des forces apparemment brutes, ni n'aurait pu surgir en nous l'initiative pratique, ni ne se serait développé le goût de l'action, ni en un mot la conscience, la science, l'activité esthétique ou morale n'auraient pu naître.

Il est donc bien vrai, comme nous le notions déjà lorsqu'il s'agissait des puissances inconscientes et des forces de la nature, que l'action n'est point

pour elle un vain mot ; je dis *pour elle*, non point parce qu'elle posséderait déjà quelque tendance qui ne serait pas tout à fait aveugle, mais parce que, au regard du philosophe, ces tendances obscures entrent réellement dans le plan qui compose peu à peu les formes supérieures d'une activité consciente de ses moyens et de ses fins. Pour qu'il y ait des actions humaines, il faut qu'il y ait, en un degré inférieur des actions organiques et des moyens physiques d'initiatives motrices vraiment efficaces, si limitée que soit d'ailleurs la portée de ces opérations naturelles (11).

Les brèves indications qui précèdent permettent sans doute de comprendre déjà le rôle médiateur, la fonction constructive et la puissance élévatrice de l'action. Elle se rattache aux plus humbles origines et participe à l'énergie cosmique. Mais, pour prendre conscience et direction de soi, elle travaille à dégager des formes inférieures de la vie ce qu'on peut appeler les appétits raisonnables, les principes intellectuels, les fins transcendantes dont tout [82] l'effort humain, dès les *graffiti* préhistoriques, porte le témoignage. Il ne faut pas croire que l'industrialisme humain puisse se suffire en se constatant comme un fait qui n'aurait qu'un caractère empirique, sans explication intelligible. Le fabricant de mots, d'outils, de mythes, d'idéal, de mystiques qu'est forcément l'homme n'exerce ce pouvoir plastique qu'en dépendance d'une autre initiative spontanément exercée, d'une faculté naturellement à même de concevoir, de combiner, d'accomplir une action réfléchie, grâce à laquelle il refait quelque chose du monde, y introduit du nouveau, incarne dans la réalité même physique une sorte de transcendance désormais immanente. D'où le danger d'une illusion mystique, d'une idolâtrie, d'une magie opératoire : aberration qui atteste encore la vérité de l'élan spirituel dont le sentiment de l'agir nous révèle l'immense portée. Raison de plus pour prévenir toute déviation, tout abus de cette puissance qu'il importe d'éclairer sur elle-même entre les deux obscurités dont elle vient et où elle va.

Il ne faudrait pas croire en effet que l'effort humain pour se surpasser, au delà des données de la nature et de la conscience en ce qu'elle a de clairement défini, procède tout entier de l'homme lui-même. Les expressions dont nous

venons de nous servir pour décrire ce *sursum* vers un idéal — qui nous apparaît d'abord nôtre — se rapportent à l'aspect sous lequel nous apercevons de bas en haut le mouvement ascensionnel, le *fieri* de notre développement, les degrés de notre montée. Mais, comme nous l'établirons bientôt, cette croissance ne puise pas toute sa sève en bas ou en nous-même. Il serait faux de dire que l'action humaine se transcende elle-même, si, par ces mots, on attribuait à l'homme de tirer de soi le moyen de se surpasser pour ne devenir qu'un « sur-homme ». Les idées qui nous aimantent en haut ne sont pas toutes de nous : elles mettent en nous une force qui [83] est celle d'une présence réellement transcendante ; et l'immanence vitale de ces principes de valeur ontologique suscite le mouvement qui, parti de haut en bas, rend possible et même obligatoire notre ascension. Seulement ce n'est pas d'emblée que nous discernons l'origine et la plénitude de cette stimulation ; elle nous apparaît même d'abord comme nôtre en émergeant dans les brumes de la conscience naissante et de l'activité confiante en soi. C'est peu à peu que la réflexion restitue à sa vraie source ce qui pouvait d'abord paraître surgir des profondeurs obscures et ce qui vient réellement des hauteurs d'abord voilées. Notre tâche est donc maintenant, en passant par la zone médiane, de relier les impulsions inférieures de l'activité spontanée aux données supérieures et aux exigences libératrices auxquelles l'action doit se conformer pour devenir pleinement elle-même.

Pour faire ce qu'il fait, au sens précis de l'action que nous nommons $\pi o \iota \varepsilon \nu$, l'homme agit tout autrement qu'un animal. « Les animaux n'inventent rien », a dit Bossuet, même quand ils déploient une sorte d'ingéniosité non seulement conforme à un instinct, mais encore quand ils adaptent leurs réactions à la diversité des circonstances et des excitations intéressant leur besoin de conservation et de reproduction. Même alors ils *n'agissent*, ils ne *font* pas ; ils ripostent selon leurs dispositions organiques et les images motrices qui, sans intervalle de réflexion, sans prospection combinatrice, sans option délibérée, adaptent du tac au tac mouvements à mouvements. Mais ce que nous appelions l'intériorité et l'unité d'une action, supra temporelle autant que supérieure à l'endettement spatial, sont inconnues en eux et pour eux. Aussi le *faire* humain est tout à fait irréductible au comportement animal ; disons plus : ce mode, apparemment empirique et matériel de l'agir,

implique à double titre un agir déjà plus intime, plus spirituel, plus actif, si l'on peut dire, celui [84] que, reprenant le terme classique, nous appelions $\pi \rho \cdot \tau \tau \varepsilon \iota \nu$. Cette forme, qui semble constituer par excellence l'action humaine, il nous faut donc l'analyser de près et voir si elle ne réalise pas, au-dessus des passivités et des promiscuités hybrides, le type parfaitement précis de l'agir proprement dit.

**β) LA FORME PLUS HUMANISÉE DE L'ACTION
QUI CONSISTE À DÉVELOPPER L'AGENT LUI-MÊME,
 $\pi \rho \cdot \tau \tau \varepsilon \iota \nu$.**

[Retour à la table des matières](#)

Quand on parle des actions humaines, à quoi pense-t-on surtout ? A leurs effets sans doute et à l'éclat ou à la malfaisance de leur résultat, mais bien davantage encore à la cause qui les produit, à l'agent intelligent qui les suscite, les exécute et en porte les conséquences : *opera nostra sequuntur nos*, et cela en deux sens dont le premier et le principal se formule par l'adage : *agere sequitur esse* ; le second est un corollaire du précédent : *actiones nostrae sequuntur nos in aevum ; ergo dum tempus habemus agamus bonum quod est aeternum*. Telle est l'idée commune et centrale que véhicule le terme action qui, on le voit, suggère la notion d'une causalité réciproque et immanente. En agissant, nous exprimons notre nature profonde, nos aspirations essentiellement humaines ; « nous faisons l'homme », ce qui signifie à la fois que nous jouons notre rôle propre, $ο \cdot κ \varepsilon \cdot ο \nu \cdot \rho \gamma ο \nu$, et que nous formons l'humanité en nous sous sa forme générique et selon notre idiosyncrasie personnelle, soit que nous modelions par l'exercice approprié nos membres, nos forces, nos aptitudes, soit que nous fortifions notre esprit, que nous formions notre caractère, que nous élevions et embellissions notre âme. Quelles que soient les manifestations extérieures de cette énergie originale, agir, en ce sens, s'applique

moins aux opérations transitives qu'à l'œuvre intime de notre propre genèse, comme si, par nos actions, nous [85] avions, selon la parole d'un ancien, à nous façonner d'abord nous-même, à constituer notre personnalité, à sculpter visiblement ou invisiblement notre beauté ou notre laideur, à devenir ce vivant « *poema pulchritudinis et virtutis* » dont parle Cicéron. Donc, à la différence des industries qui fabriquent des objets, l'action immanente à l'homme informe le sujet lui-même, sans doute par des concours et des retouches multiples, *miris et occultis modis*, mais enfin selon une norme intimement présente qui soutient et juge l'effort continu de l'être raisonnable et volontaire.

Il ne faudrait pas croire, comme on l'a fait trop souvent, que cette sorte d'action a d'emblée un caractère moral et se réfère uniquement à ce qui relève d'un devoir, selon ce formalisme éthique qui déracine la pure volonté, la sépare de la nature et la coupe de toutes ses attaches souterraines. La vérité est toute autre que cet acosmisme ou que même ce pessimisme tendant à mettre l'action humaine en conflit avec le mouvement primitif et foncier de la saine nature. Tout ce qui est naturel et normal, a dit S. Thomas, est bon ; et ce qui importe, c'est de prémunir ou de redresser l'élan spontané contre les déchéances héréditaires ou les déviations acquises. Aussi Leibniz a-t-il raison de déclarer (sans peut-être assez rappeler les causes de perversion à combattre) que l'action volontaire se fonde sur une spontanéité qui demande à être éclairée, ratifiée et promue selon une orientation perfectionnant la nature même quand elle paraît la mortifier et la transformer : *bonum mentis naturale, cum fit voluntarium fit bonum morale*.

Nous étudierons plus tard cette science de la conduite humaine en parcourant, étape par étape, l'itinéraire qui doit la conduire de son origine à ses suprêmes obligations. A présent notre tâche se borne à montrer les conditions [86] métaphysiques de l'agir, les dépendances multiples qui limitent d'abord mais qui contribuent finalement à libérer les causes secondes que nous sommes. En usant des passivités mêmes qui semblent d'abord l'opprimer, l'agent humain tire d'elles le moyen et le mérite de sa libération ; mais c'est en un autre sens que celui que préconise Spinoza ; car ce n'est pas en effaçant la per-

sonne et ses passions dans le règne de l'unique Substance par la nécessité rationnelle ; c'est en faisant participer, par la générosité de l'action, les personnes elles-mêmes à la vérité et à la charité divine que s'opérera la délivrance des infirmités naturelles et que tous les obstacles se convertiront en moyens de salut. L'action des causes secondes n'est pas une illusion qui devrait s'évanouir comme la brume matinale aux rayons du soleil levant. Les causes secondes n'ont pas à être absorbées comme de vaines apparences dans une prétendue Cause première qui ne mériterait même pas ce nom si elle était unique, nécessitante, impersonnelle, inconsciente, sans finalité. Pour que le mot agir ne soit pas, dans tous les cas, un mensonge et pour que le sentiment d'agir soit explicable, nous ne pouvons — sans tomber dans l'inintelligibilité — méconnaître la réalité du double problème des actions contingentes en face de l'idée inévitable du pur Agir. Mais, ceci entrevu pour éclairer d'avance notre route, reprenons le fil de nos analyses dans l'apparent labyrinthe de la causalité dépendante.

Malgré les réflexions qui précèdent, notre lecteur pourrait croire encore que les deux sortes d'actions étudiées séparément sous les deux étiquettes $\pi \omicron \iota \varepsilon \cdot \nu$ et $\pi \rho \cdot \tau \tau \varepsilon \iota \nu$ restent hétérogènes, sans relations intrinsèques. Il n'en est rien pourtant. De même que nous avons montré que chez l'homme les actions qui paraissent encore simplement organiques ou animales ont déjà une forme humaine et [87] sont pénétrées d'une raison immanente dont dépend secrètement l'élan qui aboutit ou bien à la conscience et à l'aspiration vers l'infini, ou bien à ces passions dont le caractère insatiable est étranger à l'appétit bestial, de même il y a une solidarité entre le travail de l'homme sur la nature et celui qu'il exerce sur soi et en soi-même. L'initiative de l'ouvrier ou de l'artiste n'est concevable et possible que si nous sommes implicitement conscients et réellement capables de discerner et de réaliser en nous des aspirations spécifiquement humaines et transcendantes à tout l'ordre empirique. Aussi est-ce en agissant sur le monde que nous affirmons d'abord et que nous reconnaissons doublement notre destinée originelle et notre incomensurabilité avec tous les objets soumis à notre expérience et à nos prises. Par nos succès comme par nos déceptions dans l'ordre empirique, scientifique, social, esthétique, moral même, nous voyons — mise en évidence — la certi-

tude que nous ne sommes pas tout entiers de ce monde, que nous ne pouvons nous y acclimater et nous y béatifier complètement, que, selon le mot de Tolstoï, il faut « nous faire une âme », un asile inaccessible à tous les coups qui viennent du temps et de l'espace, une vie déjà impassible et éternelle. Il faudra voir si cette belle victoire nous est possible ; mais, en attendant, une constatation impérieuse s'impose à nous ; elle ressort de ce que Spir appelait l'inévitable et salutaire déception que l'univers nous inflige et dont l'éternité seule peut nous délivrer. Ainsi, entre l'action qui cherche à refaire le monde et celle qui cherche à faire l'homme et son salut, il y a bien en effet une connexion et une opposition simultanées. Il nous faut maintenant profiter de cette double leçon.

Sous la pression des nécessités physiques ou de ses besoins vitaux, l'homme ne réagit pas seulement par une [88] sorte de tropisme animal ; il interpose entre le choc et la riposte, dès lors qu'il agit en homme, le temps de penser, de chercher les causes, de prévoir les moyens adaptés et d'appliquer une initiative intelligente à l'urgence de sa protection ou de son acquisition. Cette attitude, qui est à la fois inhibitrice, réfléchie, prospective et réalisatrice, constitue le genre d'activité qui correspond précisément aux *actus humani*. Si nous explicitons les conditions intégrées dans ces actions humaines, nous apercevons des vérités solidaires qui sont, non pas de simples vues de l'esprit et des hypothèses théoriques, mais des données réelles et indispensablement connexes. — D'abord il faut qu'une impulsion de notre nature humaine suscite un besoin, un désir, une aversion, pour mettre en train le mouvement même de la conscience. — Il faut ensuite que ce besoin ne soit pas spontanément et pleinement satisfait, afin que soit provoqué un nouvel effort de l'agent partiellement déçu ou inquiet. — Il faut en outre que la cause et le terme prochain de cette aspiration intéressent et comportent l'intervention d'une activité intellectuelle qui reprend à son compte les impulsions originelles, les inclinations spontanées, les buts entrevus et convoités avec lesquels elles concorde ou tend même à s'identifier. — Et c'est dire qu'il faut enfin, pour expliquer l'action réfléchie, délibérée et volontaire de l'homme, une fin, plus ou moins obscurément définie, mais toujours réellement transcendante à toutes les opérations

particulières et transitives dont est faite notre vie dans la recherche de son équilibre et de son assouvissement (12). Supprimez une des phases de cette progression, tout retombe dans l'inconscience et la passivité. Notre agir, même s'il se rapporte à l'ordre immanent des choses, n'est *lui-même*, c'est-à-dire conscient et actif, que si, procédant de stimulations infuses au plus profond de notre nature, traversant des alternatives de succès et de déceptions dans l'ordre empirique [89] ou même intellectuel et moral, il s'élève vers une réalité métaphysique à laquelle seule il semble pouvoir puiser l'idée et la force d'être vraiment agissant. (Cf. dans le tome I de *La Pensée*, pp. 96-108, une étude symétrique et préparatoire à l'analyse complémentaire qui est ici résumée).

Ainsi donc les sujétions inférieures que nous avons du reconnaître — et dont tant de philosophes tirent argument contre la réalité de l'initiative humaine — servent au contraire à nous permettre d'en avoir conscience, de l'exercer, de la purifier, en la plaçant à la hauteur où elle se justifie et où elle acquiert une authentique efficacité. Nos actions subalternes, pour ne point rester plus déficientes et illusoire que véridiques et normales, ne sauraient donc se complaire en elles-mêmes, se borner aux objets limités qui leur servent de proche attrait et d'horizon clos, sinon elles demeureraient encore, selon l'expression de Spinoza, sous l'empire des passions. Elles ne se libèrent, elles ne sont un agir que dans la visée qui les rapporte et les ordonne, au moins intentionnellement, au but suprême que provisoirement nous pouvons appeler un acte purifié des passivités originelles et des attachements passionnels retardant, déviant ou renversant la marche et l'orientation de l'homme en quête de son destin.

On vient de le voir, l'espèce d'action que désigne le terme traditionnel de $\pi\rho\tau\tau\varepsilon\iota\nu$ n'est pas seulement celui qu'étudie la morale : c'est aussi ce comportement humain qui traduit spontanément les besoins d'un être organiquement et congénitalement raisonnable ; c'est en outre cet effort intellectuel qui précède, prépare, accompagne ou suit les résolutions volontaires et la vie civilisée ; c'est enfin l'initiative de toute recherche et ce qu'on a pu nommer la fécondité créatrice du génie de l'homme qui, prenant conscience de ses propres aspirations et de ses déficiences [90] naturelles, va de l'avant pour une

œuvre de puissance, de libération et de perfectionnement. Agir ainsi, c'est vraiment « faire l'homme », au triple sens que comporte cette expression : — d'abord parce que une telle activité exerce le pouvoir fabricant et étend la domination de l'homme sur la nature que nous faisons conniver à nos intérêts et à notre idéal ; — ensuite parce que, grâce à cette action même, nous disciplinons nos facultés au service de buts déjà transcendants à l'univers physique et expressifs des exigences de notre nature spirituelle ; — enfin parce que, dans cet effort pour maîtriser la nature, pour reconnaître notre vocation toujours plus haute, pour réaliser cette définition, « l'homme est l'être qui tend perpétuellement à se dépasser », nous impliquons déjà une activité subordonnée à un mode supérieur d'agir : c'est de ce mode que nous devons maintenant entreprendre l'examen, en étudiant cette forme d'agir traditionnellement appelée $\theta \varepsilon \omega \rho \varepsilon \cdot \nu$.

Et pour conclure l'examen précédent, remarquons encore à quel point les trois degrés successivement parcourus s'entresuivent en un étage continu. Selon la genèse psychologique et l'ordre discursif, le *faire* prépare l'*agir* où se manifeste l'originalité de l'agent spirituel ; mais l'activité personnelle révèle des exigences ultérieures auxquelles se suspend et dont dépend, comme d'une unité transcendante et d'une réalité ontologique, le mouvement ascensionnel que nous venons de décrire. Le moment est donc venu d'examiner directement ce moteur d'où la passivité semble de plus en plus éliminée et que la tradition a nommé la contemplation, sorte de repos actif où, en possession de soi et de son bien, l'agent paraît tenir toute son énergie en parfaite disponibilité d'elle-même. Sans doute il paraît cesser de partialiser son activité propre ; mais n'est-ce point pour participer avec plus de désintéressement et de force compréhensive à l'universel, au [91] suprême agir ? Mais dès lors aussi n'entrevoions-nous pas comment la réalité de notre meilleur agir semble suspendu au problème de la vérité substantielle du pur Agir lui-même ? N'est-ce point là toutefois une vue téméraire, une précipitation dont il faut nous défier ? C'est pourquoi nous devons d'abord tendre prudemment à nous assurer si, oui ou non, nous pouvons réaliser en nous et par nous cette contemplation qui, selon la sublime expression d'Aristote, semble nous éterniser, nous diviniser. On aperçoit ainsi les étapes à parcourir et le suprême enjeu de notre recherche (13).

**γ) L'ACTION CONTEMPLATIVE, θ ε ω ρ ε ▪ ν ,
NOUS MANIFESTE-T-ELLE — EN LE CONSTITUANT —
UN ACTE PUR DONT TOUTE PASSIVITÉ SERAIT EXCLUE ?**

[Retour à la table des matières](#)

A un regard superficiel il semble que contempler, loin d'être l'action par excellence, n'est pas même un agir. Parce que les puissances discursives ne déplacent plus leurs recherches et ont trouvé leur repos, on s'imagine volontiers que, selon une expression de Maine de Biran, l'état final de notre personnalité constitue, après la phase médiane de l'effort, une quiétude passive, symétriquement analogue et antithétique à la passivité initiale de l'immédiation sensible. C'est là pourtant, sous des apparences spécieuses, une erreur radicale. Ce qu'on appelle l'immédiation première, même dans l'ordre de la sensation la plus rudimentaire, implique toujours une tendance, un dénivèlement, une motricité ; sans quoi l'effort médiateur ne pourrait être ni conscient, ni efficace. Et ce qu'on nomme la passivité finale, loin d'être une inertie qui réduirait le repos de l'agent à l'inconscience et à l'inexistence, implique le triomphe de toutes les énergies harmonisées et unies dans cet acte souverain où Aristote voyait la fleur, la [92] perfection et la béatitude de l'être en possession de sa propre demeure, ο ▪ κ ε ▪ ο ν ▪ ρ γ ο ν .

Ainsi comprend-on qu'au sens fort et philosophique du mot, la contemplation recèle tout le dynamisme pacifié et triomphant. — Oui sans doute, cela est beau à dire et théoriquement vrai, mais ne faut-il pas y regarder de plus près ? car où voit-on que cette unité contemplative se réalise jamais et que, pour en parler comme on vient de le faire, on ne cède pas à l'attrait d'une abusive et fallacieuse extrapolation ?

Reprenons donc avec prudence les données concrètes qu'il convient de soumettre à une implacable critique de la raison. S'il est exact que nos actions

discursives et notre vie personnelle supposent par en haut la stimulation et l'illumination d'une fin transcendante à toutes les opérations transitives par où nous y tendons, il n'en est pas moins vrai que cette indispensable et inévitable prospection nous reste partiellement voilée ou même foncièrement mystérieuse. Sans doute on peut réussir par la méditation et par l'ascèse à développer en soi un discernement plus précis, une certitude plus explicite de ce qui constituerait une pleine et lumineuse sagesse contemplative et unitive. Toutefois une telle acquisition n'est jamais complète ; elle ne peut même le devenir naturellement ; car tout ce qui entre dans le devenir, dans la multiplicité, dans l'ordre analytique, ne saurait, malgré des synthèses fragmentaires ou approximatives, réaliser l'unité plénière et parfaite. De même que notre pensée ne réussit pas à mériter en toute rigueur le nom d'intuition, de même nos actions discursives ont beau développer chez l'agent une expertise qui, selon l'expression d'Aristote, semble faire de l'homme vertueux la norme même de toutes choses, sa vision, sa possession, ses *habitus* ne parviennent jamais à lui procurer cette active contemplation qui réaliserait la [93] définition célèbre : *videre est habere ; contemplari est nosse et posse, in actu perfecto*.

On a beaucoup discuté dans le domaine spirituel sur la notion d'une contemplation acquise qui élèverait l'agent jusqu'au seuil de la vie unitive. Il semble pourtant qu'une telle expression excède les limites de l'importante vérité dont elle cherche à donner une vive impression. Ce qui est juste, c'est qu'en effet l'effort ascétique fait acquérir au savant, à l'artiste, au sage un jugement plus immédiat et plus compréhensif, une sorte de tact divinatoire, une initiative plus puissante et plus sûre ; et, en ce sens, l'agir apparaît bien comme irréductible au seul enseignement par théorie, aux seules applications par déduction. Néanmoins un tel discernement, qui dépasse l'empirisme et le didactisme, reste à l'état d'approximations toujours inadéquates et de pénombre dans la clarté même des vues les plus prudentes. Aussi comprend-on la juste rigueur avec laquelle les maîtres de la vie intérieure tiennent à réserver le mot propre de contemplation à ce qui est infus par don supérieur, en le refusant à ce qui est acquis par l'effort même héroïque de l'homme.

Toutefois le difficile problème de l'action contemplative et de ce qu'elle peut receler encore de passivité est loin d'être tiré au clair, suffisamment énon-

cé, ni surtout réellement résolu par les indications préliminaires qui viennent d'être rappelées plutôt pour nous habituer à la terminologie que pour discuter l'aspect spécifiquement philosophique d'une question sur laquelle tant de métaphysiciens se sont trouvés aux prises.

Comment donc poser le problème en profitant des analyses précédentes mais aussi des conclusions plus larges de nos enquêtes antérieures ? Trois directions, comme des hypothèses à vérifier, s'ouvrent ici devant nous et dans chacune de ces directions des bifurcations se présentent encore. [94]

1° Quoique incomplète, la contemplation humainement obtenue ne réalise-t-elle pas le maximum possible d'activité concevable ? Et faudrait-il spécifier l'action pure, en fonction d'un terme inaccessible, mais toujours visé par un perpétuel mouvement qui en dernière analyse constituerait la seule réalité véritable, en reléguant le but ultime dans le domaine des mythes utiles par l'illusion même dont ils nourrissent l'esprit ?

2° Autrement faudrait-il user de la contemplation, reconnue toujours inachevable, pour transcender la conscience contemplative, pour entrer dans l'ordre impersonnel d'un noétisme totalement indéterminé à force d'être compréhensif, pour y abolir toute action comme tout sentiment particulier ? et faudrait-il supposer atteinte cette limite de l'évanescence, en prétendant qu'elle coïncide avec l'absolue science et le parfait Agir au sein d'un nirvana ?

3° Serons-nous au contraire amenés, par la force de la raison et pour rester cohérents avec toutes les certitudes accumulées, à suspendre tout notre sentiment d'agir, toutes nos démarches d'agents conscients à la fois de leur passivité et de leur initiative, à l'affirmation d'un pur Agir en soi, d'une Cause première et réellement transcendante dont dériverait et dépendrait toute cause seconde sans confusion possible entre l'Acte pur et les puissances mêlées de passion ? Reprenons l'examen de ces prétendues solutions.

I. — La contemplation personnelle réalise-t-elle chez celui qui croit y atteindre l'idée essentielle et pure de l'action ?

[Retour à la table des matières](#)

Serait-il vrai que, préparée par les voies purgative, ascétique, illuminative, la contemplation, loin d'être une [95] stagnation, exprime et produise même l'activité souveraine, la tension héroïque, la supériorité sur Dieu dont se targuait le stoïcien ? C'est en ce sage, prétendait-il, que se condense le maximum de raison et de force possible jusqu'à l'embrassement périodique qui prépare les retours éternels. Sous des formes plus discrètes, mais peut-être non moins subtilement présomptueuses, que de « sages » à travers les âges, ont pensé et vécu comme si en effet leur propre effort, victorieux du monde, de la souffrance, de la passion, était le seul moyen, si l'on ose dire, d'*agir* leur salut, en refusant jusqu'à l'idée d'un secours à recevoir ou surtout à demander. Mais, parce qu'ils se donnent le sentiment hautain de triompher, la vérité est-elle — objectivement ou même subjectivement — dans l'attitude qu'ils prennent ? Pour répondre à cette question, qu'impose la probité intellectuelle et morale, il nous est nécessaire d'analyser les conditions préalables, concomitantes et subséquentes des prétentions secrètes ou avouées du sage content de sa propre sagesse.

— A un premier point de vue, nulle activité contemplative n'est concevable et accessible pour nous sans un appui originel, sans un aliment assimilé, sans une purification et une transformation de toutes les acquisitions antérieures qu'élaborent en commun la nature, la sensibilité, l'entendement, l'ascèse elle-même. C'est dire que des degrés sont à franchir et des données à subir, comme l'indiquent les termes consacrés pour cet apprentissage qui, en tout ordre, exige une phase purifiante laborieusement discursive, puis une phase de lumière où s'inaugure le transfert des méthodes analytiques en une maîtrise déjà synthétique, sinon intuitive, qui substitue aux tâtonnements de la connaissance et des efforts successifs une saisie plus concrète et plus réaliste ; enfin une phase que par anticipation l'on nomme unitive, sans que cependant nous appréhendions jamais l'unité ontologique et causale de notre être, ni d'aucun [96] des êtres. Dès lors le mystère de l'*agir* n'est point pénétré ; et c'est par une extension imparfaitement justifiée que la contemplation est rapportée à une forme supérieu-

re de l'agir. En toutes ses préparations, en tous ses dessous elle demeure assujettie à des conditions qu'elle pâtit, sans pouvoir s'en passer et sans les dominer ; car si par rapport à ses étages préparatoires et à ses aliments nourrissants elle occupe un dessus et constitue une puissance relativement transcendante, elle n'en demeure pas moins dépendante encore des causes qui en elle-même ou au delà d'elle-même échappent à ses prises directes tout en suscitant son élan et sa puissance de réalisation.

— Passive encore à l'égard de toutes les conditions physiques, organiques, psychiques qui soutiennent et orientent la vie de l'esprit, même sous les formes les plus hautes qu'il soit donné à l'homme d'expérimenter et d'atteindre, la souveraineté contemplative, dont on parle comme si elle nous conférait une impassibilité à l'égard des choses et un empire sur nous-même, ne doit pas nous laisser dupes de cette ébauche de domination. Nous avons non seulement à subir notre nature d'homme, mais à pâtir des deux hommes que chacun porte en soi. Les ressorts mêmes de notre activité la plus personnelle sont, comme le notait S. Augustin, plus obscurs, plus difficiles à régler, plus rebelles souvent que ceux de la chair ou du monde physique. Et ne croyons pas non plus que la personne puisse, dans la solitude intérieure qu'elle cherche à conquérir, s'atteindre, se maîtriser, limiter son agir pour l'exercer plus purement et plus victorieusement. En un sens, nous ne sommes vraiment nous-même que par et pour les autres. L'engrenage de la vie collective happe notre être et notre action. Dans sa cellule même le pur contemplatif n'est soi et ne possède son âme qu'en faisant d'elle une orante universelle qu'enveloppe une ombre impénétrable. Sans doute quand les physiciens et les métaphysiciens discutaient sur [97] ce que dans le monde physique on nommait l'action à distance, ils restaient trop assujettis à des images spatiales, sans comprendre que l'ordre de l'agir s'étend à ce qui dépasse l'étendue et la durée. Mais si ces phénomènes ne constituent pas toute la réalité véritable et si l'action en son fond est transcendante à ses modalités, il ne faut pas moins reconnaître que nulle contemplation humaine ne peut égaler le secret qui est celui même de l'action et de notre destinée. Ici donc, et davantage encore, l'activité contemplative n'est ni exhaustive, ni unitive : en raison de cette incomplétude, elle porte le stigmate d'une passivité qui l'arrête dans toute prétention à l'acte pur.

Aussi le sage qui se persuade être devenu maître de soi comme de l'univers, loin de remplir ainsi son devoir et de se hausser à toute la fin accessible ou obligatoire à la nature humaine, s'en détourne-t-il et se leurre parce qu'il substitue la superbe à l'humilité, l'isolement dominateur au rôle d'une charité qu'il devrait estimer toujours insuffisamment active, la conviction de sa suffisance propre à la reconnaissance de tout ce qu'il a reçu et de tout ce qu'il devrait rendre sans pouvoir y réussir jamais entièrement. Son action ne saurait donc s'épurer et se compléter que dans la mesure où, confessant qu'il n'est et ne saurait être pur agir, il doit tendre à un principe et à une fin supérieurs à lui-même.

Ne pouvons-nous du moins, ne devons-nous pas même, renonçant à tout accaparement pour nous de cette idée d'un pur agir, en maintenir la notion et l'affirmation dès lors que l'on transfère cet absolu de l'agir — soit, comme le monisme, à la totalité de l'unique Substance d'où procèdent toute force et tout mode, — soit, comme le fait l'immanentisme, à l'indéfinie rénovation de cette relativité universelle qui semble composer l'intégralité du devenir et l'écoulement des pensées sans limite assignable, — soit [98] comme y tend une certaine mystique qui pense trouver dans le renoncement à toute activité particulière et à toute détermination consciente une forme suprême où l'agir et le repos se fondent dans une sagesse anéantissant le désir et le pàtir ?

Pour peu qu'on y réfléchisse, on aperçoit combien ces diverses solutions transforment également l'idée que nous nous faisons de notre action et métamorphosent aussi celle qui nous était traditionnellement offerte de l'acte pur. Il faut donc examiner si de telles doctrines sont réellement intelligibles, c'est-à-dire pensables et affirmables. Il sera temps ensuite de rechercher le jugement de fond qu'il convient de porter sur elles et de voir enfin si, malgré les difficultés accrues qu'on lui oppose, la doctrine de l'acte pur présente l'intelligibilité qui manque aux précédentes, s'accorde avec les exigences de notre raison comme avec les requêtes de notre expérience et permet de résoudre le problème de la compatibilité des causes secondes avec la certitude de l'absolu et du souverain agir de Dieu.

II. — Les diverses conceptions monistes expliquent-elles et sauvegardent-elles la réalité de l'action sous une forme impersonnelle ?

[Retour à la table des matières](#)

A force de critiquer les apparences d'action que nous offrent les diverses formes de l'expérience, ne sommes-nous pas tentés d'éliminer, comme fausse — au regard d'une expérience critiquée — et même comme contradictoire dans les termes, l'idée de cause seconde ? La vérité de fait et la logique au service des exigences rationnelles de droit ne nous amènent-elles pas à transférer le seul agir proprement dit à l'unique Substance d'où procèdent tout mode transitoire et, plus profondément, toute réalité en [99] même temps que toute causalité métaphysique ? Dès lors les idées de cause et d'action, tout en restant immanentes à la totalité de l'unique Substance, semblent bien transcender la signification scientifique, psychologique ou éthique qu'une vue superficielle attribue aux influences de la nature, aux prétendues initiatives des agents conscients, aux déterminations dialectiques d'une philosophie anthropomorphe. Par là aussi, semble-t-il, se trouverait transformée la notion de l'agir, ramenée à une exploitation analogue à celle qui d'un axiome et d'une définition géométrique tire tous les théorèmes et corollaires s'y trouvant, en effet, implicitement contenus dès le principe, quels que soient les développements indéfiniment extensibles ¹. Peut-être que cette conception de l'agir, en nous libérant des diffi-

¹ En marge de l'exposé critique d'une telle doctrine, on pourrait apporter maintes autres objections qui ne rentrent pas directement dans la perspective où nous place le mouvement actuel de notre exploration. Il ne sera cependant pas inutile de joindre deux remarques complémentaires à la discussion de la thèse présentement examinée. — D'une part, il est erroné d'admettre que les vérités mathématiques s'enchaînent analytiquement, comme si elles étaient contenues dans ce qui n'a qu'à être explicité, selon une nécessité pour ainsi dire intrinsèque et automatique. Il s'agit au contraire d'une synthèse *a priori* qui implique un acte constructif de la pensée, dont la nécessité dérive moins d'une impersonnelle intelligibilité que d'une

cultés qu'avaient mises en lumière nos analyses [100] sur la passivité foncière de tout agir particulier, nous permettrait (et nous employons le conditionnel pour marquer que nous exposons ici une doctrine tout à fait contraire à celle dont nous montrerons ensuite la vérité nécessaire et décisive) nous permettrait, dit-on, d'échapper soit aux objections dirigées contre la possibilité des causes secondes, soit à l'onéreuse et obscure solution qu'offre la tradition sous le nom d'acte pur et transcendant. Il vaut donc la peine de scruter — en ce qu'elles ont d'essentiel — les multiples doctrines monistes, panthéistiques, théosophiques, qu'elles soient plus ou moins naturistes ou rationalistes, qui, refusant tout agir autochtone aux parties, réservent au tout, pris comme une intégrale unité, la seule efficence réelle.

Afin de conduire brièvement à son terme nécessaire cet examen qui réclame une précision de fond ne laissant aucune échappatoire, nous allons procéder à trois démarches complémentaires l'une de l'autre. — D'abord, nous plaçant hypothétiquement dans la doctrine à discuter, nous chercherons si l'idée qu'inévitablement nous avons d'un agir quel qu'il soit peut naître en nous : un tel sentiment comporte-t-il une genèse psychologique dans notre conscience, une notion cohérente et intelligible dans notre raison, bref une existence idéale ou affirmativement réelle devant la pensée même la plus impersonnellement

intelligence sagement ordonnatrice, en relation avec tous les autres principes ontologiques de l'être, de la vérité et de la bonté mêmes. Il ne faut donc pas commettre ici une erreur analogue à celle de la fausse théorie de l'emboîtement des germes, qui substitue une explication en quelque sorte mécaniste et imaginative à la doctrine animiste qui sauvegarde à la fois la plasticité et la régularité des formes vivantes si variées et si organisées.

— D'autre part, dans la théorie que nous critiquons et où le devenir est ramené à l'idée d'une explicitation, le mot cause ne peut être employé qu'au prix d'une déviation de son sens originel et précis. Car, s'il y a succession apparente des faits, il n'y a pourtant aucune production effective, nulle initiative originale ; l'action à son tour n'est plus qu'un terme emprunté au langage des apparences pour envelopper dans l'unité du tout la diversité des moments où s'efface la distinction plus anthropomorphique encore des causes et des effets particuliers.

élargie ? — Ensuite, nous plaçant hypothétiquement dans l'absolu, *sub specie universi et aeterni*, nous verrons si la notion d'agir garde, dans cette doctrine, une intelligibilité et une efficacité quelconque. — Enfin, rapprochant les constatations de ces deux enquêtes critiques, nous nous demanderons si les impasses, qui forcent notre recherche à rétrograder pour ainsi dire, ne laissent pas ouvertes cependant d'autres issues, notamment vers un immanentisme radical qui est, parmi les doctrines contemporaines, [101] l'une des plus répandues et celle qui ramène dans un plan positif la vieille idée de l'acte pur.

1. — Pour attribuer à l'unique Substance la totalité de l'apparente efficacité que semblent manifester le monde et l'expérience humaine, le panthéisme prétend montrer l'illusion dont nous sommes les jouets en nous comparant à une girouette qui s'imaginerait tourner par sa propre initiative alors que c'est le vent invisible qui seul la meut. Cette ingénieuse comparaison serait-elle plus décisive et probante que ne l'est l'artificielle et fallacieuse allégorie de Condillac qui, feignant d'ouvrir un à un les divers sens d'une statue pour construire tout le système de nos idées, suppose ce qui est en question et, sous couleur d'analyse, fait un perpétuel abus de la synthèse, en se donnant, d'emblée et subrepticement, ce qui est précisément à expliquer dans la véritable genèse de l'esprit ? Ici, où il est question, non de l'origine et du développement de la connaissance sensible ou intellectuelle, mais de la source d'où jaillissent le sentiment et l'idée de l'action, n'y a-t-il pas une pétition de principe plus grave encore que celle dont l'idéologie purement empiriste s'est rendue coupable ? Question indiscrete, objectera-t-on peut-être, en ajoutant qu'il s'agit moins de psychologie génétique, méprisée sous le titre dédaigneux d'historiole de l'âme, que d'une interprétation rationnelle et d'une réduction des apparences à une pure intelligibilité objective. Pourtant la difficulté mérite d'être scrutée plus à fond, si l'on songe au danger de recourir à une image matérielle là où l'origine même de la conscience et de la vie subjective est non seulement à saisir comme un fait brut, mais à expliquer comme une vérité qui doit avoir ses raisons. Il serait étrange qu'une doctrine d'intelligibilité et de nécessité, prétendant à la cohérence complète, rendît ou laissât l'intelligence inintelligible, [102] comme une chose opaque ou vide dont il n'y a pas lieu de tenir compte.

Mais, dira-t-on, si, en tout ramenant à l'unité objective d'une connexion universelle, nous réussissons à fonder une certitude exhaustive, adéquate, identique ou supérieure à celle des démonstrations mathématiques, ne suffira-t-il pas ensuite, sous cette lumière d'intelligibilité, d'admettre désormais *a priori* que tous les faits particuliers et en apparence contingents peuvent et doivent être érigés en nécessités ? et qu'ainsi la conscience, l'intelligence, le libre arbitre ne sont que des apparences dérivées, des données *a posteriori* dont la seule explication est fournie du point de vue supérieur de la nécessité immanente à tous les modes de la réalité ? — Oui ; mais c'est cette dérivation qu'on aurait besoin de rendre cohérente à quelque degré et explicative si peu que ce soit ; or elle va nous apparaître non seulement arbitraire et inexplicée, mais inexplicable, incompréhensible, irréalisable, pour peu que nous voulions donner un sens aux mots dont nous usons, un contenu aux métaphores et aux affirmations auxquelles on recourt.

La girouette tourne et le vent la fait tourner ; mais est-ce le vent qui lui en suggère le sentiment, est-ce la girouette elle-même qui suscite en elle cette conscience ou cette fausse persuasion ? Nous avons une conviction naturelle, fausse ou non, d'agir ; mais cette certitude spontanée, et d'ailleurs invincible à toute critique spéculative, d'où surgit-elle ? et comment, à supposer qu'elle soit trompeuse, naîtrait-elle, sans s'évanouir dans son mensonge même ? La raison qu'on invoque reste-t-elle la raison si elle se borne à poser de l'irrationnel, voire de l'antirationnel, sans être en état de le rattacher en quoi que ce soit à une rationalité quelconque ?

Mais il y a plus. Le système moniste qui se réclame [103] d'une cohésion totale, nécessaire et intelligible comme celle d'une géométrie intégrale, ne peut naître, se développer, se conserver que par des emprunts subreptices, contradictoires à la thèse explicite dont il se réclame et se prévaut indûment. L'artifice secret auquel recourt le monisme même le plus idéaliste consiste — comme l'ont noté Boutroux, Delbos et beaucoup d'autres historiens de la philosophie à user alternativement d'une double perspective, tantôt systématiquement et abstraitement ontologique, tantôt inconsciemment psychologique et

expérimentale. En fait, une telle doctrine, pas plus qu'aucune autre, ne peut se passer initialement de fournitures empiriques et de données concrètes ; telle l'expérience des passions et actions humaines et des notions qu'en dégage une réflexion discursive. Puis, de là, surgit une connaissance d'une autre nature qui s'érige, par extrapolation, en vue unitive, en affirmation adéquate, en vérité se disant à la fois nécessaire, exhaustive et ontologiquement concrète dans son unité absolue. C'est alors que, se retournant pour revoir l'itinéraire censément parcouru et pour justifier les démarches de la pensée qui ne veut pas se perdre dans l'indétermination suprême d'un déterminisme totalement unifié, on a recours (contre la chute dans l'inconscience et l'impersonnalisme où aboutit la doctrine parce qu'elle en implique le postulat) à un présupposé tout différent qui peut se formuler ainsi : pour que le système réussisse à se constituer et paraisse en quelque sorte boucler, il faut à la fin réintégrer l'essentiel de ce qu'on avait prétendu transposer et éliminer. Spinoza avait dit que le rôle du sceptique serait d'être muet ou même de ne point penser du tout afin de ne point se contredire. Peut-être, reprenant et appliquant cette même sévérité au panthéisme le plus affirmatif, devrait-on dire que ses conclusions rapportées à leurs exigences initiales restent forcément inconséquentes dans leur incompatibilité formelle. Et ce qui masque cette [104] pétition de principe, c'est en effet la reprise en sous-œuvre de la subjectivité et de l'activité réaliste qu'on était censé avoir fait évanouir du point de vue de l'absolue substance et de l'unique efficacité impersonnelle. Mais ce qui prouve que la réduction des causes secondes et des subjectivités actives à l'Être absolu n'a pas été complètement et intelligiblement obtenue, c'est qu'en vérité le système ne s'appuie et ne s'organise que grâce à ces deux lemmes partout présents et indémontrés : — rien ne marche si dans les sujets particuliers ne réside pas la tendance infinie par laquelle tout être aspire à persévérer dans son être et à développer son être ; — si la connaissance ne peut être extensivement adéquate dans les sujets particuliers, l'adéquation est du moins possible sous une forme intensive qui associe la pensée imparfaite à l'unité suprême. Qu'est-ce à dire, sinon que, malgré leur fond de passivité, il y a des causes secondes mais réelles, des agents effectifs dans la mesure où, mis pour ainsi dire en train et éclairés sur le sens de leur aspiration profonde, ils peuvent agir en véritables coopérateurs ? Donc la déduction de la conscience sans laquelle le système en tant que tel ne subsisterait pas, reste

foncièrement injustifiée, irrationnelle et même sophistique ; tout au moins elle suppose ce qui est en question et reste inintelligible dans cette doctrine dont la raison d'être serait l'intelligibilité absolue.

Toutefois n'allons pas trop vite et n'abusons pas d'une solution encore incomplète et confuse. Agir, ce n'est pas la même chose que coopérer. L'on voudrait voir exactement d'où procède et en quoi consiste ce qui, d'après l'idée essentielle de l'agir, constitue le *primum movens* sans lequel il n'y aurait pas, dans la rigueur des termes, un acte vraiment acte. Du côté où s'élaborent pour nous les dessous de l'action et ses alentours et conditions, nous n'avons pas trouvé, et il est impossible en effet de découvrir [105] dans l'inconscient et dans le pâtre, la source, d'un vrai agir. Mais où alors réside cette fontaine d'énergie qui doit sourdre en tout agent réellement actif ? La critique que nous venons d'ébaucher d'une doctrine rapportant toute efficacité au seul et unique Être divin va-t-elle nous ouvrir l'accès d'une solution pour ce problème qui semble le plus difficile de tous ? Il nous faut donc examiner la notion que nous donne de l'agir un monisme transfiguré qui réserve à Dieu seul la totalité de l'action efficace.

Nous venons de voir l'impossibilité, dans une conception panthéistique, soit d'éliminer, soit de conserver à la fois une véritable notion de l'agir pour le tout et pour les parties. Vainement a-t-on subrepticement recouru à une sorte de chassé-croisé que l'on pourrait comparer à un jeu de raquette : l'affirmation spontanée, subjective — et déclarée illusoire en tant que subjective — est transférée, après dépouillement de son sens obvie, à l'Unique Substance, puis renvoyée aux sujets ou modes particuliers, comme si, épurée de l'anthropomorphisme initial, elle rendait compte de la conscience subjective et de la tendance consciente par l'inconscient. Autant dire que le vent et la girouette expliquent par l'agir du premier la passivité et la conscience illusoire de l'autre, alors qu'en réalité il n'y a ni conscience, ni agir. Et, si l'on y réfléchit, ce grossier exemple nous aide à saisir un vice plus radical du système ici critiqué.

Ce n'est pas seulement en effet la conscience subjective d'agir qui reste inexplicée comme donnée psychologique et comme illusion métaphysique, par le transfert de tout agir à l'Objet unique, impersonnel, seul efficient dans son indétermination infinie (*omnis determinatio negatio est*) ; c'est encore cette Unité, censément toute rationnelle et intelligible, qui, loin de réintégrer en elle toute efficence et tout agir, exclut foncièrement tout l'essentiel de ce qu'implique la pure idée d'action en la rendant irrationnelle [106] et inintelligible. En supprimant la réalité des causes secondes on est entraîné fatalement à mutiler notre idée de l'Agir. On va voir en effet que, si l'on prend notre conscience d'agir pour la dépouiller de cette conscience même et la transférer, ainsi dénudée, dans l'Un et Tout qui serait censé transcender et produire à la fois notre apparente activité, non seulement on n'explique rien de notre sentiment d'exister, mais on dénature radicalement — au point de le supprimer — ce prétendu Agir total, censément supérieur à toute détermination et à toute conscience quoique immanent à toutes les déterminations concevables ou réelles. Ce n'est pas impunément qu'on tente une mixture des modes contingents de l'action avec le pur Agir : l'échec et les périlleuses inconsistances d'une telle hybridation nous avertiront des précautions à prendre et des exigences à satisfaire dans l'étude qui s'imposera bientôt à nous en ce qui concerne une rigoureuse doctrine du seul et authentique Acte pur.

2. — Impuissant à maintenir à la fois l'agir dans les êtres particuliers, simples modes, et dans l'unique Substance, le monisme panthéistique, même sous sa forme la plus rationnellement idéaliste, va-t-il pouvoir réserver à l'Un et Tout le privilège de l'universelle action ? Nous voici donc amenés au problème le plus central, le plus intégral qui se puisse concevoir. Cette difficulté qui reste pendante apparaît plus grave encore après la critique que nous venons de faire de la doctrine refusant tout agir véritable à d'authentiques causes secondes pour essayer de transférer l'efficence totale à la seule Substance sous laquelle il n'y aurait qu'illusion d'initiative et d'agir effectif. Cette solution, qui semble d'abord assez radicale pour exclure toute contradiction, n'est-elle pas cependant la négation de tout agir et de tout penser, un simple verbalisme qui se détruit en essayant de s'expliquer ? Que signifie [107] agir s'il n'y a rien sur quoi

l'action porte, rien pour quoi elle agisse ? Qu'est-elle si, inconsciente de son principe et de son but, elle se déploie sans se connaître, sans rien qui réagisse contre ce déploiement ? et si, dans cette nuit, cette prétendue action se diffuse sans terme de référence, sans acteur véritable, sans témoin, sans quoi que ce soit qui rompe ce que Pascal nommait le « silence éternel des espaces infinis » où toute raison sombre dans l'agnosticisme absolu ?

Aussi a-t-on pu dire que le pur panthéisme n'a jamais existé ; il ne subsiste que dans la mesure où, comme le remarquait Boutroux, il se reprend sans cesse et se contredit afin de susciter ces discriminations sans lesquelles nulle conscience n'est ni objectivement ni subjectivement possible (14). Après avoir exclu d'abord le contingent, le personnel, l'actif, il tend à les réintégrer, en oscillant de l'assimilation à la différenciation et du devenir à l'absolu, — de l'absolu immiscé au relatif. On ne doit donc pas s'étonner si l'évolution historique du monisme, en déroulant ses phases renaissantes qui vont se compliquant, développe un immanentisme protéiforme qui prétend intégrer sous le nom renouvelé d'acte pur le mobilisme incessant de la vie et de la pensée.

De telles solutions ne réussissent ni à expliquer la conscience subjective de l'action, ni à conserver quelque intelligibilité ou quelque réalité métaphysique à la pure notion de l'Agir en soi. Rendre illusoire notre conscience d'agir, c'est du même coup faire évanouir l'affirmation rationnelle d'un agir divin. Sous la pression de la dialectique implicite qui, dans l'histoire des idées, impose aux doctrines une inévitable évolution, le panthéisme objectif s'est généralement déplacé vers un immanentisme plus ou moins idéaliste ou pragmatiste. Renonçant à poser d'emblée l'unité ontologique, conçue comme une nécessité intelligible et déstituée de subjectivité, on a donc décapité la [108] thèse de l'acte pur pour la ramener sur le seul terrain de l'activité transitive dans son perpétuel devenir. Plus précisément encore, on a tendu de plus en plus à mettre l'accent moins sur la logique impersonnelle des idées, prises pour des réalités historiques et indépendantes des consciences individuelles, que sur la rénovation incessante des vives pensées, des actions humaines, des expériences sociales, des aspirations religieuses ; et cette indéfinie novation, toujours entraînée à se dépasser elle-même sans pouvoir s'arrêter jamais ni se suspendre à un transcendant absolu, constituerait dans son ensemble le seul et véritable agir, un agir

immanent et universel qui, dans l'humanité, prend conscience de lui-même en intensifiant par cette conscience même la course de la civilisation et la richesse d'initiative où les idées-forces suscitent sans cesse le saut dans l'inconnu attirant de « l'action directe ».

Nous n'insisterons pas sur les formes très diverses qu'a prises en différents pays cette doctrine systématiquement ondoyante dont le prestige résulte de sa plasticité même et de son insaisissable mobilisme. Déjà, en étudiant la pensée, nous avons dû manifester les présupposés auxquels elle recourt dans l'ordre intellectuel, sans qu'elle réussisse pourtant à masquer la pétition de principe qui semble lui fournir une apparence de réalité logique, mais dont l'examen critique révèle la contradiction interne ; car l'analyse génétique de la conscience établit l'impossibilité de penser et de connaître qu'on pense si un terme de référence transcendant n'est pas réellement impliqué pour que nous ayons la notion même du devenir et la conscience de nous-même. Plus encore maintenant l'étude de l'agir manifeste la nécessité intrinsèque de référer le sentiment et la réalité d'une action transitive, connue et accomplie comme telle, à un principe toujours présent et implicitement affirmé, principe sans lequel nous n'aurions ni la [109] certitude d'agir, ni la puissance de réaliser aucune de nos initiatives. C'est ce paradoxe qu'il faut comprendre et justifier, non seulement en ce qu'il a de spéculativement instructif, mais en ce qui commande et oriente toute notre attitude pratique.

Il peut sembler étrange que ce soit la vérité et la réalité de notre propre action qui exigent celles d'un agir transcendant. C'est là pourtant la contre-partie positive de la critique négative par laquelle précédemment nous avons montré que retirer l'agir aux causes secondes, c'est nous rendre inintelligible l'affirmation d'une Cause première. Inversement, si nous n'avons conscience d'agir qu'en raison du contraste sans cesse renouvelé entre les résistances dont nous pâtissons et l'effort d'une initiative plus ou moins victorieuse, nous trouvons dans ce rapport, condition de toute conscience en nous, la certitude simul-

tanée des deux vérités qui entrent toujours dans notre sentiment d'agir : — celle de nos limites, de notre contingence, de notre dépendance, — celle aussi d'une action supérieure à la nôtre, véritable Agir auquel nous tendons à participer, en usant déjà du concours indispensable et de l'initiative stimulante dont nous tirons le sentiment et de notre passivité originelle, et des résistances ou des assistances dont nous sommes entourés, et de l'efficacité relative de nos ressources physiques ou idéales, et des sources supérieures d'où dérivent la source d'activité qui est en nous en même temps que l'aspiration qui nous fait tendre à unir notre agir imparfait à celui tout-puissant d'où nous procédons. Sans doute en vivant nous ne démêlons pas tous les ingrédients qui composent réellement notre conviction d'agir. Il n'en demeure pas moins vrai que ces composantes sont indispensables pour constituer la plus élémentaire conscience d'action. Quand il les analyse et les met en évidence, le philosophe ne fait que reconnaître et [110] éclairer ce qui est ; son rôle est de préciser les conditions de notre attitude normale devant le problème qui effectivement s'impose à tout homme : celui de la nature et surtout de l'orientation droite et finale de son agir.

Voici donc déjà que deux graves méprises sont éliminées. Devant les embarras que suscitent pour nous les confusions et les conflits qu'entraîne le mélange de pâtre et d'agir, nous avons dû écarter celle qui supprime tout véritable agir sauf celui de Dieu, celle aussi qui n'admet d'agir réel que la novation incessante des réalités dont se compose l'immanence universelle d'un indéfini qui n'est jamais ni fini ni infini ; car pour garder en une telle doctrine l'expression d'acte pur, il faut, au mépris de la logique, l'appliquer uniquement (comme certains l'ont fait, sans justifier cette contrefaçon) à une relativité toujours mêlée de possibilités ultérieures : mobilisine qui, plaçant l'absolu dans le relatif, sans rendre compte de la genèse de ces idées, abuse, contre les données concrètes du problème, d'une entité — qui semble intermédiaire, mais qui n'est en somme qu'une fiction auxiliaire — l'indéfini, abstraction hybride qui n'a aucune existence propre entre la réalité du fini et la réalité majeure de l'infini.

Mais après avoir manifesté ce qu'il y a d'incohérence logique et de présupposés arbitraires ou faux dans ces deux doctrines symétriques qui ne réussissent pas plus l'une que l'autre à expliquer et à sauvegarder notre idée de l'action, non plus que l'Agir véritable, n'y a-t-il pas une autre voie, plus ou moins mitoyenne, qui a sollicité maints esprits et qu'il devient indispensable de scruter, d'autant plus que présentement de nobles intelligences sont attirées vers elle : faux mysticisme ou variétés multiples de théosophies renaissantes et envahissantes.

3. — Quoique les tentatives d'évasion ou de salut qui *[III]* surgissent encore devant nous impliquent secrètement plusieurs des théories précédemment critiquées et condamnées dans le plan rationnel, cependant ces formes, d'un caractère plus concret, plus complexe, plus émouvant, plus vécu si l'on peut dire, captivent maints esprits qui ont besoin moins de rigueur dialectique que de beaux élans vers de mystérieuses hauteurs. Dédaignant les analyses, en raison même de leur vive impression d'une transcendante unité, ils tendent, par tout leur être, à immerger ce qu'ils sont dans l'Être sans forme et sans limite, à supprimer leur agir dans l'immense repos qui est sans but comme sans retour sur lui-même. Par là, semble-t-il, en réunissant toutes les thèses, monistes, panthéistiques, immanentistes, on les absorbe dans une égale évanescence des impuissantes dialectiques et des ascèses illusoire. L'indéfini n'était encore qu'une image composite et réelle du fini et de l'infini fallacieusement rapprochés par une pseudo-dialectique ; mais on a prétendu sortir de tous les jeux sophistiques pour entrer dans l'informe et l'indéterminé, au-dessus des atteintes de la conscience et de la logique ¹.

On ne se borne donc plus à susciter un amour tout intellectuel et désintéressé de la divine Substance, en laquelle tout est nécessité et liberté indivisément,

¹ On trouvera un vigoureux plaidoyer en faveur de cette doctrine sans doctrine et de l'initiation où elle se révèle par son évanescence même dans les dialogues de L. de Gaigneron « Vers la connaissance interdite (controverses au seuil de la métaphysique) » — Les Editions Sylvanus, Paris, 1935.

ni, au contraire, à projeter l'absolu dans le relatif et dans l'indéfinie parturition du devenir ; mais on prétend faire évanouir le sens, le goût, la réalité même de l'agir. Et, une fois entré dans cette lumière ou cette nuit de « l'informe », on n'a plus à tenir compte des objections philosophiques, des répugnances morales, des besoins de l'action. L'initiation nous a [112] fait entrer dans un monde dont on ne revient pas et où les objections ne sauraient atteindre.

Pourtant, à moins de s'enfoncer dans l'immobilité silencieuse et dans le jeûne — d'ailleurs toujours incomplet — du faquirisme, ce suicide idéal ne se réalise pas de lui-même ; et le suicide physique, qui est encore un acte, ne prouve nullement la possibilité du suicide métaphysique et de l'évasion totale. Les adeptes, les prosélytes ne sauraient donc nier le fait ni des apparentes actions, ni de la conscience initiale que nous en avons spontanément, ni des diverses démarches auxquelles les initiés prétendent devoir leur libération, ni du sentiment tout au moins provisoire de leur exaltante immersion. Bien plus, on tire avantage des apparentes objections qui semblent résulter de ces faits mêmes : l'attachement primitif à ce que nous nommons notre être et notre agir, source du désir, de la douleur et du mal, n'est pas irréductible et porte en lui son remède. Peu à peu la vie méditée, l'expérience détrompée d'elle-même se détournent des jeux décevants : une solution, à la fois savante, ascétique, métaphysique et religieuse, exorcise de bas en haut et de haut en bas l'impermanent, l'agissant, pour réaliser le salut dans et par l'indétermination pure, repos dans l'unité où l'agir n'a plus et n'a jamais eu de sens nulle part ni de réalité en rien. Même, à se placer de ce côté du voile et à user de la dialectique, il faudrait donc dire que l'agir est une contradiction intrinsèque, la suprême illusion qui, une fois détruite en la pensée, libère cette pensée d'elle-même et de tout avec elle.

Il semble d'abord qu'une telle solution échappe à nos critiques des deux doctrines précédemment examinées. Mais il conviendrait peut-être de montrer qu'elle cumule les inconvénients, les impossibilités, les contradictions internes dont l'illogisme nous a fait exclure ces thèses, réellement [113] impensables pour qui se préoccupe d'une cohérence rationnelle et d'une étude génétique de ces affirmations de fait et de droit. Il est trop commode en vérité d'accepter les données obviees sans scruter les conditions même de leur apparition, fût-elle il-

lusoire ; trop commode aussi de prétendre les dissiper sans s'apercevoir ou qu'elles ne disparaissent jamais entièrement ou que si elles disparaissaient il ne resterait rien à connaître, rien à corriger, rien à espérer, rien à nier ou à affirmer ; trop commode encore de supposer que ces illusions, sur lesquelles on se fait de nouvelles illusions, ont à la fois leur source et leur remède dans une mystérieuse réalité, d'autant plus vide ou pleine *ad libitum* qu'elle est, pour nous, qu'elle nous impose ou qu'elle est, en soi, une pure indétermination. Sans doute il est bon de nous mettre en garde contre une connaissance discursive et présomptueuse qui s'attacherait exclusivement aux aspects anthropomorphiques de nos idées inadéquates et de nos actions transitives. Mais s'il est essentiel d'aviver le sentiment du caractère unitif, supra-temporel et à demi-mystérieux de tout agir même imparfait, il ne faut pas méconnaître pour cela, — ce qu'il y a de clarté, d'intelligibilité, de réalisme profond dans nos perceptions, dans nos concepts normalement formés, dans nos conclusions fondées sur des prémisses vérifiées et sur des principes rationnellement et ontologiquement certains, — ce qu'il y a aussi de connaissance solide dans les états les plus élémentaires comme les plus élevés de la véritable mystique, la mystique qu'il ne faut nullement confondre avec les contrefaçons préconisant l'abolition du connaître et de l'agir.

Comment toutefois justifier cette dernière assertion sans entrer dans un examen plus foncier encore ? Il ne suffit pas, en effet pour éliminer la tentation d'un *nirvana*, d'un quiétisme, d'une théosophie nous immergeant dans l'informe et l'inconscient sous prétexte de supra-conscience [114] et d'indétermination immensément compréhensive. non vraiment il ne suffit pas d'escompter un état futur qui nous échappe à présent, comme il s'échapperait plus tard à lui-même et dont nous aurions seulement une jouissance anticipée dans la présomptueuse suffisance qu'il inspire à ses adeptes. Ne nous payons donc pas de traites à valoir sur un avenir d'inconscience pour enrichir notre conscience présente d'une fortune fictive. Mieux vaut affronter directement le problème qu'aucun subterfuge ne nous a permis d'esquiver. Fidèles ainsi à la rigueur de la méthode scientifique qui — surtout en ces hautes questions — doit examiner, critiquer, éliminer les fausses solutions pour ne laisser qu'une issue possible et nécessaire, nous voici maintenant devant la thèse affirmant

l'acte pur comme une vérité et une réalité, — réalité toute enveloppée sans doute d'obscurités, mais ces obscurités mêmes sont conformes à ce que nous devons attendre d'une suprême transcendance ; et il suffit qu'aucune contradiction n'écarte notre adhésion là où de multiples et profondes convenances accompagnent la conclusion qui seule échappe aux illogismes rencontrés dans toutes les autres doctrines envisagées.

III. — Comment et pourquoi le problème du pur Agir s'impose inévitablement à notre examen positif et commande toute solution de la question métaphysique et morale de l'action en toute son étendue ?

[Retour à la table des matières](#)

L'évasion totale, on vient de le voir, est un leurre présent et futur, une impossibilité métaphysique et éthique, une illusion verbale dont, mis en face de notre réalité psychologique comme de la révélation ontologique que réserve l'éclair de la mort, nous ne saurions rester dupes, Envisageons [115] donc l'action en face et à fond, non plus seulement comme une phénoménologie sous l'aspect d'un devenir et d'une histoire qui ne serait jamais qu'un trépas, mais comme une réalité contenant une armature intelligible et une consistance permanente. Oui ou non, agir a-t-il un sens essentiellement définissable, un contenu spécifiquement original et subsistant ? en d'autres termes, et en laissant de côté les formes imparfaites et les approximations déficientes, pouvons-nous trouver quelque intelligibilité et affirmer qu'il y a une réalité nécessaire dans le « pur agir » ? Il faut à tout prix savoir si l'idée d'agir n'est pas une pseudo-idée, si, parler d'« acte pur », ce ne serait point énoncer une inintelligibilité, une contradiction dans les termes, si par conséquent nous devrions, en effet, exclure de l'Etre tout agir absolu et des réalités itinérantes toute action, au sens populaire qui serait alors illusoirement donné à ce terme. Nous comprenons dès lors comment, pour résoudre le problème (qu'il soit véritable ou illusoire) de l'action humaine, une question préalable surgit impérieusement devant le philosophe : peut-il y avoir un pur agir ? un acte pur est-il concevable ? et, s'il l'est, doit-il être affirmé comme la réalité nécessaire, indépendante de toute autre, mais sans laquelle nul être contingent, nul agir partiel et imparfait ne pourrait subsister ?

Peu à peu nous apercevons davantage comment la conscience et la réalité de notre agir sont solidaires du problème de la Cause première, sans que cet absolu de l'Agir soit relatif aux causes secondes. Nous entrevoyons aussi com-

bien la solution proposée au problème de l'être se complète et s'éclaire par l'étude pleinement réalisatrice qu'implique une science de l'agir absolu et de l'efficiencesubordonnée des agents finis. Et déjà aussi apparaissent les problèmes ultérieurs qui réclameront notre investigation : — comment et pourquoi se peut-il qu'il y ait des causes à la fois subordonnées et effectives ? — à quelle fin tend, à [116] travers leurs actions multiples, l'agir total qui constitue leur vie ? — à quelles conditions, par quels moyens, cet agir des causes secondes peut-il aboutir à son terme ?

Mais, sans rien préjuger sur ces perspectives entr'ouvertes, notre tâche doit être présentement de bien poser le problème du pur agir, en indiquant ce qui fait question, en examinant les apories multiples qui embarrassent notre route et en essayant d'obtenir quelques conclusions positives sur la plus haute des difficultés métaphysiques qui commande non seulement nos certitudes intellectuelles mais toute notre attitude morale, tout notre destin spirituel.

A mesure qu'on serre de plus près le sentiment et l'idée que nous avons de l'action, on fait ressortir davantage le fond de passivité dont elle dépend, l'impossibilité de l'en affranchir, la nécessité où nous sommes de chercher pourtant un type réalisé d'un pur agir, sans lequel ni la conscience, ni l'apparente réalité de nos actions ne serait concevable. Vainement même on essaye d'immerger toute cette fantasmagorie dans une indétermination qu'on voudrait à la fois identifier à l'être et au néant, au repos absolu et à l'universelle fécondité. Toutes ces échappatoires sont inopérantes. On ne peut même soutenir que cette impuissance à fuir ou à résoudre le problème prouve qu'il n'existe pas. Elle montre plutôt qu'on prétend le poser autrement qu'il ne se présente nécessairement et qu'on voudrait trouver la solution où elle n'est pas ni ne saurait être. Tous les faux chemins, si divergents qu'ils paraissent, nous ramènent à la notion, à l'affirmation, toute mystérieuse qu'elle est, d'un pur agir. Ce n'est pas seulement par un enchaînement dialectique et par la connexion des idées qu'une telle conclusion s'impose en fait comme en droit ; c'est en outre et d'abord comme une réalité plus indéniable que toutes les autres réalités particulières qui dépendent de cette [117] vérité essentiellement subsistante. Ici la preuve est plus complète, plus décisive encore que dans le domaine de la pensée ; car les exigences de l'action sont telles que, si

elles n'étaient pas satisfaites, rien, absolument rien ne subsisterait, ni comme intelligible ni comme effectif.

Nous touchons donc ici à la certitude des certitudes ; et, pour la raison philosophique, le problème du pur agir est la clef de voûte de tout. Toutefois cette question présente de telles obscurités, elle a été si souvent évitée ou niée qu'avant de l'aborder de front il est prudent d'examiner les raisons alléguées contre la possibilité même de la poser utilement, les « apories » qui semblent barrer la route et fermer tout accès sinon vers le fond du moins vers la pénombre même d'un mystère radicalement inscrutable. Si nous pouvons en éclairer les abords ou les premières entrées, ce sera seulement après avoir résolu quelques difficultés liminales. [118]
[119]

II. Mystère du pur agir - Aux approches de l'inaccessible

[120] [121]

[Retour à la table des matières](#)

L'étude des actions contingentes, toujours mêlées de passivité même dans l'hypothèse la plus favorable à leur initiative réelle, nous amène inévitablement à poser le problème de la Cause première, à nous heurter au mystère d'un agir nécessairement pur et absolu. Mais si l'expérience nous a fourni l'évidence, d'ailleurs équivoque, des multiples activités composant le monde, en revanche nulle constatation empirique ne soutient le travail ultérieur de la raison sur l'invisible action dont procèdent toutes les autres, selon l'aveu même de notre pensée la plus conforme à ses propres exigences. Il y a donc là une sorte de mystérieuse forteresse dont les abords mêmes semblent hérissés de défenses difficilement accessibles. Et avant d'approcher l'impénétrable donjon, il faudrait d'abord examiner les obstacles, nous rendre maîtres des remparts extérieurs. Nous rencontrons en effet, devant ce problème du pur Agir, de multiples apories qui risquent de nous faire douter de son existence même et qui limitent notre espoir prudent d'une solution. [122]

Avant d'affirmer et de certifier l'Acte pur, en ce qu'on peut nommer son essence et son existence que nulle créature ne peut comprendre et scruter à fond, il importe donc d'examiner si notre pensée n'est pas dupe de ses propres créations et des mots où elle les incarne. Tant d'objections se sont élevées en effet contre la réalité transcendante du Dieu dont Bossuet nous déclarait : en lui « tout est vie et fécondité », qu'il nous faut d'abord écarter les raisons spécieuses de doute ou de négation. Qui dit mystère ne suggère pas pour cela l'idée de complètes ténèbres, encore moins celle d'assertion irrationnelle ni surtout déraisonnable. Rappelons-nous le témoignage de la tradition que nous avons déjà résumé en citant ce grand cri de Bossuet qui doit retentir constamment durant notre présente recherche :

« Je t'approche en tremblant, lumière inaccessible,

Et, sans voir en son fond l'être incompréhensible,

Par un vol étonné, je m'agite alentour. »

Mais « s'agiter » ce n'est pas toujours errer sans méthode et sans utilité. Il faut au contraire, par de progressives démarches, écarter nos pas et nos vues des fausses routes et des présomptueuses solutions. C'est à cette condition que, — d'une part, nous empêcherons la contemplation, $\theta \varepsilon \omega \rho \varepsilon \nu$, d'aboutir à une trompeuse satisfaction et à l'illusion d'un idéalisme spéculatif ou d'un faux mysticisme sentimental, — mais aussi que, d'autre part, nous préparerons un sens légitime et plus précis à la profonde parole qui marque pour nous un but à atteindre plutôt qu'une réalité déjà possédée : penser à Dieu est une action, l'action par excellence qui domine, réalise et sublime toutes les autres. N'imaginons donc pas que, pour rencontrer des obscurités, nous soyons réduits à errer ou à nous perdre dans un agnosticisme incurable devant le mystère des mystères, ni non plus que nous puissions violer par notre propre initiative le secret de la vie divine. Autant il [123] importe de voir les apories et les déficiences de notre connaissance et de notre action personnelle même sous leur forme la plus haute, autant il est salutaire d'interpréter la leçon de notre insuffisance, de discerner les raisons de ce déficit et d'ordonner notre conduite

spéculative et pratique en fonction de cette indigence et de cette abondance si intimement unies pour nous promouvoir.

Il résulte de ces remarques essentielles que notre enquête sur ce mystère et cette irradiation du pur Agir comporte deux explorations à poursuivre solidai-
rement et successivement : — la première a pour objet de dissiper les faux-
semblants et de détruire les illusions qui seraient elles-mêmes destructrices de
toute affirmation ontologique en ce qui concerne la certitude objective du sou-
verain Agir ; — la seconde, en joignant les voies négative et positive, nous
permettra de donner un sens, non certes exhaustif, mais déjà éclairant et salu-
taire, au mystérieux contenu du pur Agir. *[124]*

I. Ombres et clartés

I. — DÉMARCHE PRÉALABLE POUR SAUVEGARDER LE PROBLÈME RÉEL DE L'AGIR

[Retour à la table des matières](#)

L'étude que dans un ouvrage antérieur nous avons faite de *la Pensée* et celle aussi qui a été consacrée à *l'Etre et aux êtres* nous avaient, par des voies différentes mais convergentes, conduits à poser forcément un nouveau problème, celui même de leur raccord effectif. De part et d'autre des conclusions, déjà certaines et définitives quoique encore requérantes et apéritives, nous avaient frayé et même imposé le problème de l'action, — l'action qui semble comme le lien substantiel et vital, le *vinculum* du réel et de l'idéal (15).

Toutefois ce n'est point d'emblée ni clairement que l'action remplit pour nous et en nous cette fonction médiatrice et réalisatrice. Non seulement nous n'agissons jamais seuls, sans passivité ni concours indispensable, mais on peut se demander si, sous la pression et dans l'ombre où [125] s'exerce ce que nous nommons notre activité, il y a vraiment une initiative authentique et si toute efficacité causale ne doit pas être transférée à l'unique Cause première. Bien plus, l'idée de cause et d'action ne serait-elle pas une fiction, une apparence née de notre ignorance, du déterminisme immanent à l'impénétrable mystère des choses ? Ainsi, après avoir transporté de la pensée et de l'être jusqu'à l'action le problème de l'unité intentionnelle et de la solution intelligible, ne voyons-nous pas reparaître la même question ou plutôt surgir à nouveau un

embarras plus foncier encore ? Y a-t-il, peut-il y avoir un agir qui ne soit pas un simple jeu de notre optique humaine ? L'action, est-ce une réalité qui comporte d'être spécifiée et définie comme une essence intelligible et une subsistance effective ? On voit donc se préciser, mais aussi s'approfondir la difficulté, au point qu'en la serrant de plus en plus près nous semblons la faire évanouir dans le laminoir de la critique.

Avant d'entrer dans la discussion détaillée des obstacles de fait ou des apories dialectiques qu'on oppose à l'assertion de l'Acte pur, il ne sera pas inutile de méditer sur le sens général, sur les origines secrètes et les conséquences intrinsèques d'une attitude négative de tout véritable et essentiel agir. C'est ici, en effet, que se concentrent et se coalisent les déviations, les erreurs précédemment rencontrées, mais accrues et renouvelées par leur connexion synthétique. Les arguments dont nous avons usé d'un point de vue génétique, psychologique, métaphysique, au nom d'une nécessité rationnelle et d'une dialectique cohérente, ont besoin d'être défendus et confirmés à nouveau s'ils doivent garder leur force contre une doctrine qui prétend transcender toute dialectique et toute raison. Comprenons-le donc bien : ce qui est en cause, en même temps que le problème de l'action, c'est la valeur même [126] de l'intelligence, de l'ontologie, de l'ordre spirituel tout entier (16). Bien loin de déprécier ou de compromettre le prix et la portée de la raison et de la dialectique en attachant une décisive importance au problème de l'action, c'est le sort de la métaphysique intellectualiste, comme aussi celui de la loi morale et des dogmes fondamentaux que nous voulons sauvegarder ensemble contre des invasions menaçantes ou même déjà partiellement triomphantes. Méconnaître le pur et transcendant Agir, c'est déchaîner les puissances de la passion, armées de tous les moyens d'une science destructrice sous la pression des instincts et des convoitises.

Quel procès donc s'instruit et demande à être jugé en ces pages trop rapides ! Tout notre effort jusqu'ici a été de rendre manifestes le rôle de la pensée, le dynamisme de l'être, la connexion suprême de l'intelligibilité et de l'intelligence, et cela du point de vue de la souveraine sagesse et de la souveraine bonté substantiellement unies. Sous les formes imparfaites et tâtonnantes que nous expérimentons, pensée et réalité tendent à communier à l'unité trans-

cependant d'où procède tout l'effort ascensionnel de la nature et des esprits (17). Mais si nous avons réussi, semble-t-il, à justifier l'affirmation d'une parfaite Pensée et d'un Etre absolu, tout n'est-il pas cependant remis en question par la difficulté de concevoir un pur agir ? Agir en effet n'implique-t-il pas l'image d'une opération transitive ? et comment découvrir un repos immanent à la transcendance même d'un acte qui ne serait qu'acte ? Ce mystère même fait refluer son obscurité sur le destin de tous les autres êtres et particulièrement des agents spirituels. Car si l'action n'était concevable que comme une perpétuelle transition et sans que *l'infini* lui-même pût apparaître comme une *fin*, alors nul achèvement ne pourrait être conçu comme alliant consistance, conscience et vitalité inépuisablement active. On voit donc ici la suprême importance [127] de cet inévitable problème. L'action n'est pas seulement le lien qui, dans l'ordre du devenir, unit la pensée et la réalité, les facultés inconscientes et les aspirations idéales au sein des personnes et de l'humanité. Pour que de telles fonctions s'accomplissent sans rester décevantes, il faut encore qu'une connexion plus haute soit concevable et réelle. La solution de ce problème de l'activité universelle est suspendue à la certitude que nous avons maintenant à définir et à justifier, celle de l'Etre qu'on a dès longtemps appelé l'Acte pur ou qu'il vaudra peut-être mieux nommer, plus paradoxalement mais plus vitalement, le pur Agir.

Certes la logique de ces implications se développe rarement à l'état conscient et selon une direction unique et simple. Il n'en est pas moins vrai que si l'on a pu parler d'une justice immanente, il y a aussi une logique secrète des pensées et des actions qui conduit souvent plus loin qu'on ne le prévoit ou qu'on ne le perçoit. Le rôle du philosophe est de décrire ces tenants et aboutissants et, par là même, de susciter l'effort de vigilance et de redressement. Sur la voie où beaucoup s'engagent sinon tout à fait à leur insu du moins plus qu'ils ne le savent, il convient de montrer le terme normal auquel aboutit la négation spéculative d'un transcendant et d'un acte pur : elle aboutit à la suppression des règles immanentes elles-mêmes, au mépris de toute fixité contraire aux exigences des appétits armés de la force ; et après qu'une métaphysique ennemie de la métaphysique a déclaré *omnis determinatio negatio est*, on ramène tout droit au besoin vital et au despotisme des passions brutales. Bref on

ne se possède plus, on n'agit pas, on est agi par ces contraintes qu'on canonise en instituant la maxime : nécessité ne connaît ni loi, ni droit.

Il serait injuste d'attribuer de telles conséquences à ceux mêmes qui s'inspirent très diversement des maximes [128] dérivant des erreurs spéculatives dont nous venons d'indiquer le principe commun. Selon un adage qui se vérifie souvent sur les routes suivies en dehors de la rectitude intellectuelle, les extrêmes se touchent ou s'engendrent et des thèses contraires apparaissent, ainsi que le notait Aristote, comme des espèces d'un même genre. On s'étonnera donc moins de nous voir, au cours d'une dialectique des erreurs sur l'action, juxtaposer, sans d'ailleurs les confondre, des doctrines ou des tendances qui semblent aux antipodes les unes des autres, tout en se colorant d'une sorte de mysticisme. De ces tentatives, qui prétendent éliminer l'idée traditionnelle de l'Acte pur, les plus sublimes en apparence ne sont pas les moins périlleuses pour de nobles esprits ; car elles paraissent offrir un maximum d'émotions religieusement désintéressées et purifiantes en même temps que la glorification d'un ascétisme conférant aux initiés un pouvoir de libération définitive et d'accès pacifiant à l'absolu. C'est pourquoi, avant même d'étudier les arguments partiels, il était bon de dénoncer la coalition des puissances diversement hostiles à la notion et à l'affirmation de l'Action parfaite que nous aurons à spécifier dans sa pureté essentielle.

Il ne s'agit pas en effet de sauvegarder un idéal étranger à notre destinée ; il s'agit de ce qui importe le plus à chacun de nous, à la vie de l'humanité ; et, si l'on ose dire, en sauvant Dieu dans notre active conscience, nous avons à sauver tous les biens véritables. On ne peut rester à mi-chemin ou se réfugier dans une spéculation éprise de ce seul dogme : il n'y a pas de transcendant et la joie des renouvellements indéfinis suffit à l'ambition créatrice de l'homme. Mais c'est là encore une étape qui déjà pour beaucoup est franchie ou qui le sera demain. A ceux donc qui croient s'édifier une demeure dans le monde de l'immanence, la logique et l'histoire répondent en brisant leurs prétendues lois scientifiques et utilitaires comme aussi [129] les règles empiriques, pour laisser les passions faire appel aux forces inconscientes, dussent-elles se servir des

ressources de l'intelligence et de la volonté afin de réaliser, sans même le savoir ni le prévoir, une œuvre destructrice. A la vieille formule : « être, c'est agir en conformité avec l'action divine », la riposte retentit en mille doctrines protéiformes : *omnis actio transcendens est illusio neganda*. Mais aussi la logique exige finalement cette autre conclusion implicite : *omnis actio immanens est imperfectio et vanitas amovenda*. Tant il est vrai que le pur Agir est bien la clef de voûte à maintenir. En dernière analyse, les conclusions radicales de l'agnosticisme, du nihilisme, du faquirisme convergent ; et tout s'éliminerait si, contre cette logique, ne protestaient les revendications et les inconséquences de la vie. Mais il n'en reste pas moins qu'au fond un travail secret de dissolution se poursuit : rien ne vaut plus absolument, les principes ne sont plus que moyens transitoires et pour ainsi dire retournables, la personnalité intellectuelle et morale n'a point de consistance foncière. Bref, c'est la suppression secrète de toute tendance différenciée, de toute existence singularisée, de tout acte spécifié, de toute actuation formelle aussi bien que de toute action intentionnelle.

II. — QUELLES OBJECTIONS PEUVENT ÊTRE ÉLEVÉES CONTRE L'IDÉE ET L'AFFIRMATION D'UN AGIR PUR.

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de voir à quel point le difficile problème que soulève la simple idée d'un acte pur commande toute l'orientation de la philosophie, tout le sens même de notre pensée et de notre vie. Nous ne devons donc pas être surpris des multiples conflits qui ont surgi et qui troublent plus que jamais les esprits en présence de l'obscurité, non seulement d'une solution, mais de l'énoncé même d'un si mystérieux débat. Attachons-nous d'abord à fixer les termes [130] de la question et à élucider les embarras successivement rencontrés. Plus encore qu'à propos du mystère pour ainsi dire obvie de l'Être, nous affrontons ici une énigme si pleine d'embûches et de ténèbres que bien peu souvent elle semble avoir été vue et abordée de front sous ses aspects les

plus complexes et les plus paradoxaux. Car l'idée d'Agir absolu choque d'abord, en suscitant la crainte d'une contradiction dans les termes : l'expérience ne suggère-t-elle pas que toute action suppose une relation entre une cause productrice et un effet produit, même alors qu'il peut y avoir simultanéité plutôt que succession de plusieurs états corrélatifs et contemporains ? Or comment comprendre qu'en un agir pur une telle dualité, une telle dépendance de l'effet et de la cause ne ruine pas cette pureté souveraine et unique qu'on voudrait conserver à l'Agir en soi et par soi ?

Mais de telles difficultés ne doivent pas rester à l'état confus, soit qu'elles aient fait écarter par prétention tout examen critique, soit qu'elles aient déterminé quelques vagues ébauches de solution, soit que pour y échapper l'on ait laissé gauchir l'expression ou même l'exacte orientation de la vérité métaphysique et morale. Faisons donc effort pour discerner les termes précis du débat complexe à introduire afin de préparer les solutions correctes et compréhensives.

Première aporie.

— Pourquoi l'application à Dieu des mots agir et action semble d'abord abusive ?

[Retour à la table des matières](#)

N'avons-nous pas laissé par nos analyses successives l'impression d'une antinomie plutôt que d'une dualité dans la définition proposée pour l'action ? En effet deux significations non seulement différentes, mais exclusives l'une de [131] l'autre ont paru s'imposer à nous, au point qu'un dilemme surgit dans notre esprit : d'un côté, il n'y a pour nous action concevable que là où une opération transitive développe l'agent comme en un exode qui le modifie et l'enrichit ou l'appauvrit ; d'un autre côté, pour affirmer un pur agir, nous semblons acculés à la nécessité d'affranchir l'agir même de tout mouvement centrifuge ou centripète et de le murer pour ainsi dire tout en soi. Et alors, ou c'est notre agir qui en se posant est contradictoire avec la possibilité même d'un acte

qui n'aurait rien de transitif, ou bien si l'agir en soi mérite absolument le nom d'agir, c'est par abus, par fiction que nous parlons d'une action des êtres contingents et changeants.

Sans qu'on y ait d'ordinaire expressément réfléchi, on évite de parler des « actions de Dieu », car ce pluriel semblerait subordonner l'éternité au temps et l'unité absolue à la multiplicité des relations contingentes. On n'use même pas, au singulier, de cette expression « l'action de Dieu », si ce n'est afin d'indiquer l'intervention providentielle pour le gouvernement d'ensemble des créatures ou pour les conduites particulières de ses desseins immuables. C'est en ce sens et sous ces réserves qu'on interprète communément la formule : *semper agit Deus*. Mais, quoique nous devons montrer que cette expression a la plus précise signification, on est souvent porté à se représenter l'éternel comme immobile, inactif, dans la quiétude absolue du sabbat céleste. Et d'où vient cette propension ? De ce que, pour nous, agir c'est, d'ordinaire, mouvoir ou se mouvoir, pousser quelque chose ou changer d'état. Si l'action était ainsi liée essentiellement à un devenir, si la forme grammaticale de ce terme évoquait forcément une opération transitive, il faudrait en effet purifier de toute action et même de tout agir l'idée de l'absolu et l'affirmation d'une parfaite réalité : l'Être ne serait en ce cas qu'où il n'y a pas activité, [132]

Or cette analyse négative est doublement fautive. — D'une part, elle supprime finalement cela même qui est nécessaire pour poser initialement toute conscience, toute notion de l'agir : l'idée d'une action imparfaite et transitive ne surgit que grâce à une idée réelle et antécédente d'une initiative authentique et d'une énergie efficace. — D'autre part, cette conception d'un véritable agir n'est nullement une pseudo-idée, une extrapolation fictive ; c'est elle qui est première dans la pensée vivante et c'est l'expérience qui nous apprend sans cesse les limites de notre puissance et les refoulements de notre élan et de nos insatiables désirs.

Il ne faut donc pas que les conditions auxquelles sont assujetties notre expérience et notre action humaines servent à infirmer les certitudes préalables et supérieures sans lesquelles il serait impossible et d'avoir conscience de notre agir et d'avoir aucune idée de sa déficience et de susciter des objections contre

l'affirmation, encore hypothétique pour notre raison discursive, de l'Acte pur. En fait donc, nous n'aurions pas même le sentiment de ces barrières qui limitent nos prétentions humaines si, en même temps et pour la meilleure partie de notre être, nous n'étions au delà de cet apparent barrage, assurés que nous sommes, de façon au moins implicite, d'une vocation qui nous appelle à une action transcendante au pur devenir. La première aporie, qui vient de se présenter d'abord comme un mur auquel nous nous heurtons, nous rejette donc, par ce heurt même, vers un obstacle opposé ; et nous allons peut-être voir que, de choc en choc et de cahot en cahot, nous serons cependant promus, à travers des passes difficiles, à une conception plus claire de l'agir et à une affirmation plus assurée de sa véritable réalité.

En d'autres termes, nous voici amenés à reconnaître l'instabilité des sens que nous donnons au mot *agir*, à discerner une complexité qui fait de l'action quelque chose [133] de relatif, de composé et à réclamer cependant pour l'agir une simplicité absolument irréductible au devenir, à la multiplicité spatiale, à la succession temporelle. D'un côté, l'agir apparaît comme indéfinissable par son caractère protéiforme ; d'un autre côté, il requiert, semble-t-il, une immanence parfaitement définissable et transcendante à tout changement. Comment sortir de cette apparente impasse ?

Deuxième aporie.

— Apparente contradiction au sein même du concept d'acte pur.

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de lever la fausse antinomie qui avait paru opposer tour à tour la pure action et les actions mixtes dont l'expérience risque de nous fournir une notion trop relativiste. Mais ne surgit-il pas une contradiction plus réelle au sein même de notre idée d'un « pur agir » ? Et le sentiment plus ou moins obscur de cette difficulté ne nous fait-il pas rebrousser chemin comme pour sortir d'une impasse en nous faisant éviter d'enfoncer notre pensée dans le mystère

de l'action divine et en nous ramenant à considérer cet agir divin sous l'aspect où, au lieu d'être immanent à soi, il paraît lui-même une opération *ad extra* sous ce nom de Cause première qui ressemble à un chemin de traverse servant à tourner la difficulté essentielle, comme s'il était impossible de l'aborder en elle-même et d'en découvrir la solution ?

Il y a un instant nous voyions s'élever de notre expérience et de nos réflexions obvies sur elle un doute, une négation contre la possibilité de concevoir l'Agir en soi. Mais, par cette objection même, nous venons d'être conduits à restituer à l'agir une sorte d'autonomie et de suffisance intrinsèque. Au sens fort et malgré l'étymologie de [134] ce mot, agir, disions-nous, n'est pas un verbe actif ; c'est un neutre qui n'a pas besoin de produire, de faire quelque chose, de se dépenser volumineusement : cela c'est s'agiter et c'est tout l'opposé de cette vie intérieure et féconde dans son unité, supérieure à l'expression spatiale et à la succession temporelle.

Mais alors, ne perdons-nous pas de nouveau toute notion positive et intelligible de l'agir ? S'il est vrai que nous ne devons pas chercher l'essentiel de l'action dans l'étendue ou la durée et que même là où des manifestations, perceptibles du dehors, semblent nous révéler un principe métaphysique et une force (comme disait Biran) hyper-organique dont la conscience même n'a pas une intuition complète, nous voudrions du moins mettre quelque cohérence entre les ingrédients dont se compose notre notion, si vague ou si profonde soit-elle, de l'agir intrinsèquement tel. Or, nous avons beau faire d'abord, il nous paraît que l'agir le plus épuré consiste inévitablement à être cause, c'est-à-dire à donner, sinon du changement aux phénomènes, du moins de l'être à l'être lui-même.

Mais ici nous sommes de nouveau ballottés entre deux abîmes : — d'une part, pour échapper à l'un de ces trous béants qui risqueraient d'engloutir la transcendance divine elle-même, la doctrine de l'Ecole s'est attachée vigoureusement à la thèse, au premier abord surprenante, qu'exprime la formule *actio non est in agente, sed in passo*. — D'autre part, s'il n'y a d'agir que là où il y a un patient pour subir et réaliser en lui tout l'agir de la cause qui se déploie, comment alors maintenir l'intelligibilité et la réalité d'une pure cause ? A sup-

poser, en effet, que tout agir a besoin d'un terme passif de déploiement, sans lequel il ne serait pas lui-même puisque le patient semble rendre à sa cause le service de la faire exister en tant que telle, il deviendrait impossible de concevoir un agir qui [135] ne serait qu'agissant. Nous voici donc forcés, devant cette bifurcation de la difficulté, à l'examen de deux apories apparemment contradictoires et propres, semble-t-il, à décourager la recherche d'un pur Agir, comme s'il s'agissait d'un faux problème ne comportant aucune solution.

Troisième aporie.

— Suffit-il d'affranchir l'acte pur de toute réaction de ses effets possibles ?

[Retour à la table des matières](#)

Commençons par scruter celle des difficultés que nous venons d'énoncer en dernier lieu, car, plus facile à comprendre et à éviter, elle nous rejettera, par l'effort qui nous en dégagera, vers l'embarras plus profond, mais aussi plus instructif et plus stimulant, dont nous aurons ensuite à tirer notre exploration progressive. En quoi consiste au juste l'obscurité dont il nous faut sortir comme d'un brouillard s'élevant d'un sol humide sous les rayons du soleil ardent ? Les multiples actions dont nous sommes les acteurs ou les témoins nous suggèrent constamment la persuasion d'être toujours simultanément passifs et actifs ; et cela non point seulement par les antécédents qui soutiennent ou déterminent nos initiatives, mais en raison des concomitants et des conséquents toujours nécessaires pour que nos efforts trouvent des connivences, triomphent des réactions et profitent des leçons imposées par le milieu où se déploie la coopération des causes secondes, en réciprocité constante. Mais l'erreur naîtrait de cette vérité universelle si de l'ordre immanent et contingent nous l'extrapolions pour l'imposer à cela même qui est en question, c'est-à-dire à l'idée d'une cause absolument première dont l'agir ne saurait être conditionné par aucun de ses effets, faussement conçus comme analogues à ceux que nous produisons ou qui s'enchevêtrent autour de nous et en nous. [136] Il y a donc un paralogisme à

conclure contre un acte pur en partant du fait des sujétions mutuelles et de l'interdépendance relative des agents dont nous faisons l'expérience.

Ce sophisme consiste à subordonner l'initiative essentiellement constitutive de l'action à des résultats ou à des chocs en retour provenant de ce qu'il y a d'imparfait dans les causes secondes, toujours plus ou moins passives en leur interdépendance mutuelle : par une telle inversion des perspectives, on assujettit la notion spécifique de l'agir aux conditions accidentelles des actions mixtes et transitives, comme s'il leur appartenait de déterminer la loi intelligible du propre et parfait Agir. On ne saurait trop se mettre en garde contre la subtile illusion qui ramène à notre point de vue humain le centre de perspective résidant en l'absolu seul. Ce n'est donc pas dans la mêlée des actions et réactions empiriques qu'il faut chercher le type et la définition de l'agir. Ne soyons pas dupes de tout ce dynamisme qui entrecroise les fils de sa trame au point de masquer, sous une apparence de continuité et d'infinitude, la pure idée d'un agir sans passivité. Combien il importe de sauvegarder la vérité de l'infini Transcendant et de l'Acte en soi sans les confondre avec l'indéfinie relativité des causes secondes. Ce qui rend le discernement plus difficile à opérer, c'est que précisément dans l'ordre immanent des créatures l'action créatrice est toujours présente à cette trame même des actions transitives, sans qu'il faille jamais la confondre avec l'essentiel agir divin dont nous montrerons qu'il est au-dessus du nom, trop relatif, de Cause première. C'est donc à double titre qu'Aristote avait profondément raison de dire : « Analyser tous les éléments de l'agir, cela n'est pas en notre pouvoir, car ils sont infinis ». Et c'est pourquoi de même S. Thomas enseignait que ce que l'action produit effectivement contient une infinitude que l'analyse discursive de la [137] raison ne peut épuiser : *infinitem actionis discursu su rationis transiri nequit*.

De ces distinctions on a parfois diversement abusé, en les utilisant en formules abstraites tour à tour appliquées aux causes secondes et à la Cause première. Ainsi a-t-on voulu généraliser la loi de la pure causalité en l'étendant aux actions mixtes de l'homme, comme si chaque agent était un principe absolu dont l'opération passait tout entière dans le patient, sans que l'agent lui-même ait à devenir docile aux enseignements du dehors et à compatir ou à coopérer avec les autres agents dont il peut être le maître et l'éducateur. Et, par

choc en retour, on a parfois fait refluer du domaine expérimental et humain la formule confusément universalisée jusque sur l'idée du pur agir de la Cause première. C'est ainsi que même des métaphysiciens ont trop souvent imaginé que l'action divine, pour être ou devenir elle-même, avait besoin de se manifester de façon transitive et de produire afin de se produire elle-même (18).

C'est même pour cela que l'expression « Cause première » semble inadéquate et à certains égards périlleuse ; car le mot cause implique immédiatement la notion d'effet ; et dès lors notre esprit risque de chercher quel est l'effet de cette cause qui lui semble ne pouvoir rester sans rien qui justifie cette appellation. Sans doute on songe à la création du monde et au gouvernement providentiel ; mais s'il y a utilité à faire ressortir par cette expression la vérité de l'initiative créatrice, un danger pourtant surgit de cet avantage même : la tentation de considérer l'univers et toutes les causes secondes comme l'emploi pour ainsi dire spontanément nécessaire de l'action divine, apparemment inoccupée sans cet exercice de sa fécondité. C'est pourquoi l'expression de Cause première ou même celle déjà beaucoup plus suggestive de *Causa sui* n'est pas celle qu'avant le XVII^e siècle on a le plus [138] habituellement employée ; on préférerait celle de *ratio sui, ens a se*, etc. Par là se révèle l'intime difficulté du vrai problème à résoudre : y a-t-il un agir qui puisse être absolument immanent à la pure transcendance elle-même et à l'éternel repos de la Perfection ? Voilà ce que la réflexion philosophique, poussée jusqu'au bout, nous impose de rechercher ; car nous ne pouvons nous contenter du nom de Cause première pour le pur Agir. Absolument parlant Dieu ne saurait être son propre effet ; et même on ne peut dire en toute exactitude qu'il est *Cause* première des *causes* secondes, comme si l'analogie était réciproque entre ces deux emplois d'un même mot auquel le divin Agir est parfaitement transcendant. L'incommensurabilité de l'Etre absolu doit être partout sauvegardée sans que notre terminologie doive nous faire jamais illusion sur l'inadéquation des mots relatifs à l'engrenage des causes et des effets.

C'est là, sous couleur de profonde spéculation, une rechute dans un anthropomorphisme qu'on prétendait exclure. Aussi ne saurait-on trop insister sur le devoir intellectuel de ne point contaminer la notion du pur agir par les traces de

passivité qui demeurent naturellement inviscérées en toute action des causes secondes même les plus spirituelles.

Toutefois en évitant cet écueil, déjà subtilement redoutable, n'allons-nous pas naufrager contre un brisant opposé ? Nous venons d'interdire à l'acte pur toute compromission avec quoi que ce soit qui lui soit extérieur. Et cependant nous n'avons pu comprendre jusqu'ici qu'agir ne soit pas une sorte de conquête, de novation au moins interne, le contraire d'un repos dans l'inertie et la stagnation. Si nous ne triomphons pas de cette difficulté, il faudrait avouer que, malgré le témoignage d'une longue tradition, la notion d'un pur agir demeure vide de signification, ne désigne qu'un passage peut-être chimérique à la limite ou [139] même renferme une impossibilité intrinsèque. D'où cette nouvelle aporie : agir peut-il être conçu comme autre chose qu'une pure indétermination, sans contenu formel et sans intelligibilité pour le contemplateur non plus que dans l'objet contemplé ?

Quatrième aporie. **— Une immanence est-elle concevable** **dans l'Agir transcendant et absolu ?**

[Retour à la table des matières](#)

Il nous est apparu que le pur et véritable agir ne saurait être un passage, une relation, une opération *ad extra* : en ce sens agir est tout autre chose que faire, que produire, que sortir de soi, que poursuivre ou conquérir une fin extrinsèque à l'agent. Mais, agir pour agir, cela peut-il avoir un sens ? Dans l'absolu et le transcendant, est-il concevable qu'il y ait une immanence ? et, en lui appliquant ce dernier mot, suggéré par notre relativité humaine et notre engrenage universel, n'introduisons-nous pas une incohérence meurtrière dans l'agir parfait que nous cherchons à sauver des antinomies où nous nous égarons en essayant de le définir si peu que ce soit ?

Comprenons en effet l'étrange attitude de notre raison en face d'un Agir censément pur, absolu, transcendant à tout devenir et à toute solidarité, lorsque nous tentons de mettre quelques notions humaines sous ces mots ou de projeter au-dessus de notre pensée quelque clarté sur ce que pourrait bien être une activité transcendante à elle-même et à tout. Sous quelle forme faudrait-il donc concevoir que cet agir — qui ne serait qu'agir — pourrait se dédoubler afin de prendre davantage possession de soi ? Et, s'il y a un Agir absolu, cette hypothèse n'implique-t-elle pas l'absence de subordination interne, aussi bien que de toute relation avec quoi que ce soit d'autre [140] que son inaccessibilité intégrale ? Combien d'esprits spéculatifs ont été travaillés par cette difficulté que traduit la spéculation hindoue, non point en idées (car il ne peut y en avoir ici, pense-t-elle), mais en images destinées non à nous éclairer mais à nous éblouir et à nous aveugler sur cette innommable et impensable transcendance : « elle se cache derrière un écran de lumière aussi inattaquable que le diamant » (19).

Il nous semble donc présentement que nous n'avons rien gagné à sublimer le pur agir dans une transcendance absolue, puisque cette expression ne signifie rien si nous n'introduisons pas secrètement quelque notion contradictoire avec elle, l'idée d'une sorte d'inhabitation, de prise de possession, de redoublement, de détermination immanente, toutes notions qui paraissent détruire ce que nous avons tenté d'édifier au delà de tout appui précaire. Quoi donc ! l'essai tenté pour purifier l'agir en soi de toute contamination n'aurait-il abouti qu'à un concept hybride, sorte de bouc émissaire, chargé de toutes les absurdités du monde et de la pensée, et qu'il nous faudrait à présent chasser pour qu'il emporte au loin dans le désert les prétentions et les souillures d'une fausse métaphysique et d'une illusoire spiritualité ? Quel recours s'offre-t-il encore à nous pour échapper à cet anéantissement de toutes les valeurs de l'expérience, de l'action humaine, de la spéculation ontologique, des dogmes religieux, de la foi à une cause suprême, à une sagesse et à un parfait agir qui ne serait point puissance informulable pour soi, éblouissement ou nuit également impénétrable pour elle-même et pour nous ? [141]

Cinquième aporie.**— Le pur Agir a-t-il une nature à subir
comme une immanence imposée et close ?**[Retour à la table des matières](#)

Au cours des précédentes critiques, le lecteur a peut-être protesté contre ce qui lui a paru de trop complaisantes concessions, même alors qu'il les sentait provisoires ; mais elles n'étaient sans doute pas inutiles pour aviver la conscience des obscurités qu'il y a profit à sonder, ne fût-ce que pour soulager maints autres esprits de leurs doutes ou de la crainte de ne point voir leurs inquiétudes soupçonnées ni leur attitude comprise. Quand nous parlions de l'incohérence que semble impliquer la double idée d'un agir, à la fois tout transcendant et tout immanent à lui-même, plusieurs sans doute ont estimé que c'était là jouer sur les mots et opposer artificiellement de simples abstractions. Mais il n'en est pas tout à fait ainsi. Certes il est aisé d'évoquer ici le souvenir classique qui nous rappelle l'identification qu'Aristote faisait déjà lorsqu'il appliquait au « Moteur immobile » la double et commune appellation d'« Acte pur » et de « Pensée de la Pensée ». Quoi de plus clair, dira-t-on, que de résoudre l'aporie qui vient d'être introduite en déclarant qu'en effet le cycle divin de la transcendance se ferme sur lui-même, que cette immanence du transcendant s'enclôt par le retour absolu et total de la Pensée sur la Pensée, tout en dehors des choses qui se meuvent, fût-ce avec la régularité d'orbites éternels et bien au-dessus du monde de la génération et de la corruption ? Mais ces images — qui sont des images — sont-elles décisives au regard de la raison ? sont-elles même cohérentes entre elles, en tant que données imaginatives ou que connaissances expérimentales et scientifiques ? La réponse n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire d'abord ; nous avons déjà touché à [142] cette question et nous y reviendrons bientôt plus à fond.

Sans insister sur l'ambiguïté de l'expression à la fois physique et métaphysique de « Moteur immobile » et sur la dépendance d'une telle philosophie à l'égard d'une cosmologie inadaptée aux réalités scientifiquement reconnues, nous devons rappeler ici combien aussi dans l'ordre proprement rationnel, il

importe de se défier d'une double équivoque. — D'abord, nous l'avons vu ailleurs, le redoublement du mot pensée dans la formule admirée qui définit le Dieu d'Aristote n'a pas la même signification dans ces deux emplois (Cf. *La Pensée*, I, pp. 160 *seq.* et *L'Être et les êtres*, pp. 185 *seq.*) Le repli de la pensée sur elle-même ne constitue pas une identité pure, une coïncidence telle qu'après s'être distinguée elle reviendrait se confondre ; et rien ne serait fait pour obtenir une parfaite immanence dans la parfaite transcendance, pour donner un sens à un agir absolument fécond dans un agir absolument primitif, pur et intégral. Prétendre introduire une intelligibilité et une intelligence en Dieu par ce redoublement, c'est cela qui n'échappe point encore aux négations que nous offrait la précédente aporie. — Mais c'est qu'aussi l'expression complémentaire, et en apparence compensatrice et correctrice, d'« acte pur », demeure elle aussi ambiguë et insuffisante. Car, dans le langage habituel, le mot acte désigne aussi bien le résultat obtenu que l'initiative idéale qui prépare ou détermine l'action concrète ou les opérations réalisatrices. Bien plus, dans le langage technique de la philosophie, le mot acte a souvent un sens restrictif pour désigner non ce qui agit, mais ce qui est actué, fût-ce indépendamment de l'être ou de l'objet en qui ce résultat est atteint et imposé. Or, dire d'une chose qu'elle est en acte, d'un être qu'il a son acte propre, ce n'est point dire par là même qu'il est ou qu'il a été agissant, car il peut avoir été agi plutôt qu'actif. Aussi dans la mesure où le « Moteur immobile », la « Pensée de la Pensée » resteraient [143] assimilables à une force physique ou bien à un déterminisme idéal ou logique, à une *natura naturans* ou à une *natura naturata*, son acte pur resterait une actuation plutôt qu'un agir à proprement parler ; et le Dieu qu'on obtiendrait ainsi aurait et subirait sa nature plutôt qu'il ne serait lui-même son être, sa vie, son agir. Il importe donc extrêmement de lever ces doutes et d'analyser plus à fond les conditions sans lesquelles le pur Agir nous demeurerait équivoque ou plus qu'incompréhensible, c'est-à-dire irrationnel, à l'encontre de tout intelligible.

Sixième aporie.

**— Le véritable Agir suppose-t-il de la pensée
ou doit-il rester au delà même de toute intelligibilité ?**

[Retour à la table des matières](#)

Plus nous réfléchissons à ce qui semble indispensable pour qu'il y ait une initiative réelle, plus il nous semble que le sentiment et la réalité d'un agir quel qu'il soit implique une pensée plus ou moins obscure ou irréfléchie, mais cependant coextensive à l'action. D'où, en effet, pourrait surgir un élan original s'il ne se fondait sur une prévision, seule capable par cette causalité finale de conférer à la cause efficiente cette véritable initiative sans laquelle nul agent ne sortirait de la série des effets enchaînés les uns aux autres ? Agir c'est donc toujours plus ou moins user d'une force idéale et d'une conscience implicite ou expresse de ce qui est à faire, de ce qui se fait ou de ce qui pourra prolonger la secrète initiative ¹ et réaliser l'intention. [144] De nouveau donc nous devons répudier ici, comme incohérentes en elles-mêmes, les doctrines qui prétendraient, non pas simplement distinguer, mais isoler ou opposer penser et agir, intelligibilité et réalité, intelligence et action (20). Ce n'est pas seulement dans les complexités et les multiples sujétions de l'expérience humaine que se révèle à un examen superficiel l'intime connexion du connaître, du vouloir et du faire ; c'est jusque dans la forme la plus haute de la contemplation et de l'action la plus idéalement unie que s'impose — comme une nécessité essentielle — la compénétration du pur agir et du pur penser. Aurions-nous ainsi ré-

¹ Que le lecteur ne se hâte point d'interpréter ce passage comme si nous y soutenions que les actions physiques en tant que telles supposent au moins un embryon de conscience propre et déjà subjective à quelque degré. Nous voulons simplement dire ici que le mot action implique toujours pour nous une référence à un dessein au moins objectif du Maître des éléments qui a infus en toute réalité un dynamisme, une tendance finaliste, ce que la terminologie médiévale nomme, en un sens ontologique, *intentio*, sans que pour cela l'on attribue aux agents physiques une conscience rudimentaire. En étudiant les êtres, nous avons montré comment, gardant leur nature propre, les réalités même matérielles conspirent aux fins supérieures de l'ensemble. Nous verrons plus loin par nos analyses et aussi par des citations expressives comment l'action aperçue dans sa totalité nous fournit une justification plus complète de ces explications ébauchées.

solu le problème et réconcilié les termes qui paraissaient constituer d'inextricables antinomies ?

Voici pourtant que de cet apaisement renaît un conflit nouveau. Si la perfection de l'agir coïncide avec la perfection du penser, conçu comme une adéquation absolue des deux aspects abstraitement distingués, pouvons-nous par là échapper à deux apories plus embarrassantes que jamais ? — D'une part, une telle identification annihile tour à tour et enfin simultanément l'agir passé tout entier dans le connaître, le connaître référé tout entier à l'agir, l'intelligibilité de ces deux termes intrinsèquement distingués et indiscernables tout ensemble : et par là même disparaît toute possibilité d'affirmation objective, de conscience personnelle, d'active fécondité pour ce prétendu pur agir et pure pensée. — D'autre part, faudrait-il chercher une échappatoire à cet anéantissement dans le recours [145] aux données imparfaites qu'offrent le monde du devenir et nos propres agissements ? Mais c'est expliquer *obscurum per obscurius* et commettre une pétition de principe, en supposant que nos actions et nos pensées si mêlées d'impure passivité sont en effet, sans qu'on puisse s'en rendre compte, la dérivation d'un pur agir qui ne pourrait subsister qu'en se manifestant par le jaillissement à la demi-lumière d'une source à jamais obscure, hypothétique ou même impensable.

Comment sortir de ces difficultés qui, loin d'offrir une alternative entre laquelle on pourrait trouver un faux-fuyant, cumulent des obstacles apparemment infranchissables ? Mais il est bon que, d'une manière de plus en plus brutale, nous soyons acculés à l'aveu de cette vérité : nous ne saurions rendre compte de notre agir et de notre pensée, solidaires dans leur déficience même, sans justifier l'affirmation d'un pur Agir, transcendant et intelligible, en même temps qu'absolument indépendant des réalisations contingentes qui sont pour nous l'occasion de rattacher nécessairement toute activité et toute conscience à sa libre et souveraine initiative.

Septième aporie.

**— Comment et pourquoi le pur Agir,
exclusif de toute passivité, inclut l'Amour incréé.**

[Retour à la table des matières](#)

Qu'on ne s'impatiente pas de la méticuleuse lenteur de notre avance qui ressemble parfois à des reculs ; mais ces reculs sont analogues à ceux de l'athlète prenant du champ pour franchir un obstacle ou un fossé. A ceux qui craignent peut-être qu'en reportant toujours plus loin le but qu'on semblait toucher, nous laissions échapper finalement la proie pour des ombres indéfiniment fuyantes, il convient de répondre qu'il ne suffit pas de satisfactions prématurées [146] dont les esprits plus légitimement exigeants sentiraient le caractère imprécis et précaire. L'enjeu de notre recherche est tel qu'il faut rester sourd et aveugle aux murmures même flatteurs et aux lueurs même attirantes de la route, afin de ne pas nous arrêter avant d'avoir écarté les offres trompeuses et aperçu enfin l'accès des rassasiantes certitudes. Pour aider notre effort dans ce rude chemin, usons ici d'une comparaison empruntée à l'ordre théologique. Non pas que nous usurpions au profit d'une analyse rationnelle un appui qui compromettrait l'autonomie philosophique ou constituerait une contrefaçon de la dogmatique chrétienne (21). Toutefois, lorsqu'il s'agit, non de réalités contingentes ou de don gratuit, mais de vérités nécessaires, d'ordre métaphysique et ontologique, la spéculation intellectuelle et morale ne reste pas totalement aveugle ni indifférente à cela même qui peut rendre l'être et l'agir moins obscurs et plus significatifs. C'est ainsi que, pour ne pas laisser dans la nuit noire et sans défense contre les objections l'Etre en soi et par soi, nous y avons pu et dû étendre notre recherche jusqu'à l'idée d'une vie immanente et d'une génération éternelle au sein de l'absolue perfection. Profitant de cette lueur philosophique et de cette ouverture imposée à notre regard, légitimement désireux de compléter un peu son enquête sur le mystère du pur Agir, nous ne nous contenterons plus de l'image d'une genèse idéale ; nous trouverons un sens intelligible et réaliste à une autre expression métaphorique, au mot « procession » : ce terme du reste a été employé par diverses doctrines de l'antiquité, parfois dans un sens trop vague ou dénaturant, mais l'enseignement

traditionnel de la pensée qui s'est élaborée dans la civilisation chrétienne l'a muni d'une signification plus exacte et plus adaptée aux besoins spirituels dont nous avons maintenant à discerner les exigences. Ajoutons même que, pour tirer parti plus utilement encore de notre comparaison avec la terminologie [147] théologique, nous nous rappellerons la solution donnée au conflit qui a divisé l'Orient et l'Occident sur l'unique ou la double « procession » de l'Esprit d'action et d'amour à l'égard ou bien de l'Être générateur ou à la fois du Père et du Verbe : *Filioque procedit*. Encore une fois nous ne voulons aucun emprunt, aucun empiètement, aucune rationalisation d'où résulteraient confusion et subordination alternantes entre deux ordres d'origine et de contenu incommensurables ; mais, pour exposer des problèmes auxquels la spéculation philosophique ne s'est guère attachée et qui, par là même, pourraient d'abord paraître obscurs ou fictifs, il est expédient de recourir analogiquement à un langage et à un enseignement communément connus. On comprendra plus facilement ainsi la réalité d'une question à poser et la portée d'une discussion qui touche aux suprêmes intérêts spirituels.

En quoi consiste au juste la difficulté se dressant devant nous ? En étudiant le problème du pur Agir, nous avons été amenés à reconnaître qu'un Agir absolu est impossible et inintelligible s'il n'est en même temps pure et parfaite intelligence : *sum, ergo cogito* ; l'Acte pur est « Pensée de la Pensée ». Et cependant cette identité purement spéculative reste un non-sens dans la mesure même où l'agir primitif serait production de lumière, d'une lumière qui réfléchirait — ou ce qui ne serait que force inconsciente et expansion de nature, comme une nécessité sans raison et sans âme, — ou même ce qui ne serait que redoublement d'une clarté qui, intrinsèquement indéterminée, ne deviendrait intelligible que par son reflet. Afin d'échapper à cet échange sophistique qui tour à tour confond et oppose être et pensée, intelligibilité et intelligence, la seule voie qui laisse filtrer jusqu'à nous un rayon salutaire, *lumen de lumine*, est celle, non plus seulement d'une froide contemplation en quelque sorte hypnotisante, mais d'une intervention d'un esprit de nouveauté, d'une action d'amour [148] et de compénétration, grâce à quoi être et pensée ne sont plus deux choses ni identiques, ni extrinsèques, ni stagnantes, mais vives réellement

en étant, à la fois, quoique de façon différente et également personnelle dans leur unité substantielle : Omnipotence, Sagesse omnisciente, Charité incréée.

Par l'image qu'il évoque, le mot procession — quoique déficient comme toute métaphore — suggère du moins la vérité qu'il convient de retenir et que nous pouvons essayer de traduire en une grossière description. Au sein du pur Agir, il y a comme une triple action, indépendante de toute succession et de tout changement, dans une simultanéité absolument transcendante à la durée et au progrès. Fécondité infinie, le premier Agir engendre son Verbe et son Acte spirituel. Mais ceci n'a de sens que si du Générateur et de l'Engendré procède, non comme un exode mais comme une réciprocité, l'Esprit dont ils sont pénétrés et qui les unit dans une parfaite et amoureuse distinction. Et cette action suprême de l'esprit achève par une circumincession ce « procès » intime d'un pur agir infiniment au-dessus de toutes les objections anthropomorphiques et des idoles que les théosophies cherchent à projeter dans l'ésotérisme d'une initiation aboutissant au pur indéterminé.

Huitième aporie. L'agir, même quand il a employé les ressources de la pensée, peut-il s'en passer et les dépasser ?

[Retour à la table des matières](#)

Un doute surgit cependant, celui même qu'on peut dire analogue à la résistance des théologiens niant la procession qui relie l'Esprit au Verbe autant qu'à la mystérieuse puissance du Père insondable. Du point de vue philosophique, [149] un combat s'était levé de même entre les partisans de ce que, pour abrégé, on peut appeler l'« action directe » et les partisans d'un intellectualisme unilatéral (20). Examinons en leur origine même l'une et l'autre de ces conceptions qui ont, nous le verrons, de graves répercussions dans l'ordre humain de la pensée et de l'action, mais qu'il importe d'abord d'examiner sur les sommets du pur Agir, en attendant de discuter les applications qui peuvent résulter des solutions adverses. Nous verrons, une fois de plus, combien les doctrines

anthropologiques se rattachent aux spéculations les plus hautes de la métaphysique et de la théologie rationnelle.

L'agir, nous objecte-t-on, perdrait son essentielle originalité si, au lieu de le confier en quelque sorte à l'élan natif de sa puissance génératrice, on le forçait à passer par la pensée, à s'enclorre dans la connaissance dont les contours définis appauvrissent les virtualités infinies de l'action. Ce qui est au principe, comme l'a dit Goethe, c'est l'Action, source vive dont la pensée canalise le cours, mais en excluant souvent les crues qui, plus que les irrigations réglées, fécondent par leur débordement la vie aux ressources illimitées.

Une telle objection provient d'une vue trop unilatérale et trop uniquement imaginative d'un des rôles humains de l'action. Même en ce qui touche notre expérience, nous verrons plus tard les aspects multiples et solidaires de l'activité déjà intelligente, de la réflexion qui éclaire et oriente les initiatives, les contrôles et les leçons résultant de l'exécution une fois effectuée. Et cette histoire discursive des actions humaines avec leur causalité réciproque ne peut être ce qu'elle est que si l'initiative première et constante domine déjà et vise toute la série par une prospection plus ou moins confuse de la fin à atteindre. Vérité beaucoup plus certaine et nécessaire lorsque nous considérons cet Agir absolu dont nous venons d'entrevoir l'intime *[150]* circumincession. Rappelons-nous en effet comment dans notre analyse, astreinte à décrire successivement et sous forme de phases ce qui est transcendant à la durée et au nombre, s'est présenté à nous comme un triple agir au sein même d'une parfaite unité. De même qu'en étudiant la pensée et l'être nous avons dû, en employant un langage humain, distinguer et unifier un même esprit trois fois personnifié, un même être triplement subsistant dans une seule substance, il nous faut maintenant affirmer un pur et unique Agir dont l'opération diversifiée ne comporte cependant aucune division, aucun isolement, aucun devenir, aucune dépendance interne ou extérieure.

Ainsi donc les difficultés progressivement rencontrées, loin d'obscurcir ou d'infirmer l'idée ou la réalité d'un pur et absolu Agir, ont contribué à préciser, à enrichir, à fortifier la certitude toujours impliquée dès la plus élémentaire conscience que nous avons de l'action, sous quelque forme que ce sentiment

s'impose d'abord à nous. Car, dans tous les cas, nous nous référons secrètement à une notion transcendante de l'initiative, sans laquelle disparaîtrait et serait impossible toute conscience non seulement de notre pouvoir propre, mais de notre être, des autres agents, de toute connaissance et de toute perception. Dès lors aussi nous apercevons combien l'étude de l'action est le complément indispensable, instructif et confirmatif d'une philosophie de la pensée et de la connaissance, d'une philosophie de l'Être et des êtres. La science de l'action ni ne fait double emploi avec ces autres études, ni ne les exclut ou ne les laisse en dehors d'elle : elle sert plutôt d'agent de liaison, de moyen d'explication et de réalisation entre tous les aspects d'une philosophie intégrale dont elle manifeste la cohérence et le dynamisme.

Il convient pourtant de donner audience à une objection qui risque de compromettre toutes nos acquisitions antérieures. Elle résume en effet tous les griefs qu'on a parfois [151] adressés à une philosophie de l'action, indûment considérée comme le tout de la spéculation qui serait subordonnée à un élan d'abord aveugle et qui, après la traversée d'une zone lumineuse, ramènerait tout agir à l'obscurité d'un monisme final ; tel un feu d'artifice qui, surgissant quelques instants des ténèbres, retombe dans la nuit la plus noire. Examinons donc cette difficulté, non point sous les formes qu'en véritable Protée elle a déjà présentée à nos critiques, mais sous un aspect plus précis et plus spécieux encore. La critique que nous allons en faire nous préparera, davantage au tome second de notre étude de l'action ; car, avant de sonder ce qu'on appelle les causes secondes et leur élan de la Cause première à leur fin dernière, il est essentiel de ne laisser subsister aucun risque de confusion entre l'une et les autres.

Neuvième aporie. — La notion et la réalité d'un agir absolu peuvent-elles provenir d'une influence occulte de l'univers dont l'empire serait dit absolument inconditionné sous prétexte qu'il synthétise toutes les conditions intégrées dans la réalité totale ?

[Retour à la table des matières](#)

De ce que l'action, telle que nous l'expérimentons, est précédée dans notre conscience distincte par un élan physique et vital et par une prémotion des idées-forces traduisant les virtualités rationnelles de notre être, diverses doctrines ont tiré cette conclusion radicale : la part éclairée de nos actes n'est que comme l'apparition lumineuse d'un bolide qui, venant obscurément des espaces intersidéraux, s'échauffe jusqu'à l'incandescence en traversant notre atmosphère pour s'éteindre ensuite et disparaître, sans cesser pour cela de poursuivre sa course sous la loi de la gravitation universelle, c'est-à-dire d'un agir unique qui [152] règle tous les mouvements de masse. Comparaison, ajoutent quelques-uns, qui n'est pas seulement une analogie, mais qui constitue une portion réelle ou même un fond nécessitant pour toutes les phases du déterminisme total. Sans retomber dans cette conception mécanique ou énergétique, maints esprits tirent parti des analyses psychologiques et sociales elles-mêmes et de ce qu'on a nommé le dynamisme humain sous sa forme individuelle ou collective pour attribuer le seul véritable agir, non point aux motifs ou aux mobiles dont nous avons conscience et que nous prenons pour les raisons de nos actes, mais à des impulsions infra ou extra-personnelles auxquelles nous obéissons, tout en croyant les produire et les choisir comme nos vues propres, nos intentions délibérées et nos fins volontairement choisies. C'est ainsi que l'on prétend trouver dans l'action directe, dans les suggestions subconscientes, dans la mystique populaire, dans la violence même des foules une sorte de divination portant plus loin parce qu'elle vient de plus bas que la réflexion lucide et que les calculs d'une froide sagesse.

Faudrait-il devant ces perspectives, qui ne sont pas toujours sans vérité, revenir sur les arguments plus métaphysiques qui nous avaient fait repousser

l'affirmation d'un agir aveugle, d'une poussée instinctive traduisant, sous des espèces variées, la puissance primitive qui meut l'univers entier ? Le lecteur pourrait croire ici que des hautes spéculations nous retombons dans les conceptions naturalistes déjà précédemment discutées et condamnées. Et pourtant maintes doctrines contemporaines, sous diverses formes, ne prétendent-elles pas tirer des thèses les plus idéalistes des conclusions en apparence toutes brutales qui sont présentées comme l'expression d'une vérité, d'une force, d'un progrès auxquels est promis l'avenir ? Quelle idée, quel élan inspire ces poussées de l'action directe ? C'est une mystique à la fois savante et irrationnelle, une [153] synthèse de toutes les inventions scientifiques, de tous les appétits de jouissance, de tous les instincts de domination. Nulle transcendance autre que celle de la race, de l'organisation, de la puissance collective ; aucune condition n'est imposée d'avance ou d'en haut à l'action qui est à elle-même sa propre loi d'après le critérium du succès qui crée le droit, la valeur, la supériorité. D'un tel point de vue, il ne subsiste, semble-t-il, plus rien en dehors et au-dessus de cet agir inconditionné au service duquel tout le reste n'est qu'instrument, « par tous les moyens ».

Faudrait-il donc faire table rase de toutes nos conclusions antérieures, de toutes les valeurs traditionnelles, de toute idée de pureté dans la conduite humaine comme dans l'ordonnance idéale de l'univers ou dans cette notion du divin à laquelle ces doctrines de proie ne cessent de se référer ? Nullement ; et plus que jamais il est nécessaire, il est juste de revendiquer les exigences d'une logique interne et d'une vérité permanente jusque dans les éclipses qu'elle paraît subir. On ne prescrit jamais contre les certitudes absolues ni même contre la dialectique à longue portée de l'histoire. Ce qui apparaît ici, c'est l'incohérence foncière des thèses qu'on voudrait ériger à la place d'un ordre transcendant au nom d'un immanentisme abusant du terme même d'« Acte pur » pour canoniser les négations et les violations.

Il nous suffit ici de faire ressortir l'instabilité, l'inconséquence, il faut même dire le mensonge de ces doctrines qui, exagérant le pragmatisme, font de la réussite, du « fait accompli », de l'action sans scrupule le but et le moyen d'un règne, règne à la fois de la force, du cynisme et du droit. Remarquons en effet que, malgré le mépris affiché des règles et des engagements, on continue à re-

courir au prestige des supériorités idéales et des promesses d'une civilisation plus haute ; en sorte que toujours on laisse, on fait reparaître un étalon des valeurs, un principe qui [154] sert de norme, de condition et de jugement à l'ensemble des actions, afin de donner à l'agir un sens, un attrait, une raison de dévouement et même de sacrifice.

Ainsi donc de semblables doctrines ne font que reprendre partiellement, mais en les mutilant, les vérités impliquées par toutes nos précédentes analyses. D'abord elles supposent dans la nature même un réel agir qui procède d'une force restée mystérieuse, mais qui demeure un présupposé inévitable et indispensable. Puis, en écartant le rôle de la pensée consciente pour s'attacher à celui de l'élan vital ou grégaire, elles en conservent cependant l'idée d'une orientation et d'une valeur, au point de constituer une sorte d'axiologie et de théorie du progrès en fonction des tropismes humains appréciés d'après un terme de référence idéale et finaliste. Comment ne pas réfléchir à ce qu'il y a d'illogique dans cette attitude qu'en fait on ne réussit pas à renier ? Et, dès lors, ne faut-il pas dire enfin que, tout en paraissant subordonner nos apparentes actions à une impulsion déterminante, l'on ne cesse pas pour cela d'y introduire un principe de jugement et de finalité idéale ? L'on a donc beau faire, on revient toujours — parce qu'on en est secrètement parti — à une norme constitutive et judicatrice qui seule inspire, éclaire, règle et apprécie toute conscience, tout développement, tout résultat de l'action humaine. C'est dire par là même qu'en effet notre agir ni ne peut s'annihiler, ni ne peut se suffire dans la dépendance où il est d'un pur Agir, avec lequel il ne peut se confondre quoiqu'il trouve en lui son principe et sa fin.

Mais alors une suprême difficulté, surgissant non d'en bas, non du milieu humain, mais d'en haut et de l'unique souveraineté d'un pur Agir, n'apparaît-elle pas, énorme et accablante ? Si ce n'est pas la nature inférieure qui pèse sur nous et écrase notre action, n'est-ce pas Dieu dont il faut dire *agit omnia in omnibus* ? Seul actif, peut-il [155] cependant nous laisser, nous conférer une véritable activité ?

Dixième aporie. — Comment un Agir véritable est-il compatible avec l'affirmation et la réalité certaine de l'Agir absolu et omnipotent ?

[Retour à la table des matières](#)

Il semble que dans nos précédentes recherches nous ayons confondu et devancé l'examen des deux questions, distinctement posées, d'un côté sur le pur Agir, de l'autre côté sur l'action humaine. Mais pour réussir à énoncer l'un et l'autre de ces problèmes, il fallait d'abord montrer comment nous en prenons conscience et comment ils interfèrent entre eux. Si le pur Agir existait seul, il n'y aurait point de problème : il serait lui-même sa propre, nécessaire et parfaite solution. C'est donc seulement parce qu'il y a des causes secondes et parce que nous avons une conscience imparfaite d'agir réellement nous-même qu'il se présente une double difficulté, *non ex parte Dei, sed ex parte nostra*. Et notre double curiosité porte naturellement et sur la possibilité, l'intelligibilité, la réalité d'un pur Agir, et sur la conscience et la valeur effective de notre agir propre. Il est donc normal qu'après avoir tourné et retourné les aspects multiples de cette sorte de conflit entre deux causalités incommensurables, nous nous heurtions à cette incompréhensible coexistence de la Toute-Puissance et de l'infirmité foncière. Comment sortir de cette collision radicale ?

A vrai dire, c'est toute la suite de notre présent ouvrage qui doit élucider les termes mêmes de ce problème qui résume et domine pour nous tous les autres. Non pas qu'il soit possible de procurer une entière lumière sur le fond même d'un mystère où l'infini est en cause, comme aussi [156] l'avenir tout entier de chaque être humain et de l'ordre universel. Du moins il est urgent d'étendre notre effort à ce qu'il est possible, utile, bienfaisant d'en connaître ; et nous devons profiter d'une telle investigation, « sans pécher contre la lumière » (selon la belle expression de Newman) et sans manquer à ce devoir de magnanimité que définissait S. Thomas : *non retrahere se a magnis, nec deficere a proportione virtutis suae*. Assurément notre connaissance explicite reste inadéquate, mais il est bon qu'elle tende à fortifier et à employer nos certitudes implicites dont nous avons à répondre ; car ce sont elles qui influent surtout et

qui gouvernent et jugent nos actes plus encore que ne le font les mobiles avoués et les motifs allégués.

Au lieu donc de fournir immédiatement une trop sommaire solution à notre dixième aporie, nous allons, — d'une part, réunir les traits convergents qui peuvent éclairer un peu notre affirmation du pur Agir, absolument réel et transcendant à toutes les manifestations d'activité seconde qui sont l'occasion contingente de nos certitudes nécessaires ; — d'autre part, nous chercherons, d'après ce que nous aura montré cette enquête supérieure, à rendre compte du fonctionnement possible et de la réalité vraiment efficiente des causes secondes sous l'action divine.



Si l'étude de *la Pensée* et de *l'Être* nous a méthodiquement amenés à l'affirmation nécessaire de la Pensée parfaite et de l'Être absolument transcendant, il restait néanmoins, si l'on peut dire, à mettre en action ces vérités impliquées dans tout ce que nous sommes et connaissons. Il ne peut nous suffire en effet de reconnaître des positions statiques et des assertions spéculatives. Les êtres sont en devenir, les esprits ne sont esprits que par leur aspiration [157] virtuellement infinie. Ce dynamisme universel se traduit en notre conscience par la notion partout sous-jacente de l'action. C'est pourquoi la philosophie n'est pas complète si l'analyse rationnelle ne porte pas sur cette fondamentale idée de l'agir et si les preuves déjà décisives et certaines qu'elle fournit de Dieu, pur esprit et être parfait, ne se trouvent confirmées et plus prenantes encore par une doctrine de l'agir. Car ce n'est plus seulement d'une lumière idéale ou d'une assertion métaphysique que nous avons à tirer notre certitude : c'est de la vivante réalité, c'est de la source jaillissante, c'est de la totalité de la cause efficiente et finale que nous avons à recevoir le témoignage et à recueillir la certitude ne laissant rien en dehors de ses prises.

Nous avons donc ici à profiter de tout l'ensemble antérieur de nos recherches et à justifier ainsi notre méthode d'implication sous sa forme non plus seulement analytique et explicative, mais unitive et productrice. L'action, a-t-on pu dire, porte sur le tout, elle est en un sens la fonction du tout (22) ; c'est-à-dire qu'à la différence des abstraites déterminations qui morcellent et spécifient les objets de la science positive ou de la spéculation rationnelle, l'action (qu'il ne faut pas confondre avec l'idée de l'action) constitue une initiative mettant en question et la Cause première, et les puissances de la nature créée, et, chez l'homme, les ressources de sa nature raisonnable. Il n'est donc pas surprenant que le problème de l'agir contienne éminemment celui de l'être, du penser et du connaître, celui du pouvoir, du vouloir et du valoir.

Aussi, pour discerner les aspects de cette question si complexe et qui se prête si difficilement à la simple réflexion idéologique, avons-nous dû d'abord procéder à l'instar des méthodes scientifiques, mais en y joignant des garanties complémentaires. Comment les exigences critiques sont-elles observées par le savant ? Il écarte les [158] fausses solutions, les raisons de douter, afin de conduire indirectement à la seule issue capable, après cette marche indirecte et éliminatoire, d'offrir une solution cohérente, inévitable, assurée. Ainsi avons-nous dû faire dans notre longue traversée des apories résultant du mélange confus d'expériences contingentes et d'idées nécessaires relativement à l'action, terme prodigué comme s'il était clair et univoque, mais en vérité très divers dans les applications souvent abusives et métaphoriques qui en sont faites. Toutefois l'examen de ces apories contrastantes qui semblent s'engendrer les unes les autres nous a peu à peu éloignés des impasses, des confusions, des faux chemins pour nous conduire à des distinctions conciliatrices et à des conclusions impératives qu'il nous faut maintenant recueillir et organiser. Et c'est ici qu'il est bon d'attirer l'attention sur la portée accrue de cette méthode d'implication à laquelle nous avons constamment recouru afin d'ôter toute occasion d'objection fondée, toute échappatoire aux exigences d'une connexion de fait et de droit, toute dérogation concevable aux conditions impérieuses de la logique et de l'expérience (23).

Cette rigueur d'un enchaînement, à la fois logique et réel, demande en effet à être justifié encore et fortifié du point de vue de l'action. Comment et pourquoi cela ? S'il est vrai qu'agir suppose une réalisation novatrice, il ne suffit donc pas de rattacher cette nouveauté à ce qui est prédéterminé, comme s'il s'agissait soit d'une déduction *a priori*, soit d'une synthèse constructive telle que celle des mathématiques, soit d'une prolifération aveugle et sans but. Il faut que la fécondité de la cause exprime à la fois une puissance intrinsèque et une raison proche ou lointaine de l'action ; sans quoi, il s'agirait plutôt (ainsi que nous l'avons montré) d'une impulsion transmise et passivement subie. Lors donc que nous étudions l'agir en [159] sa source, en sa raison profonde, en sa fécondité, nous devons tenir compte de ces caractères essentiels qu'il *implique* non plus seulement comme des conditions d'intelligibilité, mais encore comme des efficiences réelles ; en sorte que l'on n'étudie véritablement l'agir qu'en conspirant avec sa propre efficacité et qu'en comprenant ce qu'il a d'intelligible et de bon. Ici l'implicite n'est plus seulement ce qui est enveloppé dans les conditions antécédentes et nécessairement connexes : il est ce qui enveloppe déjà le terme auquel se suspend de près ou de loin tout le sens de l'action totale.

Sous le bénéfice de ces indications méthodiques, il est temps d'utiliser les acquisitions précédemment obtenues et qui ont mis en évidence ces multiples affirmations : — 1° l'idée d'un Acte pur n'est pas une pseudo-idée ; — 2° elle seule nous permet d'avoir le sentiment de notre action et d'étendre le sens du mot agir à des causes secondes ; — 3° il importe donc d'approfondir cette idée implicite d'un pur Agir, en cherchant comment il est possible de réaliser quelque peu en notre esprit ce dont nous affirmons implicitement la réalité parfaite en soi, si mystérieuse que doit rester cette transcendante et éternelle réalisation ; — 4° l'agir des êtres contingents n'est possible que parce que cet agir second est susceptible de participer et de coopérer avec l'action créatrice, selon un plan providentiel auquel les agents libres peuvent s'unir ou se refuser. Il nous faut donc maintenant aborder, non sans appréhension, cette redoutable question qu'avait déjà nettement posée Aristote sous le nom d'« Acte pur ».

Dès ses origines l'effort spéculatif de la raison a procédé par un double mouvement : une démarche analytique et critique à partir d'une inquiétude née de l'expérience humaine et suscitant [160] une métaphysique ascendante jusqu'au suprême objet susceptible d'apaiser la curiosité et l'angoisse de la recherche intellectuelle ; puis, après cette halte reposante en ce que, après Platon, Aristote et S. Augustin, Descartes avait nommé la « grande et incomparable lumière », une métaphysique descendante s'impose à la fois comme un nouveau problème théorique à résoudre et comme une solution pratique autant que salutaire à décrire et à réaliser dans la mesure du possible.

Nous venons d'exposer ces inévitables tâtonnements de l'*intellectus irrequietus* et du *cor agitatum* comme un « *itinerarium mentis et animae ad Deum* ». Avant et afin de pouvoir expliquer, justifier, soutenir la tâche, régressive et élévatrice en même temps, qui permet le rattachement et le progrès des causes secondes à leur *primus movens* et à leur *ultimus finis*, il est bon de fixer quelque peu notre attention et notre admiration sur ce centre mystérieux de toute vérité d'où rayonnent lumière, vie et action. Non que nous ayons la moindre présomption de voir face à face, de pénétrer et de capter le secret inviolé de ce qui est au-dessus de toute intelligence finie et de toute puissance créée. Mais ce qui est juste et bon, c'est au contraire d'aviver le sentiment et les raisons de cette inviolabilité même, conviction qui s'accroît à mesure que nous apercevons un peu mieux le sens et la profondeur de ce qu'un mystique nommait la « Grande Ténèbre » dans l'excès de la lumière. [161]

II. Rayonnement du mystère inviolé

[Retour à la table des matières](#)

En présence d'un tel titre, la pensée la plus hardiment philosophique est tentée de s'évader, moins peut-être par peur de l'effort, inévitablement onéreux, que par la double crainte de ne point dire assez et de dire trop. Il est d'abord évident que nous ne saurions sonder à fond, par notre raison, ce sur quoi notre expérience personnelle ne nous apporte aucune vérification, aucune clarté intrinsèque. Et pourtant ce ne serait pas respecter le mystère, ni être fidèle aux exigences de notre pensée ou aux requêtes de nos aspirations les plus vitales que de fermer les yeux de l'esprit devant le problème imposé par la convergence de toutes les puissances comme de toutes les déficiences de notre être pensant et agissant. C'est ici surtout qu'il est bon de reprendre l'attitude d'Aristote déclarant devant l'énigme métaphysique que, même si la spéculation n'aboutit pas jusqu'où l'on désirerait aller, il n'en est pas moins nécessaire de spéculer, afin de chercher pourquoi l'on ne peut aller plus loin et comment ce qu'on ne sait pas sert à maintenir ce qu'on sait dans la prudence et la discrétion d'une certitude impossible à renier. En cet [162] esprit, nous allons tenter d'équilibrer les gains et les pertes que nous apporte l'emploi des deux méthodes traditionnelles : voie d'élimination ou de négation, voie d'affirmation et d'analogie qu'il ne suffit pas de juxtaposer, encore moins d'opposer, car elles peuvent et doivent nous servir pour ainsi dire de balancier pour nous prémunir contre les chutes alternatives — dans la présomption d'une fausse clarté ou — dans l'abdication et la confusion au sein des ténèbres.

Assurément le sentiment dominant, l'idée supérieure dont doit s'inspirer notre recherche, c'est la conviction de notre incapacité humaine à trouver une appellation convenable pour l'absolue Transcendance, puisqu'elle est incomparable avec toute réalité contingente. La raison métaphysique autant que le sens religieux vivent de la permanente assurance qu'aucun nom n'est pertinent, qu'aucune définition ne circonscrit la vérité de. Celui que certaines religions défendent même de nommer. Même là où l'on enseigne que nous sommes faits à son image et ressemblance et que nous usons légitimement d'une méthode analogique pour ne pas demeurer dans la nuit noire d'une indétermination complète en face de son secret inviolable, on doit maintenir qu'il n'y a pas réciprocité et que Dieu ne doit pas être dit analogue et relatif aux êtres relatifs, dépendants et contingents que nous sommes. Aussi lorsque nous allons chercher les appellations les moins impertinentes que nous pourrions rassembler et graduer, nous ne devons jamais oublier que la multiplicité des prédicats est une marque de notre infirmité, sans équivaloir jamais à la parfaite simplicité de l'être ineffable dont la louange et le nom sont, de notre part, plutôt silence que parole : *omne verbum nostrum mendax*.

Ceci posé sans reniement possible, nous manquerions à la prudence et à la vérité en nous abstenant de tout effort intellectuel et ascétique sous prétexte de mieux reconnaître [163] et révéler Dieu par l'annihilation de nos propres puissances de penser et d'agir. Nous comprendrons mieux plus tard, en étudiant les raisons et les fins des causes secondes, pourquoi il nous importe extrêmement de ne point rester dans l'indétermination, comme si Dieu même était la négation de toute richesse positive, un mystère pour lui-même qui serait identique à l'impossible néant : $x - x$ égalant indifféremment Dieu ou zéro. Nous voici donc encouragés et même obligés à tenter modestement une investigation de ce que Denys appelait déjà, au pluriel et suggérant une hiérarchie : les « Noms divins ».

C'est sous ces réserves, et sans rester dupes des mots, que nous pouvons aborder l'étude rationnelle de ce qu'on a désigné par les contestables expressions de « nature divine » et d'« attributs » de Dieu. Utiles ou même inévi-

tables pour amorcer nos recherches, ces formules ont risqué souvent d'invertir le sens des analogies légitimes en ramenant Dieu à des modes humains d'être et de faire au lieu d'éclairer l'homme par quelque analogie et quelque dépendance à l'égard de son principe et de sa fin. A proprement parler, Dieu ne reçoit pas son être par une sorte de nécessité naturelle et une obscure fatalité : il est toute surnature parce qu'il est à la fois toute liberté et toute nécessité. Il n'a donc pas une nature ; bien plus il n'est même pas une nature qu'il subirait comme une chose toute faite ou comme une spontanéité allant de soi. En étudiant l'Être absolu, nous avons déjà critiqué cette équivoque expression « de soi » qui demande à être expliquée et complétée. L'utilité d'une étude du pur Agir, c'est de faire ressortir davantage encore l'urgence de redresser des formules incomplètes au point d'être déviatrices. Et pour tous les attributs qu'il convient d'assigner en langage humain à la divine perfection, il est encore plus important de compenser et presque de contredire les images anthropomorphiques [164] qui — tout en nous éclairant — risquent d'obstruer notre vue et notre élan. Ainsi donc ne laissons jamais s'insinuer dans notre notion de « nature divine » la moindre idée d'un *fatum* antécédent à la vive connaissance et à la primordiale liberté d'un pur Esprit qui ne doit rien qu'à soi. Ainsi encore, loin de considérer la Perfection comme une synthèse d'attributs harmonisés, soyons toujours en garde contre l'illusion d'une richesse qui ne serait pas l'unité et la simplicité même. Employons ce terme faute de mieux, mais en réagissant constamment contre la tentation d'aller du détail à l'ensemble là où toute analyse est substantiellement impossible. Ce mot « attribut » a le tort de disséquer ou même d'importer du dehors ce qui est essentiellement réfractaire à toute importation afférente, à tout rayonnement efférent. Rien donc de ce que nous tirons de nos expériences humaines, ni même de ce que notre raison dérive de la lumière transcendante qui nous éclaire comme par une illumination indirecte, *tanquam in speculo et in aenigmate*, ne saurait atteindre le principe, inaccessible en soi, d'où procèdent nos pensées analogiques et notre causalité seconde. Dieu n'est affirmé par nous que par notre aveu nécessaire de son mystère, naturellement inviolable, et de son incommensurabilité avec ce que nous pouvons et devons rationnellement connaître et exprimer de lui.

Toutefois il nous est indispensable, non point de démentir cette discrétion faite de certitude et d'humilité, mais de surmonter tout découragement agnostique, toute tentation d'abdiquer, toute chute dans l'indétermination muette et sans forme (24). Et puisqu'il s'agit ici du problème qui résume tous les autres et duquel dépend la solution, non seulement d'une question métaphysique, mais de chaque destinée humaine, on comprendra que nous abordions l'étude du pur agir ; car de la réponse donnée à cette [165] redoutable difficulté dépendra l'orientation même de l'action humaine. Agir, en effet, n'est plus simplement confronter des concepts, spéculer sur des possibilités ; c'est résoudre effectivement la question vitale qui ne comporte pas d'atermoiemens, de demi-réponses, de recommencements indéfinis. Il faut donc trouver, pour tous, la réponse que chacun doit fournir à ses risques et périls sans reprise ultérieure, en face de ce que nous appelions tout à l'heure l'indéclinable et l'irrémissible.

Essayons donc maintenant de purifier, de justifier, de mettre en œuvre cette mystérieuse idée, cette transcendante affirmation du pur Agir, sans lequel notre action humaine n'aurait point de possibilité, point d'orientation, point d'aboutissement. Non pas que nous devions faire dépendre d'une critique spéculative de l'acte pur une doctrine déductive d'une action humaine qui serait seulement une application contingente et un prolongement accidentel de la causalité première, comme s'il s'agissait d'une motion simplement ordonnatrice et, pour ainsi parler, automatique. Loin de là ; nous aurons à soulever un problème en quelque sorte opposé à celui qui résulterait de ce que Leibniz concevait comme l'idéal d'une Providence calculatrice, en vue d'un optimisme réduisant les créatures libres au rôle d'automates spirituels. Ce que nous aurons à dégager d'une doctrine du pur agir en ce qui nous concerne est très différent d'un simple conformisme esthétique ou idéal. Il faudra saisir en toute sa complexité la question paradoxale de l'existence et de la destination réelle des causes secondes, alors que l'absolue suffisance et l'inaliénable souveraineté de l'universelle Cause première semble introduire une sorte de scandale dans l'œuvre créatrice. En vue de telles difficultés, peu souvent abordées de front par les philosophes mais qui ont travaillé sourdement tant de consciences humaines, le lecteur excusera sans doute l'effort de l'enquête qui va suivre. [166]

Une admonition préalable s'impose encore à nous afin que nous discernions les raisons et le rythme original de nos prochaines démarches. Quand il s'agissait des difficultés soulevées autour de la pensée ou de l'être, il importait surtout de résoudre les apories en montrant les distinctions légitimes, les oppositions et les conciliations spéculativement satisfaisantes. Mais quand il s'agit de l'action, qui ne se contente plus de solutions théoriques puisqu'elle met en œuvre et concerte effectivement ce que la théorie laisse à l'état de possibilité, il devient nécessaire de tenir compte à la fois des forces idéales qui s'excluent ou se composent, car les négations même servent, comme nous l'avons vu déjà en traitant des normes de l'être, d'une sorte d'inclusion des thèses adverses au sein de toute réalisation concrète. C'est pourquoi nous devons, soit en étudiant l'intime richesse du pur Agir, soit en examinant plus tard les enrichissements des agents contingents, procéder à la manière de l'équilibriste qui, sur la corde raide et pour ne point tomber à droite ou à gauche, use d'un long balancier pour assurer ses pas périlleux. D'où la suggestion qui va revenir dans nos titres successifs afin de marquer le rôle des affirmations et des négations complémentaires qui doivent, non s'entre-détruire, mais au contraire s'accoupler comme la condition de notre sécurité et de notre arrivée au but. [167]

I. COUPLES D’AFFIRMATIONS À PURIFIER ET DE NÉGA-TIONS COMPENSATRICES ET STIMULANTES

[Retour à la table des matières](#)

Il nous était apparu tout à l’heure que, pour résumer dans l’unité d’une expression philosophique les analyses et les acquisitions de l’enquête rationnelle sur Dieu, la formule qu’offre la tradition aristotélicienne « Acte pur » était peut-être celle qui convenait le moins mal et concentrait le plus de vérités. Mais nous savons aussi qu’aucun nom propre, pas plus que la synthèse de toutes les appellations concevables ne sauraient réellement égaler et circonscrire dans une définition nominale l’infinitude divine. Il nous faut donc, tour à tour, serrer dans notre pensée quelque chose de la vérité obligatoirement affirmée, mais aussi ouvrir ensuite chacune de nos étreintes successives, afin de ne point étouffer en nous la vie même de Celui qui est tout le contraire d’une idole ou d’une momie, d’une idée anthropomorphique, d’une catégorie intellectuelle ou d’une étiquette verbale. Dans un rythme propulsif et critique, nous avons donc à montrer le pour et le contre de ce que Denys, comme nous le rappelions il y a un instant, énumère comme les noms de l’ineffable. De ce va-et-vient ne doit pas résulter une impression décourageante, comme celle d’un perpétuel échec ou d’un piétinement sur place : nous verrons au contraire quel terrain sera peu à peu gagné jusqu’au point où s’offriront, où s’imposeront les bifurcations décisives.

Il ne s’agira donc pas, dans cet emploi alternatif de deux méthodes d’inclusion et d’élimination, d’une sorte de jeu de volants qui présenteraient tour à tour l’envers et l’endroit d’un mystère impossible à fixer en une pose immobile ou dans une connaissance enveloppante. Une autre image rendrait mieux le sentiment d’une progression, [168] suscitée à la fois par les ombres et les clartés qui se font valoir en révélant des accès, d’abord masqués. Telle la

marche symbolique des Mages qui changent pour ainsi dire de lumière en passant de l'ordre visible à une lumière plus spirituelle (*lumen requirunt lumine*) et qui, pour avancer dans l'initiation au Dieu caché, prennent une autre route que celle qui les avait amenés. C'est ainsi sans doute que les objections rencontrées, loin de nous arrêter, serviront à nous instruire et à nous faire pénétrer davantage vers le but à poursuivre.

I. — En quel sens l'appellation traditionnelle « Acte pur » convient et ne convient pas à ce qu'elle a mission de désigner.

[Retour à la table des matières](#)

Par le mouvement continu de notre enquête philosophique, l'appellation qui maintenant s'impose à nous pour désigner la Pensée de la Pensée, l'Être en soi et par soi est l'expression consacrée d'*Acte pur*. Que vaut cette désignation ? Quelle critique comporte-t-elle ? Quels sont les compléments ou les redressements nécessaires ? (Nous verrons ainsi en exercice ces deux méthodes négative et positive qui doivent être le ressort promoteur et régulateur de notre exploration présente).

Le mot acte, ainsi qu'on l'a remarqué, offre un avantage et entraîne aussi un inconvénient : d'où il résulte qu'en même temps il convient et ne convient pas pour ce qu'il devrait désigner ici. — D'une part, il a le mérite de suggérer quelque chose de spirituel, d'immédiat, de supérieur aux démarches discursives et aux résistances dont notre action est souvent retardée, embarrassée et compliquée. A ce point de vue donc, il semblerait s'appliquer à la décision intime d'un pur Esprit qui, en lui-même ou **[169]** dans les œuvres de sa toute-puissance, réalise entièrement, sans délai, sans contention, sans résistance, ce qu'il a décrété : *dixit et facta sunt*. — D'autre part cependant ; ce mot a le tort de dériver d'un participe passé et passif, *actus, actum* ; il suggère par là même l'idée d'un résultat obtenu plutôt que d'une vive initiative. Il s'applique aux attestations qui authentiquent l'agir initial et il substitué trop facilement l'image d'une stabilité, fût-elle passivement instituée, à celle d'une véritable et active

production, comme lorsqu'on dit d'une chose réalisée qu'elle est en acte et non plus seulement en virtualité. Or l'idée d'actuation est tout à fait étrangère ou même opposée, malgré la communauté des étymologies, à celle d'action et nous devons remarquer ici qu'elle ne convient absolument pas à Dieu : d'où l'imperfection et l'équivoque de cette appellation « Acte pur ».

Cette critique d'une expression, qui risque de figer notre pensée sur un résultat définitivement acquis une fois pour toutes, ne procède-t-elle pas en effet de notre profonde conscience du caractère essentiel de l'agir ? car, selon notre conviction foncière, agir, c'est rester supérieur à tout ce que nous faisons, c'est puiser à une source que ne tarit aucune de nos productions particulières. C'est pourquoi dans le sous-titre de cet ouvrage nous avons introduit l'expression, trop technique peut-être, de *pur agir*, afin de faire comprendre qu'il y est essentiellement question du jaillissement même plutôt que des flots épars et multipliés en canaux divergents. C'est pour une raison analogue que notre titre général porte, au singulier, le mot *Action*, en tant que l'action est antérieure et supérieure aux manifestations diversifiées de l'activité appliquée à des œuvres indéfiniment multiples (4). Car de même que dans *la Pensée* nous avons étudié le penser plutôt que les applications qui en peuvent être faites, notre tâche est de scruter l'agir en son fond, sans nous restreindre à ce [170] qu'on pourrait nommer ses manifestations accidentelles et particulières. Il est bon ici de réfléchir encore sur ce témoignage : agir est un verbe neutre qui ne comporte pas, comme un verbe actif, de régime direct, tant il est vrai qu'essentiellement l'agir s'achève en soi et que, loin d'être toujours une opération transitive, l'idée qui le spécifie essentiellement est celle d'une parfaite immanence au sein de la transcendance absolue.

Aussi est-ce là une raison primordiale de la supériorité métaphysique de l'expression *pur agir* sur celle d'*acte pur*. Agir suggère à la fois ce qui, n'étant point statique et lié à une production définitive, est dynamique, tout en restant intérieur à soi. Telle est la vérité profonde que traduit la formule médiévale : l'agir, même quand il produit un effet, n'est point passif de ce qu'il opère et la modification est dans le patient, non dans l'agent. Nous aurons des distinctions à introduire dans l'usage de cette formule ; mais elle traduit rigoureusement la

simple et parfaite idée de l'Agir absolu, en qui nulle passivité ne vient par réaction s'imposer au pur Agent.

Toutefois, n'avançons point trop vite, au risque de mêler des images anthropomorphiques à des affirmations transcendantes et d'adultérer doublement les solutions convenant aux causes secondes et à la Cause première. L'idée de pur agir, dans la mesure où elle prend un sens, en se fondant sur nos expériences humaines et sur le sentiment de notre causalité dirigée et dérivée, nous impose encore un résidu d'obscurité dangereuse. Nous avons beau faire, notre notion d'agir semble impliquer, pour nous, des sujétions dont il importe de libérer la Cause première en reniant de fallacieuses obsessions. Agir n'évoque-t-il pas, en effet, l'image d'un but à atteindre, d'une opération médiate et productrice, par et pour ce qui n'était pas encore ? En sorte que malgré tout l'agent initial semble [171] en quelque façon sortir de lui-même, fût-ce pour y mieux rentrer, avec un gain sans doute (mais gain qui suppose un besoin originel) et un choc en retour qui paraît le rendre passif, heureusement passif peut-être, mais à quelque degré dépendant de l'opération dont il profite. Comment nous affranchir de ces images temporelles et spatiales, comment en libérer le pur Agir pour qu'il soit vraiment digne de ce nom ?

II. — Si l'Agir absolu est ineffable dans sa parfaite action et son indivisible unité, comment, d'autre part, traiter des noms et des attributs divins ?

[Retour à la table des matières](#)

Il semble d'abord que, devant la paradoxale expression d'agir absolu dont la signification obvie paraît équivaloir à celle de mouvement immobile et de repos perpétuellement prolifique, le silence est la loi du métaphysicien ou du croyant, comme celle du sceptique et du négateur. On comprend la prescription qui interdisait de prononcer ou d'écrire le nom de Iaveh par respect pour celui

qu'aucun être fini n'est capable d'appeler ou de connaître en son intime secret. Et pourtant jamais on n'a cessé de chercher, de multiplier, de combiner les appellations qu'on attribue à cet être dont Bossuet nous disait qu'en lui tout est vie, tout est action. Et le Psalmiste ne lui prête-t-il pas cette parole adressée par cet hôte mystérieux qui aide et sauve l'homme fidèle à l'espoir mis en lui : « *quoniam cognovit nomen meum* » ?

Ce premier aperçu peut servir à illustrer toute l'histoire des oscillations analogues et il nous encourage à manier notre balancier avec la certitude d'avancer en rétablissant un équilibre constamment instable. Et c'est par notre progression même plutôt que par un arrêt imprudent qu'il est [172] possible et sage de prévenir le vertige et la chute. Nous entrevoyons donc déjà comment, du point de vue de l'agir, les divers attributs ou noms divins, loin d'être dissociables comme des éléments qui seraient à combiner ensemble, s'impliquent en une primitive unité où, selon notre mode de penser et de parler, ils se vivifient les uns les autres, tout différents qu'ils peuvent paraître à notre entendement discursif. Et néanmoins notre effort analytique, malgré le danger de trop séparer ce qui est un et simple ou de trop définir ce qui surpasse tout discours humain, n'en est pas moins tentative utile, recherche légitime et même indispensable afin de prévenir les adultérations de l'esprit métaphysique et du sens religieux. Il faut donc dire que, si pour désigner Dieu aucun nom, pas même celui de pur Agir, n'est pertinent et clair, il serait néanmoins plus impertinent et plus périlleux encore de ne le nommer d'aucune façon et de détourner l'effort rationnel de toute considération sur les abords ou les aspects du mystère par excellence. Poursuivons donc notre enquête sur les difficultés stimulantes et protectrices que nous fait apparaître impérieusement une réflexion méthodique sur ce grand Secret (25).

Notre dessein présent ne saurait être de parcourir toute la diversité et toute l'histoire philosophique de ces attributs divins. Souvent d'ailleurs on se contente d'analogies qui vont sans dire, comme des applications spontanées d'assertions de principe admises d'emblée une fois pour toutes et que résume Leibniz en déclarant que Dieu possède en son océan toutes les qualités dont nous n'avons que des gouttes. Cette solution n'est pas seulement trop rapide et trop simpliste ; elle risque de nous laisser méconnaître, sous des appellations

qui ne doivent pas être univoques, l'incommensurabilité entre la créature et la Perfection incréée. Il nous faut ici concentrer notre effort sur le problème typique où convergent les plus essentielles difficultés [173] relatives à l'hétérogénéité radicale et aux similitudes qu'il importe également de ne point méconnaître ; déjà certains points nous sont acquis en ce qui touche la disparité de l'Agir pur et de l'activité mixte des causes secondes.

Ainsi ce qui est désormais gagné, c'est, d'une part, l'affirmation qu'il est légitime et indispensable d'établir comme des ponts rationnels et de ne point nous en tenir d'emblée à un agnosticisme plus ou moins sceptique ou mystique. D'autre part, une attitude justement critique nous met invinciblement en garde contre toute assimilation prématurée ou excessive. L'agir divin ne saurait en effet être comparé ni à ce qui est accompli une fois pour toutes par une nécessité de nature ou par une puissance se reposant dans la perfection d'un résultat souverainement voulu et obtenu, ni non plus dans l'indéfinie novation d'une activité productrice qui ne resterait elle-même qu'en brisant toute détermination apparente et provisoire. Rien de transitif, rien de figé dans l'Agir absolu qui ne fait pas de l'être un avoir, ni ne subordonne à un avoir ultérieur l'être qui demande à être toujours vif et fécond. Mais, s'il en est ainsi, comment donc concilier si peu que ce soit l'agir avec lui-même, un agir qui n'est pas seulement pour agir et qui ne peut être non plus pour produire ?

III. — Le pur Agir engendre, et pourtant il n'y a rien de passif en sa génération qui ne peut être comparée ni à un effet ni à une cause relative à ce qu'elle produit.

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons rappelé précédemment la belle et profonde doctrine selon laquelle l'agent, pris absolument comme tel, reste en soi, au point que son action est tout entière dans [174] le patient. Et pourtant quel n'est point l'écartèlement de notre pensée devant ce qui semble mettre à part et opposer ce que l'agir paraît avoir pour raison d'être d'unir et de parfaire ? Une telle formule ne dit-

elle pas trop pour les actions humaines et pour tout cet ordre des êtres contingents dont la loi est l'interdépendance d'une causalité réciproque, à travers des conditions multiples et des réactions incessantes ? et ne paraît-elle pas dire trop peu s'il s'agit de Dieu qui, dans son agir parfaitement absolu, ne saurait trouver en soi un terme passif, un patient qui ne serait que patient ? Difficulté trop peu souvent remarquée sans doute, mais qui ne s'en impose pas moins à une raison philosophique, puisque tous les termes qui composent l'énoncé du problème résultent d'un examen critique des vérités les plus métaphysiquement certaines et les plus nécessaires à composer ensemble.

Afin d'échapper à l'aspect le plus grossier d'une si redoutable difficulté, on a justement insisté sur le caractère entièrement gratuit et contingent de l'action divine *ad extra*, c'est-à-dire en tout l'ordre créé lequel pourrait ne pas être sans qu'il manque quoi que ce soit à la divine suffisance, sans qu'un monde des essences postule, selon une expression de Leibniz, l'appel à l'existence d'après son degré d'excellence intrinsèque, sans qu'en l'absence de toute créature il y ait à proprement parler un néant positif et réel. Mais il reste, pour le métaphysicien, un embarras beaucoup plus foncier : comment, au sein de la transcendance absolue, y a-t-il un agir qui soit même le seul agir parfaitement spécifié comme tel ? un agir qui ne soit rien de mouvant ou de mû, subordonné à une loi réciproque de passivité, qui prolifère sans être modifié en retour par cette production réelle et sans que le proliféré cesse d'être lui aussi pur agir, malgré l'expression qui semble forcément un participe passif afin de désigner l'origine dont il provient ? C'est pour échapper le plus possible [175] à ces objections accumulées que la tradition a recouru au terme de génération que déjà nous avons employé et en partie justifié en parlant de l'Être en soi et par soi. Toutefois nous devons ici apercevoir de plus profondes difficultés ; mais peut-être ces obscurités nous réservent-elles de précieuses lumières.

En évoquant le mystère intime de la vie qui se poursuit dans une sorte de nuit et où la continuité se concilie avec la distinction des êtres unis par le sang, ce terme humain de génération suggère bien ce qu'on pourrait nommer la plus intime et la plus réellement productrice des actions qui se prolongent en

d'autres agents unis et séparés. Néanmoins cette expression ne saurait être qu'une métaphore, encore inadéquate, quoique sans doute la plus approximative, pour désigner la pure action. Dans la vie proliférante des créatures le générateur précède ; son intervention est contingente, obscure ; elle peut être multiple ; elle n'est pas toujours efficace et n'est jamais productrice d'une exhaustive similitude. Bien plus, l'engendré est dépendant, mais non entièrement, du générateur qui en aucun cas n'est cause unique et totale de la vie communiquée : car celle-ci suppose toujours le concours de la Cause première. Il y a donc une passivité multiple en toute génération des créatures, quelle que soit d'ailleurs l'incomparable transmission de la vie par rapport aux autres produits des causes secondes : *genita, non facta, vita*. Dès lors nous restons en présence d'une terrible difficulté lorsque nous osons parier de génération véritable en Dieu. Comment est-il concevable que l'engendré ne soit point à quelque égard un passif, ainsi que l'indique la forme grammaticale dont nous sommes forcés d'user pour le situer dans ce qui semble une dépendance, fût-ce en une simultanéité et en une égalité de nature ? Assujettis aux modes discursifs et aux images empiriques, nous sommes toujours tentés [176] d'établir une succession, une subordination là même où le pur Agir exigerait de nous une victoire complète sur les servitudes de notre entendement. Réussirons-nous cependant à montrer que le pur Agir n'est point une pseudo-idée dont l'inintelligibilité nous forcerait à éliminer de l'être réel comme de la conscience humaine cette fausse notion ?

IV. — Comment, dans le pur Agir, la génération est vive et parfaite immanence de la pensée à elle-même, mais sans que cette génération puisse se borner à une simple réciprocité de l'intelligibilité et de l'intelligence qui ne sont pas tout l'être.

[Retour à la table des matières](#)

Précédemment l'étude de la Pensée absolue et de l'Etre en soi nous avait déjà conduits à la certitude d'une nécessaire unité sans confusion ni absorption, — unité d'une connaissance primordiale, essentielle, adéquate à la vie substan-

tielle de la D^éit^é. Mais d^ès que nous parvenons au point de vue de l'action, cette anatomie statique, cette vivisection de l'Absolu, si l'on ose dire, ne sauraient nous contenter. Nous avons besoin d'entrevoir quelque peu la relation fonctionnelle qui r^éalise en une ^éternelle actualit^é cette comp^én^étration, cette condonation de la Pens^ée incr^éée toujours g^én^ératrice et de ce Verbe qui, en exprimant l'Être d'o^ù il naît, s'exprime aussi parfaitement lui-m^ême. Dans une telle perspective, la distinction entre intelligibilit^é et intellig^{ence} n'apparaît plus que comme une mani^ère d^éfici^{en}te à laquelle les êtres bornés et les consciences imparfaites sont réduites à recourir afin de situer l'objet et le sujet avant de tendre à les rapprocher, sans jamais les égaler l'un à l'autre entièrement. Rien de semblable quand il s'agit du pur Esprit en qui tout est plénitude subsistante, pensante et pens^ée. N'est-ce pas ici [177] et ici seulement que s'applique en toute sa force et en toute sa vérité concrète l'adage qui formule la perfection de la vie intellectuelle et son immanence spirituelle, tout ensemble pleinement ontologique et pleinement lumineuse : *intellectum in actu et intellectus in actu sunt unum* ? encore faut-il ajouter que ce neutre, ce passif trahit, en ce cas unique, plutôt qu'il ne traduit l'intime échange de l'*intelligibilis* et de l'*intelligens*, totalement unis non point par une sorte de superposition physique mais par un acte commun. A cette clarté suprême, on comprend mieux comment la pens^ée, même sous les formes inadéquates et subalternes où nous l'expérimentons en nous, est tout autre chose qu'une passive plasticité, qu'une représentation inerte ; elle implique toujours plus ou moins une réponse originale, une restitution, une soumission active à la vérité qu'elle reconnaît, assimile et accepte.

Essayons d'entrer un peu plus avant en cette action intellectuelle, au sein même du pur, intelligent et intelligible Agir. Dans l'ordre humain le père doit à travers la nuit des origines reconnaître son fils et faire acte de paternité, comme le fils reconnaît sa secrète filiation, en sorte que il y a comme un double témoignage qu'exprime le mot latin *agnoscere*. Dans l'ordre intellectuel, une semblable *reconnaissance*, une *agnition* confesse et scelle pour ainsi dire ce double rapport de la génération qui assure l'unité authentique de la race et de l'esprit. Combien ces vérités naturelles trouvent leur type parfait dans la pure g^én^éra-

tion divine où tout est lumière, unité, reconnaissance. Et ce dernier terme prend ici en toute plénitude son double sens ; car reconnaître c'est, en un premier sens, voir, admettre, ratifier la connaissance de la vérité reçue et authentiquée par l'adhésion réfléchie et en quelque sorte vérifiée des deux termes, des deux agents à l'unisson ; mais c'est aussi, en un autre sens si l'on peut dire moral, [178] faire acte de gratitude pour ce qui est reçu et pour ce qui est rendu là où l'unité parfaitement consommée implique un échange et comme une circulation infiniment riche de l'un à l'autre de ceux pour qui tout est commun (26).

Toutefois ne venons-nous pas d'empiéter sur un problème encore réservé ? et la perspective où nous place cette étude de l'action ne nous a-t-elle pas entraînés à dépasser les limites que nous assignerait une philosophie soumise à la seule loi de la raison, de la cohérence logique et de l'intellectualité systématiquement développée dans un ordre strictement dialectique ? Parmi ceux qui nous accorderont peut-être que le pur Agir est concevable et l'est seulement quand on intègre l'intelligence et l'intelligibilité, c'est-à-dire la Pensée de la Pensée, dans l'Acte pur, plusieurs ne resteront-ils pas réfractaires à l'insertion d'un élément moral et d'une fonction charitable dans cette doctrine du pur Agir qui, selon leurs préférences, leurs habitudes ou leur système organisé, doit éviter toute contamination d'éléments affectifs et de conception anthropomorphique ? C'est même là un des motifs qui a inspiré à certains esprits une défiance, une hostilité même contre une doctrine métaphysique de l'action, sous prétexte qu'une telle étude recourt inévitablement à des données impures, qu'elle substitue volontiers à l'impassible vérité une connaturalité faisant appel aux données sensibles ou même inconscientes et qu'il n'est pas possible d'élever la connaturalité à l'ordre intellectuel, qui reste le domaine propre du philosophe entre le monde de la vie inférieure et des états mystiques dont il n'y a aucune perception directe par la conscience toujours incapable de discerner les influences surnaturelles. Il se présente donc ici à nous un nouvel et grave embarras qui met en question l'enjeu suprême de notre étude de l'Action. [179]

V. — Comment le pur Agir, intégrant en soi la parfaite Pensée, ne peut pas ne pas inclure en sa transcendante immanence l'Esprit de Charité.

[Retour à la table des matières](#)

Intelligibilité et intelligence parfaitement à l'unisson dans un même acte propre et commun exprimant ce duo complet en chacun des deux qui censément ne feraient qu'un, est-ce donc là quelque chose de concevable et qui réaliserait la pure Pensée dans le pur Agir pour constituer l'Être en soi et par soi ? En cette proposition, ce n'est pas seulement un mystère, c'est une impensabilité, une contradiction, une impossibilité qui serait verbalement énoncée. Pourquoi cela et comment échapper à ce vice rédhibitoire ? (27)

Si en effet la Pensée de la Pensée n'était que l'expression d'une identité, alors quel sens, quelle accrue, quelle génération pourrions-nous dégager d'une telle réitération ? Ce ne serait qu'une tautologie verbale. Bien plus : si, au lieu d'être identiques comme un inutile doublet, les deux pensées devaient être distinctes l'une de l'autre, comment comprendre que la seconde soit l'image consciente de la première qui, dans une telle hypothèse, serait censée différente du Verbe qui l'exprime et de la connaissance qu'on lui suppose adéquate ? Ce ne serait qu'un jeu de confusions ou même de contradictions. Pis encore : si l'on affirme soit le primat de l'être intelligible, soit le primat de l'intelligence qui le connaît et l'exprime à lui-même, alors cette double thèse alternative et conjuguée aboutirait, non plus seulement à une inconcevabilité, mais à une annihilation qui engloutirait pour ainsi dire les deux termes affrontés dans une indétermination ou dans une hypnose enlevant à l'Être toute possibilité de se connaître, d'exister pour soi, de subsister en soi. Nul moyen [180] d'échapper à ces délétères incohérences si l'on n'intègre pas dans l'Agir absolu l'affirmation de ce qui seul vit et fait vivre, de ce qui ne s'absorbe pas dans un égoïsme finalement meurtrier et ennemi de soi, de ce qui, étant pleinement personnel, veut et fait que d'autres soient. Et telle est en effet la parfaite fonction de la Charité, grâce à laquelle ce qui est n'est jamais solitaire, ce qui connaît n'est jamais que pour ce qui est connu, ce qui aime que pour le mutuel amour.

Il faut donc que de part et d'autre il y ait, à la fois, réalité foncière et lumière primordiale communiant dans un même acte absolument uni, sans se confondre en une identité qui supprimerait la possibilité d'une conscience personnelle au sein de cet unique Agir. C'est pourquoi nous avons dû conclure déjà que l'intelligence et l'intelligibilité ne sauraient se séparer ou se passer l'une de l'autre dans l'absolu et qu'une telle union sans confusion n'est concevable que par la réciprocité d'un agir qui n'a rien de transitif mais qui est tout entier et pleinement immanent à la transcendance divine. Or s'il est vrai que le pur Agir ne subit pas une nature par une sorte de fatalité, s'il est librement nécessaire et nécessairement libre, si sa parfaite initiative comporte une parfaite conformité, c'est uniquement par un amour incréé, par un don réciproque, par une intime et substantielle circumincession que peut se réaliser et s'expliquer une telle action dont l'Esprit de Charité (consubstantiel lui-même et procédant à la fois de ceux dont la distinction personnelle est parfaite dans l'unité) consomme et vivifie l'éternelle génération et procession. *Creator Spiritus caritatis et vivificans* : ces affirmations ne concernent pas seulement l'œuvre accidentelle et contingente d'une gratuite création *ad extra* ; elles conviennent éminemment à l'Acte pur qui est indissolublement puissance, lumière, vie de féconde charité. Ne subordonnons pas nos façons de parler et de penser au vague sentiment [181] que l'amour présupposé des êtres préalablement distincts et complets. Rien de dérivé, de postérieur, ni d'impulsif et d'aveugle dans ce parfait Agir, triplement fécond dans son immanence où rien n'est intelligible que parce que tout y est bon et où rien n'est charité que parce que tout y est omnipotence et omniscience. L'être absolu ne se passe jamais d'être toute raison et toute justice et la parfaite intelligence ne se passe jamais d'être toute vérité et toute bonté. C'est le privilège d'une étude de l'agir pur que de permettre, de requérir la mise en lumière et en valeur de cette triple et unique vérité, de cette triple et souveraine excellence. Et qu'on ne dise point qu'une telle cohérence est vide de sens pour le philosophe ou que ce soit là présomptueuse incursion dans un domaine tout inaccessible à son regard ; car s'il est vrai que notre certitude rationnelle de Dieu doit se mettre en garde contre le monisme et le dualisme en réservant la transcendance de l'Être en soi et la gratuité de tout ordre contingent et créé, ces assertions nécessaires et salutaires appellent normalement les distinctions et les relations internes qui viennent d'être discrète-

ment indiquées comme les conditions et les appuis d'une saine croyance métaphysique et morale au seul Dieu véritable (25).

VI. — Comment l'unité absolue du pur Agir comporte d'intimes relations personnelles, mais sans qu'on puisse lui appliquer intrinsèquement une expression qui doit être réservée à son rapport avec les causes secondes, celle de Cause première.

[Retour à la table des matières](#)

Malgré l'effort que tente la raison pour extraire quelques rayons propres à la soulager un peu devant le mystère de l'inaccessible déité en son propre et pur agir, de nouveaux [182] conflits surgissent encore ; mais ces embarras mêmes peuvent et doivent nous devenir éclairants et salutaires. Réduits que nous sommes à user de métaphores pour suggérer ce qui dépasse toute expérience humaine, nous pouvons difficilement nous libérer des images qui nous représentent la fécondité divine comme celle d'une cause qui modifie ou se modifie, qui produit ou se produit par sa propre action. Empruntant une expression qui a peut-être trop facilement été admise, nous avons parlé de Dieu comme de sa propre cause, *causa sui*, de sa propre raison d'être, *ratio sui* et, par extension, nous nous sommes servis d'une appellation qui semble le glorifier ou même le mettre hors de pair, celle de Cause première. Et pourtant, si l'on y regarde de près, n'y a-t-il point, dans ces désignations relatives, une impropriété, une disconvenance dont il est essentiel de purifier notre affirmation du Dieu vivant ?

L'adage que nous rapportions plus haut et d'après lequel l'action est sans réaction du patient sur l'agent ne s'applique pas exactement à Dieu, considéré en lui-même ; car son agir essentiel ne comporte aucune passivité intrinsèque. Ce n'est donc que par rapport à un ordre contingent et à une création éventuelle qu'on doit parler de l'*actio in patiente tantum*. Dans sa transcendance, l'action divine ne saurait métaphysiquement ni se pâtir elle-même, ni pâtir ses créatures. Ici donc se présentent deux difficultés qu'il faut explicitement for-

muler et soigneusement distinguer. — D'une part, l'Agir absolu ne peut être dit cause première ou cause de soi dans le sens où ce terme impliquerait qu'en Dieu il y a un effet et où il serait en quelque sorte devenu passif de soi-même ; car, en lui, s'il y a intime génération il n'y a point efficence ou fabrication, *genitus, non factus* ; et précisément nous devons écarter tout ce qui risquerait de suggérer, à travers nos façons humaines de parler, l'idée d'un devenir autant que [183] celle d'une stagnation inféconde. Il n'y a pur agir que là où l'acte même est totalement immanent et adéquat à soi, mais où cependant le jaillissement reste éternellement et totalement vif et productif. — D'autre part, il faut éviter la tentation, facilitée par les mots qui traduisent nos expériences et nos notions inadéquates, de restreindre ou même d'assujettir l'activité divine à son rôle de cause première des causes secondes. De telles expressions risquent de masquer le caractère primordial et transcendant de la vérité dont nous venons de donner le sentiment : Dieu n'est pas seulement Cause première, comme s'il ne méritait cette définition et cette fonction qu'en appelant à l'existence des agents auxquels il serait plus ou moins éminemment analogue. Et un danger symétrique devient à redouter si l'on voulait appliquer à la cause seconde cette pure impassibilité qui est l'inaliénable caractère du pur et unique Agir.

On ne saurait trop insister sur ces distinctions essentielles, tant elles demeurent confuses souvent, soit par le fait d'une terminologie trop peu surveillée, soit par l'empressement que souvent nous mettons à rapporter l'absolu lui-même à nos modes relatifs de penser et d'agir. On n'a pas tout dit, on a même omis l'essentiel quand on a parlé de Dieu et de son pur agir comme de la Cause première. Comprenons mieux encore pourquoi. Quand on énonce la vérité : *Deus semper agit* ; quand on dit de Dieu qu'il est acte ou agir, pur de toute scorie et de tout choc en retour, a-t-on supprimé la difficulté que pose, que nous impose même l'assertion de son agir propre et indépendant de l'hypothèse ou du fait de la création ? Serait-on fondé à méconnaître que, avant de concerner, si l'on peut dire, l'action accidentelle de Dieu *ad extra*, le vrai problème porte d'abord et nécessairement sur la difficulté de concevoir un agir substantiel qui serait tout agir *intus et penitus* ? [184] Il ne nous suffit donc pas de considérer ce pur agir seulement du dehors comme un bloc tout opaque dont

nous ne pouvons rien dire. Non ; car enfin, s'il y a là effectivement un mystère, encore faut-il entrevoir quelque peu ce qui, demeurant foncièrement inscrutable, revêt néanmoins quelque aspect possible à discerner dans la mesure même où il importe de ne point substituer une idole aux exigences du sens métaphysique et religieux. Ainsi s'atteste la réalité d'un incompréhensible qui, sans être pleinement saisi, reste nécessairement affirmé, universellement éclairant et quelque peu éclairé lui-même, en sorte que la lumière et l'intelligibilité refluent de cette source cachée sur l'ordre universel, ordre créé, plus clair d'abord à nos yeux, mais qui pourtant ne serait qu'obscurité et néant sans cet éclairage voilé et comme indirect (25).

Ne refusons donc point, parce qu'il y a ténèbres pour nos yeux que trop de lumière risque d'éblouir, d'entrer dans une pénombre de plus en plus secrète. Car si nos sondages sont totalement impuissants à toucher le fond de l'abîme sur lequel une révélation positive est seule capable de nous renseigner, notre effort n'échoue pas pour cela, pas plus que n'est vaine l'exploration des profondeurs sous-marines quand la sonde n'atteint pas les dernières assises de l'océan : on sait du moins par ces sondes trop courtes que l'abîme est bien réel, plus réel et plus inscrutable qu'on ne l'eût supposé avant l'exploration et que ne le prévoyaient les préparatifs de l'entreprise.

Ainsi donc nos vues restent toujours trop bornées et insuffisantes. Mais il est doublement bon qu'il en soit ainsi : d'une part, pour manifester le pouvoir qu'à la raison de reconnaître à la fois, comme des vérités solidaires, sa puissance en face du mystère réel qu'elle a la certitude de rencontrer par son impuissance même à l'êtreindre et à le pénétrer ; d'autre part, nous sommes ainsi amenés à [185] reconnaître et à réserver la place éventuelle de vérités et de réalités qu'il est aussi illégitime et irrationnel de nier que de conquérir par le seul effort humain. Après donc avoir prolongé de toutes nos forces la recherche spéculative et critique sur le secret du pur agir, nous devons finalement certifier que l'intimité de son secret demeure impénétrable si une confiance divine, dont la philosophie ne peut réclamer le don, ni suppléer le message, ne nous apporte quelque attestation expresse. Mais ce n'est point notre rôle

d'invoquer un tel testament. Il nous convient au contraire d'insister uniquement sur l'inviolabilité philosophique de ce qui normalement demeure transcendant à tout effort naturel. C'est ici surtout que nous constatons le bienfait qu'assure le concours de la double méthode positive et négative et que se vérifie la portée supérieure de la *via eliminationis*, — à la condition toutefois qu'elle soit accompagnée et précédée par la recherche directe qui, au terme, lui cède le pas, mais non sans profiter elle-même des ressources nouvelles dont l'enrichit son émule. C'est grâce à cette stimulante espérance que, sans témérité, nous continuons à avancer dans une obscurité qui semble s'accroître à mesure qu'on s'enfonce ou qu'on s'élève par cette association rythmique de deux méthodes compensatrices, tour à tour promouvantes et restrictives. Nous allons encore en obtenir le bénéfice, mais désormais en nous rapprochant des causes secondes et de l'ordre humain qui recèle lui aussi ses mystères.

Toutefois pour reprendre haleine en cette longue marche tour à tour ascendante et descendante, il sera reposant et encore instructif d'embrasser en une vue synthétique l'itinéraire jusqu'ici parcouru. Nous comprendrons mieux ensuite la possibilité, le sens et la destination du dessein créateur et des causes secondes.

— Il nous a semblé que l'Agir divin dans sa pureté [186] requiert une initiative absolument première et effectivement génératrice, sans que, d'autre part, cette prolifération rende Dieu passif d'aucune nécessité, d'aucune passivité antécédente ou subséquente. Si, en lui, tout est nécessaire, au sens métaphysique du mot, en même temps tout est essentiellement libre et actif. Comment donc en serait-il ainsi dans le cas où la production divine, si l'on ose ainsi parler, n'impliquerait pas une souveraine raison, une sagesse essentielle qui se fonde dans une bonté conciliant tous les attributs que notre pensée ne peut que morceler, mais que cependant nous ne pouvons manquer de rapporter à ce qui seul a, selon notre indispensable aveu, la raison de fin suprême, le Bien : — non pas un abstrait, un neutre, mais le vivant dont il a été dit *solus est Bonus* ? Et ce mot Bien, qui aurait le tort de rester une abstraction si nous lui faisons désigner un terme extrinsèque, s'applique en effet à ce qu'il y a de plus consubs-

tantiel à l'être, de plus inhérent à toute vie de l'esprit : la Charité vivante au sein de la Perfection où tout est à la fois puissance, intelligence et amour, dans l'unité du pur Agir.

— N'était-il pas possible d'avancer encore un peu dans la recherche de cette implication des vérités primordiales ? Il nous est apparu en effet que nos affirmations solidaires peuvent et doivent se préciser mieux encore, tout enveloppées et obscures qu'elles demeurent inévitablement dans leur mystérieuse certitude. Qu'avons-nous entrevu ? Le nécessaire et libre agir divin est réellement fécond, sans que cette génération (et c'est là le secret impénétrable) soit un principe de dualité, d'inégalité, de passivité, de séparation entre les termes d'un seul et même agir. C'est dire que ce qui répond co-éternellement et consubstantiellement à la souveraine initiative l'exprime pleinement, mais ne se confond pas avec elle comme s'il n'y avait rien qui distingue le rayon généreusement efférent et le rayon activement afférant à sa source. D'où l'on peut [187] affirmer que ce qui distingue et, pour ainsi dire, ce qui divise le générateur et l'engendré est aussi un terme tout réel, tout spirituel, tout personnel. Or, pour que ce qui distingue ainsi, ce qui prévient toute confusion, ce qui assure la vie personnelle des deux premiers termes de l'agir remplisse ce rôle absolument vivificateur, il n'y a pas d'autre explication concevable que cette vérité : ce qui distingue les termes de l'agir, c'est cela même qui les unit : l'amour qui procède et de l'un et de l'autre, en étant lui-même, mais aussi en étant les autres, non seulement dans une communauté extrinsèque, mais dans une unité absolument active, éternellement présente, infiniment féconde en béatitude.

Afin d'échapper définitivement à toute tentation d'immobiliser le parfait dans ce que les anciens nommaient l'achevé et le fini ou de projeter le divin dans l'indéfini d'une tendance toujours en devenir, on ne saurait trop insister sur ce qu'il y a d'intelligible, de nécessaire dans la compatibilité du pur agir et de l'absolue suffisance. Transcendance immanente à soi seule, c'est sous cet aspect qu'une étude de l'agir nous amène à considérer le Dieu vivant et vrai, qui est en même temps le Bon Dieu, indivisiblement, mais non pas irrationnellement. Combien le déisme est à courte vue, et comment s'étonner de son peu

de prise sur maintes consciences quand il lui arrive de séparer le Dieu des philosophes et celui des bonnes gens, celui de toute la tradition religieuse. A trois reprises déjà nous avons touché à ce grand problème et par trois côtés nous avons tenté de pénétrer progressivement, non point au cœur du mystère inviolable, mais aux régions où la raison peut recueillir quelques irradiations de la lumière essentielle.

— D'abord, en scrutant le principe et le but suprême du penser, nous avons aperçu qu'au plus intime de la pensée [188] même un élément moral est infus et que toute intelligence, comme toute intelligibilité, suppose ce qui, au bas, est déjà une aspiration, ce qui, en haut et pour les esprits, est un amour de la vérité et d'une vérité qui en son principe ne saurait se séparer de la charité.

— Lorsque notre effort s'est tendu aux approches de l'Être en soi, il nous avait paru qu'une clarté, déjà plus impérieuse et plus riche, nous avait laissé entrevoir que la perfection substantielle a besoin, pour être dans son absolue autonomie, d'être plénère connaissance de soi et que, pour qu'une telle science fût concevable, réellement affirmée et intrinsèquement subsistante, il fallait qu'un lien d'amour unît dans un même esprit et dans une charité consubstantielle la toute-puissance et la toute-sagesse.

— En avançant dans notre tâche d'approfondissement, nous sommes arrivés à un aspect plus compréhensif encore, celui qui assemble et ordonne la pensée et l'être, en procédant des deux, mais aussi en les réalisant pleinement. Or, d'un tel point de vue, le problème du pur agir n'est compris que si l'on y voit, mis en évidence, le problème d'une parfaite et transcendante action, qui soit toute immanente à elle-même quoiqu'en même temps pure de toute passivité, de toute indétermination, de toute stérilité. C'est pourquoi il nous a fallu chercher un sens à cette difficulté qui, si elle n'est pas vue, discutée et quelque peu éclaircie, laisserait la philosophie exposée à de périlleuses insuffisances, à de graves déviations devant la question de Dieu qu'elle ne pourrait d'ailleurs esquiver sans désertier son devoir (28). [189]

VII. — Comment l'Agir, absolument, suffisant en soi, peut-il, sans subir aucune nécessité, aucune passivité, devenir créateur et s'appeler Cause première et Fin dernière de causes secondes.

[Retour à la table des matières](#)

La spéculation rationnelle semble s'être détournée de toute étude intrinsèque relativement au pur et immanent agir de l'Être absolu. Les origines, conscientes ou non, de cette abstention semblent multiples : obscures difficultés d'un problème malaisé même à poser, crainte d'empiéter sur le domaine réservé à la théologie, solutions presque enfantines qui s'abritent sous l'attribut de l'immutabilité divine (comme si l'Acte pur n'avait qu'à se reposer dans cette impassible inertie où les épicuriens plaçaient la béatitude parfaite). Toujours est-il que c'est en songeant à la création que d'ordinaire on parle de l'action de Dieu. Mais, par ce virement même, on risque d'omettre, de dénaturer, de mal résoudre les plus graves questions. Tantôt l'on semble attribuer à Dieu le besoin, la nécessité de produire des créatures pour exercer son activité, quelques-uns même disent pour prendre conscience de soi et pour devenir peu à peu lui-même à travers le monde émanant de son inconsciente fécondité. Tantôt on imagine que le théocentrisme exige que l'action divine rapporte exclusivement tout à soi et à son transcendant égoïsme. Et comme on nous dit que l'homme, selon le mot de Platon, a pour fin d'imiter Dieu ou que même il est fait à l'image et ressemblance de Dieu, l'anthropocentrisme tend à justifier une volonté de puissance, un esprit de domination — soit personnel, soit collectif — qui, en s'alliant à la conception moniste, aboutit facilement aux divers totalitarismes dont plus que jamais nous sommes les témoins (29). On aperçoit donc ainsi combien une juste notion de l'absolu et pur agir intéresse par ses répercussions les plus lointaines et les plus logiques tout l'ordre spéculatif et pratique de la philosophie et de la vie. Examinons donc et redressons au besoin les sentiments à démêler, en apportant les [190] précisions indispensables.

Pour échapper au danger d'assujettir Dieu à quoi que ce soit d'extérieur à lui-même, on se figure tout expliquer et tout sauvegarder en déclarant qu'il a créé tout gratuitement un monde qui, en raison de la suffisance théocentrique, ne peut être que pour Dieu seul et sa gloire. Il faut regarder d'un peu près cette solution et chercher si, sous prétexte d'exalter la souveraine majesté par ce retour sur soi, une telle conception ne déprécie et ne contredit même pas ce qu'elle prétend préserver.

Soutenir comme on le fait parfois que Dieu, pleinement indépendant et comblé, ne peut agir que *pour soi*, et qu'étant l'unique principe il est nécessairement l'unique fin de tout, n'est-ce pas, sous une évidence d'ailleurs incontestable en un sens dont nous verrons la justesse, introduire un illogisme, voire une inconvenance ? Il y a, en effet, une équivoque à éviter en ce qui concerne l'expression « l'agir divin ». Seule elle est parfaitement vraie lorsqu'elle s'applique à l'acte pur et à sa transcendante immanence ; et c'est en un autre sens qu'il convient de l'entendre lorsqu'elle s'étend à l'œuvre créatrice et providentielle.

— Dans le premier cas, Dieu, absolument parlant, agit en soi ; mais, en ajoutant « pour soi », on risque une confusion dont il est urgent de nous libérer. L'expression serait fautive si elle suggérait l'idée que la perfection n'est acquise qu'au prix d'une sorte de novation, sans laquelle la complétude ne serait pas obtenue, mais après laquelle un résultat serait définitivement gagné. Il est superflu de stigmatiser une telle aberration, quoique notre entendement assujéti aux images ne s'en dégage peut-être pas entièrement. Mais, quand il s'agit de l'œuvre créatrice, l'expression « agir pour soi » appliquée à Dieu devient inversement et doublement déficiente. Les termes [191] d'acte pur et d'agir absolu ne conviennent plus à ce qui n'est pas génération ou procession divines, à ce qui est seulement fabrication toute extrinsèque à celui qui est « *factor visibilium et invisibilium* ». De plus, dire que Dieu crée pour soi, comme s'il agissait en vue d'un bien pour se le rapporter égoïstement à soi, c'est méconnaître à la fois son esprit et l'incommensurabilité des créatures avec l'Être incréé. C'est raisonner comme si en dernière analyse Dieu travaillait en égotiste, lui en qui nous avons entrevu l'altruisme et la charité mêmes. Et quelles peuvent être en effet sa gloire et sa joie accidentelles, sinon de convier des créatures à imiter sa

générosité, afin de participer en quelque mesure à sa félicité intrinsèque du don de soi ?

— De plus, en ce qui concerne l'agir intrinsèque de Dieu, l'expression « pour soi » semblerait indiquer que Dieu a besoin en quelque sorte de s'achever, de faire encore quelque chose afin d'être lui-même ; ce qui impliquerait quelque incomplétude initiale, à laquelle succéderait une réussite définitive. Supposition absurde. Aussi n'emploie-t-on d'ordinaire cette formule « Dieu n'agit que pour soi » qu'en songeant à l'ordre contingent et à l'œuvre extrinsèque de la création. Et il est remarquable qu'on oublie facilement de poser le problème — pourtant normal métaphysiquement — de l'agir intestin et immanent à la transcendance. Oubli qui risque de vicier, comme nous le verrons, le sens même du dessein créateur ; car si Dieu agit intrinsèquement, non pas à proprement parler *pour soi*, c'est qu'il agit *en soi* et ces deux expressions ne reviennent pas du tout au même.

Agir *en soi*, sans avoir à pâtir en rien, à modifier ou compléter quoi que ce soit, c'est impliquer une éternelle et toujours immédiate adéquation de toute-puissance, de toute-sagesse, de toute-bonté. Non point sous forme d'entités [192] abstraites ou d'attributs juxtaposés, mais comme une vivante unité en laquelle (ainsi que nous l'avions déjà entrevu) ce qui unit assure la distinction parfaitement consciente et ce qui distingue, assure non seulement l'union mais la consubstantialité incessamment active et féconde par cet esprit de charité qui est condonation mutuelle, circumincession d'égale générosité au sein de l'Être dont la béatitude est faite nécessairement de sa libéralité même. Dès lors nous nous rendons un peu compte de l'inconvénient qu'il y aurait à présenter le théocentrisme sous la forme d'une stabilité repue d'elle-même et qui aurait comme devise, au sens qu'a pris le *beati possidentes*, « tout pour moi seul ». L'agir divin doit au contraire nous apparaître comme l'unité d'un triple don où il n'y a place que pour le dévouement et, si l'on ose dire, pour la tendresse de la plus féconde et de la plus intelligente Charité. Loin de nous sans doute la présomption de violer le mystère par l'emploi de termes métaphoriques qui ne peuvent traduire, qui trahissent même forcément, ne disons pas seulement la

vérité en soi, mais même le sentiment qui s'ébauche en nous quand certaines lueurs, venues de l'histoire ou des profondeurs de l'âme, émeuvent en notre fond plus que des curiosités intellectuelles. Néanmoins il importe de réagir, par la raison même, contre les idées trop courtes ou les déformations trop promptes que la raison a souvent imposées à nos réflexions sur le Dieu qu'elle affirme.

Et toutes nos élucidations, loin de nous tirer des ombres, ont pour objet, en nous faisant souffrir de notre impuissance, de nous montrer combien ce que nous croirions saisir et dire diffère infiniment de la vive et mystérieuse réalité. Le service qu'une étude de l'agir est appelée à nous rendre consiste précisément en ce que notre critique est amenée à dépasser ici ce que l'étude de la pensée ou de l'être laissait encore à l'état d'aperçu plus statique, [193] plus extrinsèque, moins synthétique et moins exigeant. Justement parce que l'agir est ce qui met en œuvre toutes les puissances de l'être et de la pensée, nous devons, pour l'étudier, rencontrer toutes les difficultés, utiliser toutes les ressources concernant la réalisation de nos propres actions : ce qui n'est possible que si en effet nous sauvegardons la notion et la certitude de l'Acte pur et transcendant, principe et fin unique de toutes les causes secondes qui nous servent de point de départ conscient pour nous le faire chercher et affirmer.

VIII. — Comment l'Agir absolu, malgré sa parfaite suffisance, est-il aussi Cause première de causes secondes, devenant elles-mêmes capables d'authentiques actions ?

[Retour à la table des matières](#)

Il nous a fallu tout à l'heure rompre la continuité entre l'Agir transcendant, qui reste absolument en soi, et l'ordre contingent qui ne peut provenir que d'une gratuite générosité, pleinement libre de ses dons, mais qui cependant est dans une dépendance nécessaire à l'égard de son principe et de sa fin suprême. Ce simple énoncé — qui s'est inévitablement imposé — soulève un nouveau problème : comment devient-il concevable que, sous la souveraine et universelle domination dont tout relève en une passivité nécessaire, une causalité ré-

elle puisse surgir ? Agir, au sens spécifique du mot, nous a paru l'inaliénable privilège de l'unique Etre en soi ; et voici que les créatures semblent n'avoir de raison d'être qu'en étant actives à leur tour et qu'en participant à une efficience réellement causale. Bien plus ; il ne semble pas suffire d'attribuer à certaines d'entre elles une mutuelle influence qui mime l'initiative créatrice ; on ne peut pas ne point se demander si même à l'égard de Dieu des agents spirituels n'ont pas [194] une sorte d'attitude qui relève de leur arbitre et qui leur confère non plus seulement une causalité immanente au monde créé, mais un agir proprement dit et capable de résister et de dresser sa révolte contre l'omnipotence même. Il faut peut-être ajouter que nous n'aurions pas la conscience de nos initiatives si nous n'étions en possession de ce pouvoir transcendant à l'univers entier et qu'on a pu appeler « fort contre Dieu même ». Ainsi enfin apparaîtra dans toute son étendue le problème des causes secondes, de leur destinée, de leur vocation éventuelle, de leur fin dernière. Il s'agit d'abord ici d'analyser la suite cohérente des vérités qui s'appellent, se justifient et se confirment les unes les autres.

Reprenons la chaîne, afin d'y rattacher les anneaux qui semblent d'abord difficiles à souder les uns avec les autres ; et même si l'on restait placé au seul point de vue d'une dialectique sèchement rationnelle, rien sans doute ne deviendrait intelligible. Car, — d'une part, plus nous insistons sur la suffisance nécessaire et sur la transcendance souveraine du pur Agir qui trouve en soi sa raison et sa fin, plus nous comprenons malaisément qu'il y ait d'autres êtres agissants et plus aussi l'expression de cause seconde nous paraîtrait non seulement paradoxale, mais vicieuse, puisqu'elle semble ou bien usurper quelque chose de la puissance divine ou bien abuser d'une apparence d'activité dont la source est ailleurs et qui n'est en définitive qu'une passivité déguisée. — D'autre part, s'il est vrai que nous n'aurions pas la conscience d'agir si nous n'étions en effet capables d'une initiative et élevés à la dignité d'être nous aussi des causes libres de leur décision et responsables de leurs actes volontaires, comment est-il concevable que Dieu nous délègue en quelque façon un peu de son omnipotence créatrice ? et de quelle façon ce prêt peut-il être partiel sans cesser d'engager la responsabilité [195] totale de la cause efficace ?

Il y a donc là un problème rationnel inévitable, radical, dont une réflexion mise en éveil ne peut se désintéresser sans avoir fait tout son possible pour accorder les aspects contrastants. Nous verrons bientôt peut-être que les deux thèmes qui viennent d'être énoncés, loin de se heurter au point de s'exclure, comme s'ils étaient des antithèses métaphysiques, s'appellent et se concertent dans une convenance d'harmonie et de bonté.

1. Maintenons d'abord en toute son intransigeance la thèse absolue du pur Agir et de la causalité non seulement première mais unique, autonome et souveraine dans son $\alpha \cdot \tau \cdot \rho \kappa \epsilon \iota \alpha$. Le mot d'autonomie ne marque pas assez cette plénitude qui ne laisse rien hors d'elle et qui possède seule toute efficacité. Il ne suffit pas de déclarer enfantine l'assertion parfois énoncée : agir, c'est se modifier ou modifier quelque autre que soi (comme si Dieu pour être lui-même avait besoin de changer, de créer ou même, comme on l'a dit, de se faire homme). Il importe d'aller plus loin en affirmant que nul être créé ne saurait avoir d'être, de vie, de mouvement, d'efficace qu'en Dieu, avec lui et par lui. Dès lors, quel sens, quelle justification peut comporter l'apparition d'autres agents que Dieu ? N'y a-t-il pas là une sorte d'absurdité métaphysique, d'impossibilité et de non-sens ontologique ? Et si nous sommes forcés par notre expérience d'affirmer la certitude d'être des agents véritables, puisque sans cela nous n'aurions même pas conscience de nous-même, ne sommes-nous pas tentés de faire refluer cette évidence expérimentale contre la certitude qui semblait tout à l'heure invulnérable d'une Cause absolument et uniquement première et d'un Agir parfaitement pur et indépendant ?

Mais, pour conclure ainsi, il nous faudrait oublier que cette Cause première est aussi souveraine Charité et que [196] le nom divin de l'intelligence comme de l'intelligibilité est sagesse et générosité. C'est donc par pure et gratuite libéralité sans nécessité que l'action créatrice s'est exercée afin de conférer l'existence à ce qui n'était pas, afin d'organiser un ordre universel où tout conspire vers une fin suprême dont S. Thomas a pu dire : tout le mouvement de la nature et de la pensée tend à multiplier les esprits pour la vie éternelle. Il ne s'agit plus ici que d'une contingence et d'une convenance ; mais aucune néces-

sité métaphysique ne saurait contrevenir à ce dessein de puissance et d'amour. Il faut même dire que la gloire essentielle et par elle-même plénière et parfaite de Dieu comporte (merveille de sagesse) cette gloire accidentelle qui monte des créatures contingentes à Dieu qui les appelle à coopérer avec lui et à le louer en le connaissant par ses œuvres, alors même qu'elles ne seraient pas élevées jusqu'à une connaissance et à une participation plus complètes.

2. Toutefois l'aspect contraire de la difficulté qui nous arrêta ne subsiste-t-il pas ? Avant de nous placer au point de vue des créatures elles-mêmes, comme nous le ferons plus loin, nous devons, si l'on ose l'entreprendre ; nous mettre dans la perspective de l'absolu, si téméraire que puisse paraître cette manière d'élever notre raison dans les conseils de Dieu même et d'opposer des difficultés ou d'apparentes impossibilités au Tout-Puissant ; mais c'est qu'il s'agit ici de ce qui s'impose à l'intelligence comme une connexion de vérités métaphysiques dont dépend le sens de la création en face du Créateur. Car enfin si, à proprement dire, Dieu seul est actif et en lui-même et dans tout ce qu'il peut créer, quel prix peut avoir ce qui n'est que foncièrement passif ? Par quelle industrie, sans aliéner son pouvoir absolu et universel, Dieu peut-il (pour parler provisoirement le langage des apparences) céder quelque chose de son imprescriptible [197] souveraineté ? Il ne s'agit plus seulement ici d'une aide secrète accordée à des créatures pour qu'elles présentent la forme substantielle dont il a plu à Dieu de les revêtir en les soutenant de sa présence ; il s'agit d'infuser à l'action propre de la créature une liberté, un pouvoir d'option et de réalisation qui peut aller jusqu'à se tourner contre Dieu et à persister incurablement dans cette attitude d'indépendance révoltée.

La difficulté serait sans doute insoluble s'il fallait rester exclusivement dans l'ordre de la puissance et de l'intelligibilité ; mais cet ordre n'est jamais complet, il n'est pas le tout de Dieu et, si nécessaire qu'il soit, il contient en lui la liberté d'un amour qui ne compte avec aucune difficulté, avec aucune effusion, avec aucun excès de bonté et de miséricorde. Cela, en un sens, c'est la sagesse même qui ne supprime pas mais qui confond en quelque sorte les étroitesse que nos conceptions anthropomorphiques sont tentées de prescrire au

Maître souverain de ses dons. La gratuité de la création sauvegarde pleinement la pureté de l'Agir transcendant et l'œuvre de la bonté ne saurait compromettre en rien l'ordre de la nécessité. Il reste pourtant deux obscurités où il est désirable que nous voyions pénétrer quelques rayons de lumière : — Comment en effet comprendre si peu que ce soit que la Toute-Puissance laisse place à la toute passivité que sont originellement les créatures ? — Et comment, incommensurables avec la Cause première, les causes secondes peuvent-elles accueillir, employer, acquérir un pouvoir dont elles deviennent capables d'user et même d'abuser ? [198]

IX. — Comment le pur Agir, par une libre création, appelle à l'action des êtres qui sont à la fois pour eux-mêmes et pour Dieu.

[Retour à la table des matières](#)

Si précédemment nous avons appelé l'attention sur deux problèmes souvent méconnus et tenté d'expliquer pourquoi il est difficile, comment aussi il est possible que Dieu fasse penser et fasse exister des esprits bornés et des êtres contingents, nous rencontrons maintenant une difficulté analogue, plus grande même, car elle résume les deux autres qui au fond ne peuvent être résolues qu'en se rapportant finalement à celle-ci où se trouvent les liens qui les rattachent et qu'il convient de dénouer tous ensemble. Il s'agit donc d'examiner comment la Cause première, en créant par libre bonté, a pu, dans sa puissance et sa sagesse, constituer de véritables causes secondes en qui cette appellation — d'abord déconcertante — s'explique et se justifie en toute exactitude. *Secondes*, ces causes le sont forcément, car que sauraient-elles avoir qu'elles n'aient reçu et qui ne dépende constamment de celui en qui et par qui elles ont l'être, la vie, le mouvement, la volonté et l'action ? *Causes*, elles le deviennent réellement aussi, puisqu'en effet nous allons voir qu'elles peuvent décider de leur sort, accueillir ou repousser le prêt divin et agir contre Dieu, ce qui montre que, si elles agissent avec Dieu et pour Dieu, tout n'est pas subi dans leur œuvre de vie et d'élection. C'est toute cette admirable conduite qu'il

convient maintenant de rendre quelque peu intelligible par l'étude des connexions grâce auxquelles la puissance et la sagesse servent à la charité.

Le pur Agir ne peut s'aliéner. Dieu peut tout, mais non se suicider, se doubler, abdiquer. En ce sens, il ne saurait céder son empire, son être, sa gloire essentielle, son agir propre, même quand sa gratuite libéralité appelle à l'existence ce qui n'est rien de lui et ce qui cependant ne peut dépendre que de lui. Parler ainsi, est-ce donc nier *a priori* la possibilité d'agents créés ? Nullement ; car ici (et c'est le paradoxe qui va être justifié) la nécessité métaphysique s'accorde avec la gratuité charitable. Comment [199] cela ? L'incommensurabilité absolument nécessaire du Créateur et de toute créature prévient toute confusion entre l'une et l'autre ; et c'est cela même qui assure aux êtres contingents l'imprescriptible propriété de la nature qu'ils ont reçue. Les dons de Dieu sont donc réels et sans repentance. C'est cela même que réclame la bonté, puisqu'elle consiste à donner l'être, à enrichir les êtres, à leur laisser ce qu'ils n'avaient pas, ce qui ne leur était pas dû, ce qui leur est confié pour leur bien propre. Déjà donc nous venons de surmonter un premier scandale : Dieu ne se dépouille de rien en revêtant la créature des richesses qu'il lui attribue.

Mais le mot de l'énigme n'est point découvert pour cela. La création n'est point un jeu, un spectacle, une fantasmagorie pour le Créateur. S'il n'y avait qu'un développement automatique dans le monde et si tout l'ordre immanent restait à l'état de merveille mécanique, on ne pourrait parler de vraies causes secondes ; elles ne seraient que des rouages ; la conscience serait impossible ; nulle connaissance, nul esprit, nulle liberté : la création serait un non sens et l'on ne saurait y voir œuvre de sagesse et de bonté. Ce qui donne un sens et un prix à l'univers, c'est donc la présence d'êtres spirituels et actifs ; car c'est par eux et pour eux que se pose le drame des causes secondes. Soyons attentifs à ce point décisif.

Le problème qui se pose est en effet celui-ci. Par l'avènement longuement préparé de la conscience et de la raison, les êtres spirituels sont mis en posses-

sion d'un prêt divin, d'une aspiration d'abord confuse et implicite, mais que l'œuvre spontanée et réfléchie de la pensée et de l'action précise peu à peu et conduit à des certitudes dont on ne peut faire légitimement abstraction. C'est sur ce prêt que se fonde tout commerce de l'esprit avec les choses, avec lui-même, avec Dieu ; et c'est dans cette avance virtuellement [200] infinie que réside le principe même de toute puissance et de toute conscience d'agir dans les causes secondes.

Mais alors il est clair que le monde des créatures n'est pas simplement une belle architecture où se joue le tout-puissant ouvrier. Il y entre un dessein tout autre, puisque Dieu pour ainsi dire visite lui-même son œuvre, pénètre dans ce domaine où il a des ouvriers travaillant à la fois pour eux-mêmes et pour lui d'une façon qu'il nous faut maintenant chercher à comprendre. Si Dieu se prête ainsi aux esprits en se cachant d'abord et presque en disparaissant sous l'enveloppe des magnificences physiques ou des obscurités de l'inconscience, c'est pour se faire chercher, c'est pour se faire trouver de ceux qu'il stimule du dedans et du dehors, par l'inquiétude et par le désir, par les épreuves et les certitudes, par toute cette pédagogie de la nature et de l'âme : avances ou retraits qui composent notre état de débiteurs à l'égard du créancier visant à nous faire gagner le prêt initial pour que cette acquisition permette de transformer ce prêt en don. C'est cette stratégie dont il est bon de nous rendre un peu mieux compte.

Comment Dieu peut-il prêter sa puissance et sa lumière et la rendre nôtre sans qu'elle cesse d'être sienne, de telle sorte qu'il veuille et fasse libres des actes dont il demeure le maître, l'opérateur, le justicier ? Et cela sans supprimer le franc arbitre et la juste responsabilité de l'agent humain ?

Une première condition paraît nécessaire pour que cette étonnante manœuvre soit possible et réussisse. C'est de préparations subconscientes et de clartés partielles ou d'abord équivoques que procèdent les options à faire et les décisions à prendre pour les agents imparfaits dont la contingence et les limitations impliquent en effet une faillibilité [201] et une infirmité relative (30). Non seu-

lement Dieu ne communique pas d'emblée son évidence nécessitante et son agir immédiat, mais aussi cela qui serait une impossibilité métaphysique serait également ruineux pour le dessein de bonté qui tend à susciter des êtres vrais et actifs et non des comparses et des figurants. Ainsi donc, pour qu'il y ait des causes qui soient à la fois secondes et pourtant initiatrices, il convient que leur action enracinée en d'obscurs états se développe à travers la pénombre d'une ascension vers un ordre intellectuel et moral qui laisse place au travail de la réflexion, aux appels de la conscience, au choix raisonnable et volontaire.

Une difficulté pourtant surgit aussitôt de ces premières analyses ; car si dans ces demi-ténèbres et ces tâtonnements l'action divine est déjà infuse, comment n'est-elle pas spontanément souveraine dans la cause seconde et l'agent passif comme elle l'est nécessairement en soi ? Ou bien si l'acteur apparent met quelque chose du sien, n'est-ce pas en effet cette ombre, ces résistances, ces échecs dont on ne saurait dire ni qu'ils viennent d'une activité propre à la créature ni qu'ils mettent en œuvre le prêt d'une divine puissance ? Ne semble-t-il pas en effet que, en se voilant, la stimulation et l'intervention divines ne puissent s'insérer dans un acte conscient et libre de l'agent, qui exécute une sorte de scénario dont il n'est que l'interprète partiel et forcément docile ? — Objection spécieuse mais utile, parce qu'elle nous amène à mieux discerner les ressources et les fins infuses dans les causes secondes pour les amener à une participation avec la Cause première.

Sans doute il peut paraître étrange que l'action divine se voile, se limite pour ainsi dire et suspende son éclat et son empire pour s'offrir sous les traits de vérités partielles, de biens occasionnels et particuliers, en face desquels notre conscience et notre libre arbitre ont à porter [202] des jugements et à prendre des résolutions. Mais précisément n'est-ce point là le moyen, le seul et vrai moyen pour l'esprit fini et imparfait de mettre quelque chose du sien, d'accueillir la lumière et la bonté au lieu de s'y refuser, d'user de ce que nous appelions le prêt divin pour le restituer en le faisant fructifier et pour le recevoir comme don, mais un don auquel s'est incorporée la bonne volonté de l'agent spirituel qui a, pour ainsi dire, accru Dieu en faisant que ce qui aurait pu être refusé, profané et perdu de lui soit rapporté au maître du champ avec le fruit du travail humain et du sol divinement ensemencé (31) ? Il ne faut donc

pas se contenter trop vite d'affirmer la réalité de causes secondes ; si l'on ne voit pas quelles conditions multiples sont à réaliser pour qu'elles deviennent possibles et véritablement actives, on ne saurait soupçonner les difficultés à surmonter : car on ne pourrait ni expliquer la nécessité de sauvegarder le souverain domaine et le pur agir de Dieu, ni chercher les moyens de concilier l'omnipotence divine et l'efficience réelle des créatures, ni comprendre les sujétions préalables à la conscience et au libre arbitre, ni discerner assez les responsabilités des options intellectuelles et morales, ni entrevoir l'enjeu suprême auquel tend et d'où dépend toute l'économie des causes secondes.

X. — Comment, malgré l'obscurité des origines et des fins de leur action, les agents spirituels répondent de leur attitude à l'égard de la Cause première, de ses avances et de ses exigences.

[Retour à la table des matières](#)

Il reste encore un nuage à dissiper. Nous avons essayé d'apporter quelque intelligibilité et quelque justification rationnelle au paradoxe que d'abord semblait constituer la [203] coexistence d'un absolu et transcendant Agir, d'une gratuite création sans choc en retour contre son auteur, d'une participation mutuelle pourtant des créatures responsables et dont le Créateur ne paraît pouvoir se désintéresser puisqu'il leur confère quelque chose de sa puissance et de sa gloire à sauvegarder. Comment tout cela est-il possible à la fois, surtout si nous nous plaçons maintenant, non plus dans la perspective divine, mais, symétriquement, à notre point de vue humain ? N'est-il pas étrange que, sans connaître distinctement l'origine, la portée, les sanctions éventuelles, la destination complète de notre action, nous ayons à tenir compte de ce que nous ignorons ? et conçoit-on qu'un dessein de bonté se dissimule sous des exigences qui risquent d'être fatales ? Si elles dépendaient d'une aveugle nécessité, il faudrait s'y soumettre ; mais peut-on s'y résigner alors qu'on prétend les rattacher aux libres inventions d'une parfaite charité, dût cette charité devenir victime et passive de son propre dessein qui semblerait la mettre en contradiction avec elle-même ?

La réponse plus claire ne sera donnée que dans une étude ultérieure. Mais dès à présent il est possible d'écarter ce scandale de la raison et du cœur. Il n'est pas demandé aux libres agents spirituels plus qu'il ne leur a été donné. En un sens, ils sont à eux-mêmes leur propre et intime loi, sans avoir besoin pour cela de connaître tout le contenu de la vérité consciente et exigeante en eux. Notre effort donc consiste à discerner les conditions requises pour qu'il n'y ait point faute contre la lumière déjà possédée. Dès lors, comment serait-il juste d'incriminer le dessein créateur, de mettre en doute sa générosité, de lui imposer, comme un démenti à sa propre transcendance, un échec douloureux qui n'entame en rien sa souveraine impassibilité même alors qu'elle pourrait inspirer à sa compatissante bonté un étonnant retour de *[204]* miséricorde ? De telles vues, que la raison certes ne peut spontanément développer avec quelque précision même hypothétique, ne choquent pourtant aucunement : elles aident même et soulagent notre intelligence devant le mystère et les souffrances coupables ou innocentes des agents spirituels dont se compose le drame souvent terrible de l'humanité (32).

Pourtant de telles explications ne seront comprises et acceptées qu'après un exposé plus foncier du dilemme que nous aurons plus tard à poser en toute sa rigueur salutaire. Car c'est seulement après avoir entrevu vers quelle hauteur le dessein créateur peut ou veut élever les causes secondes qu'il deviendra possible de ratifier, si l'on ose dire, le plan qui comporte les solutions les plus extrêmement opposées. Pour le moment, nous avons une tâche médiane à poursuivre. Afin de mieux en saisir l'intérêt et l'importance, faisons en quelque sorte le point et situons les phases de notre recherche, les étapes de notre itinéraire.



C'est dans une sorte de circuit que, en essayant de définir ce qu'il y a de spécifique dans l'agir ou l'action, nous nous sommes engagés ; et, une fois mis

en branle, notre mouvement nous a entraînés au delà de nos prévisions. Car nous n'avons pu nous tenir au sens banal de ces mots, au contenu superficiel des notions courantes. Pour peu qu'on scrute ce qu'il y a de passivité originelle ou concomitante dans ce qu'à première vue on appelle activité, nous n'avons pu nous fier à des apparences qui masquent sous des métaphores ou des analogies tout le contraire des initiatives authentiques qu'implique invinciblement notre secrète idée de l'agir. De proche en proche et par une purification progressive, il nous a fallu chercher — au delà des agents physiques ou des acteurs humains — un [205] agir qui serait vraiment actif ou même qui ne serait qu'acte pur. Et alors pour trouver ce type accompli, cette définition spécifique de l'action parfaite, il nous a fallu aborder le grand problème qui s'est formulé ainsi : y a-t-il intelligiblement et réellement un pur Agir, une action indépendante de toute passion, un acte qui, supérieur à toute opération transitive et à tout choc en retour, serait tout entier en soi seul, sans cesser d'être perpétuellement vif et fécond ? Et, s'il est possible de surmonter les difficultés que suscitent des réponses affirmatives à ces suprêmes questions, comment ensuite revenir sur les impures notions, sur les réalités qui nous avaient servi de point de départ et comme de tremplin pour monter des soi-disant causes secondes à une Cause première, alors que maintenant la difficulté de redescendre de l'Agir absolu à des agents subalternes ressemble presque à une impossibilité, analogue à celle dont Platon disait : après que la dialectique nous a fait passer des phénomènes au monde des Idées, il ne faut plus en descendre et il est bon d'envoyer promener ce qui n'est qu'apparences et ombres.

Nous avons donc dû résister à cette tentation en cherchant un sens à l'œuvre créatrice et en montrant comment cette libre création, à la fois gratuite, intelligible et bonne, comporte, pour être telle, des êtres authentiquement actifs et dont l'initiative, quoique dépendante, n'empêche pas la Cause première de rester principale, souveraine, finale, ni les causes secondes d'acquérir la dignité et la responsabilité que les agents spirituels confèrent à leurs actions.

Par là l'on est amené à retourner une perspective habituelle et sans doute décevante. Trop porté à choisir comme type de l'action des efforts discursifs et

mêlés d'obscurités et de tâtonnements, on tente de spécifier l'agir d'après nos opérations transitives et toujours en devenir. [206] Aussi ne réussit-on jamais à en fournir une définition stable et réelle ; l'on en conçoit une idée trouble et déprédatrice, comme si, dans tout agir, avant, pendant et après, se trouvait de l'inconscience, de l'indécision, de l'imprévisibilité, quelque chose d'indéfini, d'irréductible à la pensée pure, d'accessible à l'empire des passions. Au contraire, c'est au pur Agir qu'il faut se référer : là et là seulement se trouve la véritable et parfaite définition qui exclut toute contamination de passivité, de succession, de devenir. Agir, ce n'est pas changer, passer, avoir à se compléter ou à sortir de soi : c'est être, à la fois, substantielle fécondité, intelligibilité et bonté. Ce n'est donc pas de nous et de nos déficientes expériences qu'il faut conclure contre ce pur Agir ; c'est de sa définition et de son excellence qu'il faut inspirer l'idée et l'exercice même de ce que nous avons à être et à faire pour remplir notre rôle de causes, pour être de vrais agents, pour réaliser cette assimilation à laquelle notre destinée est de tendre par toutes nos ressources naturelles, spirituelles et additionnelles. Ce terme même d'assimilation, appliqué aux causes conscientes de soi, ne doit donc pas être interprété comme s'il s'agissait d'une similitude extrinsèque et seulement mimétique, telle celle d'un portrait inerte et passif en face du vivant original. Il s'agit d'une ressemblance, d'une participation vitale et, pour parler métaphoriquement de la vie invisible, d'une sorte d'incorporation et de coopération à celui qui s'est défini : *Lux et Vita et Caritas*.

Après donc que, de l'étude du pur agir à laquelle nous étions montés pour échapper à l'effondrement de toutes les actions minées par une passivité initiale, nous avons pu redescendre à une explication intelligible des causes secondes, voici que le paradoxe de ces causes secondes se trouve justifié non plus seulement par le témoignage de l'expérience et le sentiment indestructible de notre activité, mais [207,] bien plus clairement encore par la considération des raisons métaphysiques où s'unissent des vues intelligibles aux satisfactions de l'âme. Ainsi les clartés et les convenances spéculatives s'accordent avec les aspirations qui vont à la charité parce qu'elles procèdent des raisons profondes de l'ordre total. C'est jusque là qu'il faut aller pour entrevoir le sens de

l'univers, le rôle édificateur des agents spirituels, le bien-fondé de l'harmonie intégrale, comme aussi les risques qu'entraîne pour ces agents spirituels l'usage d'une liberté sans laquelle le monde, semble-t-il, ne vaudrait pas d'être. Par là aussi nous voyons que les causes secondes ne pourraient être des causes si elles étaient parquées dans l'ordre immanent des choses, sans vue transcendante, sans vocation ultérieure aux seules réalités de l'espace et du temps, sans participation ébauchée mais amissible aux avances divines.

Déjà nous avons cherché à discerner un peu en quoi consistent ces avances, ces promesses, ces arrhes. Ce n'est pas encore le moment de nous questionner sur l'étendue de telles condescendances et de tels appels. Il suffit ici d'avoir établi les conditions générales d'une causalité dérivée, sans préciser encore les modalités et l'extension concevable ou réelle de cette métaphysique des causes secondes sous la dépendance de la Cause première. Avant d'aborder une exploration plus détaillée et plus *a posteriori* des actions contingentes et de leur finalité, il convient maintenant d'examiner, non plus à partir de Dieu, mais à partir des créatures elles-mêmes, le développement de la causalité contingente, en explicitant davantage les formules consacrées qui servent à déterminer pour ainsi dire *a priori* les conditions immanentes à l'ordre de la causation. Cette étude fera en quelque sorte pendant et compensation à la première partie de ce tome où nous avons critiqué la précipitation avec laquelle on voit parfois trop facilement des initiatives causales là où la passivité [208] domine. Il est temps désormais de montrer comment, au milieu du déterminisme partout immanent dans l'univers des créatures, il y a place pour un dynamisme effectif et pour de vraies actions.

Nous n'avions pu trouver le sens de notre pensée et de notre être qu'en nous rattachant à la Pensée parfaite et à l'Être absolu ; il n'avait même pas suffi de viser à ce sommet ; il nous avait fallu passer en quelque sorte par là, malgré le nuage enveloppant la cime, pour revenir à nous en gardant et en employant ce que nous avait appris ce contact avec un ordre transcendant. Plus indispensablement encore l'étude de l'action nous a entraînés — à travers notre sentiment et notre expérience d'une activité indéniable — vers l'affirmation et l'exploration d'un pur Agir, le seul

auquel puisse s'appliquer pleinement la définition essentielle et spécifique de l'action qui est toute action et n'est qu'action, mais qui par là même enferme l'Être en soi : celui qui est toute puissance, toute sagesse et toute charité.

Mais aussi nous avons de nouveau à revenir vers nous et à discerner comment nous aussi nous pouvons être vraiment des êtres agissants. S'il est vrai que nous sommes naturellement des causes efficaces quoique secondes, ce n'est pas d'emblée que nous réalisons, que nous égalons en nous le dessein de notre Cause première. Car, pour participer à son agir, nous avons à dépasser les états passifs ou spontanés et à nous conformer à l'idée de la véritable action, libérée des passions et soumise à l'initiative même dont procèdent notre existence et notre efficacité, en vue de la fin suprême qu'impèrent la motion et l'aspiration initiales et constantes. En ce qui concerne l'action des causes secondes, la définition qui est possible et normale est donc plutôt une définition *per generationem et exercitium* plutôt qu'une définition intrinsèque *per essentiam*. Et c'est par son itinéraire, de son origine à son terme, que l'action des créatures [209] comporte la précise détermination de ses étapes et de son orientation. Nous avons maintenant à examiner ce problème théorique : comment en principe l'action des créatures peut-elle se libérer de sa passivité première et se rattacher à l'agir divin, non point pour une servitude (comme ce serait le cas sous le joug des passions) mais pour le règne d'une liberté qui, même sous les épreuves purifiantes, est déjà pleinement active : *servire Deo regnare est.* [210] [211] [212] [213]

III. Accession des causes secondes à la cause première - Comment spécifier l'action des causes secondes

[Retour à la table des matières](#)

Puisque le pur agir de Dieu, si absolument suffisant qu'il soit dans sa transcendance, n'exclut pas la possibilité de créatures agissantes, il importe maintenant de déterminer les traits spécifiques de ces actions normalement mêlées de passivité initiale et concomitante au point qu'on pourrait les appeler des actions dérivées, impures et mixtes. Il convient donc de chercher de quoi se compose cette sorte d'agir apparemment hybride, de découvrir s'il a vraiment un caractère immédiatement fixé ou bien s'il peut soit se dépraver en retombant sous le joug de la passion, soit tendre à une purification propre à l'assimiler plus ou moins complètement au pur Agir comme à sa fin, puisqu'il l'a aussi pour principe. [214]

Il est donc question, en cette partie de notre enquête, d'étudier l'action des causes secondes sous l'aspect spéculatif dont l'Ecole disait qu'il se rapporte non pas encore à l'exercice, mais *quoad specificationem* : c'est-à-dire qu'il faut définir aussi précisément que possible la nature intelligible de l'objet à

concevoir sous des traits qui permettent de le reconnaître en le distinguant de tout autre. C'est seulement après avoir scruté ici les caractères et les formules appropriées aux causes secondes en tant que telles que, dans le tome II de cet ouvrage, nous examinerons symétriquement l'exercice, les modes, le développement, les conditions d'aboutissement des causes secondes, particulièrement en ce qui concerne dans son ensemble l'action humaine et sa finalité. Ici nous devons donc nous attacher seulement à discerner les ingrédients qui, par leur connexion même, fournissent une notion cohérente et intelligible d'une activité dépendante, mais réellement causale et justement responsable de ses initiatives.

De quelle manière procéder en cette délicate investigation où il y a sans cesse à redouter soit de trop accorder à la puissance des causes secondes, au mépris de l'inaliénable et totale souveraineté divine, soit de trop retirer à l'originale efficacité des créatures, au risque de les réduire à un rôle de décor de théâtre et de marionnettes mues par d'invisibles fils ? S'il fallait résoudre ce problème point par point, action par action, être par être, dans une juxtaposition ou une succession sans aucune solidarité, l'on se heurterait sans doute à des obstacles infranchissables. Mais il en va tout autrement si nous considérons l'entr'aide en même temps que les oppositions et les réactions mutuelles de toutes les réalités qui composent l'univers matériel et spirituel sous le gouvernement de la Cause première et finale. De même qu'en étudiant *la Pensée* et *l'Etre* nous avons décelé dans le cosmos comme dans la conscience un dynamisme originel qui sous une prémotion [215] transcendante s'organise progressivement et prépare l'avènement des esprits, de même ici, et plus clairement encore, nous devons constater le transfert de la motion divine et du *sursum* primitif à des agents qui, profitant des réserves de forces accumulées et des lumières offertes à la raison, sont mis à même d'agir avec discernement et, par là, de devenir causes de leur libre décision. Sans doute, une fois parvenus à cette explication d'une faculté arbitrale d'élection, tout ne sera pas éclairci et la plus grande difficulté subsistera encore ; du moins on aura aperçu comment le problème arrive à se poser et quelles mystérieuses questions restent à soulever *de auxiliis* : ce sera beaucoup déjà si notre étude de l'action des causes secondes nous prémunit contre les solutions expéditives et trop tranchantes qui masquent la complexité et la profondeur de la difficulté réelle. Peut-être ce-

pendant pourrons-nous écarter encore et les faux-semblants, et certains voiles, de manière à ouvrir à la recherche spéculative d'une spécification notionnelle les avenues où l'exercice réel de l'action (à laquelle la théorie ne supplée pas, quoiqu'elle contribue à l'orienter vers son but ultime) nous apportera de précieuses confirmations et des ressources accrues.

Il est utile dès maintenant de noter en une sorte de tableau schématique les multiples relations, les causalités et les stimulations réciproques, les leçons mutuelles de la théorie et de la pratique, de l'idée et de l'expérience, du penser et de l'agir. Bien souvent on mêle des phases successives, des influences confuses, alors qu'il est possible et même indispensable d'analyser ces réactions distinctes avant de les réunir et de les ordonner ensemble.

— Il y a une action qui précède, prépare, nourrit, suscite l'apparition de l'idée consciente.

— Il y a une force propre et une action originale de l'idée qui n'est pas seulement faite des puissances antérieures à elle et de la vitesse acquise par son effort natif, [216] mais qui lui est intrinsèque et qui constitue une nouveauté très active elle-même parce qu'elle implique la puissance virtuellement infinie de la raison et parce qu'elle est déjà la présence en nous et l'immanence vitale de la vérité intelligible et de sa réalité essentielle.

— Il y a une action qui n'est pas seulement la résultante automatique de la force idéale, de l'appétit raisonnable et du dynamisme intellectuel, mais qui suppose un pouvoir d'option entre deux conceptions du monde et de la vie et qui permet à un libre arbitre de surgir dans l'être intelligent pour orienter son effort personnel.

— Il y a, en suite de cette élection intellectuelle et pratique, toute une série de réactions de la vie sur la pensée, des habitudes bonnes ou mauvaises sur les maximes dont s'inspire et se réclame l'agent (33).

— Il y a, consécutivement à cette coéducation ou à cette complicité de la théorie et de la pratique, une attitude où s'emprisonne l'agent, mais aussi où il peut

sauvegarder sa croissante liberté du bien par une rectitude constante de l'intention fidèle à la lumière, au sens intime et aux touches secrètes de l'âme.

Or nous aurons à tenir compte de ces moments très distincts quoique se compénétrant d'ordinaire. D'où la difficulté, en fait et peut-être même en droit (c'est ce que nous aurons à examiner), de séparer trop complètement la spécification et l'exercice de cette activité multiple des causes secondes. Quand il est question du pur Agir, le problème ne se pose pas ; l'unité est immédiate, totale et parfaite. Mais pour les causes secondes il n'en est nullement ainsi. Il est donc nécessaire d'examiner séparément et successivement ces deux aspects, tout connexes qu'ils sont, même alors qu'un doute légitime surgit en notre esprit dès l'entrée de cette double investigation. Car, si les causes secondes ont finalement à se soumettre à la Cause première afin de réaliser au mieux leur véritable agir, [217] si, même indépendamment de toute élévation et union supra-naturelle, la vie de l'âme est une aspiration vers Dieu et une participation de désir à l'infini, alors pourra-t-on établir une spécification de nature close et limitée ? et n'est-ce point par les voies humbles, dociles, besogneuses de l'exercice que s'ébauchera, que se réalisera d'une certaine manière, analogique et plus ou moins effective, une telle participation ? Sans doute ce rattachement de la créature à son auteur peut rester indéfiniment lointain et garder un caractère de déficience définitive ; même en ce cas la restriction du désir congénital à tout esprit créé est tout autre chose qu'un encerclement : chez tout être raisonnable il y a un besoin foncier, une essence spirituelle, une dignité personnelle, une aspiration de générosité et d'humilité ; d'où cette vérité impossible à méconnaître : l'homme tend à dépasser l'homme et nulle enceinte ne peut le murer.

Il convient encore d'ajouter ici une précision importante. Reprenant une expression qui dérive sans doute du néo-platonisme et de la gnose, on a parfois parlé du « retour » des créatures à leur principe, alors cependant que l'« *itinerarium mentis ad Deum* » n'a pas été et ne doit pas être présenté dans la tradition véritable comme un cercle fermé, comme un « retour éternel », comme une courbe se concentrant sur elle-même. C'est pourquoi dans le titre même de cette Partie, nous usons d'un terme ouvrant d'autres perspectives et pourvu d'un sens technique qui convient davantage à notre dessein. Il ne fau-

drait pas l'interpréter d'après sa seule étymologie et en une vague signification qui donnerait à croire que l'*accession* à Dieu s'opère spontanément, librement, pleinement, par l'effort même des causes secondes. L'acception technique de ce terme exclut en effet cette interprétation et nous pouvons ici nous prévaloir de la définition du dictionnaire de l'Académie française : « accession, se dit de l'action par [218] laquelle on adhère à une chose, à un acte, à un contrat... » Donc, *accedere ad Deum*, ce n'est point comme un Titan escalader le ciel, c'est vouloir et pratiquer la maxime : *adhaere Deo bonum est et libertas summa*, sans oublier que le mouvement initial et constant procède de la stimulation prévenante dont dépend toute causalité seconde. De cette accession à la fois conditionnée et libératrice nous devons étudier les modalités dans l'ordre spéculatif d'abord et, plus tard, dans l'ordre pratique où se réalisent les conditions théoriquement définies.

Afin de compléter cet aperçu préalable, n'oublions pas de remarquer la diversité des sens du mot accession et la synthèse que forment ses significations. Car accéder évoque en même temps l'idée d'approcher, de consentir, d'obtempérer et aussi de profiter d'une accrue, comme lorsqu'on dit des alluvions d'un fleuve ou de l'océan, ou des arbres surgissant sur un terrain qu'ils appartiennent « par accession » au propriétaire du sol. C'est ainsi que dans l'ordre spirituel de l'action nous aurons à unir toutes ces suggestions puisque l'accession des causes secondes à Dieu suppose, chez les agents conscients et libres, une adhésion, une soumission, une coopération, un respect des germes semés, un accroissement qui les fait profiter des dons reçus comme de leur connivence au plan divin.

Il n'était peut-être pas superflu, avant d'entreprendre consciencieusement ce nouveau voyage à la recherche des causes secondes, d'attirer l'attention sur l'importance des questions à étudier : il s'agit en effet, non pas seulement d'une curiosité scientifique ou d'une spéculation platonique, ni même d'une explication métaphysique de notre emprise sur le déterminisme physique et sur les puissances occultes de la nature ; il s'agit de notre solidarité humaine avec toutes ses forces inférieures, en vue de notre destinée propre et de notre relation actuelle ou possible avec le principe transcendant de toute action. [219]

I. En quoi consiste l'ébauche d'activité du monde matériel ?

[Retour à la table des matières](#)

Y a-t-il à proprement parler une source vive de force dans l'univers physique ? et peut-on, sans abuser de l'analogie, parler d'une action des éléments matériels eux-mêmes ? Dans la première Partie de notre présente enquête, nous avons insisté sur la passivité foncière de ce qui semble un mécanisme universel, tel que la science positive des phénomènes paraît l'établir sous l'aspect d'un déterminisme continu. Mais cet aspect, du point de vue scientifique lui-même, est compatible avec un aspect corrélatif : le dynamisme n'est pas moins que le mécanisme une réalité positivement établie ; et déjà Leibniz avait montré que ce n'est pas la somme des mouvements qui est constante, c'est la force vive. Plus hardis encore, des savants contemporains pensent établir l'extension de l'univers dans une création continuée. Mais ce qui nous importe surtout, ce sont moins les théories relatives aux phénomènes physiques ou astronomiques que le secret ontologique et la métaphysique des causes. A cet égard les sciences exactes elles-mêmes en s'élargissant à l'infini laissent libre champ aux « solutions singulières » et à ce calcul divin dont Leibniz disait, en prétendant respecter [220] la contingence finaliste : *dum Deus calculat, fit mundus*. Toutefois une telle solution demeure équivoque, et en tout cas semble insuffisante pour garantir l'initiative de causes secondes. Car les formules leibniziennes supposent une double nécessité : celle de la force inhérente aux essences et au problème de leur compossibilité logique et réelle, celle de la pression morale qui pèse sur la décision de Dieu appelant forcément à l'existence le monde le plus plein de ces compossibles mathématiquement assemblés. Aussi cette tentative ingénieusement destinée à libérer l'univers d'un obscur et brut *fatum* ne l'affranchit réellement pas d'un automatisme dont l'apparente spontanéité et

l'esthétique ordonnance ne feraient que traduire un prédéterminisme et une prémotion excluant en dernière analyse toute originale activité des créatures.

Remarquons en outre dès à présent que si la passivité était absolue dans le monde matériel lui-même, notre action humaine sur les choses et sur notre propre personne serait naturellement inexplicable, ainsi que l'avait vu Malebranche qui, en affirmant la pure inertie matérielle, avait été réduit à faire intervenir l'omnipotence divine afin de conférer à nos décisions une efficacité réelle (34).

Aussi, après que nous avons montré ce qu'il y a de passivité primitive dans le monde qu'on est convenu d'appeler matériel et physique, nous devons maintenant chercher s'il ne s'y cache ou ne s'y révèle pas déjà quelque principe métaphysique d'initiative, une ébauche d'action qui tend à rendre possibles des formes plus manifestes et plus expressives d'un agir davantage organisé et concentré. Assertion qui, au premier abord peut paraître surprenante, arbitraire et invérifiée ; et néanmoins rien de plus traditionnel et de plus conforme au sens philosophique et commun tout ensemble. La doctrine antique des vertus séminales a été reprise et élaborée au moyen-âge ; et si c'est dans l'ordre intellectuel que Descartes parle de [221] semences de vérité et d'idées innées, cependant il professe finalement la connivence profonde de la nature avec la pensée, de l'expérience avec la mathématique, au point que l'emprise de la science sur le monde de la matière manifeste ce que Leibniz nommera une harmonie idéalement préétablie, mais ce que Descartes regarde comme une vérité physiquement et métaphysiquement réelle.

Comment toutefois exposer et justifier cette action embryonnaire, cette docilité relative des forces apparemment étrangères, rebelles ou résistantes à l'esprit ? Comment sauvegarder le pur et total agir de Dieu, sans retomber dans aucun dualisme par cette affirmation d'une spontanéité originale et spécifiée des multiples forces cosmiques ? Souvenons-nous ici de ce que nous avait appris, dès le début de notre entreprise, l'examen direct et lucide de l'univers, envisagé dans son apparente unité avec les impérieuses certitudes qu'une ré-

flexion critique nous a imposées et que vont confirmer et élucider encore nos analyses actuelles (Cf. *la Pensée*, I, pp. 4 *seq.*). D'une part le monde ne peut pas ne pas nous apparaître, dans la durée et l'étendue, comme une donnée d'ensemble, comme une connexion dont on ne peut rien détacher absolument, comme une continuité unique et totale, sans que cependant cet univers puisse être pensé comme un, comme tout, comme achevé, comme limitable. Mais, d'autre part et en même temps, ce complexus, constamment changeant et diversifié, n'est réalisé et pensé qu'en fonction d'actions et de réactions intestines qui se spécifient et s'organisent par une incessante causalité réciproque, selon des modes de plus en plus précis de ripostes internes aux excitations extérieures des différents éléments ou agents qui se constituent dans la connexion de l'ensemble en centres d'initiatives particulières et diversement réagissantes, [222]

Or ces grands faits — qui ne sauraient être niés — ne font que manifester visiblement l'invisible vérité dont nous avons ici à montrer le sens profond et les conséquences réelles. D'une part, il reste irrévocablement certain que la réalité intrinsèque du monde nous empêche absolument d'absolutifier ce monde comme s'il était l'Un et Tout, de le canoniser comme s'il était sa propre et unique cause, de méconnaître que dans son ensemble il procède d'une force qui n'est pas de lui ni en lui, qu'il ne peut s'achever pas plus qu'il ne peut commencer par ses propres moyens, ni dans son plan de contingence, de contrainte et de devenir. Mais, d'autre part, il apparaît avec une évidence non moins dominante que cette transformation incessante n'est pas un recommencement indéfini et purement cyclique : *mutabilia non sunt semper eadem ad indefinitum*. Si lentes qu'apparaissent à notre brièveté humaine les transformations de tout l'ordre physique, c'est cependant une histoire, une nouveauté, une initiative incessante qui constitue l'irréversibilité de tous ces mouvements allant de l'ordre cosmique jusqu'à l'apparition, à la croissance et à l'immortalité des esprits. Dès lors, comment méconnaître qu'il y a bien dans cet ample ébranlement des choses un système de forces déjà spécifiées, des natures offrant une constitution essentielle et agissante, chacune selon une énergie qui lui est propre, bref une activité qui s'éveille, d'abord soumise non seulement à la permanente et directe initiative de la Cause première, mais encore à l'organisation

des autres puissances cosmiques qui se concentrent en un foyer virtuel et capable de réactions singulières : activité par conséquent qui est passive en son fond, mais cependant centralisée en réserves d'initiatives inédites et progressivement libérables des servitudes matérielles en vue de fins spirituelles à poursuivre. Ces vues d'ailleurs ne font que confirmer et appliquer les conclusions qu'en étudiant les êtres nous avons présentées sur la réalité [223] et la fonction de la matière (Cf. *l'Etre et les êtres*, pp. 260 *seq.*). C'est ce que nous avons encore à mieux comprendre ici après que ces indications préalables nous encouragent à monter peu à peu *per gradus debitos*.

Ainsi pour donner un sens à l'expression « vertus séminales » : actions des éléments physiques, préparations qui conditionnent et permettent l'apparition de formes supérieures et d'initiatives organiques, deux vérités distinctes, mais qui ne peuvent être supprimées ou séparées absolument l'une de l'autre, sont à retenir : premièrement il n'y a d'activité proprement dite, dans l'ordre physique et au sein des connexions cosmiques, que dans la mesure où ce déterminisme comporte des différenciations, des réalités hétérogènes, des centres de réactions déjà spécifiés par des caractères dont les sciences positives étudient les traits précis et les propriétés définies, mais qui sous ces singularités empiriques constituent une intériorité métaphysique, une nature formellement déterminée, une ébauche d'activité analogue à celle d'une idée captive au sein de la nature. Une seconde vérité présente la face opposée mais solidaire de la première. Il ne peut y avoir action même élémentaire et inconsciente que parce que dans cette obscurité même il y a déjà une virtualité tendant vers un ordre idéal, vers une pensée vivante et agissante ; de même que, inversement, les initiatives conscientes de l'esprit seraient murées, inefficaces, ou même impossibles et inconcevables, s'il n'y avait des complicités préparées, des forces convertibles, une conquête éventuelle des fatalités physiques rendues dociles à l'empire naissant de la conscience et de la liberté. L'unité du composé humain (pour reprendre ici une juste expression traditionnelle) comporte en effet cette compénétration, cette synergie, cette subordination réciproque des énergies corporelles et des puissances idéales qui s'incarnent et se spiritualisent dans un va-et-vient incessant. [224]

II. La spontanéité vitale et les initiatives des agents organisés

[Retour à la table des matières](#)

En apparaissant comme un principe original et toujours spécifié, la vie ne surgit cependant pas sous nos yeux sans des appuis inférieurs et des concours physico-chimiques. Mais si, dans le domaine de notre expérience, elle suppose déjà des activités subalternes, elle n'en constitue pas moins une nouveauté irréductible à la multiplicité des éléments et des forces qui contribuent à son avènement dans le monde. Elle est un aboutissement provisoire du dynamisme cosmique ; mais elle est aussi une initiative originale qui elle-même n'apparaît jamais que comme une action transitive, un passage, un effort vers une perpétuation, une tendance croissante vers une finalité et un ordre préparatoire à la conscience et à la pensée.

Sans doute, malgré tant d'efforts heureux vers plus de spontanéité, plus d'extension active, variée et conquérante, les organismes vivants dépendent toujours foncièrement de la passivité originelle et de toutes les servitudes héréditaires, de toutes les impulsions physiques, physiologiques et psychiques qui déterminent ce qui semble seulement être des réactions plutôt que des actions proprement dites. Cependant l'excitation initiale qui procède d'un principe transcendant et d'une Cause première a suscité [225] pour ainsi dire des foyers virtuels, des réservoirs de forces vives, des centres d'accumulation et de diffusion, des possibilités plastiques qui, comme des solutions singulières sous des lois générales, comportent des variantes indéfinies. En ce sens on peut bien, sans méconnaître la dépendance primordiale de l'activité biologique comme des mouvements physiques eux-mêmes, parler des acquisitions progressives et

des transformations spontanées de la vie, toujours transmise et novatrice, sous une double loi de fixité foncière et d'invention assimilatrice.

Assurément on ne peut encore parler d'un véritable agir, au sens fort que nous avons dû réserver à ce mot. Mais on ne doit pas non plus parler d'un mécanisme qui ferait des vivants de purs automates assujettis à des tropismes ou, plus étroitement, plus continuellement encore, aux chiquenaudes incessantes du grand Architecte de qui tout mouvement résulterait tout entier, sans aucune coopération d'agents intermédiaires. L'univers n'est pas comme une horloge dont tous les rouages et les sonneries seraient mus par un ressort unique constamment remonté et seul efficace. Sans prendre à la lettre la thèse stoïcienne pas plus que les vues chimériques de quelques savants modernes, on peut dire avec Leibniz que le monde est, sinon un vivant, du moins une histoire où tout est animé et conspirant vers une fin ultime, — histoire dont les phases nous restent mystérieuses, mais dont nous pouvons discerner assez l'orientation et le terme pour ne point nous égarer en route (35).

En quoi donc consiste cette relative activité de la vie dont précédemment déjà (cf. *La Pensée*, I, pp. 36 *seq.*) nous avons montré l'analogie ou même la parenté avec la pensée ? Certes la vie simplement organique n'est rien encore de la conscience et de la raison. Pour nous toutefois elle en est la condition préalable, à laquelle la pensée humaine peut survivre, mais sans laquelle elle ne peut [226] naître et prendre possession de soi. Qu'est-ce donc que cette puissance médiatrice dont le déploiement même de l'esprit ne peut se passer au sein de l'univers entier, cette apparition de la pensée fût-elle étroitement localisée en un centre unique de perspective comme un terme suprême de référence (36) ? Ce qui caractérise en effet la vie, ce n'est pas l'ensemble des phénomènes qui composent son histoire extérieure ; c'est cette unité métaphysique grâce à laquelle la vie exprime l'universalité de ce qui est en y répondant par une perception synthétique et originale. Leibniz en donnait bien la définition abstraite en disant : *vita est principium perceptivum in uno totius universi*. Et même, à la considérer non plus dans l'ordre ontologique mais dans son plus essentiel caractère scientifique, Pasteur spécifiait les faits biologiques en signalant en eux cette propriété de ne pouvoir être isolés ou produits hors de leurs relations avec la totalité et indépendamment d'une action ou d'une transmis-

sion provenant médiatement ou immédiatement du principe même de l'ordre cosmique.

La vie apparaît donc bien comme étant déjà un prêt initial de celui qui s'est défini *Vita et Lux*, lumière encore enveloppée, mais pourtant prête à éclairer une pensée qui recueillera en une conscience naissante une puissance capable de résumer et de dominer les forces de la nature inférieure, parce qu'elle procède et profite du principe transcendant qui a préparé pour elle et le dynamisme universel et la certitude de l'agir divin lui-même. Ainsi par degrés nous assistons à la genèse de ces causes secondes qui, d'abord toutes voisines de la passivité, reçoivent peu à peu plus de spontanéité plastique et composent d'avance les moyens dont disposeront des êtres intelligents afin de prendre conscience de leur libre arbitre et de leurs obligations devant une destinée qui les met en [227] face de l'option suprême : pour ou contre Dieu. C'est une telle alternative qu'il nous faut envisager maintenant pour comprendre la possibilité et la signification d'un véritable agir chez les véritables causes secondes. On devine que si cette expression de cause seconde n'est pas fausse quand on l'applique à ce qui précède les êtres spirituels, (puisqu'elle désigne déjà l'ensemble des conditions réelles qui rendent possible l'agir des créatures), cependant elle ne convient en toute exactitude littérale qu'à ceux des êtres spirituels qui contribuent décisivement à fixer leur propre destin.

Il serait intéressant d'examiner dans quelle mesure les agents supérieurs peuvent se dégager des sujétions subalternes et relever pour ainsi dire leurs amarres comme l'aéronaute qui prend son essor au cri de : lâchez tout. Toutefois ce détachement ne saurait qu'être naturellement partiel et précaire ; car l'ascension même ne s'affranchit pas des lois de la pesanteur ; elle se fonde sur elles. Qu'on se rappelle ce que nous avons dit du rôle permanent de la matérialité ; qu'on se souvienne aussi qu'au regard absolu de Dieu ceux qu'à notre sens humain nous appelons purs esprits ni n'échappent à une épreuve contribuant à fixer leur destin, ni ne sont conçus comme indépendants de toute solidarité, de toute fonction à l'égard des êtres composés et de l'ordre universel en son intégralité, pas plus qu'ils ne sont actes purs (30). Tant il est vrai qu'une

étude réaliste de l'agir nous amène à envisager toujours la connexion totale qui forme de l'univers visible et invisible une harmonie synergique et parfaitement ordonnée à sa fin. [228]

III. Comment les agents libres ont-ils une action véritable en concourant à leur destin

[Retour à la table des matières](#)

Nous voici parvenus au palier des agents que le langage qualifie couramment de libres, en signifiant par là qu'en connaissance de cause ils choisissent leur but, ils usent de leur pouvoir de délibérer, ils prennent la direction de leurs mouvements et la commande des forces concourant à l'accomplissement de leurs résolutions. En comparaison de ces agents conscients, volontaires et dominateurs jusqu'à un certain point des énergies physiologiques et physiques, les puissances subalternes semblent seulement des conditions d'action, mais non des causes proprement dites. Nous avons dû pourtant réagir contre une conception trop mécaniste qui priverait le monde inorganique et même les vivants organisés d'une certaine efficacité propre et d'une initiative ébauchée et spécifiée sous la motion de la Cause première. Car il n'y a pas rien qu'une puissance obédientielle indifférente à toute détermination ultérieure et à toute forme définie. Il y a réellement des virtualités et des tendances aptes à répondre à telles ou telles stimulations plutôt qu'à telles autres ; en sorte que, dans les réactions mêmes qui supposent sans doute l'intervention d'une autre puissance déjà en acte, le patient manifeste quelque originalité interne et [229] réalise ce qui était préalablement infus et comme préfiguré en lui, selon la formule déjà rappelée : *nihil potest recipi, nisi praexistat in patiente ordinatio ad finem, et ideo recipitur actio agentis ad modum recipientis*. Ceci montre bien

que nul agent contingent n'est ni tout actif, ni tout passif, et qu'une réciprocité d'influences est, parmi les causes secondes, une loi universelle (37).

Comment toutefois s'exerce cette interaction entre des causes très inégales, très différentes les unes des autres et qui ne semblent pas comporter une spécification commune, une définition générale pouvant convenir à l'universalité des êtres contingents ? De même que dans l'étude de l'être nous avons distingué les degrés étagés et uni pourtant ces formes d'existence dans une connexion indispensable à leur consistance à la fois collective et singulière, de même ici et davantage encore la hiérarchie des causes secondes ne permet pas d'isoler entièrement chacun des degrés, chacun des coopérateurs qui forment l'ensemble de la création. C'est pourquoi s'il est possible de décrire et de caractériser de façon plus ou moins précise chaque genre d'activité et ce qu'Aristote appelait l'œuvre propre à chaque agent, on ne saurait fournir la définition spécifique et réelle de ce qui constitue l'agir des créatures sans considérer le plan d'ensemble, l'exercice solidaire, la subordination finaliste, le dessein suprême grâce auxquels seulement ces causes secondes réalisent une action proprement dite. C'est donc en fonction de ce devenir et du but ultime auquel il tend que se découvrent le sens et les conditions des actions imparfaites et de leur achèvement concevable. Aussi convient-il de rattacher peu à peu les formes inférieures et préparatoires aux degrés les plus élevés qui soutiennent en réalité et expliquent le mouvement, d'abord obscur, de toutes les forces concourant à l'avènement de l'esprit et de son libre agir. Par là se justifie la suite un peu paradoxale de nos démarches [230] et des titres inscrits aux principales divisions de ce tome : nous avons entrepris une exploration ascendante et on pouvait s'imaginer que chaque degré servirait de fondement assez solide pour supporter tout l'édifice jusqu'à son sommet. Mais ce qui serait vrai dans l'ordre imaginaire et physique, où la cime repose sur la base de la montagne, paraît insuffisant là où la vive réalité de l'action se fonde en haut ; en sorte que c'est l'impuissance même des degrés inférieurs qui nous a forcés pour ainsi dire à nous raccrocher de proche en proche jusqu'au pur Agir, afin d'éviter l'effondrement de toute action dans la passivité et dans l'inconscience. Maintenant nous devons en revanche refaire la même ascension, mais sous une lumière différente : redescendre afin de remonter en sachant que la solidité des

actions secondes est doublement assurée, en bas comme en haut, dans leur Principe et par la Cause finale qui rend compte de toutes les condescendances et de toutes les assomptions progressives. C'est ce que nous avons à mieux comprendre en apercevant comment les agents spirituels ont à ratifier les sujétions et les moyens dont ils doivent user ; ils ont à se soumettre, à s'unir en quelque manière (qu'il faudra scruter) au principe même de toute efficence, — principe que leur liberté doit vouloir et aimer comme leur fin consentie et fidèlement suivie.

1. SPÉCIFICATION PROPRE AUX DIVERSES CAUSES SECONDES.

[Retour à la table des matières](#)

Sans perdre de vue les indications anticipatrices qui précèdent, nous pouvons à présent aborder la critique de certaines idées courantes ou de certaines doctrines philosophiques qu'il est nécessaire de redresser ou de compléter. Volontiers, en effet, on oppose les forces aveugles et les forces spirituelles : d'un côté le corps, de l'autre la [231] pensée et la liberté souveraines. Ce dualisme n'est-il pas excessif et aussi artificiel que l'idéalisme pur et le monisme absolu ? Regardons de près de telles assertions qu'on se contente parfois d'accepter en bloc et de loin.

Volontiers on s'imagine, comme l'a fait Descartes ou comme le suppose très généralement l'activité scientifique, industrielle, populaire, que les forces étrangères, empruntées par l'homme à la nature, sont, entre ses mains, des choses indifférentes, esclaves, dont il use et abuse dès lors qu'il en a découvert les ressorts et qu'il les tourne à ses propres besoins. Que fait-il ainsi, ce maître conquérant, de ce qu'il n'a pas créé ? Il se substitue en somme à la Cause première, comme aussi à la destination normale de ces puissances inférieures qui ne sont pas dénuées de finalité propre et d'orientation autre que celle de nos besoins et de nos caprices. Il profite de sa pensée, de sa science pour réduire à l'état d'esclavage des forces qu'il utilise comme actives en les réduisant

d'autre part à un rôle de docilité passive. En un sens, c'est très beau, c'est très précieux, c'est très libérateur pour l'homme : *mundus traditur imperio hominis*. Mais est-ce bien toute la vérité ? Et, par ce traitement exclusif des choses, les respectons-nous dans leur signification et leur destin total ? Les employons-nous comme il convient et dans l'esprit qui doit être le nôtre pour correspondre à l'initiative qui est la leur, aux leçons qu'elles ont à nous donner, au rappel de notre condition dépendante, au souvenir de la Cause première dont elles procèdent comme nous, à l'œuvre de prudente coopération à laquelle est soumis notre effort humain ? Il semble que les faits eux-mêmes et les dures expériences qu'impose le triomphe apparent d'une civilisation trop exclusivement scientifique et anthropocentrique manifestent l'erreur d'interprétation spéculative et d'orientation pratique, conséquence de cette persuasion que nous sommes devenus, en fait ou en espérance, les [232] absolus maîtres et profiteurs des puissances naturelles, de notre droit d'en jouir et même par là de jouir de nous-même, sans rien qui nous rappelle, avec notre dépendance d'en bas, d'à côté, d'en nous, une dépendance d'en haut, et d'autres horizons que ceux de la terre et de ce qu'un romancier naguère appelait « le paradis de l'homme » en ce monde. Celui qu'on a nommé (d'ailleurs abusivement) le « père de la pensée moderne » ne présageait-il pas qu'un jour la science prolongerait sans limite assignable la vie humaine ? Ne justifiait-il pas dès à présent, sinon le droit, du moins le fait souverain de l'empire humain sur la nature entière par une déduction métaphysique qui vaut la peine d'être méditée si l'on cherche à discerner les idées implicites dont est faite l'attitude ici décrite et critiquée ? Dieu, dit Descartes, a établi dans le monde qu'il a librement créé les lois qui le régissent ; et comme ce libre décret est immuable, il suffit que notre pensée savante le connaisse et l'exploite pour que nous soyons définitivement et exclusivement les vrais possesseurs de la nature, comme nous sommes maîtres des métiers de nos artisans. Or c'est là l'une des plus périlleuses illusions : pour le bien même de la science, pour la vie des sociétés, pour la destinée des âmes, il est essentiel de nous retourner vers l'autre solution qui seule supporte un examen critique et s'accorde avec toutes les exigences, toutes les connexions d'une philosophie intégrale.

La nature en effet n'est point produite comme une machinerie au service des besoins matériels, des jouissances sensibles, des ambitions dominatrices de l'homme qui, devenu possesseur des secrets scientifiques et immuables, se passerait désormais du constructeur et tournerait toute son activité vers l'exploitation des forces conquises. Il ne ferait ainsi que s'asservir lui-même à ses propres passions et que chercher la satisfaction d'aspirations infinies en des biens finis dont il se rend l'esclave par cela même qu'il y [233] poursuit ce qu'ils ne peuvent lui donner, sans y trouver ce qu'ils auraient à lui apprendre et à lui procurer. Car la leçon de l'univers, si importante et si fructueuse, doit être à la fois pour nous un enseignement de bonté, de beauté, de modestie, de patience, de tempérance, de résignation, de gratitude, d'admiration et d'attente confiante : toutes dispositions qui nous mettent sur la voie de la vraie liberté et dont nous détourne une conception matérialisante, utilitaire et purement industrialiste du monde.

C'est précisément parce que dans le plan d'ensemble les agents même inconscients ne sont pas un simple mécanisme que des causes secondes douées de conscience et d'initiative vers des fins transcendantes peuvent en effet échapper en même temps aux fatalités d'en bas et au prédéterminisme d'en haut ; de même que, réciproquement, l'existence d'agents libres et liés aux contingences inférieures de la vie corporelle explique l'origine et la finalité des organismes et des agents physiques eux-mêmes. La méconnaissance de ces relations mutuelles laisse sans explication, sans justification possible l'ordonnance d'un univers qui ne serait qu'une juxtaposition désordonnée si l'on ne réussissait pas à entrevoir le secret de connexions intelligibles et salutaires. C'est de cette cohérence qu'il importe maintenant de nous rendre mieux compte, en montrant un peu comment les causes secondes doivent d'être à leur double rattachement à leur principe premier et à leur fin dernière, à travers les étapes et les épreuves qui composent ce que nous avons déjà nommé, mais ce qui apparaîtra de plus en plus clairement comme le drame universel, comme l'histoire de l'action des créatures, comme l'itinéraire des causes secondes vers leur participation au pur agir de Dieu. [234]

2. L'ÉCHELLE DES CAUSES.

[Retour à la table des matières](#)

Pour qu'il y ait à proprement parler action et cause (car, dans l'ordre contingent, ce sont là des notions liées entre elles) il nous est apparu qu'un élément idéal est naturellement impliqué dans l'agir même. De plus, nous avons noté que l'action d'une cause seconde suppose le concours préalable de forces inconscientes qui ont déjà élaboré la passivité originelle de toute réalité contingente. Cela même ne suffit pas : si, dans l'échelle des causes, il faut des échelons inférieurs et des montants appuyés au sol, il faut aussi que ces montants s'appuient plus haut et que toute cause seconde ait au-dessus d'elle des échelons ultérieurs qui servent de but proche ou lointain à ses réalisations futures. Ici toutefois se pose un nouveau problème. Cette cause finale qui, plus ou moins obscurément, rend possible et active l'initiative de la cause efficiente, consiste-t-elle en quelque objet pris dans le champ des biens partiels et des satisfactions offertes en ce monde du devenir et de l'immanence ? Ou bien le but idéal, qui suscite et justifie l'action de toute cause seconde, est-il d'un ordre transcendant et en quelque sorte infini ? L'importance décisive de cette question et le caractère de la solution qu'elle comporte méritent ici toute notre attention.

A considérer seulement les mobiles et les motifs dont tant d'hommes se contentent pour orienter et soutenir leur activité, on pourrait facilement croire qu'en effet le libre arbitre se borne à opter entre des objets à notre portée immédiate ou entre des ambitions à plus ou moins lointaine échéance, mais toujours dans le rang des choses contingentes, fussent-elles plus ou moins idéalisées. Ce n'est là pourtant qu'une apparence trompeuse. En fait, nul n'a un pouvoir d'option libéré des impulsions passives ou passionnées que par la conscience, si obscure qu'elle soit, [235] d'un terme de référence absolument supérieur à tous les objets finis, à tous les attrait subalternes entre lesquels oscillent les désirs conscients et antagonistes. Cette présence, chez l'agent conscient

et libre, d'une idée de l'infini, de l'universel, du bien transcendant à toutes les déterminations particulières qui peuvent le solliciter, est la condition *sine qua non* de toute conscience d'être cause de tout agir propre à un agent même imparfait, de toute efficacité réellement initiatrice. On ne saurait donc trop insister sur cette vérité capitale : dans l'univers, il n'y a des causes secondes, véritablement agissantes et productrices, que parce que l'idée d'un infini, d'une Cause première, d'un ordre transcendant se communique à des esprits qui reçoivent — avec ces notions et par elles — quelque chose de la puissance que ces notions portent en soi. Et c'est dans la mesure où les créatures peuvent être solidaires avec les porteurs de ces semences d'infini que le monde, loin d'être un horlogerie de science ou d'art, est vraiment un vivant, une société de production mutuelle, une parturition spirituelle et presque une théogonie (38).

Mais n'allons pas trop vite, ni surtout trop loin. — Précédemment nous nous étions insurgés contre l'idée cartésienne et très commune d'une emprise souveraine de la science et de la liberté humaine sur les forces de la nature ; et nous avons maintenu que ces puissances dites matérielles et serves ne se réduisent pas aux phénomènes utilisables, car leur réalité métaphysique, leur dynamisme interne leur confèrent, si l'on ose dire, une valeur et une dignité à respecter, en tant qu'elles contiennent une destination et remplissent une fonction régulatrice et sanctionniste. A leur égard nous ne pouvons être des maîtres absolus, avec ce faux droit qu'on a nommé *jus utendi et abutendi*, — Maintenant nous avons à nous prémunir contre [236] une tentation plus spécieuse et plus grave encore. Parce que notre raison nous met en possession des principes premiers, des notions transcendantes et pour ainsi dire des idées de Dieu même et de la force qu'elles contiennent pour nous affranchir de la tyrannie des choses et de toutes les passivités originelles, n'allons-nous pas dire qu'enfin nous sommes chez nous, nous sommes à nous, maîtres, non seulement de l'univers, mais de nous-même, avec la puissance divine à notre service ? Séduction qui, sous des formes mythiques et pratiques, a été de tous les temps et que l'antiquité grecque ainsi que la tradition biblique ont dénoncée comme l'arrogance suprême : voler à Dieu de quoi se déifier pour ainsi dire soi-même et contre lui. Cette présomption a besoin d'être expliquée, tant elle semble dé-

raisonnable et pourtant sans cesse renaissante ; et si elle reparaît avec une ténacité protéiforme, c'est qu'en effet elle recouvre une difficulté dont nous devons nous rendre compte afin d'en dissiper tout le prestige.

3. EFFICIENCE ET FINALITÉ SOLIDAIRES ENTRE ELLES ET AVEC L'IDÉE PRÉSENTE ET ACTIVE D'UN TRANSCENDANT AGIR.

[Retour à la table des matières](#)

L'embarras que nous rencontrons ici se présente en ces termes qui semblent d'abord malaisément conciliables : l'agent libre, même quand il garde le sentiment de n'être d'abord qu'une cause seconde, dérivée et dépendante, trouve en sa conscience de sublimes idées auxquelles il doit son affranchissement personnel et une sorte de souveraineté sans limite assignable, une confiance enivrante dont il se glorifie plutôt qu'il n'en tire une leçon de prudente modestie et d'immense gratitude. De fait, mis en possession du prêt divin d'idées qui ne sont pas seulement des représentations spéculatives mais qui renferment [237] une réalité infiniment dynamique, l'agent libre est exposé à capter, pour son profit exclusif, la puissance à lui confiée, — et confiée seulement pour qu'il gagne ce qui ne saurait lui appartenir en propre. Prétendre user d'un prêt inaliénable, détourner la puissance divine du cours normal qui doit ramener l'homme à Dieu, une telle usurpation n'est pas un simple jeu d'apparences ; elle est si réelle qu'en effet elle déprave en celui qui la commet le plan divin : tant il est vrai que le pouvoir conféré aux causes secondes est métaphysiquement réel, moralement décisif, ontologiquement efficace. C'est jusque là qu'il faut aller, dans l'enchaînement des vérités rationnelles et des analyses critiques, pour comprendre les conditions d'où dépend la possibilité de vraies causes secondes et les conséquences qu'entraîne normalement l'abus de leur causalité quand elle prétend s'exercer seule. Ce qui prouve en effet, comme par une méthode d'absence, l'authentique énergie des agents libres, c'est qu'ils peuvent agir, eux, causes secondes, en causes premières et blesser par

cette confiscation quelque chose du souverain domaine de Dieu. Il restera à voir comment au contraire le rôle de ces causes secondes, quand elles sont fidèles à leur destinée, manifeste *a fortiori* la magnificence du plan créateur et l'immense valeur de l'œuvre à laquelle leur fidélité coopère.

Il ne s'agit d'ailleurs pas d'un simple conflit de puissance et de propriété. Si, comme les anciens l'avaient souvent cru et comme tant d'âmes se l'imaginent encore, Dieu n'avait créé qu'en maître jaloux de sa gloire et de sa souveraineté, on pourrait en effet rester surpris, offusqué et presque scandalisé de cette sorte de compétition entre l'Omnipotent et son infirme créature qui ne saurait vraiment et pour toujours échapper à ses prises. C'est donc une autre perspective qui doit s'ouvrir à notre esprit [238] et à notre cœur. Nous l'avions déjà montré ; il faut le déceler plus à fond : le secret dessein qui inspire et justifie le rigoureux enchaînement dont nous cherchons à suivre toute l'étendue à son principe dans ce que Dante appelle « le premier amour ». Comment cela ? Ce n'est point par besoin de nous (nous avons essayé de l'entrevoir) que Dieu nous appelle à l'existence, à la liberté, à l'action, à la soumission, à la charité : c'est afin de pouvoir communiquer quelque chose de son esprit, de sa bonté, de sa béatitude ; or quel est cet esprit et cette félicité, sinon de se donner dans une mutuelle et totale générosité ? Comment dès lors pourrions-nous participer à sa ressemblance, à sa joie, à son excellence si nous nous enfermions dans notre fausse suffisance ? bien plus, si nous prétendions user des dons reçus contre le donateur même ? Sans doute Dieu ne peut aliéner sa propre gloire, mais c'est pour notre bien qu'il nous oblige à le chercher, à le servir, à le glorifier par notre abnégation même et notre immolation qui seule peut devenir béatifiante. L'immense erreur serait ici d'estimer que l'agent spirituel est créé pour faire ses petites affaires et profiter du levier qu'il porte en lui par l'idée d'infini simplement pour soulever le monde et se fabriquer son ciel. Cette pauvre ambition, qui paraît retenir tant d'hommes rêvant un impossible bonheur humain, n'est pas seulement absurde et chimérique, elle est contradictoire, coupable, ennemie de soi et se condamnant à son propre tribunal. Car l'élan congénital qui constitue l'être raisonnable et libre ne saurait impunément ni sincèrement se cantonner, se satisfaire, s'absoudre dans l'ordre immanent des biens finis et

périssables, alors que la conscience et la volonté n'existent qu'en fonction d'une finalité transcendante. Voilà pourquoi nous avons intitulé ce bref aperçu d'une manière qui d'abord peut paraître obscure, mais qui exprime, si l'on peut dire, le raccord des deux bouts de la chaîne. [239]. Il y a efficence réelle que parce qu'il y a des causes finalement appelées à se prononcer par un oui ou par un non en face de l'infini lui-même, en face de la finalité ou de la révolte, en face de l'amour ou de la haine obscure. Quoique ces décisions se prennent non toujours d'après des notions abstraitement énoncées, elles n'en mettent pas moins en cause des certitudes profondes et des attitudes qui engagent justement une responsabilité plénière. On comprend toutefois que des difficultés surgissent encore et que des explications approfondies s'imposent à notre besoin de clarté, d'équité et de bonté.

4. OBJECTIONS A ÉLUCIDER.

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce suprême examen des deux extrémités auxquelles peuvent aboutir les causes secondes, il convient sans doute de scruter d'abord les objections qui peuvent s'élever contre l'idée et la possibilité même d'une résistance effective à la stimulation divine et au prêt réellement infus d'une force virtuellement infinie. Il y a là une obscurité, ou même une invraisemblance, presque un scandale pour notre raison, sinon encore pour notre sentiment de la justice.

1. Comment comprendre, en effet, qu'il y ait une échappatoire à ce dilemme : — ou bien nous connaissons et recevons assez de la lumière et de la puissance qui soutiennent, orientent et réclament notre action pour que d'une façon nécessitante nous suivions la voie tracée et visions le but assigné ; — ou bien une certaine ignorance, une certaine déficience mêlent tant d'ombres et d'excusantes faillibilités à l'énigmatique impulsion ou attraction du divin qu'on ne pourrait, semble-t-il, étendre aux tâtonnements de l'activité humaine ce qui ne saurait être équitablement attendu et requis sinon du conscient emploi d'une claire avance, d'une claire exigence de Dieu. [240]

— Spécieuse, cette difficulté est cependant à rejeter, à retourner même contre les conclusions qu'on prétendrait en tirer. Récapitulons et concertons nos certitudes acquises ou les thèses que méconnaît cette objection. Nous l'avions montré : les vérités les plus nécessaires, les principes premiers et absolus ne peuvent être connus d'abord que d'une manière relative ; de même le Bien parfait et infini ne s'offre d'abord et normalement à notre volonté et à notre option que sous des traits partiels qui l'empêchent de captiver totalement notre franc arbitre (39). A de telles conditions seulement l'initiative d'une cause seconde peut subsister et nous être imputable. C'est donc là une nécessité métaphysique et morale, raisonnable et bonne.

— Faisons un pas de plus : s'il y a un risque dans l'orientation intellectuelle et dans la décision volontaire de la cause seconde, est-ce à dire pour cela qu'un doute soit légitime et une excuse toujours recevable en cas de déviation et de faute ? Non pas ; car le risque ne tient pas à l'impossibilité de savoir vraiment ou de vouloir bien ; il tient au mauvais ou au bon usage de notre intelligence ou de notre vouloir.

2. Mais, dira-t-on encore, n'est-ce point cette possibilité de mésuser de son imperfection qui, chez l'être imparfait, allège ou supprime la gravité d'une faute ? Et du même coup, ne sont-elles pas restreintes, la portée et la valeur de l'acte infidèle ou non à une lumière vacillante ou à une énergie mutilée ? — Ici encore, paralogisme à démasquer et conséquence vicieuse.

— Le peu de lumière qui fait de nous des êtres raisonnables n'en est pas moins une pure et transcendante clarté ¹ [241] qui, de la manière la plus discrète, la plus enfantine même, n'en a pas moins une netteté, une sécurité, une impérieuse-

¹ Nous aurons à revenir dans le tome II sur ces analyses quand nous étudierons l'exercice et non plus seulement la théorie et les possibilités spéculatives de l'action. Cette question aussi importante que délicate est touchée avec beaucoup de pénétration et de justesse dans un très remarquable article de Mlle Mercier sur *la Pensée et l'Être et les êtres* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* dont on a bien voulu me communiquer les bonnes feuilles. Le commentaire très personnel que cette étude donne de mon effort philosophique est d'une rare exactitude sous sa forme indépendante de toute littéralité.

té auxquelles nul ne peut se soustraire sans commettre ce que Newman appelait un « péché contre la lumière » ; et c'est ce péché contre l'esprit qui dans l'ordre, non de la science abstraite et discursive, mais de la vie concrète et de l'efficace ontologique, porte intrinsèquement une valeur de jugement final.

— Et ce qui est vrai de la résistance ou de la fidélité à la lueur attachée à chacun de nos pas, *lucerna pedibus nostris*, est vrai plus réellement encore des actes qui suivent les pensées en confirmant les mauvaises maximes qu'il était encore loisible de ne pas suivre, mais qui, une fois mises en pratique, forment un complexe d'endurcissement et un abus plus coupable, puisqu'enfin le rebelle à la lumière est devenu le rebelle à la motion ou même un usurpateur employant la force empruntée à la Cause première contre cette Cause même.

Qu'on ne dise donc pas qu'il est absurde, voire impossible de vouloir infiniment le fini, de retourner contre Dieu ce qui nous vient de lui et, dans notre finitude même, d'introduire ainsi une sorte d'infinitude déraisonnable. Le secret de ces étranges propositions, c'est qu'en effet dans le peu que notre immanence porte d'une transcendance affirmée et agissante, il y a toujours une puissance libératrice et une initiative dont l'origine, en soi divine, est transférée à notre réceptivité humaine, *secundum modum recipientis*. Mais cette mesure, tirée de la créature quant à l'exercice et aux occasions où elle se déploie sur des objets finis, ne limite pas pour cela la puissance divine [242] qui, partout où elle agit, agit tout entière. Donc aussi la raison et la volonté — qui ne peuvent se trouver et s'exercer dans les créatures qu'en participant au principe et à l'agir transcendants — gardent toujours une supériorité incommensurable à l'égard de tout l'ordre immanent, de tous les motifs et mobiles particuliers, de toutes les tentations transitoires et déviatrices. Ainsi est écartée l'objection qui procédait d'une insuffisante psychologie ou d'une méconnaissance des vérités métaphysiques les plus essentielles ; et cette objection contredit en même temps à la sincérité profonde de la conscience morale qui garde très légitimement le grave sentiment de toute faute délibérément commise contre la lumière intérieure.

5. CONCILIATION PARADOXALE DES OBJECTIONS ET LUMIÈRE QUI RÉSULTE D'UNE TELLE COHÉRENCE DES SOLUTIONS OFFERTES.

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi donc nous ne pouvons plus considérer comme inintelligibles l'idée ou le fait d'une cause libre et imparfaite qui applique la force enveloppée dans la notion qu'elle porte de l'infini et le ressort contenu en cette infinitude à des fins variables et inadéquates ; il faut dire au contraire que la concevabilité et l'efficacité de causes secondes libres et responsables se trouvent conditionnées par cet ensemble complexe, par cette interdépendance de dispositions conciliant les nécessités métaphysiques avec un plan de sagesse et de bonté. On peut dire en effet que les créatures spirituelles ont toujours plus de force que de volonté propre, et que, si elles manquent leur destin, c'est pour n'avoir pas employé les ressources de lumière et d'énergie dont elles disposaient réellement. Leur déficience n'est donc pas imputable à leur infirmité, puisque, si l'on peut dire, le quantum de puissance active où elles [243] puisent reste toujours supérieur au passif de leur faiblesse, à quelque degré d'ignorance ou de dépression qu'elles soient restées ou tombées. Ce qui importe, ce n'est pas tant le niveau actuel, où de fait se trouve placée une créature, que le sens ascendant ou descendant de son effort, soit qu'elle se tourne vers son terme infini, soit qu'elle retombe sur elle-même par un retournement de l'élan initial vers l'égoïsme pris comme but, alors qu'il n'était qu'un point de départ et une sorte de mise en train vers l'intérêt suprême de l'être, — intérêt qui passe par l'abnégation non point seulement comme s'il s'agissait d'une épreuve simplement subjective ou morale, mais parce qu'il y a en cette désappropriation de l'être borné une croissance métaphysique et une sorte de nouvelle naissance ontologique.

Ce qui confirme cette analyse des connexions (en apparence paradoxales) que nous venons de justifier, c'est la vue des conséquences qu'implique la résistance, la rébellion même contre la loi intérieure à ce dynamisme de l'action.

En étudiant la norme incluse dans les êtres nous avons, en un précédent ouvrage (cf. *L'Être et les êtres*, III^e partie, pp. 253 *seq.*), montré que regimber contre cette règle toujours exigeante, ce n'est jamais la supprimer ni vraiment s'y soustraire. Nous comprenons mieux maintenant comment les conditions itinérantes des agents libres permettent ou requièrent même une sorte de délai, d'apparentes échappatoires, des sursis provisoires. Mais l'action infidèle n'est point confinée dans le temps où elle prétend se satisfaire, elle se survit parce qu'elle contient un vœu secret de pérennité et d'infinitude ; elle maintient donc ce qu'il y a d'incoercible dans la stimulation dont elle procède et dans l'aspiration qu'elle avait faite sienne. La discordance entre ce qu'elle avait reçu et ce qu'elle a restitué, entre ce qu'elle avait assumé et ce qu'elle a voulu et fait, demeure indestructiblement attachée [244] à l'agent toujours incapable de renier ce qu'il avait admis et personnellement employé. Par là se manifeste la solide, l'inexpugnable réalité de l'action des causes secondes, même dans leur œuvre possible de dépravation et de perte.

Toutefois, de ce que nous proposons ici comme confirmation éclairante et décisive, on a tiré parfois une argumentation toute opposée, une objection à double tranchant qu'il devient nécessaire d'énoncer en sa spécieuse subtilité. Voici donc comment tour à tour on raisonne contre le consortium censément libérateur de l'homme et de Dieu dans une action qui, selon l'expression de S. Bernard, serait accomplie dans une coopération indivise. Que vaut l'espèce de dilemme par lequel on prétendrait ruiner à fond cette solution ?

— Dans l'hypothèse où l'agent spirituel voudrait manifester et se prouver à lui-même la souveraineté d'une initiative capable de révolte et de déicide au prix même de sa perte personnelle et de sa mort spirituelle, la logique ne nous force-t-elle pas à conclure que du moment où cette tentative n'aboutit qu'à l'effondrement, la preuve est faite que l'agir proprement humain est, pour l'essentiel, finalement inefficace ? car dès lors qu'il prétend s'appartenir et devenir son acte pur à lui, il tombe sous une passivité inexorable.

— Symétriquement et en raisonnant *a contrario*, n'est-on pas conduit non moins logiquement à cette conséquence : dans l'hypothèse où l'action humaine se soumet en abdiquant devant la divine puissance, cette abnégation, comparée

au résultat de la révolte avortée, n'implique-t-elle pas que l'homme en réalité ne fait rien que subir l'action divine, sans apporter aucune activité qui lui soit propre, tout passif qu'il doit rester en cette docilité à l'égard de Celui qui fait tout en tous ? Et ainsi, par des voies contraires, semble prouvée la doctrine d'une inefficacité des [245] causes secondes qui n'ont de cause que le nom et dépendent ou de forces inconscientes, ou d'une prédestination mystérieuse.

Double paralogisme cependant que ce système d'arguments : le vice réside en ce qu'on méconnaît la réalité des sacrifices que l'agent libre doit consentir pour maîtriser les obsédantes forces de la nature inférieure qui ont pourtant contribué à lui faire prendre conscience de son efficence et de sa dignité d'homme, maître de ses décisions. Il lui faut donc un acte vraiment personnel d'énergie méritoire pour préférer l'invisible réalité du bien éternel à l'attrait des curiosités, des jouissances immédiates, des ambitions, de l'indépendance. Dans cet ascétisme se déploie une action qui, négative en apparence, renferme le maximum de puissance et de foi, puisque cette confiance en ce qui n'a point d'attrait sensible et, comme diraient les psychologues, de dynamogénie affective implique une victoire sur l'univers entier et sur toutes les concupiscences de la nature. Par contre celui qui succombe à l'égoïsme et à l'orgueil du révolté ne supprime pas pour cela la puissance d'infini et d'éternité qui constitue sa nature spirituelle. Si son désir d'être tout à soi et tout pour soi échoue, ce n'est pas et ce ne peut être l'effondrement total dont on nous parlait tout à l'heure ; il a obtenu ce qu'il désirait ; et en réalisant contre lui-même cette jouissance de soi et des choses périssables, il n'a fait que consacrer son isolement des sources mêmes de la vie, de l'agir, de la béatitude. Loin donc de parler en aucun cas de l'évanescence des actes propres aux êtres spirituels, il faut constater l'immense et définitive portée de leur décision effective, puisqu'ils peuvent ou, pour ainsi dire, supprimer Dieu de leur être sans cesser d'être, ou accueillir le prêt divin pour restituer en eux, si l'on ose ainsi parler, Dieu à Dieu même, en le glorifiant et en le magnifiant, [246] selon des expressions d'abord surprenantes mais qui ont un sens exact.

— Un doute subsiste pourtant qu'il faut dissiper pour mieux entrevoir la grandeur de l'œuvre créatrice et l'exaltante beauté des causes secondes. En parlant des voies passives et de l'abandon, présenté comme la perfection, nous ne devons pas oublier que la contemplation est elle-même action et que chaque être singulier porte en soi un dessein original, une fonction à remplir dans le plan universel. L'esprit de quiétude ne doit pas tarir, il doit soutenir au contraire, emplir, susciter l'esprit d'initiative. Sans doute au premier abord on est tenté d'identifier la perfection des causes secondes à leur absolue passivité sous la pure motion de l'agir divin. Suivre comme une feuille emportée par la tempête le souffle de la Puissance et de l'Amour, ne rien mettre de soi, demeurer dans une absolue indifférence, rester plongé dans la nuit obscure, dans l'aridité désolante ou dans l'effort le plus désintéressé, selon qu'il plaît à l'Esprit, voilà (si l'on en juge par maintes formules et maintes descriptions expérimentales) le maximum, l'optimum de l'attitude en quelque sorte négative de ce qu'on appelle notre néant à l'égard de l'omnipotence qui du rien que nous sommes nous ferait ainsi passer au Tout. — Est-il bien sûr que de telles expressions ne soient pas trop unilatérales et que (sans même aborder ici l'étude des états mystiques et surnaturels qui sont d'un autre ordre) nous ne devions pas, d'un point de vue rationnel et métaphysique, voire même ontologique, maintenir d'autres aspects qui justifient déjà ce que S. Jean de la Croix disait des formes les plus hautes de la vie unitive, en parlant de son caractère, essentiellement raisonnable et intégralement réaliste ou en nommant « passivité active » la soumission complète à l'ordre divin ? On ne saurait prudemment renoncer à cette sauvegarde de la valeur propre des causes secondes ; ce serait [247] non seulement compromettre ou ruiner leur raison d'être, mais méconnaître et avilir la sagesse et la générosité de la Cause première. Essayons de le comprendre.

A prendre de front ce redoutable problème, conçoit-on quelque raison d'attribuer à Dieu le dessein d'actionner (ce serait le mot propre) des automates spirituels qui ne mettraient rien du leur, n'ajouteraient rien de nouveau, n'apporteraient nul complément au rayonnement de sa puissance glorieuse d'elle-même, sans que même un S. Paul puisse sans impropriété prononcer son surprenant *adimpleo quae desunt* ? Conçoit-on même que ces automates puis-

sent ainsi être mis en état de recevoir et de goûter un vrai bonheur, une réelle union, alors que, selon le mot généreux du poète, nul ne peut être heureux s'il ne se sent pas digne ? Plus profondément encore, quel intérêt pourrait-il y avoir, en celui qui se suffit absolument dans sa béatitude, d'offrir en spectacle un monde d'aventures éprouvantes et pauvrement indéfinies comme si, pour occuper son loisir, il lui fallait cette « variété » dont Bossuet a dit — mais pour nous autres hommes — qu'elle « est tout le secret de plaire » ? Si les causes secondes n'ont rien de causal, c'est un mensonge que ce nom, c'est un leurre que cette notion. Bien plus, il serait scandaleux que seules la rébellion et la sanction fussent, en tant que déficience, véritablement réalisatrices d'une nouveauté indépendante de Dieu, sorte de contre-création qui réduirait la sanction à n'être qu'un coup de force extrinsèque et sans racines intimes dans les profondeurs du rebelle ; tandis que l'agent fidèle n'aurait eu qu'à enfouir son talent dans l'abdication complète. La question apparaît ainsi beaucoup plus grave et plus complexe qu'on ne serait d'abord porté à l'imaginer. C'est cette difficulté réelle qui fera sans doute excuser l'essai d'explication offerte, sinon de façon hypothétique ou mythique, du moins à [248] titre d'ébauche, — ébauche sujette à maintes retouches en raison des expressions forcément inadéquates, grossissantes ou minimisantes, dont nous sommes réduits à user.

6. FONCTION NORMALE DES AGENTS SPIRITUELS.

[Retour à la table des matières](#)

Si les agents spirituels n'ont conscience et pouvoir d'agir qu'en raison de la notion et de la présence en eux de l'idée au moins implicite et de la stimulation secrète de Dieu, comment rempliront-ils leur rôle en conformité avec cette action prévenante et exigeante ? Serait-ce en se rendant inertes dans une sorte de quiétisme absolu et d'indétermination spontanée ou méthodiquement entretenue ? Nullement ; car, par cette passivité qui tarirait les sources de la conscience et de la vie, ils n'imiteraient, ils ne suivraient en aucune façon ni l'Agir divin dont on nous dit pourtant qu'ils portent en eux la ressemblance, ni l'action

providentielle dans l'universelle réalité (40). Aussi devons-nous chercher sous ce double aspect quelle peut et doit être la fonction normale des êtres spirituels.

1. Envisageons d'abord le second de ces aspects, qui semble plus accessible, ne fût-ce que pour voir qu'il implique le premier et que, pour remplir nos obligations envers toutes les créatures, nous ne trouvons l'explication et la force d'un tel devoir qu'à la lumière et avec le secours d'une exigence plus haute. Nous voici donc en face de toutes les réalités composant le monde des causes secondes, avec lesquelles nous avons à lutter, à coopérer, à pâtir. Dans la mesure même où d'un côté elles dépendent de l'initiative divine, où d'un autre côté elles suscitent des effets bons ou mauvais dont nous pouvons devenir les bénéficiaires, les victimes ou les complices, quelle attitude répondra justement en nous et par nous à ces troubles complexités de l'univers où nous plongeons ? Du moment où [249] nous sommes assurés que ce monde, tout imparfait et éprouvant qu'il est, n'est tel que par l'ordonnance ou la permission divine, sans que nous puissions nous en évader réellement, notre vraie façon d'être actifs jusque dans notre passivité forcée ou notre passion douloureuse, c'est d'accepter en tout cela ce qui vient de Dieu, de compenser ou de redresser — pour ce qui dépend de nous — tout ce qui vient de la déficience ou de la défaillance des causes secondes. Loin donc de nous irriter, de nous isoler, de nous révolter, nous avons à exercer une action de conformité, de secours, de compassion, dont l'étendue et la pureté surpassent une simple activité égocentrique, puisque cet agir pâtissant et secourable se décentre pour ainsi dire en s'appliquant à l'universelle réalité et aux desseins même du Créateur avec toutes les suites qu'ils comportent. Il ne faut pas croire en effet que pâtir vraiment ce soit simplement être passif. On ne sent, on ne souffre, on ne pâtit à proprement parler que là où l'on réagit contre ce qui heurte et refoule. Or si, par l'aspiration qu'originellement nous portons en nous, notre avidité est vaste comme le monde ou plus ample encore, tout l'ordre réel risque de nous limiter et même, nous fût-il asservi, il ne contenterait pas notre égocentrisme natif. C'est pourquoi le détachement auquel nous invite « la douleur du monde » est vraiment la voie de notre agir en ce qui concerne l'usage suprême à faire des choses et des êtres. Détachement de soi, mais qui par là même nous rattache

très purement à tout et à tous, en développant sous mille formes et fût-ce dans la solitude une action de sollicitude, de désir secourable, de dévouement efficace. D'un tel point de vue et en ce qui concerne l'ordre immanent de la création entière, se conçoit donc et peut s'ébaucher une action d'ensemble qu'on pourrait appeler la forme du pur agir accessible à l'agent spirituel au sein de l'univers entier des causes secondes. [250]

2. Toutefois l'aspect supérieur nous était apparu et se trouve effectivement impliqué par ce que nous venons d'entrevoir dans le monde même des créatures. Afin de concevoir et de réaliser quelque peu cette active communion des êtres, n'avions-nous pas commencé par impliquer la Cause première et l'intervention créatrice, à la fois dissimulée et manifestée par la synergie universelle, et par l'aspiration convergente des causes secondes ? Il faut donc passer par Dieu, si l'on ose dire, pour atteindre, unir, agir les êtres et les pâtir comme il convient. Mais alors une question plus haute se pose encore : est-il possible, et n'est-il pas obligatoire de tendre à participer en quelque façon, à travers et au-dessus des solidarités créées, au pur et transcendant agir de Dieu, sans méconnaître pour cela l'incommensurabilité métaphysiquement nécessaire et insurmontable de l'infini et du fini ? Question qui peut naturellement se poser à la raison, mais qu'aussitôt la raison reconnaît insoluble par ses forces propres, insoluble même de deux manières : car ni l'énoncé et les modes d'accès vers la solution, ni, encore moins, le succès et les conclusions ne sauraient être accessibles à la spéculation proprement humaine. Toutefois la vue d'un tel abîme est salutaire et nous aurons plus tard à discerner les utiles enseignements qui doivent ressortir de cette foncière obscurité.

Si avertis que nous soyons déjà de nos devoirs d'agir pour les autres — puisque en un sens notre action suppose leur concours et crée pour nous des obligations de justice et de charité, — nous risquons encore de mal équilibrer nos dettes à l'égard des créatures et du Créateur. Tantôt nous sommes portés à nous contenter de ce que Leibniz disait de nos devoirs envers le prochain en soutenant qu'aimer tous les hommes, tous les êtres, équivaut à aimer Dieu et peut dispenser d'obligations plus spécifiquement théocentriques ; tantôt nous imaginons que [251] le seul à seul avec Dieu surpasse tout, au point de nous extraire du monde entier, sans que la charité fraternelle ait à être activement

pratiquée par l'ascète et le contemplatif. Sous ces thèses, qui comportent un sens justifiable, se glisse souvent un danger contre lequel il importe de nous mettre en garde. Il ne suffit même pas de déclarer que, pratiquement, la vie active et la vie contemplative restent intimement solidaires et vicariantes ; il faut encore montrer comment elles se hiérarchisent en puisant leur fécondité à leur plus haute source. Mais, au lieu d'entrer prématurément dans l'examen concernant l'exercice corrélatif des vertus actives et contemplatives, cherchons seulement ici à spécifier leur mode complet de développement, de manière à nous donner l'idée la plus définie de l'action supérieure des causes secondes.

Gardons-nous de croire qu'après avoir gravi l'échelle des causes secondes, l'agent spirituel peut la repousser du pied et que, devenu conscient du souverain agir de Dieu en toutes choses, il est autorisé dès ce monde à oublier toutes ces choses comme pour s'unir sans intermédiaire à son principe et à sa fin. En réalité il ne peut vraiment se refuser ou se donner exclusivement ni aux créatures ni à Dieu : voilà maintenant ce qu'il nous faut comprendre ; car l'action charitable ne comporte qu'un même esprit d'union, et c'est par un double circuit qu'il faut passer pour tendre à la liberté spirituelle.

De nobles esprits, en méditant sur l'idée de l'unité et de l'impassibilité divine, ont cherché la perfection de leur attitude, de leur liberté, de leur amour intellectuel et béatifiant dans une sereine résignation et dans la joie d'une vue adéquate de la nécessité universelle : raison, raison, demandait Fénelon en songeant au monisme, n'es-tu pas le Dieu que je cherche ? Et cette disposition d'âme développe en effet une forme de piété qui ressemble en même temps à de la pitié et à une hautaine satisfaction [252] de soi dont les stoïciens ont fourni de grands exemples. Mais une telle conception n'est-elle pas en contradiction avec elle-même, parce qu'elle l'est aussi avec les vérités les plus essentielles dont nous avons montré l'intime cohérence ? Loin que la raison, analysée en toutes ses profondeurs, exige l'impassibilité d'un Dieu tout géométrique ou tout identifié à l'ordre cosmique, il nous est apparu qu'il n'y a intelligibilité que là où s'unissent intelligence et charité substantiellement personnelles.

Il ne suffit donc pas que, pour réaliser un véritable agir, l'être conscient des vérités transcendantes et de son rapport avec la Cause première se libère en

quelque sorte de toutes les autres causes secondes en les subissant avec une force stoïque qui semble dominer et transfigurer en énergies supérieures toutes les disgrâces de la nature, les infirmités les plus répugnantes ou les plus asservissantes. A supposer même que cette victoire fût remportée contre les tyrannies coalisées de la nature entière, quels risques ne subsisterait-il pas encore pour celui qui s'attribuerait la gloire d'être ainsi devenu supérieur à toutes choses et maître absolu de soi ? car, dans ce triomphe même, il se retrouverait assujéti à sa propre satisfaction, d'autant plus fausse qu'elle est davantage présomptueuse, en attribuant à l'apparent vainqueur d'être le principe et le but d'une puissance et pour ainsi dire d'une transcendance qui ne viennent pas de lui, ni ne doivent retourner à lui seul. Attitude fictive, inconséquente, mensongère, d'ailleurs toujours instable que cette superbe dont le vrai nom est usurpation et détournement frauduleux. C'est qu'en effet nulle cause seconde ne saurait vaincre le monde et les passivités ou passions qui sont en elle sans remonter plus haut et sans résoudre, si obscurément que ce soit, un problème supérieur, celui de son attitude non seulement envers les choses et envers soi-même, mais envers Dieu, précisons davantage, envers le prêt divin dont elle a le [253] dépôt et l'emploi pour le faire fructifier. Mais comment cela est-il possible et réalisable ?

Voici, en effet, le noeud de l'extrême difficulté. Si le Créateur confie à une créature la dignité d'être cause et lui prête quelque chose de sa propre puissance, lumière et fécondité, est-ce seulement pour que cette cause seconde se tourne en bas, agisse sur les forces serves ou sur soi-même ? cela en vaudrait-il la peine ? cela même est-il concevable, s'il est vrai que la liberté d'agir ne soit pas possible sans la raison, c'est-à-dire sans une certaine connaissance et sans un certain désir de Dieu ? Mais alors, faut-il donc aller jusqu'à prétendre que l'être spirituel a quelque prise, quelque offensive concevable, quelque rôle propre à l'égard de ce Dieu incommensurable avec tout ce qui n'est pas lui seul, dans son pur agir sans passivité d'aucune sorte ? De telles exigences métaphysiques sont absolument inviolables autant qu'est nécessaire l'absolue suffisance de la Perfection en son acte éternel. Pourtant cette entière et définitive indépendance n'a pas empêché l'œuvre créatrice d'une toute gratuite charité.

Nous l'avons entrevu : Dieu qui n'avait besoin de rien, pas même de se donner, puisque dans son intimité il se donne infiniment lui-même à lui-même, a cependant appelé à l'existence des êtres capables de le connaître et par là même d'agir vers lui. Et en quoi consiste cette action qui n'est plus tournée vers le monde mais vers le principe et la fin de toutes choses ? Déjà nous avons fait apercevoir comment l'élan secrètement communiqué à l'agent libre peut être détourné de son but et devenir en quelque manière déicide, en retirant à Dieu ce qu'il avait prêté de lui-même et ce qui réellement devient l'origine possible d'une passion douloureusement meurtrière, au point que la faute commise par ce vol du don initial devient un sacrilège sans commune mesure avec toutes les [254] compensations du monde. Si au contraire l'agent spirituel, l'intendant fidèle emploie et fait fructifier la gracieuse avance qui est confiée à sa liberté, alors essayons de comprendre quelque chose du mystérieux hymen qui peut se préparer ainsi entre la créature qui n'était pas hier et l'éternel agir de Dieu.

Voici donc que cette cause surgissant à la lumière de la raison, c'est-à-dire à une illumination et à une attente divine, est placée dans la main de son propre conseil afin de faire valoir la semence — infime en apparence, mais immortellement féconde — qui lui est confiée. Comment l'action de la cause seconde pourra-t-elle se conformer à ce que Dieu a mis en elle ? Quel sens peut-on donner à l'expression qui, pour tenir compte des analyses et des implications précédentes, vient de nouveau à notre esprit : restituer Dieu à Dieu en ajoutant au don de la nature raisonnable, maîtresse du monde et servante de Dieu, un dépôt qui ne peut être gardé que pour être et en étant accru et rendu ? En présence de si surprenantes perspectives, notre regard ne peut manquer de se troubler, sans découvrir s'il s'agit de désir indéterminable ou même chimérique ou bien si ces questions se posent parce qu'il y aurait déjà quelque stimulation préparatoire, peut-être quelque vocation positive. Sous ces réserves, et en attendant que plus tard nous soyons à même de rencontrer des clartés plus hautes, tentons encore d'entrevoir jusqu'où, hypothétiquement, pourrait aller la condescendance divine afin d'admettre les causes secondes à participer à la Cause première.

Si, d'une manière que la spéculation rationnelle est impuissante à découvrir et à discerner, la créature libre est mise en état de participer à l'agir du Créa-

teur même pour justifier plus pleinement cette œuvre créatrice, quelles connexions peuvent rendre moins inintelligible une si merveilleuse exaltation de certains êtres créés ? Car c'est [255] à partir des virtualités de leur nature primitive, et sans création absolument nouvelle ni détachée de toute potentialité subordonnée, qu'une union d'activités peut être conçue là où l'unité d'essence est absolument inconcevable et impossible. Il s'agit donc ici non de traiter des réalités existantes, mais d'examiner spéculativement, dans la région des possibles et des concepts, toutes les spécifications concevables de l'agir à tous ses degrés et sous toutes les formes qu'un examen rationnel est en état d'imaginer, de discuter et de distinguer.

Avant de conclure ce livre consacré à spécifier l'idée de l'action et à définir les modes essentiels d'un agir véritable jusque dans les causes secondes, résumons nos dernières étapes dans l'exploration des degrés concevables d'une participation plus ou moins complète et intime des créatures raisonnables et libres à l'Agir divin. Trois paliers se sont offerts à nous à titre d'hypothèses concevables : les deux premières rationnellement justifiées et subordonnées l'une à l'autre ; la troisième, sans être inconcevable ou même sans pouvoir être récusée *a priori*, demeure philosophiquement imprécise, impossible à requérir et à valider par la seule investigation rationnelle. Il ne pourra donc en être fait état ici qu'à titre de possibilité servant à épuiser pour ainsi dire tous les cas concevables en ce qui concerne théoriquement l'action spécifique des causes secondes.

a) L'agent spirituel n'assure la liberté de son action qu'en la soustrayant aux impulsions passionnées et qu'en la configurant à ce que Leibniz nommait « la volonté présomptive de Dieu », traduite par les exigences de la raison, par la conscience du devoir, par la fidélité à l'ordre providentiel que manifestent les épreuves mêmes et les souffrances de ce monde qu'une résignation et un dévouement [256] actif transfigurent en aimante soumission à la divine volonté. Déjà donc la passivité de la créature se mue par cette acceptation généreuse

et charitable en une très pure action, toute différente d'un repli de l'agent moral sur soi-même et d'une orgueilleuse satisfaction. C'est pour cela que, comme nous l'avions annoncé, l'attitude de l'agent spirituel n'est vraiment raisonnable, bonne et libre en un mot, qu'en supportant le monde et qu'en se supportant soi-même, qu'en acceptant l'inévitable en dépendance de Dieu et qu'en remédiant, en tout ce qui est curable, aux misères et aux imperfections. Par là vraiment toute mauvaise passivité et passion s'éliminent pour faire place et concourir en même temps à ce que Bossuet nomme l'action du gouvernement divin, auquel tout notre devoir est de nous rendre et de nous associer. Ainsi l'univers entier est une épreuve, un champ d'application et, à travers notre immense assujettissement, un instrument de victoire et de libération pour qui sait voir et développer sur la terre le règne du souverain Agir. En ce sens déjà nous dépassons l'hyperbolique ambition des stoïciens.

b) Cette action, cette mission de l'être spirituel qui profite pour ainsi dire de l'idée qu'il a de Dieu et de son agir universel pour s'unir et coopérer à l'œuvre créatrice et ordonnatrice suffisent-elles à égaler notre puissance et notre obligation ? Et quand nous avons repris à notre compte l'initiative qu'avaient paru refouler les résistances des choses et du mal, serait-ce assez de soutenir et de maîtriser en quelque sorte tout ce qui hors de l'agent ou dans l'agent même le limite et le contrarie, fût-ce pour Dieu, *sustinere mundum et semetipsum propter Deum vere est sapere* ? Il y a pourtant un désir naturel, un appétit rationnel qui semble normal encore. Parce que les esprits appartiennent par les principes et les fins qui les [257] éclairent et les meuvent à l'ordre transcendant, leur aspiration congénitale leur fait invinciblement dépasser toutes les réalités contingentes et immanentes. Leur immortalité même les met au-dessus du devenir et leur action ne peut être spécifiquement spirituelle que par sa tendance vers une conformité à leur paradigme, à l'Agir divin. Ici toutefois se dresse l'incommensurabilité sacrée qui interdit toute confusion métaphysique, toute impossible ingérence, toute sacrilège illusion. Et alors, en face de ces contrariétés de l'élan et du but, quelle est l'attitude convenable, l'action normale de l'être raisonnable qui, pour rester raisonnable, souhaite unir son agir et ne peut cependant vouloir raisonnablement l'identifier à l'agir divin ?

Ici encore le paradoxe se résout par le consentement à l'impuissance naturelle à toute créature, par une abnégation qui est l'actif aveu du contingent à l'absolu, la seule et véritable manière de faire place dans la cause seconde à la Cause première et de gagner par ce renoncement préalable la définitive possession de ce que nous avons appelé le prêt divin qui devient un don par là même que l'être spirituel, en se restituant à Dieu, lui restitue ce qui était le germe de l'immortalité personnelle.

Ainsi, sans que nous dépassions encore l'ordre de la nature et les virtualités de l'être raisonnable, une certaine participation par voie d'analogie et de soumission permet aux agents spirituels qui demeurent fidèles à leur loi interne d'associer leur action non seulement à l'œuvre créatrice mais à cette vie des esprits dont la lumière est un reflet du mystérieux agir de Dieu. On le voit par là : l'existence des esprits n'implique nullement un ordre surnaturel, mais ces esprits ne se confinent pas pour cela dans l'ordre immanent du monde de la nature ; et l'action d'une liberté contingente ne se tourne pas seulement en bas : il y a en elle une virtualité qui pourrait ne point être pleinement développée, sans que pour cela on puisse [258] la dire frustrée ; car au-dessus du devenir il y a encore pour les esprits une immortalité, indépendante de la vision béatifique, mais non d'une participation aux joies d'une connaissance et d'une soumission spirituelle.

c) S'il est nécessaire de ne point sous-estimer la nature raisonnable et l'immortelle destinée d'esprits soumettant leurs pensées et leurs actes au dessein providentiel quel qu'il soit et au mystérieux agir du Dieu à la fois connu et caché, il ne convient pas non plus de surfaire cette grandeur spirituelle comme si nulle aspiration, nulle action encore supérieure n'étaient concevables. Dans l'ignorance d'une réalisation plus haute, une hypothèse offre à l'esprit une possibilité qu'il est licite de proposer sous toutes réserves à la fécondité de la spéculation philosophique. Examen plus normal encore lorsque l'idée d'un tel *sursum* est suggérée, précisée, requise même par des enseignements historiques, par des traditions vécues, par des sollicitations qui peuvent être intimement réelles. Nous aurons à revenir plus tard sur ce point extrêmement délicat, mais

d'importance infinie. Il nous suffit ici de maintenir ouvertes la place et la signification de ce qui — présenté comme hypothèse — ne peut être refusé à l'examen critique dans la mesure même où, dans cette conception hypothétique, se présente quelque convenance de raison et d'intelligibilité, en même temps que de bonté et de grandeur.

Quand l'agent spirituel a réussi une œuvre d'affranchissement en voulant, fût-ce onéreusement, ce que Dieu veut dans le monde et dans l'agent raisonnable, cette généreuse soumission (qui déjà est une volontaire et agissante union à l'opération divine) ferme-t-elle absolument tout horizon ultérieur, toute virtualité de la créature, toute possibilité du Créateur, qui ne se communiquerait aux autres êtres que comme Créateur et Maître souverain, sans qu'aucune [259] invention de générosité pût ouvrir quelque secret de la divinité et répondre au vœu, en apparence téméraire et fou, mais filial, enfantin même, peut-être obscurément provoqué, qui porte l'esprit créé à connaître davantage, à goûter un peu celui qu'il sait être la vérité et la béatitude même, à mendier quelque communication avec l'incommunicable, à purifier assez son agir ou du moins à recevoir le moyen d'assimiler plus pleinement toute son action en ce qu'elle a de passif à la pureté absolue de l'Acte souverain ?

Désir absurde et presque scandaleux, dira-t-on ; velléité qui semble contredire la sagesse et défier même la puissance de Celui dont il a été dit pourtant : *omnia quaecumque voluit, fecit*. Il est bon, en effet, de faire sentir à l'extrême et de mettre en évidence les difficultés qui touchent presque à l'impossibilité ; mais, si une voie semble cependant s'entr'ouvrir, ne convient-il pas de pratiquer le précepte qui est la devise même de l'enquête métaphysique sur les possibilités et les convenances : *rationem quocumque ierit, sequar* ? Or, sur ces confins extrêmes, une clarté nous apparaît encore. Jusqu'ici nous avons cherché dans le don de la nature raisonnable le principe à développer pour qu'une croissante autonomie spirituelle réussisse méritoirement à se conformer — sous une loi de crainte, d'intelligence et de soumission — au souverain gouvernement du Créateur avec une docilité religieuse au mystère divin. Mais enfin, même à supposer qu'à cette limite inaccessible la conformité parût atteindre une sorte de coïncidence, il resterait que la cause seconde garderait, si l'on ose dire, son « quant à soi » ; elle accepterait, elle demanderait, elle emploierait

le concours divin pour reproduire une similitude, qui, du fond de sa passivité, ne serait pourtant pas en elle une assimilation intime et vivante à l'Agir absolu. Comment donc dépasser cette solution, déjà pourtant si ardue qu'elle semble pratiquement [260] irréalisée ? Et quel don nouveau pourra subvenir à ce que l'on ose appeler l'inadéquation et la précarité du premier don, tout excellent et viable qu'il avait paru ? Un seul moyen, un moyen héroïque semble disponible. C'est le don primitif de la nature raisonnable qui, après avoir servi de préparation déjà libératrice et élévatrice, peut devenir un instrument d'épreuve pour l'entière générosité et une monnaie d'échange pour accueillir le don nouveau et infiniment supérieur qui met en l'esprit de la créature, en quelque sorte vidée d'elle-même, un autre esprit que le sien, une vie et une action qui ne sont plus seulement celles d'un être congénitalement fini et dépendant, mais l'effusion de la charité incréée.

Toutefois ne soyons pas littéralement dupes des métaphores auxquelles nous sommes forcés de recourir, ou du moins compensons-les par d'autres images qui peuvent faire saisir quelque autre aspect d'une hypothèse vraiment transcendante à nos moyens humains de pensée et d'expression. Afin de manifester qu'il subsiste, dans l'incommensurabilité même qui sépare l'action religieuse d'un esprit laissé à sa nature raisonnable et l'action élevée à une communion d'ordre transcendant, une certaine continuité vivante, sans que l'ordre nouveau soit à proprement parler une absolue création (car il constitue une élévation, une novation, une naissance ou renaissance, plutôt qu'une destruction radicale faisant place à un tout autre être), nous pourrions dire maintenant que dans la nature raisonnable Dieu s'est déjà prêté secrètement pour se faire chercher, et cela de deux façons et pour deux trouvailles à faire : — celle d'abord de la vie intelligente, morale, religieuse où déjà il livre quelque chose de lui-même à l'usage ou à l'abus des êtres libres ; — ensuite, si ce prêt divin est destiné par libéralité ultérieure encore à préparer une ascension ou une assumption nouvelle par le troc dont nous parlions tout à l'heure, alors il apparaît [261] que la destinée des êtres choisis pour ce rôle sublime revêt une grandeur infiniment tragique. C'est le Dieu vivant qui s'est livré et comme incarné dans sa créature spirituelle afin qu'elle le fit vivre en elle et qu'il la fit vivre en soi. Dès lors l'action, malgré l'hétérogénéité foncière des deux coopérateurs, est indivise

sans les confondre. La révolte de l'agent libre devient décisive en même temps qu'elle est homicide. Sa fidélité au double esprit créé et incréé qui l'anime restitue Dieu à Dieu et donne Dieu à la créature, qui demeure elle-même, mais transformée par cette participation adoptive à la pure charité qui est l'action parfaitement consommée. Dans un tel échange, l'œuvre créatrice semble aboutir à son absolue raison d'être, à la plus entière intelligibilité qui soit concevable, à la réalisation d'un agir pleinement digne de ce nom chez les créatures élues qui, par leur donation, concourent à reproduire en elles-mêmes cette génération divine et cette circumincession du pur Agir, dont nous avons essayé d'entrevoir sous le voile du mystère quelques convenances précieusement soulageantes pour la raison.

7. OU TROUVER LA VRAIE SPÉCIFICATION DE L'ACTION.

[Retour à la table des matières](#)

Pour qu'une telle hypothèse reste intelligible et puisse sembler réalisable, il faut encore insister sur cette condition *sine qua non*, toute déconcertante que paraît une semblable exigence¹ : l'union transformante ne saurait en [262] ef-

¹ Qu'on ne prenne pas à rebours ce terme d'*exigence*. L'absolue et inaliénable transcendance de Dieu exige que cette incommensurabilité métaphysique demeure ontologiquement intacte et moralement inviolable. Bref, elle exige que, dans ses plus extrêmes condescendances, rien ne soit exigible d'elle. Loin donc d'interpréter nos assertions comme si l'hypothèse que nous examinons ici pouvait être réalisée par nous, ou même requise de notre part, nous voulons signifier expressément ce qu'il y a d'innaturalisable en elle. Dès lors que l'on comprend cette hypothèse telle qu'elle est, on est prémuni contre tout danger de semi-rationalisme, de modernisme et de naturalisme immanentiste. Et ce n'est pas seulement du point de vue de la transcendance métaphysique et des nécessités intelligibles qu'une si impérieuse condition doit être maintenue, c'est encore du point de vue de la parfaite et gratuite charité dont la pure initiative exige d'être affirmée de manière à sauvegarder l'intégralité du bienfait auquel doit répondre cette humble gratitude,

fet mettre en une créature un pur agir qu'en ne s'adressant pas à des virtualités préexistantes, pas même à cette passivité congénitale à tout être contingent. Il est donc nécessaire de maintenir que, pour une si merveilleuse élévation, l'initiative vient absolument et totalement de Dieu qui, par une grâce prévenante, donne à l'être contingent de quoi donner le nécessaire et naître à nouveau, *dat nobis Deus gratis id quod illi dare debemus necessario ad salutem*. Mais, en même temps, afin que cette transformation ne supprime pas l'être primitif et naturel de l'agent créé, il demeure indispensable qu'un effort propre, qu'un sacrifice, qu'une renonciation totale stigmatise en quelque sorte de façon indélébile cet agent spirituel qui était mis en possession de son être ébauché et qui se désapproprie de lui-même de manière à échanger ce don de nature et le monde entier contre un don infiniment supérieur, la perle précieuse de la divinité. Et si ce troc, en apparence déraisonnable et éprouvant, est cependant suprême sagesse et assumption de la créature, il est en même temps la sauvegarde de sa personnalité, conservée au sein même de l'appropriation divine qui laisse subsister en la créature et confirme ainsi le don primitif et sans repentance, mais infiniment élargi et achevé, à la fois actif et actué. Telle est la logique qui s'impose à cette conception présentée ici simplement à titre d'hypothèse et qui rend intelligible le paradoxe augustinien : *Deus dona sua coronat dando quod jubet. [263]*

Parvenus à ces sommets où sans doute quelques nuages nous ont accompagnés, stationnons un peu pour attendre une éclaircie et tout au moins pour résumer les étapes de notre itinéraire ascendant en revoyant les sites parcourus et en considérant du point d'arrivée ce que nous avons aperçu de bas en haut.

A présent nous comprenons mieux comment et pourquoi les actions inférieures et partielles restent enveloppées des passivités qui, comme un brouillard des bas-fonds, cachent un principe ébauché d'initiative et de *sursum*. Au cours de notre marche nous étions constamment tentés de définir les divers modes d'action superposés, de spécifier isolément et partiellement ces espèces

condition de vérité et de joie parfaite pour la créature n'ayant rien qu'elle n'ait reçu et qu'elle n'ait, de volonté et de cœur, à restituer à son Auteur afin d'en être mise en définitive possession.

de motions, tour à tour mues ou mouvantes, comme si chaque genre d'agent avait séparément un agir hétérogène qu'il serait possible de caractériser de façon stable et essentiellement distincte. Mais, à mesure que nous avons avancé, il nous est nécessairement apparu que de telles distinctions, tout en ayant une vérité certaine et utile, n'arrêtent cependant pas le progrès des analyses critiques. Si les actions se diversifient et témoignent d'initiatives croissantes, ce n'est cependant que dans la mesure où on les compare les unes aux autres *secundum quid* ; car, par comparaison et même avec une vérité relative, les actions des causes secondes sont plus actives les unes que les autres et fournissent une notion plus approximative d'un agir véritable, une preuve plus réelle d'efficience et de finalité. Mais, pour le philosophe qui les considère *simpliciter* dans leur dépendance à l'égard de l'Acte pur, toutes les actions demeurent mêlées de passivité et cette impureté les tient à une distance infinie de l'aséité divine. Si donc on peut essayer d'établir une spécification des actions dérivées ou secondes, c'est seulement en un sens relatif et transitoire ; mais la vérité métaphysique requiert une spécification entièrement indépendante de cette relativité [264] et pour ainsi dire une inversion de perspectives.

En effet, si nous cherchions la véritable définition de l'agir dans la série immanente des causes secondes, soit à des étages divers, soit dans l'ensemble de l'ordre universel, nous n'échapperions pas à la fausse idée que l'action est essentiellement un devenir, une réalité transitive, une mutation de l'imparfait en imparfait. Or c'est là une vue subalterne, incomplète, funeste à des vérités plus hautes. Car c'est en partant de là ou en restant pénétrés d'une telle illusion qu'on risque d'argumenter contre la possibilité et la nécessité du pur Agir divin ou de méconnaître que l'acte de Dieu ne se réfère pas à la création et qu'en soi il lui est absolument transcendant. Loin donc de spécifier l'agir en fonction du caractère transitif des causes secondes, c'est dans l'absolu seul qu'il est nécessaire de placer l'unité parfaite de la spécification et de l'exercice, et là seulement où la transcendance est pleinement immanente à soi. Et c'est de là seulement aussi que nous pouvons tirer une juste idée du libre caractère de la création comme du rôle et des fins assignés aux causes secondes.

Nous apercevons donc la raison pour laquelle il nous faut passer par une étude du pur Agir afin de déterminer correctement la notion de tout le dynamisme créé. Si l'on se bornait à spécifier les diverses actions des causes secondes, on ne parviendrait jamais qu'à décrire plus ou moins exactement leurs modes variés de pâtre et de réagir, sans réussir à mettre en lumière en elles une activité essentielle et pure ; et ainsi l'on s'exposerait à ne jamais triompher des raisons spécieuses du déterminisme. Vainement l'on s'efforcera, par comparaison entre les degrés étages des apparentes initiatives, à caractériser des spontanéités de plus en plus complexes et partiellement affranchies des sujétions inférieures, on demeurerait toujours captif dans l'enceinte du monde et sous la pression des forces et des [265] désirs innombrables. Ce n'est pas dans l'ordre cosmique que nous puissions l'idée et la puissance et que nous réalisons la vérité de l'action. C'est pourquoi nous avons dû aller chercher jusqu'à la source, jusqu'au type parfait du pur Agir la libération, le paradigme, l'inspiration de ce qui mérite seul d'être appelé action dans toute la force du terme. Et là nous avons trouvé non seulement le principe qui nous confère la dignité d'être à notre tour des causes vraiment actives et d'exercer ce pouvoir architectonique (dont Leibniz disait qu'il fait de nous les imitateurs de Dieu), mais encore le moyen et même le devoir de nous associer à la volonté divine par soumission et coopération, de telle sorte qu'en esprit de patience et de charité nous nous prêtions au règne de la toute-puissante Bonté, *in nobis et in terra sicut in caelo* : on a vu sous quelles conditions, avec quelles réserves une telle solution peut être conçue et, à des degrés divers, réalisable en nous, sinon par nous, mais non pas sans nous.

A quelle hauteur notre action puise sa source, à quelles eaux elle alimente son cours, à quel océan elle doit finalement se jeter sans s'y perdre, nous l'entrevoions peut-être maintenant. On s'explique par là pourquoi nous avons employé dans notre titre et dans la suite de cet ouvrage ce terme au singulier et dans toute sa force. On comprend enfin pour quelle raison et quel dessein nous avons résisté à l'interprétation minimisante et même dénaturante qui voit dans l'action une phase transitive, une tare d'imperfection. L'Agir est si peu « transitif » en son essence que là où il n'y aurait que devenir il ne subsisterait plus

d'agir proprement dit. Et si en effet nos actes sont, durant notre expérience présente, toujours « transitifs » et à l'état de tendance perpétuellement itinérante, c'est que ce que nous avons d'action n'est qu'un passage à l'éternel Agir (41).
[266]



Qu'est-ce qu'agir, demandions-nous au début de cette enquête. Il nous avait fallu d'abord écarter les trompeuses applications de ce mot, employé par métaphore, par analogie, par abus, mais qui se réfère toujours à une conscience au moins obscure d'une originalité singulière et d'une initiative spécifique. Et nous avons dû ensuite, non point renier ou éliminer cette notion métaphysique d'action, mais en critiquer les applications, en purifier l'idée essentielle, en déterminer l'emploi précis et fort. Dégageant peu à peu de leur vêtement empirique et de leur passivité foncière les actions de ce qu'on a nommé — sans s'étonner assez de cette alliance de mots — les causes secondes, nous avons été forcément amenés, par la chaîne continue de nos analyses, à poser le problème de la Cause première, et, plus profondément encore, du pur Agir. Par les démarches mêmes qui nous ont conduits à l'énoncé de cette question, nous avons aperçu ce qui la rend inévitable, mais aussi ce qui constitue le paradoxe, ou mieux le mystère de l'Acte pur. Souvent on a repris et admis cette expression et la solution qu'elle véhicule, sans paraître soupçonner la difficulté intrinsèque d'y découvrir un sens quelque peu satisfaisant. Pourtant il nous est apparu que, sans violer l'obscurité tutélaire du mystère — qui d'autre part ne serait même pas un mystère si nous ne pouvions mettre sous les mots qui l'affirment quelque signification et une sorte de clair-obscur, — l'Agir absolument transcendant, loin d'être une inintelligibilité et une impossibilité, constitue la parfaite unité de l'être, du connaître et du vouloir. Oui, mais alors ne retombons-nous pas dans un embarras analogue à celui qui avait tenu Platon en suspens lorsque, s'étant élevé des données de l'expérience aux pures Idées en

soi, il cherchait, sans se satisfaire, le moyen de redescendre aux choses ; si bien qu'il était finalement [267] tenté, selon sa pittoresque formule, « d'envoyer promener le monde des apparences ? » Si les causes secondes nous ont soulevés vers la Cause première, au risque de s'absorber dans le seul Agir divin, comment réussissons-nous à justifier l'existence d'activités impures qui métaphysiquement semblent passives et dépendantes de l'Omnipotence, seule réellement efficace et productrice ?

Pour résoudre une telle difficulté, ne faudrait-il pas que, afin de répondre aux exigences simultanées de la puissance, de la sagesse et de la bonté, l'action libre des créatures spirituelles pût assumer et ratifier toutes les conditions inférieures dont elle dépend, la volonté créatrice dont procèdent toutes les causes secondes et enfin quelque chose du pur Agir lui-même ? A ce prix, le mouvement total de la nature et des esprits semble offrir une signification cohérente, encore que les perspectives entr'ouvertes ne puissent être définies ou procurées, ni même peut-être pleinement comprises et accueillies par l'effort de la raison. C'est déjà beaucoup de manifester la cohérence des étapes successives qui s'imposent à l'action spontanée, qui s'offrent comme un devoir à l'action libre sollicitant une disposition de désir ou d'attente, même alors que nous ne sommes pas en état de déterminer jusqu'où porte ce désir, jusqu'où cette attente ou cet espoir peuvent être rassasiés. Toutefois le résumé qui synthétise notre première tâche de spécification laisse apercevoir les complexités, mais aussi la continuité dynamique d'une étude de l'agir, du seul point de vue théorique. S'il n'y avait pas de causes secondes, nul problème ne se poserait ; car le souverain Agir (à qui le nom de Cause première ne saurait convenir absolument que dans la mesure où il se réfère à un ordre contingent ou possible) est à lui-même la solution unique ; et rien ne fait question en lui et pour lui. C'est donc à partir des causes secondes que [268] procèdent les recherches et que surgissent les apories à élucider, les solutions à réaliser. Donc, après avoir spéculativement décrit tous les cas possibles, toutes les espèces d'actions, toutes les conditions théoriques d'un véritable agir, nous devons dans la suite aborder les problèmes réels par l'autre versant, c'est-à-dire entrer dans la pratique, trouver les chemins qui gravissent la montagne et compléter l'étude déterminant la nature

de l'action *quoad specificationem* par la science pratique qui, éclairant l'action par l'action, nous la fait connaître, orienter et enrichir *quoad exercitium*. Mais, avant d'entreprendre cette investigation — complémentaire et solidaire de la précédente qui, on va le voir, la requiert — il est utile de conclure ce premier tome par quelques réflexions confirmatives et propulsives. [269] [270] [271]

Conclusion requérante

[Retour à la table des matières](#)

Par des efforts successifs et convergents nous avons étudié la pensée et l'être, non point en nous contentant de décrire et d'ordonner des apparences obvies ou des notions stabilisées, mais en cherchant ce qui fait du penser et de l'être des problèmes à résoudre pour peu que l'on sache s'étonner d'être conscient et existant. La raison ne peut se borner à prendre la connaissance, l'intelligence, la réalité comme des faits bruts qu'il suffirait de subir, sans chercher à les rendre intelligibles et à les relier entre eux. Or, en scrutant l'acte de penser et la conscience d'être, on voit surgir de salutaires difficultés, des conflits internes qui ne se résolvent pas dans l'ordre des phénomènes, mais qui nous conduisent forcément à la métaphysique et à l'ontologie, en nous montrant entre la pensée et la réalité une connexion profonde qui implique elle-même un problème original, celui de l'agir. Comprendre à fond comment et pourquoi l'action suppose un être dont elle procède et une finalité où elle tend si elle ne l'a déjà atteinte, c'est bien là un objet d'étude spécifiquement distinct parce que, pour nous, l'agir n'est pas uniquement réductible à l'idée plus ou moins claire ou obscure, ni à [272] la réalité plus ou moins brute ou stabilisée. Notre effort présent a donc consisté tout ensemble à distinguer les traits spécifiques de l'action et à montrer comment cette originalité même de l'agir a sa source et son but dans la vivante union de la cause efficiente et de la cause finale. Agir, en sa forme achevée, c'est vraiment réaliser la pensée, vivifier

l'être, parfaire l'unité substantielle de la puissance, de l'intelligence, de la sagesse dans une parfaite unité d'amour.

Que nous voilà loin cependant de l'aspect empirique et de la notion commune qu'on a vulgairement de l'action ! En ces derniers temps même, pour l'opposer abusivement à la pensée, on l'a souvent rabaissée à n'être qu'une poussée de l'instinct, de la passion, de l'élan vital, de l'impétuosité directe et révolutionnaire, de la force grégaire ou mystique ; mais ce ne sont là (nous l'avons montré méthodiquement) que des apparences caricaturales, des méprises foncières, des ignorances verbales. Le sens fort et philosophique que doit traditionnellement garder le mot action est celui qui, s'opposant à passion, résume ce qu'il y a d'intelligible, de justifiable, dans une initiative qui, implicite ou explicite, tend à réaliser ou même accomplir ce qui a raison de fin, c'est-à-dire un bien ou le Bien même. Et c'est pourquoi Aristote déclarait que, loin de voir dans l'action ce qui serait indéterminé et forcément imparfait, il convient absolument d'affirmer que dans ou par l'action se constitue τ ▪ λ ε ι ο ν .

Nous avons en effet découvert peu à peu que, même à partir des plus basses opérations physiques, le dynamisme de la nature vérifie progressivement la formule métaphysique : *omnia intendunt assimilari Deo*. Et c'est dans la mesure où cette « *intentio* », cette aspiration reprise par les êtres spirituels ratifie et soutient ce mouvement infus que les causes secondes méritent à proprement parler le nom d'agents libres, de causes véritables et agissantes. [273] Dès le début de notre investigation nous avons exclu tous les emplois abusifs des mots cause, agir ; néanmoins dans la suite nous avons pu et dû rendre aux créatures cette dignité d'être causes, à différents degrés sans doute, mais finalement en expliquant en quelque manière leur participation éventuelle à la souveraineté de l'unique Cause Première.

Il nous faut aussi revenir sur l'opposition superficielle des formes de notre activité : π ο λ ε ▪ ν , π ρ ▪ τ τ ε ι ν , θ ε ω ρ ε ▪ ν . Au fond cet étagement ne doit pas faire méconnaître que les *actus humani* par où l'être moral se sculpte en quelque manière lui-même présupposent les *actus hominis et naturae*, c'est-à-dire le concours des opérations physiques et biolo-

giques, et qu'enfin nous n'aurions ni maîtrise sur les choses, ni *sursum* spirituel sans une participation au moins ébauchée, sans une sorte d'humble contemplation, toujours secrètement révélatrice d'un ordre transcendant. C'est en ce sens plein du mot action qu'il faut peut-être comprendre l'énigmatique expression que Joubert a jetée en une seule ligne parmi ses notes : « penser à Dieu est une action ». Oui, réaliser en soi, de façon vive et avec un sentiment de plénitude besogneuse, l'idée, la présence, le concours divin, c'est là et déjà excellemment une action, grosse d'un infini.

Toutefois « penser », fût-ce avec cette intensité d'un élan qui semble aller à travers le monde jusqu'au principe absolu auquel tout se suspend, est-ce toute la vérité, toute la fonction de l'agir ? et suffirait-il, par cette pensée contemplative et censément unitive, de spécifier le pur idéal de l'agir le plus achevé que nous puissions atteindre ? Si nous nous rappelons les étapes de notre enquête, la réponse surgit en multiples objections et contradictions. — Non ; car notre pensée de Dieu n'est jamais pleine et rassasiante ; et l'idée la plus riche que nous puissions acquérir est celle qui nous convainc le mieux de notre indigence. [274]

— Non encore ; car nous ne pouvons de fait délester notre pensée des conditions inférieures qui, en l'empêchant de se fondre dans l'immensité divine et de se perdre dans l'indétermination de ses propres idées devant l'infini réel, restent indispensables à sa propre connaissance et activité. — Non enfin ; parce que c'est ne point s'unir du tout à Dieu que de présumer le connaître assez par l'initiative de la créature et de se contenter d'une théorie, alors qu'on se détournerait des humbles devoirs pratiques et des patientes purifications.

En méditant plus attentivement ces évidences qui résultent de toute notre étude spéculative de l'action, nous voyons apparaître d'importantes conséquences et des certitudes plus explicites. Que vaut, en effet, absolument parlant, la distinction didactique que nous avons faite entre deux tâches envisagées successivement ? La première, disions-nous, doit consister à bien spécifier la notion même de l'action, tandis que l'autre tâche consécutive examine-

rait l'exercice et les leçons mêmes de l'action réellement vécue et pratiquée. Assurément cette classique distinction est utile en fait et en droit ; et c'est pourquoi nous en faisons notre profit. Mais distinguer n'est point séparer, isoler, opposer, là surtout où il y a causalité réciproque et circumincession réelle. Particulièrement en ce qui concerne l'agir, il importe — pour plusieurs raisons qu'il nous faut analyser de près — d'éviter des dissections meurtrières, alors même que s'imposent à nous des vivisections salutaires.

Jusqu'à quel point ou bien sous quelles réserves est-il possible et légitime, dans une étude de l'agir, de définir et de spécifier la notion essentielle de l'action, indépendamment de la mise en pratique et de l'exercice effectif de l'activité elle-même ? La question est complexe ; elle mérite d'être soigneusement examinée en soi théoriquement [275] et en ses conséquences : — conséquences dont la gravité est extrême selon la réponse qu'on apporte au problème spéculatif que nous avons à discuter ici avant d'aborder l'autre versant, c'est-à-dire la pratique même de la vie et l'exercice de l'action.

I. — PROBLÈME DES RAPPORTS ENTRE LA THÉORIE ET LA PRATIQUE DE L'ACTION.

[Retour à la table des matières](#)

Quelle idée nettement définie peut-on se faire de l'action spéculativement, abstraction faite de la pratique effective qui semble cependant la constituer dans sa spécificité essentielle ? Si l'on y réfléchit, sans se borner à dire avec Descartes (qui l'avoue et le fait tandis que tant d'autres le font sans le dire et sans le voir) : « je ne mets point de différence entre l'idée de l'action et l'action elle-même », il faut bien reconnaître que ce paradoxe est, en ce qui concerne les causes secondes, tout à fait injustifiable. Agir est autre chose que penser, même quand on considère la pensée et le projet comme des actes tour à tour supérieurs ou inférieurs à la réalisation inadéquate de l'idéal conçu et lui-même dynamique, mais dépendant de forces partiellement étrangères et modificatrices. C'est pourquoi toute expérience de l'action nous met en garde contre

la tentation de recourir à une notion abstractivement délimitée et stabilisée *a priori* de cet agir des causes secondes. Une telle action apparaît comme transitive, mêlée de passivité et d'initiative, impossible à cloisonner ni dans un concept univoque et pur, ni dans la réalité mouvante où, engrenée dans un déterminisme universel, elle exprime l'interaction du singulier et du milieu total qu'elle modifie en même temps qu'elle y trouve ses conditions. [276]

Pourtant cette vue même, en ce qui concerne les formes inférieures des causes secondes, est incomplète. Il ne faut pas croire en effet que le mouvant, le transitif ne saurait comporter des concepts nettement définis et spécifiés. Il y a, rappelions-nous après Aristote, un canon normatif des pensées et des réalités les plus sujettes au changement, parce que dans ce devenir même il peut y avoir une fixité d'orientation, une finalité interne, un jugement rigoureux. C'est pourquoi notre étude critique des causes secondes et des actions transitives a pu et dû nous amener à l'idée, à l'affirmation, à la vérité absolue et nécessaire du pur Agir, en qui seul se trouve la parfaite intelligibilité et la substantielle spécification de l'action stable et immuable, sans stagnation, sans inertie, sans stérilité. En ce sens donc l'action comporte une spécification formelle, parce que précisément cette détermination est inséparable de l'exercice même, toujours actuel, immuablement fécond, sans rien d'indéterminé ou de transitoire, mais aussi sans rien de fatal, de tout fait, de momifié. Or justement parce qu'il en est ainsi du seul Agir, dont nous avons montré la transcendante immanence, il ne peut en être de même dans aucun agent créé, soumis qu'il est à une loi de développement où la passivité initiale demande à être progressivement affranchie et à participer à la libération obtenue, grâce aux concours reçus et au secours accueilli de la Cause première. Ici la spécification de l'action des causes secondes ne peut être précisée que par la détermination même de l'itinéraire que les créatures ont à parcourir pour leur genèse et des ressources qu'elles ont à mettre en œuvre afin de purifier et d'élever leur activité vers la fin où elles tendent, fin qui est non seulement leur principe, mais qui peut devenir leur vie même et leur récompense. [277]

II. — PRÉCISER, EXPLIQUER, UTILISER LA FISSURE INÉVITABLE ET SALUTAIRE ENTRE LA THÉORIE ET LA PRATIQUE DE L'ACTION.

[Retour à la table des matières](#)

Notre effort spéculatif pour spécifier l'idée même de l'action nous a donc amenés à dépasser l'attitude coutumière dont l'inconvénient doit maintenant nous sembler double. — D'un côté, on croit pouvoir stabiliser une fois pour toutes et dans un même compartiment pour tous les cas la notion générale de cause seconde et d'action transitive, comme si, par ce caractère transitif même, le cadre tracé n'était point déplacé ou dépassé. — D'un autre côté, comme, en fait, les actes contingents portent sur des cas concrets, sur des solutions individuelles et même sur des circonstances accidentelles auxquelles la science du général ne peut s'appliquer effectivement, on ramène volontiers la pratique à une discipline simplement prudentielle, comme si les actions, loin d'enrichir la pensée et l'être, restaient forcément inadéquates, inférieures, soumises à des compromis, à des approximations, sans qu'il y ait à tirer quelque leçon — pour l'intelligence même et pour la droiture supérieure des intentions — de ces solutions entachées d'empirisme et d'impures combinaisons.

Or, sous ce double aspect, un redressement semble réclamé par la spéculation métaphysique et morale comme par la science même de la conscience et des devoirs indispensables à la rectitude de la vie spirituelle.

La prétention théorique de définir l'action de façon statique et par un simple concept est-elle légitime, est-elle réalisable ? Oui et non. Non, si on se persuadait faire tenir les traits spécifiques et la définition essentielle de l'agir dans la notion anthropomorphique que l'abstraction [278] spéculative chercherait à dégager de notre expérience humaine. Oui, au contraire, si, comme nous avons tenté de le faire, on procède à une analyse qui reste constamment attentive aux

exigences et aux implications réelles de l'action non pas seulement pensée, mais effectivement soumise au dynamisme dont elle procède et qu'elle réalise peu à peu à la poursuite des fins où elle tend. Dès lors la définition de l'agir ne peut s'arrêter à des cadres diversement limités en des plans superposés ou dans des cloisons étanches comme si l'on pouvait spécifier, indépendamment les unes des autres, les actions physiques, les actions biologiques, les *actus hominis*, les *actus humani*, les actions sociales ou éthiques, l'Acte pur. Si ces différents degrés comportent en effet d'originales et essentielles distinctions, il n'est pas moins vrai que, pour avoir une idée claire et complète de ce qu'est l'agir, on ne saurait morceler radicalement le problème en des classifications closes ; il s'agit bien plutôt de concevoir une définition *per generationem* qui éclaire la relation des phases étagées où se manifeste l'exercice même de l'agir ; en sorte que son essence dynamique se détermine par la loi même de son développement et par son rattachement au type unique et pur de l'Agir où spécification et exercice sont identiques tandis que chez tous les agents imparfaits l'effort de spécification théorique et l'exercice effectif de l'activité doivent concourir en une causalité réciproque.

On voit par là la signification et la raison d'être de ce tome-ci, consacré aux causes secondes et au pur Agir en fonction duquel la recherche théorique d'une définition applicable à l'activité des êtres contingents peut être déjà instructive et utilement ébauchée ; mais on comprend aussi pourquoi une science véritable et complète des agents contingents et libres ne peut se constituer sans qu'on y intègre les leçons de la vie réellement agissante, [279] pratiquante, éclairante. Penser d'après des concepts, c'est bien, c'est indispensable, c'est éducateur ; mais ce n'est pas suffisant ou plutôt cela demande à être toujours vérifié, complété, tenu à jour, perfectionné en raison même de ce que la pratique apporte d'imprévisible, de complexe, d'assouplissant, de rectificateur aux théories qui, nées elles-mêmes à l'occasion d'expériences interprétées en principes et en maximes, ont toujours à mettre au point cette adaptation de l'*a priori* et de l'*a posteriori*. Il importe d'insister sur cet autre aspect du problème.

III. — COMMENT ET POURQUOI L'ACTION EFFECTIVE, EN CELA MÊME QU'ELLE A DE PRATIQUANT ET D'INSTRUCTIF, EST OBJET ORIGINAL DE SCIENCE PHILOSOPHIQUE.

[Retour à la table des matières](#)

Pour faire ressortir le sens et le rôle du tome second de notre étude de *l'Action* dans cette conclusion qui, après avoir justifié l'effort théorique d'une spécification de l'agir, doit en même temps devenir requérante et manifester l'importance de ce que la thèse de 1893 sur *l'Action* appelait en sous-titre « une science de la pratique et une critique de la vie », nous devons rectifier une assez fréquente opinion, partiellement fausse ou du moins contestable sous la forme où elle a été parfois présentée. En quoi consiste cette prétention d'accorder, même en ce qui concerne les actions, une suffisance, une souveraineté à la spéculation, tandis que le détail des applications resterait dans un plan inférieur ? Dérivant de l'esprit antique qui, plus attaché à l'ordre dans la fixité qu'à la liberté et à la dignité des personnes, admettait que la science n'a pas à descendre jusqu'à la multiplicité indéfinie des cas individuels et des accidents singuliers, la conception souvent prévalente, quoique toujours plus ou [280] moins compensée par l'estime et le soin des âmes, a considéré le domaine des actes humains comme réfractaire à la rigueur proprement scientifique. De ce point de vue, la spéculation pure pose les principes, mais, dans les applications, il ne suffit plus de définir et de déduire : il est indispensable de recourir à une vertu et à un art qui réclament des lumières particulières, de l'expérience, du tact faisant, selon une expression d'Aristote, que l'homme, à la fois savant, expérimenté et vertueux, devient la mesure des choses et des consciences. Sans doute cette doctrine est l'expression d'une sagesse et d'une tradition dont il faut conserver la bienfaisante vérité. Mais, en paraissant séparer trop radicalement science des généralités et arbitrage prudentiel des singularités de l'action, ne fait-elle pas trop complète abstraction d'autres vérités, bonnes à intégrer dans une philosophie de plus en plus consciente des ressources psychologiques

et morales dont nous ont enrichi des méthodes scientifiques et critiques plus évoluées ?

IV. — IRRÉDUCTIBILITÉ ET CORRÉLATION FONCTIONNELLE DE LA SPÉCULATION THÉORIQUE ET DE LA SCIENCE PRATIQUE DE L'ACTION.

[Retour à la table des matières](#)

La question qui s'impose à nous maintenant, avec une précision accrue et dans une lumière plus complète, met donc en présence deux conceptions qui doivent non pas se heurter ou s'exclure, mais se correspondre et s'harmoniser dans une sorte de symétrie fonctionnelle et de causalité réciproque dont il nous faut ici indiquer les relations légitimes et l'entr'aide normale. Cette association n'est complètement possible et valide que si l'on renonce à des thèses indûment exclusives afin de rapprocher et de concerter des vérités complémentaires. Indiquons donc [281] quels sont ces excès alternatifs, ces connexions bien-faisantes.

— La première exagération à prévenir consisterait en cette prétention d'ériger la spéculation fondée sur des principes sommairement abstraits de l'expérience en théorie suffisante, de telle sorte qu'à partir de la science du général les règles pratiques subiraient, en s'appliquant aux actions toujours particulières et liées à des circonstances accidentelles, un trouble, une impureté, un amoindrissement, une inadéquation : l'action, a-t-on dit souvent en ce sens, n'est qu'une pensée épaissie ou contaminée, un idéal tombé dans la promiscuité et dans les compromissions, un retour à des forces aveugles parmi lesquelles les principes transcendants subissent souvent une éclipse et font place aux lueurs d'un sentiment avisé plutôt que clairement certain. — C'est contre cette interprétation mutilante qu'il y a lieu de protester. Remarquons d'abord que les principes de la science la plus hautement spéculative, tout en puisant leur certitude et leur force dans la transcendance de l'intellect, ne se passent jamais, pour parvenir à la conscience, des données expérimentales, des occasions et des stimulations

surgissant *a posteriori* de l'action effective. Mais alors l'application que nous faisons des principes directeurs de la pensée et de la volonté ne suscite-t-elle pas à son tour des expériences enrichissantes ? Nées d'un *a priori* régulateur, ces actions, qui s'insèrent dans la réalité complexe et en reçoivent les ripostes et les leçons, n'apportent-elles pas un surcroît de clarté, d'exactitude, d'adaptation, au point que les principes — qui d'abord avaient un caractère de généralité en fonction de données sommaires et de définitions nominales — développent leurs virtualités et leur contenu et s'ajustent avec une savante plasticité aux définitions de plus en plus réelles dont la spéculation métaphysique et la vie pratique ou morale ont à profiter simultanément ? [282]

Ainsi l'action méthodiquement étudiée et pratiquée renferme bien un élément original qui ne se confond pas avec la simple théorie de l'agir. Il y a là une méthode à laquelle rien ne peut suppléer puisque la spéculation suppose l'initiative et même la remise au point perpétuelle des données qu'elle élabore à la lumière des vérités supérieures, vérités immuables dont la transcendance ne peut s'appliquer et régner justement dans l'ordre immanent des êtres en devenir sans une attention et une adaptation constante, de même que le chasseur immobile ne vise vraiment les objets mobiles qu'il veut atteindre que par un continu déplacement de la ligne de tir. Du même coup nous échappons à l'exagération symétrique contre laquelle nous avons promis de nous mettre en garde.

— En quoi consiste cet autre abus dont notre temps fournit maintes manifestations ? Sous prétexte qu'il y a dans l'action autre chose et plus encore que dans nos idées, la tentation surgit de faire trop confiance à l'élan primesautier, à ce qu'on appelle « l'action directe », au débridement des audaces révolutionnaires, à la rupture des cadres intellectuels ou sociaux, à l'improvisation anarchique où chacun peut mettre un idéal nouveau. Mais c'est trahir l'action elle-même que de la destituer des éléments intellectuels et traditionnels qu'ont accumulés tant d'expérience et de réflexion séculaires tant de vérités rationnelles ou noétiques qui fondent à la fois dans l'ordre transcendant de la pensée et dans les préparations de la nature préconsciente toutes les conditions de

l'activité s'élevant à une coopération progressive de la raison et de l'aspiration. L'action véhicule toujours quelque pensée au moins implicite que le rôle de la philosophie est de dégager et de promouvoir. C'est pourquoi nous avons à chercher la solution du problème philosophique [283] par les deux bouts et en partant des deux points extrêmes de l'horizon ; car, de la pensée à l'action et de l'action à la pensée, deux affluents dont les eaux ne se confondent pas viennent converger en l'être, à la fois pour l'éclairer et l'enrichir. Et si, au confluent, ces courants s'unissent, ils ont cependant, dans leur cours antérieur et même dans l'intimité de leurs flots, constamment mêlé une coloration propre, une fonction et des vertus qui ne se suppléent pas.

V. — SYMÉTRIE ET ENTRAIDE DES DEUX MÉTHODES ALLANT DE LA THÉORIE À L'ACTION ET DE L'ACTION À LA SCIENCE.

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette double perspective se justifie pleinement la distinction et la coopération non seulement de la pensée et de l'action chez les agents spirituels notamment, mais aussi la symétrie et la solidarité des deux méthodes auxquelles nous avons tour à tour recours. — On peut en effet partir de la pensée pour poser le problème de l'être, pour aboutir au problème de l'agir, pour spécifier théoriquement l'action, en montrant finalement que penser, être, définir le pur agir et résoudre en principe le problème des causes secondes, ce n'est point cela qui dispense d'agir ; et c'est tout cela même qui requiert non seulement une philosophie pratique, mais une doctrine pratiquante : doctrine qui, loin de se terminer en théories et en spécifications stabilisantes, requiert, pour vivre, pour entretenir la vérité dans les intelligences, pour orienter la marche de l'humanité, une mise en œuvre des conclusions spéculatives ; de telle sorte que nos actions soient conformes à tout ce que la lumière a pu apporter à la vie comme la vie à la pensée. — Et on peut, on doit également procéder à partir de l'action, fût-elle encore ignorante de [284] ses fins explicitement définies, pour

suivre pas à pas la lumière qui naît de l'activité fidèle à la loi intime de son développement. C'est cette dernière tâche que bientôt nous aurons à entreprendre. Elle n'est pas nouvelle ; elle répond à la notion la plus essentielle et la plus ancienne de la philosophie ; car par ses origines, par l'étymologie même de son nom, cette discipline a toujours rempli une double fonction, visé un double but et assuré autant qu'elle l'a pu l'unité de ce rôle : — discerner la connexion rationnelle de l'univers entier pour une explication qui satisfasse l'intelligence en rendant compte de toute la vérité et réalité, — mais aussi procurer par là force d'âme, certitude pacifiante, solution au problème de la destinée.

Ces deux tâches également essentielles ne sauraient impunément s'isoler, s'exclure, se suppléer. Dans la mesure où l'on restreindrait la philosophie à une technique toute spéculative et à un système idéologique, dans la mesure, inversement, où l'on déprécierait la raison théorique sous prétexte de sauvegarder la raison pratique et le primat prétendu de l'action, on mutilerait la vérité et on méconnaîtrait le problème entier de la destinée. Il ne suffit même pas de juxtaposer les deux problèmes, soit en revendiquant leur hétérogénéité, soit en avouant qu'ils sont incommensurables et formellement irréductibles à une même méthode et à une commune solution. Il importe au contraire de montrer que, n'étant ni théoriquement isolables, ni réellement rattachables l'un à l'autre en une sorte de cercle clos, une nouvelle question surgit de leur rapprochement même et de leur impuissance à boucler complètement comme à se rendre indépendants l'un de l'autre. Comprendons bien cette situation normale de la philosophie en face de sa double prétention qui est légitime, mais qui, ne pouvant aboutir complètement, implique une question ultérieure et inéluctable. Nous devons donc ici fixer cet ultimatum philosophique qui résume les conclusions de [285] notre présente enquête, mais qui doit aussi ouvrir, requérir même une investigation ultérieure et des exigences plus hautes.

Afin de saisir exactement la signification et la portée de la crise que nous avons à dénouer ici, il est utile d'indiquer l'erreur et les inconvénients d'une méconnaissance ou d'une partialité que l'histoire des idées (nous l'avons rappelé précédemment) nous a maintes fois présentés. Tantôt l'on a trop solidari-

sé, tantôt trop opposé ou mal assujetti la théorie et la pratique. Suffirait-il d'attribuer à la spéculation une suffisance et une autorité souveraine qui, pour garder sa pureté transcendante et pour maintenir la *thèse* dans sa rigueur intransigeante, laisserait au domaine de l'*hypothèse* les accommodements subalternes et l'indéfinie variabilité des solutions singulières, accidentelles, approximatives ? Mais c'est là s'exposer au double inconvénient d'immobiliser la science et de déprécier la pratique, sans résoudre ou, ce qui est pire, en résolvant mal le problème du fait et du droit, de la vie et de la spéculation, de la tradition et du progrès dont l'accord est toujours si légitimement désiré. On pourrait croire que la distinction entre les principes rigides et les applications plastiques sert de palliatif et assure une échappatoire dans les conflits toujours renaissants ; mais c'est un faux espoir ; car, non seulement cette attitude risque d'aggraver les difficultés à mesure que la civilisation se complique et que les formules anciennes semblent plus simplifiantes, mais, inconvénient plus grave, par cette façon de procéder, on masque un problème plus décisif et plus large que tout autre ; on dissimule un autre conflit que celui de la théorie et de la pratique et on ne remarque plus la difficulté suprême, celle de savoir si, même associées dans leur imparfaite union, la théorie et la pratique peuvent résoudre l'énigme philosophique et satisfaire aux exigences de [286] notre destinée ; bref, on méconnaît la capitale question de savoir si en effet la philosophie, tout ensemble spéculative et pratique, peut réellement définir et procurer par elle seule la solution du problème inévitablement posé : capitale question, disions-nous, puisqu'il s'agit de notre vie ou de notre perte. Une image aidera peut-être le lecteur à saisir le sens précis de l'erreur que nous dénonçons ici. Sans cloute on a eu raison de noter que le cercle qu'on voudrait former de la théorie à la pratique et de la pratique à la théorie ne réussit pas à se fermer, et qu'il faut en conséquence laisser ouverte quelque part une sorte d'exutoire et pour ainsi dire une soupape de sûreté, afin de garder une certaine élasticité à la rénovation de la pensée et de la vie. Mais où placer cette ouverture ? Dans la conception que nous examinons présentement, le trou est mis en bas, du côté des accidents inséparables de l'expérience individuelle et des actions conditionnées par les contingences toujours variables et singulières. Au contraire, par en haut, la théorie se déclare suffisante ; et, munie de principes absolus, elle ne laisse, ne disons pas aucune échappatoire, mais aucun accès à un ordre transcendant, au-

cune aspiration vers une lumière ou une assistance supérieure au dôme maçonné sous lequel la spéculation, satisfaite d'elle-même, emprisonne l'esprit, fût-ce sous un déisme peint à la voûte.

Examinons maintenant l'attitude symétriquement inverse. Par réaction contre une spéculation trop idéologique et stabilisante, maintes doctrines ont diversement recouru, disions-nous, au primat de l'élan vital, de l'action directe, de la conscience divinement instinctive, de la raison pratique opposée à la théorie et à la présomption métaphysique. Est-ce donc le sentiment personnel ou populaire qui doit prédominer, au point qu'il faille chercher dans l'irréflexion ou l'inconscience les obscures divinations [287] qui répondent au mouvant besoin des intelligences et des volontés ? En une telle conception, la perspective que nous décrivions tout à l'heure est retournée. C'est la théorie qui est mise en bas comme une couche bétonnée qui empêcherait les racines de puiser les sucres nourriciers dans les profondeurs du sol ; et c'est en haut que s'épanouissent les frondaisons nouvelles avec leurs fleurs et leurs fruits. — Mais ici encore on est dupe d'une illusion funeste. Par une erreur, contraire mais égale à celle que nous critiquions il y a un instant, l'on oublie que le mouvement a besoin de se fonder sur du fixe et du solide. On oublie que le progrès de la vie pratique suppose l'élaboration intelligente et l'organisation rationnelle de l'expérience. On oublie surtout que la théorie et la pratique n'ont pas seulement besoin constamment l'une de l'autre dans une sorte de marche cycloïdale, mais qu'elles recourent toujours à des données transcendantes à l'une et à l'autre. Pour reprendre la comparaison précédemment employée, la vie et la croissance de l'arbre ne requièrent pas seulement le sol perméable à ses racines et l'espace libre pour sa tête, elles réclament aussi les rayons solaires et les souffles vivifiants. Ainsi, tantôt en haut, tantôt en bas, on supprime les conditions qui rendent viables la pratique et la théorie, dès lors qu'on prétend stabiliser l'une ou l'autre ou qu'on se borne à laisser ouverte l'une des deux ou qu'on méconnaît le fait et l'exigence d'une subordination de toutes les deux à des apports transcendants.



Les explications qui viennent d'être fournies permettent et justifient nos conclusions paradoxales qu'il nous reste à énumérer dans notre perspective humaine pour préparer la tâche qui sera celle de notre tome second. [288]

— La philosophie, surtout quand elle traite de l'agir, pas plus d'ailleurs que lorsqu'elle étudie le penser et l'être, ne se termine en concepts et ne se stabilise en théorie purement spéculative. Elle cesse d'être elle-même lorsque, se contentant des certitudes acquises, elle s'estime achevée ou lorsque surtout elle prétend ramener la sagesse qui a été traditionnellement sa visée à une spéculation exclusive. Elle comporte intrinsèquement un recours méthodique non seulement à des données obvies, à des notions sommairement *a posteriori*, mais à un travail approfondi et progressif où l'*a priori* de la science et l'*a posteriori* de l'expérience vérificatrice ou inventive se stimulent, se renouvellent, se précisent mutuellement.

— L'action réclame le concours d'une double étude déterminant, d'une part, ce qui spécifie sa nature originale, d'autre part, ce qui constitue son développement et son exercice méthodique et instructif. Ces deux perspectives sont également légitimes ; elles sont complémentaires ; elles tendent à se rencontrer et à s'unifier comme si deux équipes, perçant un tunnel et attaquant la montagne des deux versants opposés, devaient par l'habileté de l'ingénieur se rejoindre dans l'obscurité, mais en ouvrant le passage et la lumière. Toutefois cette comparaison doit surtout nous servir à nous faire comprendre ce que cette image a ici de trompeur. Il faudrait dire que chacune des équipes doit forer le tunnel entier sans que les voies se rencontrent exactement ; car ni l'une ni l'autre ne sauraient trouver le moyen d'assurer l'exacte superposition des deux tracés. Et voici en effet les nouveaux paradoxes que doit mettre en évidence la double étude de l'Action.

— Quoique le rationalisme n'ait pas tenu compte d'ordinaire du fait que les préceptes théoriques obtiennent peu d'efficacité pratique et n'ont guère de pri-

se sur les consciences qui trouvent à les tourner aisément, sans reconnaître qu'ils s'appliquent au cas particulier dont les [289] passions excellent à estomper les contours rigoureux, il est cependant très digne de remarque que, ni en fait ni même en principe, les règles de l'action ne sont complètement définies et observées. Aussi a-t-on pu déclarer que même la morale naturelle n'est jamais naturellement observable en toute sa plénitude et sa constance. Comment ne pas voir dès lors que la ligne de la théorie et de la pratique, qu'on voudrait aboucher ou superposer finalement dans toute sa longueur, reste lacuneuse, interrompue, sans aboutir jusqu'où il faudrait aller, sans offrir même une sécurité complète en aucun point de son parcours ? La théorie, la pratique restent l'une et l'autre partiellement instables, d'un entretien sans cesse à reprendre ; bien plus, c'est leur point d'aboutissement et de jonction qui demeure difficile à discerner. Certes des obligations s'imposent à nous, chemin faisant, avec une clarté et des exigences qui engagent à fond notre responsabilité, de même que notre pensée adhère invinciblement à des vérités nécessaires, même quand elle en brave l'autorité. Mais, en même temps, une autre constatation s'impose : ces clartés, suffisantes à guider notre marche itinérante ne suffisent pourtant pas à illuminer le terme ultime où nous tendons, ni à nous assurer les moyens de pratiquer en perfection toute la morale naturelle. Il y a donc là une double déficience, une sorte de décollage ou un défaut d'accord dont il est infiniment important de tenir compte. Pratique et théorie ni ne s'achèvent isolément ni ne réussissent à cadrer absolument l'une avec l'autre. Nous ne devons, nous ne pouvons même faire abstraction de ce qui, en fait et même en droit, constitue une sorte de défi à toute prétendue suffisance de notre science et de notre action. Il est donc nécessaire d'insister sur cette donnée impérieuse et révélatrice.

On comprend dès lors la raison de l'étude qu'entreprendra [290] notre prochain volume sur l'action « en exercice » et en quête de son orientation, de son but, de son accord avec toutes les conditions intellectuelles, ontologiques et spécificatrices que nous venons de scruter. Nous étions partis de la pensée, de ses données implicites, de ses visées transcendantes, et nous avons examiné les questions soulevées par le problème des êtres et de l'Être, puisqu'enfin l'action ne pouvait être métaphysiquement définie qu'en fonction de la pensée

et de l'être : *operari sequitur esse*. Mais maintenant nous avons pour ainsi dire à parcourir un itinéraire inverse, d'autant plus que nos démarches nous ont conduits à cette constatation : l'action ne se réduit pas à l'idée que nous pouvons nous en faire ; elle est pour nous, êtres en devenir, non seulement une suite, mais une initiative, un point de convergence, un centre d'efférence et d'afférence, un lieu ou mieux encore un lien où s'unissent ce que nulle analyse discursive ne peut épuiser ou suppléer. C'est pourquoi il est normal de la prendre à son tour comme centre de perspective et comme point de départ. C'est dans cet esprit que jadis il m'avait paru possible de procéder, afin de chercher ce qui est vraiment impliqué dans et par notre action. Démarche conforme à l'ordre commun de la pensée et de la vie pour la plupart des hommes qui n'ont point à spéculer sur l'action pour agir avec connaissance et responsabilité. Ce n'est pas à dire pour cela que la philosophie puisse se désintéresser de cette route accessible et même obligatoire pour tous. Voilà pourquoi la pratique même comporte et requiert normalement une science de la pratique qu'il ne faut pas confondre avec une « science pratique », laquelle n'existe pas, ni avec une « philosophie pratiquante » qui elle, au contraire, est une partie normale de l'activité philosophique ; car puisque la philosophie doit porter éminemment sur tout le réel, en tant que la connexion universelle offre un objet de réflexion proprement [291] rationnelle, il devient évident que ce qu'il y a de spécifique, d'original, d'instructif dans l'action effective et dans ses répercussions constitue un des domaines essentiels s'offrant et s'imposant même à l'investigation du philosophe.

Sans doute jamais cette part de la recherche n'a été complètement méconnue ou délaissée. Mais il est rare qu'elle ait été discernée en dehors ou en fonction des autres objets de l'enquête rationnelle, de manière à devenir une fonction organique dans un ensemble vivant et cohérent. C'est là ce qu'avait voulu signifier Emile Boutroux lors du premier Congrès international de Philosophie à Paris en 1900. Président de cette assemblée sans précédent, il montra dans le discours inaugural les accroissements nouveaux et les conquêtes promises dont l'effort philosophique devait prendre acte ou se rendre maître (4). On ne pouvait plus se tenir à l'expérience vulgaire pour appuyer les constructions spéculatives dont les principes ont à s'adapter aux analyses psychologiques et aux

découvertes des sciences positives dans l'ordre objectif des phénomènes ; car en étendant l'échelle de nos expériences dans tous les sens, on ne peut manquer de constater la diversité des aspects multiples dont aucun ne peut être isolé et substantifié à part. Il convient donc de tenir compte non seulement des données partielles et des résultats successivement acquis, mais encore de la méthode même des sciences et de l'initiative qui anime et oriente l'esprit scientifique lui-même. D'où un champ immense qui s'offre à notre recherche sous le nom d'épistémologie critique afin de répondre à cette double question : pourquoi la science, et comment la science a-t-elle une fonction normale et un rôle salubre à remplir ? Mais, ajoutait Boutroux, un problème non moins grave et peut-être plus urgent encore, surgit aussi, celui de l'action ; car la science n'est pas pour la science, la science ne prescrit pas [292] la science ; et si nous voulons connaître, c'est pour être et pour agir, pour vivre, pour scruter l'énigme et résoudre le problème de la destinée. Or spéculer sur l'action ne suffit pas, puisque cela n'aboutit point complètement et ne procure pas la solution effective. D'où il apparaît clairement qu'au cœur de la philosophie la plus intellectualiste et la plus autonome s'ouvre une porte impossible à fermer, un accès inéluctable au problème de la croyance active, de la foi qu'il importe d'éclairer le plus possible sur ses origines, sur ses raisons, sur ses devoirs et son but véritable.

Si nous rappelons ce beau programme, c'est pour montrer en quoi il nous a paru nécessaire de le préciser, de le compléter ou de le restreindre. D'une part, en effet, il est bon de spécifier la notion spéculative de l'agir, mais pour manifester que les causes secondes ne peuvent, par elles-mêmes, définir et fonder leur agir propre qu'en fonction et en dépendance de la Cause première. En cette direction nous sommes donc déjà mis en garde contre toute présomption d'atteindre, soit par la théorie, soit par la pratique, une solution pleinement éclairée et achevée de notre action. D'autre part, en procédant à partir de l'expérience directement pratiquée dans la fidélité à la lumière même et selon les stimulations ou les appels de la conscience, la rectitude de l'intention ne suffit ni à toujours assurer la sécurité de l'exécution, ni à discerner les moyens

et le but suprême à viser, encore moins s'il était question de l'atteindre par nos seules forces.

Il ressort de ces constatations que les voies qu'il nous faut suivre sans découragement de la théorie à la pratique et de la pratique à la théorie doivent être explorées distinctement et avec une telle prudence qu'il ne faut jamais les souder et comme les scléroser ni l'une sans l'autre, ni l'une avec l'autre, ni les deux solidairement. [293]

L'intérêt souverain de cette recherche doit être en effet de nous rendre attentifs aussi bien — à ce qui est exigé de notre droite raison que de notre bonne volonté, — et en même temps à ce qui reste lacuneux, obscur, insaisissable en cela même qui semble le plus désiré ou le plus obligatoire pour nous.

Voilà donc à quelle conclusion requérante nous amène une étude aussi rationnellement complète que possible de l'action ; — étude qui, ne pouvant s'abstraire entièrement de l'expérience, comporte une confrontation de la théorie et de la pratique afin de leur réserver à chacune une part insuppléable (42). Cette conclusion nous défend également le découragement, l'évasion, la présomption. Elle nous commande, puisque la pratique ne souffre aucun délai, d'agir selon ce que nous avons de force et de clarté et de chercher moins à deviner la solution spéculative qu'à préparer l'accueil et qu'à répondre en tâtonnant au destin qui nous attire. Ainsi s'expliquent la légitimité, l'opportunité d'une étude fraîche et neuve de l'action par l'action. Non pas que la pensée soit absente de cette pratique qui met en œuvre toutes les puissances de l'agent spirituel, mais il convient de maintenir la distinction réelle entre les idées spéculatives et directrices servant de boussole à la vie active et les leçons intellectuelles, les idées nées de l'action effectuée et des répercussions du milieu où elle se déploie. Il n'y a qu'en Dieu, disions-nous, que la spécification et l'exercice de l'agir sont identiques. Dans toutes les causes secondes la pratique et la théorie diffèrent (comme le remarquait Leibniz même pour les agents physiques) en s'écartant plus ou moins de l'exacte formule des lois scientifiques. Là où l'action met en cause une liberté et où le vouloir comme l'intelligence requiè-

rent une rectification constante, le dénivèlement entre la rigueur de la règle abstraite et les différenciations infinitésimales des [294] solutions pratiques empêche toujours la pratique de ressembler à une épure géométrique et de se passer de décision irréductible à la seule théorie. Ainsi apparaît mieux encore l'originalité de la pensée et de l'action dans leur solidarité même. Elles se précèdent, se suivent, se corrigent, se complètent tour à tour. Dès lors se justifient, non pas seulement un art prudentiel, mais une méthodologie savante et spécifique de l'action contingente en tant que telle avec les enseignements qui surgissent d'elle et les acquisitions qu'elle procure aussi bien à l'être profond lui-même qu'à la pensée philosophique. Tel sera l'objet du tome second qui, procédant à partir d'une expérience commune, dégagera peu à peu de l'action vécue la secrète normative des êtres et nous conduira progressivement à reconnaître le ressort de notre action, les exigences de notre sincérité, les conditions de notre aboutissement effectif. [295]

Excursus

- Compléments historiques et solutions des objections

(1-42)

[296] [297]

1. Pourquoi et comment, longtemps différé et reconstruit de fond en comble, ce nouvel ouvrage sur l'Action reprend, étend et complète les perspectives ébauchées dans une thèse portant le même titre et soutenue en 1893.

[Retour à la table des matières](#)

Peut-être devant le titre, déjà connu par un livre remontant à près de quarante-cinq ans, le lecteur croira-t-il à une simple reprise, plus orchestrée, d'un thème ancien : il n'en est rien néanmoins. Sans avoir à renier l'inspiration première d'un débutant, les deux tomes qui vont compléter les réflexions et les expériences d'une vie approchant de son terme apportent un plan inédit, une organisation nouvelle de pensée non seulement sur l'action elle-même, mais sur la cohésion de tous les principaux problèmes métaphysiques ou éthiques qui constituent *la* philosophie dans son intégrale unité spéculative et pratique. La thèse soutenue le 7 juin 1893 en Sorbonne, après une préparation de dix an-

nées, n'excluait pas, quoi qu'on ait prétendu, les aspects originaux que présentent la théorie de la connaissance, celle de l'être et toutes les disciplines [298] proprement psychologiques, logiques, esthétiques ou morales. C'est donc à tort que certains critiques avaient — de leur propre autorité — appliqué à un effort partiel une appellation qui semblait désigner comme un tout et même comme le tout de la science rationnelle, ce qu'ils nommaient « la philosophie de l'action ». Désormais cette méprise est écartée, quelle que soit l'importance de la fonction que nous devons reconnaître à l'action. Mais il apparaîtra de plus en plus clairement que l'agir, fondé dans l'être, implique aussi, en ce qu'il a d'essentiel, l'intelligibilité, sous la loi d'une intelligence et d'une volonté souveraines.

On ne peut donc isoler absolument cet ouvrage de ceux qui viennent de le précéder et qui s'entresuivent selon un ordre de cohésion et d'explication réciproques. De cette solidarité, dont la thèse primitive sur *l'Action* avait cherché prématurément à fournir le sentiment, il n'avait pas été possible alors à l'auteur d'acquérir une idée assez précise et organique pour qu'il réussît à la communiquer à ses lecteurs. Il avait d'ailleurs délibérément laissé de côté les redoutables difficultés métaphysiques du problème des causes secondes. Aujourd'hui c'est au contraire cette primordiale question qu'il aborde de front : il envisage, non plus seulement en l'homme et pour l'étude de notre destinée, mais dans sa totalité, ce mystérieux problème de *l'agir*.



Dans ce premier excursus, il est utile de frayer la voie à l'esprit qui anime tout l'ouvrage et aux discussions que nous aurons à reprendre étape par étape. Plus qu'il n'était facile de le prévoir, la thèse de 1893 avait dépaycé ses juges et ses lecteurs pour des raisons multiples et même de sens opposé. Seul peut-être, dès le début, le R. P. Beaudoin, O.P., [299] avait discerné très précisément la limitation délibérée de mon effort, lorsqu'il m'écrivait que sous un titre de

caractère universel je me restreignais prudemment à l'examen des *actus humani*, de leurs conditions psychologiques et morales, de leurs obligations religieuses. Et, approuvant le travail qu'il avait lu attentivement avant même la publication qui en a été faite seulement cinq mois après la soutenance de la thèse, il indiquait que l'absence voulue d'une spéculation métaphysique sur le problème total de l'action risquait de susciter des incompréhensions ou des confusions dont j'aurais plus tard à me libérer. Avertissement très perspicace : c'était en effet de propos délibéré que, après avoir posé un titre très vaste dans sa simplicité (selon la demande du professeur chargé d'accepter l'inscription de mon sujet en Sorbonne), et après avoir recouru à un sous-titre quelque peu restrictif et explicatif, j'étais descendu dans la tranchée des *actus humani* en évitant le problème immense et exposé à tous les feux convergents, le problème de l'Acte pur et des causes secondes, du point de vue ontologique et éthique tout ensemble.

Afin de déférer à l'avis qui m'avait été donné, comme aussi au sentiment de Victor Delbos consulté à ce sujet, j'avais ajouté un long et laborieux chapitre à l'ouvrage destiné au public dans la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». Ces 80 pages étaient prématurées. Désireux de satisfaire aux premières objections d'un rationalisme idéaliste et d'un immanentisme radical qui mettait hors la loi philosophique une doctrine qui semblait à plusieurs de mes critiques une « doctrine de pure transcendance », j'avais adapté ma réponse à un état d'esprit et à une terminologie dont toute mon intention était de manifester l'illogisme et l'erreur radicale. Mais l'exécution hâtive de ce plan avait entraîné des complaisances verbales que certains fidèles de la tradition (dont quelques-uns [300] ignoraient jusqu'au nom de l'immanentisme alors envahissant) avaient prises pour des concessions réelles (*datum non concessum* ; et, selon une formule de S. Thomas : *ut, ex his quae dicunt errantes, rationes assumantur ad eorum errores destruendos*). Toujours est-il que c'est de ce chapitre additionnel qu'ont été tirées à peu près toutes les critiques et les citations où l'on a voulu découvrir une attitude foncière, *simpliciter*, alors qu'il s'agissait d'un argument approprié, *secundum quid*, à des rationalistes dont je ne cherchais qu'à écarter les prétentions à une philosophie séparée et à un idéalisme clos.

Pourquoi donc, a-t-on demandé, n'avoir pas corrigé et réédité ce livre de *l'Action*, épuisé qu'il était depuis 1895 ? La publication des 2.000 et quelques pages qu'en ces trois dernières années *la Pensée*, *l'Etre et les êtres* et *l'Action* offrent au public suggère la principale, sinon l'unique réponse que je dois à une telle question. Afin de faire comprendre l'exacte doctrine qui doit inspirer une métaphysique de l'agir et la mettre à l'abri des méprises ou des malentendus, il importait extrêmement d'établir, à la lumière conjuguée de la tradition et des initiatives contemporaines, une étude approfondie de la pensée et une ontologie concrète et aussi intégrale que possible. Une fois sauvegardée cette double science, il devenait plus clair et plus facile en toute sécurité d'exposer le rôle propre et inaliénable d'une science de l'action et de l'intégrer, sans confusion, dans l'organisme philosophique, envisagé spéculativement dans sa vérité plénière et pratiquement dans sa fonction préparatoire au problème total de la destinée.

On comprend dès lors aussi pourquoi je ne pouvais, je ne devais pas concéder à des critiques (portant doublement à faux contre mes assertions authentiques et contre des vérités plus ou moins méconnues qu'il fallait sauvegarder en les intégrant dans une doctrine fidèle aux croissances [301] d'une vivante tradition) des reniements massifs dont la signification fût restée équivoque. Nous aurons bientôt, dans ces *excursus* mêmes, à préciser les erreurs qui auraient résulté d'une abdication au détriment même de cette vérité que nous devons tous avoir également à cœur de servir.

Au début, ceux qui s'intitulaient « les défenseurs de la raison » avaient cru, comme me l'avait déclaré Louis Liard, être dans l'obligation de rejeter la doctrine de l'action hors de la philosophie. La lumière s'est faite peu à peu, et dans la présentation qui a été faite à l'Institut des ouvrages sur *la Pensée* et sur *l'Etre*, deux des maîtres de la philosophie contemporaine ont attesté qu'au nom même de la raison nul ne peut contester le caractère proprement rationnel de ces livres, même quand on n'accepte pas toutes mes conclusions. Symétriquement, ceux qui avaient d'abord mis en doute la légitimité d'un examen philosophique relativement à des problèmes dont la spéculation rationnelle s'était

détournée ou même à peu près abstenu ont été de plus en plus nombreux à reconnaître que même le clair-obscur des mystères n'est pas tout inaccessible à des vues très fructueuses pour la raison comme pour la foi. Le divorce qu'ont connu les récentes générations et qui avait suscité cette injurieuse ironie de Voltaire sur les livres saints « sacrés ils sont, car personne n'y touche », n'est point l'état normal de notre civilisation. L'extrême intérêt d'une étude de l'action, c'est précisément d'introduire inévitablement les problèmes vitaux de la coopération humaine avec l'univers entier et son auteur, comme aussi la question inexorable de nos fins dernières et de la préparation effective à l'accomplissement de notre destin terrestre et immortel. Sur ces divers points et dans les terribles conflits qui mettent aux prises toutes les forces de l'humanité, les questions ont bougé, et tandis qu'en 1896 un critique déclarait : « sans jouer du [302] tout au prophète, j'affirme que, dans 30 ou 40 ans, la doctrine de l'action ne sera même plus un souvenir », il semble au contraire qu'elle réponde à la plus urgente de nos recherches et de nos obligations.

Afin de prévenir de tenaces ou de nouvelles incompréhensions de la part des esprits habitués à tout envisager sous l'aspect statique des vérités théoriques et que dépayse ou même irrite l'apparent mobilisme de l'action, deux apaisements sont à fournir, au seuil même de l'entreprise renouvelée que nous tentons dans les deux tomes consacrés à *l'Action*. — D'abord nous avertissons les déprédateurs de l'action qu'ils commettent un faux sens en attribuant à l'agir un caractère essentiellement transitif comme serait un devenir surgissant d'obscures impulsions pour aller à d'imprévisibles novations révolutionnaires. — Nous aurons au contraire à relever leur conception de l'agir jusqu'à la suprême fixité dans l'éternelle fécondité de l'Être absolu ; car c'est là seulement que se trouve la parfaite définition et réalité de l'acte pur. — Mais ensuite et d'autre part l'action des causes secondes n'est ni un devenir sans norme et sans fixité d'orientation, ni une réalité d'emblée définissable, sans référence au développement propre ou solidaire des êtres, au-dessus même des successions empiriques et en fonction de la Cause première qui seule rend compte de leur principe, de leur mouvement et de leur finalité. C'est pourquoi le rôle du philosophe ne se borne pas à une étude des notions génériques et statiques, grâce

auxquelles il survolerait pour ainsi dire le monde du devenir comme pour y chercher la définition d'un *esse* commun à toutes les formes des actions transitives ; mais son office rationnel est surtout d'étudier le *fieri* lui-même, l'aspect génétique de cet agir grâce auquel, avec toutes les collaborations dont nous avons constamment besoin, nous devons réaliser notre destinée [303] humaine, notre libération, notre vie personnelle et immortelle, à travers les obstacles et les épreuves. S'il est vrai que parfois la philosophie s'est enfermée en une technique spéculative comme dans une tour d'ivoire ou dans une carlingue d'avion, s'il est vrai encore que maints esprits, habitués à ne considérer toutes choses qu'à partir des principes absolus ou même des vérités révélées, se désintéressent des mouvantes contingences et des transformations novatrices au point de tout rapporter à des formules déduites de transcendentaux ou d'expériences obvies, il n'est pas moins vrai qu'une autre tâche usant d'une autre méthode est légitime et indispensable : l'étude, à la fois positive et métaphysique des actions transitives dans leurs relations avec la Cause première et la Fin ultime, met justement en évidence le devoir d'état du philosophe et la fonction traditionnelle de la philosophie elle-même ; car celle-ci est, à la fois, recherche de la science, aspiration vers la sagesse et la constance, réalisation du dessein créateur dans et par les causes secondes.

Nous ne nous plaçons ici que dans l'ordre métaphysique et moral pour discerner des méthodes et des habitudes d'esprit qu'il ne faut pas isoler, ni encore moins opposer : pour des êtres contingents, le *fieri* et l'*esse*, loin de s'exclure, s'appellent dans une double étude où la distinction des points de vue prépare la convergence des conclusions. L'Agir pur n'a rien d'un devenir et n'est point transitif ; mais toute action des causes secondes comporte une transition, un passage, une sorte de trépas qui précisément fait accéder l'être imparfait et apparemment passager à une vérité qui n'est plus seulement du temps et de l'espace puisque ce qui est sorti du possible pour entrer dans le réel participe à la pérennité d'une action à laquelle l'agir de la Cause première et de la Fin suprême n'est point étranger. On comprend dès lors le rôle subordonné et réalisateur des actions même transitives, selon le sens [304] profond de l'adage : *motus fundatur in immobili*. Si nous montrons le *fieri*, ce n'est point pour le laisser à lui-même dans une mouvance amorphe ; c'est au contraire pour

l'expliquer, le fonder, le rattacher à l'immuable, sans faire perdre aux créatures leur appartenance et leur spécificité multiforme.

Ainsi exposée à un regard d'ensemble, l'étendue de notre entreprise apparaîtrait assez pour nous faire situer à sa place subordonnée la thèse jadis consacrée à l'étude de l'action humaine et pour expliquer les retards du présent ouvrage. Nous y envisageons le problème total, non plus seulement de notre destinée, ou même des causes secondes en face de la Cause première, mais celui du pur Agir, de sa compatibilité avec des acteurs contingents, de la réelle efficacité des créatures sous l'intacte souveraineté de la puissance, de la sagesse et de la charité créatrices, du gouvernement providentiel dans le double monde de la nécessité et de la liberté, des responsabilités ou même des possibilités imposées ou offertes aux agents spirituels pour une union plus ou moins élevée à l'action divine. L'exposé rationnellement enchaîné de ces multiples questions dissipera sans doute les incertitudes nées en certains esprits devant la première présentation, incomplète et tâtonnante, d'un si ample sujet.

C'est pourquoi les transformations profondes qui font de cet ouvrage tout autre chose qu'une réédition (puisque déjà dans ce tome I, pas une seule ligne n'est empruntée à la thèse de 1893) n'impliquent aucunement un changement d'orientation. Les controverses passées ont été utiles pour écarter des équivoques, des formules insuffisantes et facilement détournées de l'intention primitive et permanente d'une œuvre inspirée par la devise du cardinal Mercier : *vetera novis augere, in eodem sensu, si non in eadem littera*. De plus en plus j'ai cherché, dans la littéralité [305] même, la vie plastique qui permet ou appelle les renouveau saluaires *in eadem sententia*, selon le conseil de S. Thomas qui déclare « l'œuvre philosophique toujours perfectible », de manière, ajoute-t-il, à ne pas devenir objet de dérision pour les esprits au courant du progrès des connaissances humaines (Opuscule X). Écartant toute polémique, j'ai donc confiance dans le progrès irénique et très manifeste des justes interprétations. Pour hâter cette pleine compréhension et pour ne pas me dérober à diverses déclarations que certains lecteurs m'ont instamment demandées quoiqu'elles semblent superflues à la plupart de ceux qui ont relié l'ensemble de mes re-

cherches à mes conclusions invariables, je satisfais volontiers au désir bienveillant des amis d'une clarté sans ambiguïté possible.

J'affirme la valeur universelle, la certitude absolue, la portée ontologique des vérités nécessaires et des principes premiers de l'intelligence ; et cela avec d'autant plus de force et d'exigence que je les purifie de toute contamination avec des contrefaçons indûment érigées en lois de la pensée ou de la réalité : c'est les confirmer en effet que de mettre en lumière leur transcendance, tout en indiquant qu'ils gouvernent tout l'ordre immanent de la pensée et des réalités contingentes ; c'est les confirmer encore que de montrer à quel point leur genèse en notre conscience ne saurait avoir une source empirique et que, tout en supposant pour être connus de nous les stimulations de l'expérience, leur certitude supra-cosmique trouve aussi son appui non seulement dans le domaine de la pensée spéculative, mais dans tout le dynamisme de notre causalité.

J'affirme, en tous les sens de cette expression, la valeur objective de notre connaissance, y compris les qualités secondes jusqu'aux plus hautes conceptions et conclusions de l'ordre métaphysique et ontologique ; et cela d'autant plus que je discerne avec soin les valeurs étagées de cette [306] objectivité qui est le tenue normal et essentiel de l'intelligence. Je professe donc en toute son étendue la doctrine que résume la capitale vérité ainsi formulée : *potentiae, facultates, habitus et actus specificantur ab objecto formali*. Afin de mieux assurer l'invulnérabilité d'une telle sentence, il importe extrêmement d'abord de spécifier la diversité de ces objets qui, sous une même appellation générique, constituent cependant des degrés différents de réalité ; il importe ensuite de chercher en quelle mesure ces réalités hétérogènes sont néanmoins solidaires et contribuent à déterminer la connaissance, qui n'est jamais un seul à seul, à travers un guichet qui laisserait entrer telle donnée objective isolée de toute autre dans un sujet amorphe et en un point vide de toute autre réceptivité ; il importe enfin de tenir compte concrètement de l'assertion générale selon laquelle celui qui reçoit, reçoit à sa manière et selon des prédispositions ; d'où le devoir pour le philosophe d'examiner ce *modus recipientis* congénital ou acquis et de considérer le sujet lui-même comme un objet partiellement spécifiqueur. La fidélité à toutes ces obligations intellectuelles ne peut que fortifier et enrichir la connaissance objective, en établir la hiérarchie et en manifester la finalité.

J'affirme en conséquence la vérité objective des concepts, leur contenu réaliste, l'immanence vitale en eux des réalités auxquelles ils donnent accès en notre intelligence ; et cela d'autant plus que je ne confonds pas tous les concepts en une même foule où les *entia* se mêleraient aux *entes* et où tous les substantifs se feraient prendre pour le vêtement d'authentiques substances. Il y a donc à opérer un triage, mais sans diminuer pour cela la portée essentielle de ce pouvoir de former des concepts ; car, même quand il ne s'applique pas en toute sa force, il implique toujours la puissance intellectuelle qui est captatrice de vérité et d'être. Pour être appelé *sermone ditans [307] guttura*, l'Esprit suppose toujours une réalisation de l'objet à connaître en ce qu'il peut avoir d'intelligible et de spécifiquement réel. D'où le rôle attribué au langage si réaliste en sa destination et cependant si exposé à véhiculer une sorte d'idolâtrie. Mais je suis si peu nominaliste que, en écartant les idoles, je n'ai d'autre intention que de servir l'être vrai.

Bien d'autres attestations pourraient être fournies ; celles qui précèdent suffisent sans doute à donner la clef des solutions désirées. Chemin faisant, cette étude de *l'Action* en offrira d'autres, en rapport avec le point de vue où nous place comme en un centre de perspective cet objet qu'est l'agir, si rarement scruté en ce qui le spécifie en tant que lien substantiel de la pensée et de la vie dans l'être.



Pourquoi, m'a-t-on demandé, n'avoir pas commencé *La Pensée* en prenant comme point de départ la donnée actuelle de notre conscience en ce qu'elle a de clair et d'apparemment simple et se suffisant à soi ? — Plusieurs réponses allant des raisons extrinsèques aux plus essentielles :

α) Je n'ai pas voulu fournir le moindre prétexte à l'erreur qui m'attribue une doctrine subjectiviste tantôt cartésienne, tantôt kantienne, tantôt intuitionniste, tantôt immanentiste.

β) Ce n'est pourtant pas pour des raisons stratégiques que j'ai tardé à parler de l'éveil de la conscience et du développement des phases impliquées par la perception et la réflexion. Ce sont des raisons doctrinales et non pas seulement méthodologiques ou didactiques qui m'ont déterminé à procéder à partir des plus lointaines origines et des plus inconscientes préparations de notre pensée. Examinons ces diverses raisons de plan différent. [308]

γ) Un grief m'a surpris : on regrette qu'après avoir intitulé deux tomes avec ce simple mot « la Pensée » qui, dit-on, semblait promettre une étude foncière sur sa nature et sa définition, je réduise ce grand sujet à une sorte de pédagogie et de description génétique. Une telle interprétation contient une méprise et sur le dessein que j'ai réalisé et sur le fond même du sujet que j'avais à traiter pour justifier le titre général qui sert de prétexte à ce regret. D'une part, en effet, j'ai abordé le problème de la Pensée pure et parfaite afin de fournir la définition spécifique et compréhensive de tout ce qu'implique l'Esprit absolu dans sa transcendance où l'intelligible et l'intelligence ne font qu'un avec l'Être et l'Amour. D'autre part pour la pensée bornée et itinérante il eût été dénaturant de la stabiliser d'emblée en la définissant comme une réalité déjà limitée en soi ou ne se mouvant que dans le champ du devenir, alors que, ce qui vaut pour elle, c'est ce genre de définition que les logiciens nomment *per generationem*. C'est donc la fixité réglée de son orientation et son aspiration vers son principe et sa fin transcendante qui constituent essentiellement le penser en nous ; le définir autrement, ce serait donc, en figeant la recherche, trahir la cause même de l'esprit ; et l'étude de l'action ne peut que confirmer et porter à son comble cette capitale et salutaire vérité.

δ) Il est surprenant qu'on m'ait reproché d'avoir préféré un ordre d'exposition qui est conforme aux exigences de la tradition. D'abord il est admis que le premier mouvement de la connaissance va spontanément, normalement, indispensablement à l'objet et que le repli de la pensée sur elle-même est postérieur à cette saisie initiale suscitée par la réalité spécifiant le connaissant

par le connu. Il faut ajouter que la suite de ces démarches n'est point un ordre arbitraire dans la durée, mais constitue une vérité métaphysiquement justifiée ; car l'entendement ne s'entendrait [309] pas lui-même si le concert des données extérieures ne provoquait pas le retentissement intérieur en quoi consiste la pensée. De plus, si par impossible nous considérons l'état subjectif comme une donnée toute primitive, comme un état absolument simple, nouveau, se suffisant dans son originalité apparente, toute réelle qu'elle peut être à divers égards, nous serions amenés à séparer le *cogito* du *cogitatum*, à mettre d'abord le monde de la pensée d'un côté, le monde de la réalité d'un autre côté, pour être ensuite entraînés à résoudre ce dualisme intenable et inintelligible en un idéalisme qui aboutirait finalement à un immanentisme et à un subjectivisme incurablement total.

C'est pourquoi j'ai tenu essentiellement à faire de la conscience non un point de départ, mais un moyen qui nous permet de rayonner dans les dessous, dans les à côtés, dans les intimités, dans les dessus de la pensée. On objectera peut-être que ce qui est premier par rapport à nous est doublement le dernier en soi, aussi bien dans l'ordre scientifique que dans l'ordre ontologique, et on voudra maintenir que nous devons partir pour philosopher du point où se trouve une raison adulte, une intelligence capable de réflexion sur les données de l'expérience et du sens commun. Mais cette prétention nous condamnerait à l'imprécision, à l'arbitraire, à la stérilité. Comment fixer en effet ce qui dans notre pensée pensante est réellement primitif, gène, commun en toute époque à tout esprit réfléchissant ? Comment empêcher que cette réflexion même ne suscite des états irréversibles à ceux qui l'ont précédé, préparé, parfois dépassé ? Comment discerner ce qui résulte des conditions préconscientes de la conscience même, ce qui plonge ses racines dans le sol obscur et ce qui élève sa cime dans l'avenir ou dans un ordre supérieur à notre prospection présente, conditionnée elle-même par de secrètes motions ou d'intimes aspirations [310] qu'aucune constatation immédiate ne saurait définitivement saisir ou épuiser ? C'est donc un leurre de s'attacher à de mouvantes appréhensions immédiates comme si, dans leur clarté abstraite, elles étaient séparables de leur halo ou même de la pénombre et de l'obscurité où l'étude que nous devons en faire nous fait pénétrer peu à peu. Combien donc il est plus normal de porter notre

attention, moins sur des contours toujours provisoirement circonscrits et sur des définitions nominales, que sur les complexités objectives révélées par l'enquête qui s'étend à l'histoire réelle de la pensée en devenir !

ε) C'est en effet d'un point de vue génétique et suivant l'ordre même de la nature et de la vie que nous pouvons, sans rompre les connexions naturelles, et sans confondre avec les conditions contingentes la Cause véritable et transcendante, présenter une histoire véridique en même temps qu'une explication intelligible de la pensée en tant que, prenant possession d'elle-même dans la vie personnelle des esprits, elle nous oblige à remonter à sa vraie source et à nous orienter vers sa véritable perfection. On voit ainsi à quel point l'apparente satisfaction qu'on donnerait à quelques lecteurs, en concédant aux habitudes des modernes — préoccupés trop exclusivement de l'aspect subjectif des problèmes — dénaturerait la tâche du philosophe et nous exposerait à restreindre l'ontologie à une gnoséologie, la gnoséologie à un immanentisme et cet idéalisme même à un pragmatisme où disparaissent les notions de vérité, de norme, de réalité transcendante. En même temps et par un inconvénient symétrique, un examen borné aux perspectives que les méthodes subjectives ou même objectives de la psychologie et de la psycho-physique nous permettent d'atteindre à travers le prisme des interprétations conscientes risque de nous faire oublier les réalités physiques ou biologiques en tant que, inaccessibles du dedans, elles [311] contribuent pourtant à la genèse et au réalisme foncier de la pensée. Les racines de l'esprit plongent dans l'univers entier ; il ne faut donc pas commencer par les couper sous prétexte de mieux étudier et de saisir plus clairement le secret de la vie mentale, comme si les rayons qui éclairent le monde intérieur provenaient de son centre au lieu d'être afférents du dehors en ce foyer où se recueillent sous l'étincelle divine tant de matériaux inflammables ou explosifs.

ζ) Sans doute pour habituer mon lecteur à un point de départ et à des démarches qui ne sont pas ou ne sont plus habituelles, quelques préparations ont été utiles. C'est dans ce dessein qu'au début de *La Pensée* il a paru important d'insister sur les aspects de la méthode suivie, sur les données obviees que condense le langage, héritier des efforts accumulés par toute la diversité des races et des expériences humaines. Ces manifestations où s'incarne le travail subconscient de l'activité intellectuelle sont bonnes à recueillir comme sont

captées par un dispositif approprié les ondes muettes et invisibles qui nous apportent les concerts les plus lointains. Et ici c'est plus qu'une mélodie particulière, c'est l'harmonie totale qu'il nous faut faire entendre dans ce résonateur infime et universel tout ensemble qu'est chaque esprit vivant.

η) Une dernière instance est encore à recueillir et surtout à utiliser pour l'ensemble des trois ouvrages dont la cohésion ne peut être impunément morcelée. On a objecté que, sous prétexte d'étudier la pensée, l'être, l'agir, ces trois livres n'ont fait qu'une œuvre de pédagogie appliquée, de description utilitaire, en manquant l'objet véritable que semblait indiquer leur titre ; car, explique-t-on, il y est question non de ce qui spécifie la nature intelligible de ce triple objet, mais d'une genèse, d'un exercice, d'une application, de règles à proposer et à suivre avec la prudence et les conséquences qu'elles comportent. Cette [312] critique ne semblerait fondée que si, en droit comme en fait, chez tout être en devenir, la forme se trouvait pleinement réalisée à chaque moment de sa genèse, tandis qu'en vérité, selon l'enseignement exprès d'Aristote, la forme est la fin même. Plus fortement encore il faut maintenir que là où l'existence et l'essence comportent une distinction réelle et naturellement indélébile, c'est par l'exercice même que se détermine peu à peu la vérité essentielle de l'ébauche qu'aucune définition préalable ne peut fixer dans une notion abstraite étrangère à l'œuvre progressive de la durée, de la parturition, du processus réalisateur.

Mais, objecte-t-on, si nulle spécification formelle ne stabilise notre recherche à chaque moment, voire même à aucun moment de ses acquisitions, nous aurons beau accumuler des montagnes de sable ou des entassements de connaissances fluentes, tout en somme s'éboulera, sans qu'aucune certitude même transitive, à plus forte raison définitive, puisse se fonder sur cette évanescente du devenir. — Méprise d'interprétation et, de plus, erreur de fond qu'un tel grief. Il y a, nous l'avons maintes fois répété, une impérieuse fixité dans l'orientation d'un développement constamment soumis à une norme transcendante et intime. Parce qu'une larve diffère morphologiquement de l'insecte parfait, faudrait-il dire qu'il y a désordre, discontinuité, hétérogénéité, deux êtres qu'il faudrait spécifier séparément ? ou bien qu'en prétendant rattacher l'une à l'autre les phases de leurs métamorphoses, on brouille tout ? Fau-

drait-il, parce que les sciences positives semblent contredire sur tant de points les apparences immédiates des sens et les idées anthropomorphiques d'où procèdent tant de notions volontiers érigées en vérités métaphysiques, prétendre qu'en tenant compte des expériences ou des théories savantes on compromettrait les assises de la cosmologie rationnelle ? Faudrait-il que, parce qu'on voit le recto [313] d'une page imprimée dans le monde ou dans l'esprit, on nie le verso et tout ce qui y est écrit ? N'est-ce point ce qu'on fait lorsque, après l'ensemble des preuves dialectiques de Dieu dont j'ai certifié et concerté la valeur apodictiquement démonstrative, l'on me reproche de les infirmer dès lors que j'affirme, avec toute la tradition, que l'ordre dialectique ne se suffirait pas à lui-même et ne porterait pas tout le poids du mystère divin si, en même temps, pour fonder cette dialectique même, il n'y avait dans les profondeurs de l'esprit une divine stimulation, confortation et mystérieuse illumination, sans lesquelles nul esprit ne serait esprit.

Si dès ce premier *excursus* je réponds à quelques questions réitérées, c'est, on le voit, non pour y contredire, mais au contraire pour abonder dans l'intention des questionneurs eux-mêmes. Plusieurs cependant insistent et demandent : pourquoi n'être pas plus élémentaire, plus direct, plus accessible ? — Je dois donc en venir à cet aveu. Formé dans un milieu de techniciens et pour une œuvre technique, je ne puis faire autrement que d'envisager des problèmes et des solutions qui, pour être elles-mêmes techniques, n'en sont pas moins la source souvent dangereuse d'où découlent les vulgarisations si souvent aberrantes dans leurs tranchantes simplifications. On aura beau faire, c'est des sommets et des glaciers mêmes que descendent les eaux fertilisantes ou dévastatrices. Faudrait-il, alors que les sciences exactes ou positives ont acquis le caractère complexe qui les rend hermétiques à beaucoup mais qui est la condition de leur puissance prestigieuse, que seule la philosophie demeurât un banal vestibule où chacun voudrait tout comprendre et tout juger d'emblée sous prétexte qu'il s'agit en effet de questions vitales pour tous ? Tous pourtant ne sauraient acquérir la compétence sans laquelle les demi-habiles sont plus exposés [314] encore que les simples à perdre le sens des vérités essentielles. Mais, quoi de plus contraire à la belle simplicité des consciences qu'un sim-

plisme indigent et présomptueux qu'il devient utile de rappeler au sentiment des complexités réelles et inévitables dans la science philosophique, astreinte plus que toute autre à l'exactitude des analyses, à la cohérence intégrale, à l'instauration vraiment technique d'une doctrine tendant à ne rien laisser échapper des vérités dont l'harmonie même doit justifier les conclusions, exclusives de tout arbitraire et de toute mutilation.

Ce n'est donc point par prudence ou pour dérober aux critiques certaines thèses qui seraient téméraires, c'est par un souci profond de vérité et de fidélité traditionnelle que j'ai toujours évité les vulgarisations prématurées et les formules trop accommodées aux opportunités et aux curiosités, si étrangères au véritable esprit des maîtres de la tradition. Il y a des questions et des solutions qui pour être claires et décisives aux regards vraiment compétents ont besoin de descendre en des profondeurs où les yeux peu préparés ne réussissent pas à distinguer dans la pénombre les connexions les plus certaines et les conclusions les mieux établies. On peut même ajouter que si le langage doit être un instrument de précision et de lumière communicative, il doit aussi rester un moyen de protection contre les précipitations qui croient saisir à la surface ce qui n'est réellement discerné et compris qu'en des plans plus lentement accessibles et plus riches en complexités différenciées. Ne se rendre accessible ni trop tôt ni trop tard, éviter de fausses clartés ou de gratuites obscurités, c'est donc la consigne difficile mais nécessaire à observer pour le philosophe soucieux de respecter toutes les délicatesses et, si l'on ose dire, les pudeurs de la vérité.

Il convient peut-être d'ajouter que dans ce livre et les précédents l'exactitude visée n'est nullement d'ordre historique [315] ou littérale ainsi que nous l'avons déjà mentionné (*L'Etre et les êtres*, p. 394). C'est même à dessein que nous faisons allusion, en les modifiant délibérément, à certains textes connus, à certaines formules qui, par associations d'idées et de souvenirs, favorisent l'intelligence critique du lecteur. Nous ne voulons donc jamais usurper à notre profit l'autorité que peuvent avoir les sentences rapportées à leur origine authentique ; nous tendons plutôt à susciter l'idée d'une adaptation à des points de vue moins explorés, d'une analogie avec des vérités d'un autre ordre que celui où nous nous mouvons, d'une transposition ou d'une vivification des thè-

ses historiquement philosophiques qui peuvent s'intégrer dans une philosophie historiquement différente par sa méthode et ses conclusions. C'est pourquoi ni guillemets, ni références ne sont employés dans les cas où nous n'avons pas à nous prévaloir du sens authentique des passages allégués. C'est pour des raisons analogues que sans remonter toujours à l'origine de telle ou telle expression, de telle ou telle idée, nous l'avons reprise à quelque auteur qui l'avait utilisée lui-même de façon déjà élaborée, plus libre et moins sujette au respect dû à un texte sacré. [316]

2. Caractère unitif et supra-discursif de l'action.

[Retour à la table des matières](#)

En ouvrant à Paris, en 1900, le premier Congrès international de philosophie, Emile Boutroux, nous l'avons déjà rappelé, indiqua dans son discours inaugural l'extension rénovatrice de la tâche désormais nécessaire et normale du philosophe fidèle à toute sa mission. A une science abstractivement rationnelle de la pensée, se fondant sur l'expérience commune dont l'antiquité et le moyen-âge avaient usé comme du point de départ obvie et suffisant de la métaphysique, on devait, disait-il, ajouter et développer sur ces racines du tronc primitif deux disciplines non point opposées mais complémentaires et au besoin correctrices d'une simple gnoséologie. Car l'avènement des recherches scientifiques dans l'exploration de l'ordre physique et des dessous comme des dessus de la conscience personnelle ou sociale exige une réadaptation, une épistémologie critique, plus attentive aux besoins et aux méthodes dont procèdent les sciences positives qu'à leurs résultats toujours perfectibles. Mais aussi, ajoutait Boutroux, un autre domaine s'ouvre immense à l'investigation renouvelée et approfondie du philosophe : le domaine de l'action et de la foi ¹. Non

¹ E. Boutroux avait été chargé, en 1893, de lire en manuscrit la thèse de *l'Action* et il avait bien voulu me remettre une copie de son rapport officiel où il faisait ressortir l'étendue de la perspective offerte à la réflexion dans cette œuvre où la nature entière des choses apparaît comme « la série des

pas que l'existence de tels problèmes ait été pratiquement ou théoriquement ignorée ni méconnue ; mais ou bien on les avait traités discursivement d'un point de vue extrinsèque à leur vraie nature intime, ou bien on les séparait l'un de l'autre, alors qu'il s'agit de découvrir l'unité [317] organique qui en constitue l'originalité. La doctrine de l'action ne doit donc pas être un système parmi d'autres systèmes, une variante s'opposant à d'autres théories ; elle est une part normale et intégrante de la science rationnelle, de la philosophie complète dans le plan tout ensemble métaphysique, éthique et religieux.

Pour réussir en une telle entreprise, il importe de ne pas, en théorie, rabaisser la pratique à une application inadéquate et ascientifique, mais de spécifier la nature propre de l'action et, en pratique même, de ne pas la confondre avec les applications phénoménales ou prudentielles. Voilà pourquoi nous parlons de procurer un « état civil », une spécification à cette « science de la pratique » qu'il ne faut pas confondre avec une pseudo-science pratique, telle que la réclamait, à la soutenance de ma thèse, Henri Marion lorsque, outre une étude spéculative de l'action en soi, il désirait surtout de moi une œuvre de moraliste et une analyse des actions en nous. Mais, pour cette dernière tâche elle-même, ce qui importe d'abord, c'est la détermination de l'intention supérieure et de la fin ultime. Qu'est-ce à dire ? et comment réaliser en effet, au sens singulier et absolu de l'action, cette vérité unitive qui confère à tout agir son caractère irréductible à une simple succession de phénomènes ? Il ne faut donc pas confondre le devenir, dans l'ordre des phénomènes, avec la genèse des êtres. L'action est autre chose qu'une succession de faits ; car elle contribue à cette parturition ontologique qui, en chaque être personnel comme dans l'histoire providentielle du monde, confère à l'agir une unité intérieure à chacun des agents pris dans sa singularité totale aussi bien qu'à l'univers réalisant finalement le vœu qu'exprime l'*unum sint* divin.

moyens que nous devons vouloir, que nous voulons en effet pour accomplir notre destinée ». Et il considérait comme neuve et solide cette vue qui aperçoit dans l'action la vérité en acte de ce qu'étudiait ma thèse latine, le *Vinculum substantiale* d'après Leibniz, principe d'un réalisme vraiment métaphysique et d'une ontologie dynamiste.

Écoutant deux étudiants qui devisaient, à la veille de la soutenance, devant l'affiche qui l'annonçait en Sorbonne, j'étais frappé de leur surprise devant ce titre de « l'Action », mais aussi de l'intelligence avec laquelle l'un d'eux remarquait qu'en effet une inversion des perspectives semblait [318] désirable. On n'a guère étudié, disait-il, l'action qu'en fonction de la pensée où elle se mire, se déforme et ne reste plus elle-même. Il doit être instructif, ajoutait-il, d'étudier corrélativement la pensée, qui est elle-même un acte, en fonction de l'action qu'elle recèle, sans qu'il y ait symétrie et réciprocité complète. — C'était bien là deviner quelque chose et même beaucoup de mon dessein. Toutefois il eût fallu remarquer aussi qu'une autre corrélation n'est pas moins importante à discerner en toute précision : la relation de l'être et de l'agir ; car, s'il est vrai que ne point agir, c'est ne pas être, une véritable ontologie comporte une ontogénie ; et une science de l'action est comme une clef qui nous ouvre quelques-unes des profondeurs de l'Être et des êtres. Assurément la science de l'être ne se réduit pas à celle de l'agir ; mais elle s'y appuie comme elle l'appuie et, forcés que nous sommes de recourir à nos modes discursifs de penser, nous trouvons dans cette inadéquate connaissance que nous avons des êtres et de leur action un moyen de dépasser perpétuellement ce que nos simples discours risqueraient de simplifier à l'excès et même de momifier. C'est pourquoi la distinction traditionnelle entre « puissance et acte » est de si grande importance et a besoin d'être comprise non pas seulement comme une formule servant de passe-partout verbal et d'explication générique mais inopérante ; car sa signification essentielle et vivifiante consiste à nous introduire dans l'universelle et singulière activité réalisatrice des êtres selon leur dépendance à l'égard de la Cause première.

Insistons un instant, sous une autre forme plus obvie, et marquons ce trait essentiel et original de l'action : l'action n'est jamais seulement une synthèse discursive de données, analysables selon les catégories de l'entendement. Quelle est pourtant la méthode fréquente de l'ontologie même quand elle prétend décrire une composition des êtres, une ontogénie véritable ? On analyse

les notions générales, on cherche des matériaux essentiels, des structures (comme dit Husserl) et, avec ces données analytiques et [319] génériques, on espère rendre compte des synthèses hiérarchisées comme s'il s'agissait de compositions en voie de réaliser une vivante unité. Mais on oublie ainsi que jamais l'analyse n'arrive à des éléments réellement simples, que la synthèse opérée à l'aide de données fictivement abstraites n'aboutit point à une métaphysique unité, comme celle qu'implique tout être, tout agent, digne de ce nom. On substitue donc ainsi une construction, artificiellement élaborée par des procédés anthropomorphiques, à la divine méthode de la composition unitive des êtres différenciés. On a répété souvent que Dieu ne procède pas par analyses, non plus que par généralisations ; mais on fait pourtant comme si, pour produire les êtres, il avait à passer par nos modes abstraits et discursifs. C'est contre cette illusion que j'ai voulu protester et cela pour sauvegarder une ontogénie vraiment réaliste, c'est-à-dire une ontologie qui ne se suborne pas ou ne s'évanouit pas en substituant à l'originale constitution et composition des êtres une gnoséologie incapable d'expliquer les réalités subsistantes.

Voilà pourquoi j'écarte la tentation toujours renaissante de fournir une pâture à notre imagination censément métaphysique : prétendre, comme avait semblé le souhaiter Aristote, échelonner les êtres en une hiérarchie telle que chaque degré résumerait les acquisitions inférieures et les dépasserait par une forme nouvelle et plus parfaite, c'est sans doute nous offrir un beau tableau dont l'ordonnance simplifiée plaît à notre besoin esthétique de clarté et de précieuse intelligibilité. Et pourtant ce n'est là qu'une imagerie n'expliquant rien du processus infiniment complexe et diversifié de la cosmogonie réelle. Il est très vrai que, selon l'intuition aristotélécienne, la nature forme une hiérarchie ; mais c'est moins dans le domaine des apparences extrinsèques que selon les relations de la vie profonde qui poursuit ces ascensions plastiques. Dira-t-on que ce qui prouve la continuité harmonieuse des êtres, c'est l'exemple, pris entre tant d'autres, du mollusque qui, fixé à son rocher, sert d'intermédiaire entre le minéral, la plante et l'animal libre de se mouvoir ? Ce n'est là [320] qu'une analogie toute artificielle et bornée aux dehors des impressions enfantines. Ce qui importe c'est la continuité dynamique, histologique, phylogénétique qui associe les vivants aux êtres inférieurs, les fait nutritivement participer les uns

aux autres, les prépare à des symbioses, à des fécondations, à des mutations, fût-ce à travers des formes fixes et des corrélations des organes liées à la connexion des fonctions vitales. Sent-on maintenant combien le mode d'agir diffère du mode abstraitif des connaissances bornées au plan des perceptions obvies et des constructions descriptives à l'échelle de l'homme ? C'est pourquoi l'action nous initie au double infini de l'infinitésimal et de l'universel afin de nous conduire au seul infini véritable qui n'est plus de l'ordre du devenir et des expériences contingentes ni des phénomènes accumulés dans le temps et dans l'espace.

Ce qui rend donc difficile et, à certains égards, nouvelle une étude respectant le caractère authentique de l'action, c'est une telle unité métaphysique au sein même du devenir, une unité qui ne comporte — à travers des analyses auxquelles il nous faut recourir — aucun découpage résolutif. En elle subsiste toujours une réalité qui, supra-spatiale, supra-temporelle, même quand elle opère transitivement, doit être prise comme un bloc métaphysique dans l'être qui développe singulièrement sa destinée à la manière d'un drame, fût-il multiple en ses péripéties mais finalement un en son dénouement. En outre, s'il n'y a en chacun qu'une vie, qu'une vocation, qu'une solution finale, il ne faut pas méconnaître l'aspect complémentaire, le plan d'ensemble, la divine composition des êtres selon un ordre providentiel dont l'action est l'instrument *diversis, miris et occultis modis*. D'où notre devoir de patience et de charité envers tous. D'où aussi, théoriquement, l'exploration des voies les plus aberrantes qui peuvent ramener au but final. Réservons la plasticité indéfinie et la rigueur absolue impliquées dans la logique de l'action différente de la logique notionnelle laquelle n'est qu'un aspect d'une dialectique intégrale. [321]

3. En quel sens l'action est-elle définissable ?

[Retour à la table des matières](#)

On m'a demandé parfois une définition spécifique et fixée une fois pour toutes du mot action limité aux *actus humani*. Une telle exigence mutilerait artificiellement un problème qui ne peut être entièrement compris et résolu dans une enceinte toujours réellement dépassée dans la réalité. Agir en effet met toujours en cause des données et des aspirations dépassant les contours logiques d'une notion séparément applicable aux divers degrés ou modes d'action. L'intérêt de l'étude que nous entreprenons consiste déjà précisément en ceci que, à la différence des cadres logiques, l'agir ne se laisse point parquer en des compartiments où les opérations discursives peuvent s'exercer dans les conditions et l'isolement d'un laboratoire. Le danger serait ici de nous arrêter à des formules trop générales et trop limitatives à la fois. Assurément le principe, déjà rappelé, *potentiae, facultates, habitus et actus specificantur ab objecto formali* garde sa vérité universelle ; mais, par cela même qu'elle est universelle, elle ne se monnaie pas seulement en généralités et en définitions nominales ou partielles ; ce principe pour s'appliquer à l'action nous prémunit contre le morcelage qui découperait les causes réelles et escamoterait une partie de l'objet formellement déterminant : ainsi en serait-il dans le cas où, pour nos perceptions et nos actions, l'on ferait abstraction des conditions physiques, physiologiques, psychiques dont dépendent les *actus hominis*, préparatoires aux *actiones humanae*, dans le cas surtout où les initiatives de la liberté personnelle seraient prises, selon des apparences superficielles, pour un commencement absolu, sans qu'on ait à tenir compte des secrètes origines de l'*appetitus rationalis* ni des conditions sous-jacentes de notre efficence causale ni des concours transcendants qui fondent nos aspirations vers la finalité ultime de tout agir.

Est-ce à dire que notre action ne puisse se définir ni nominalement ni réellement ? Non pas ; car c'est vraiment la faire comprendre telle qu'elle est que de montrer sa [322] dépendance et son originalité à l'égard de l'ordre universel où elle s'insère et où elle doit s'adapter selon les normes rigoureuses que nous a fait connaître l'étude de l'Etre et des êtres. Ce dont nous avons à nous

convaincre, c'est que l'essence intelligible de l'action ne peut sans contradiction être fixée en ce qu'il y a de transitif en elle. Donc, pour employer des termes strictement logiques et scientifiques, la définition *per essentiam* ne saurait être séparée ici de la définition *per generationem*, laquelle d'ailleurs est, de l'aveu commun, plus explicative, plus parfaite que la simple détermination extrinsèque *per genus proximum et differentiam specificam*. Notre action, toujours naturellement transitive, ne s'éclaire donc et ne se définit que si elle fixe le développement intégral qui la fait aller du principe initial de toute efficence à la cause finale de tout aboutissement. C'est dire que l'agir pur est la clef de toute doctrine de l'action et qu'il y a lieu en partant de la réalité transitive de rattacher cette réalité certaine à l'Acte pur, plus certain encore et seul absolument définissable et parfait. On voit par là comment pour tenir pleinement compte du grand principe qui exige la détermination du connaître et de l'agir par leur objet formel, il nous faut égaler cet objet à tout son contenu sans le restreindre à des influences localisées et coupées de leurs propres racines. L'objet formel est composé ici de toutes les causes qui pèsent sur l'action, de toutes les spécifications originales qui constituent la nature propre de l'agent et de sa destinée, de toutes les motions primordiales, concomitantes et finalistes dont la Cause première use afin de réaliser son dessein par, pour et au besoin contre les causes secondes. [323]

4. Complexité historique et confuses déviations récentes de la signification attribuée au mot action.

[Retour à la table des matières](#)

Le terme action n'a guère été préservé contre les amphibologies du langage populaire ou littéraire par de méthodiques études d'ordre philosophique et critique. Sans défense préalable contre les emplois abusifs qu'ont fait de ce terme maints publicistes récents, il a évolué en des directions très diverses et même opposées. Tantôt laudatif, tantôt péjoratif, ce mot *action* est devenu en certains cas un drapeau de guerre, une arme de combat, alors qu'il semblerait devoir être un centre de convergence et un signe de ralliement pour des efforts com-

muns à ceux mêmes que divisent les vues spéculatives et les théories systématiques. Néanmoins on s'explique, d'autre part, que les plus violents conflits naissent là où la réalisation d'un idéal semble importer plus que des spéculations platoniques et où, faute d'arguments paisiblement décisifs, la violence des passions usurpe le nom d'action. Comment débrouiller ce chaos ?

S'il a, en philosophie, un sens traditionnel, le mot action se réfère à la doctrine aristotélécienne où il désigne l'achèvement d'une virtualité tendant ou aboutissant à un état de perfection relative. Loin de s'opposer à l'idée de raison, de causalité formelle, de finalité, l'action était au confluent de ces puissances explicatives et efficientes. Ce n'est donc pas sans surprise et sans paradoxe que nous avons vu surgir depuis moins d'un demi-siècle, chez les partisans mêmes de la philosophie traditionnelle, un emploi très différent et dépréciatif jusqu'à l'aversion que rien n'avait fait prévoir. Il s'est trouvé que l'action a paru s'opposer à la pensée, alors que jadis on y voyait le moyen de la réaliser, de la préciser, d'en prouver la sincérité, de la vivifier, de la vérifier, de la rectifier, de la renouveler comme en une fontaine de jouvence. Opposer la pensée et l'action, ce n'était plus pour les distinguer afin de les mieux unir, c'était les rendre ennemies, exalter l'une au [324] détriment ou même à l'exclusion de l'autre. D'un côté on dépréciait l'intellectualité pour faire confiance contre un rationalisme trop sec et trop statique aux impulsions obscures, à la violence des élans irréfléchis, aux instincts révolutionnaires, à ce qu'on a nommé « l'action directe ». De l'autre côté, comme par besoin d'exclure et de brider cette glorification et cette explosion des audaces méthodiquement téméraires, on invoquait d'autant plus énergiquement le primat de la vérité, l'ordre de l'intelligence, comme si la spéculation fixait le cadre immuable d'une civilisation aussi stable que la cité céleste des Idées.

Or c'est entre ces deux emplois hostiles, emplois alors à peine ébauchés, que j'avais conçu une étude inspirée par le dessein de sauvegarder le sens traditionnel du mot action et de réagir à la fois contre les tendances abusives dont il vient d'être question, de manière à ranimer le dynamisme des uns et, si j'ose dire, à rappeler à l'ordre l'effervescence des autres. Loin donc de chercher dans l'action un principe aveugle ou un résidu figé, j'avais pris ce mot dans sa signification originelle et forte qui n'est pas celle du terme actuation, mais qui

au contraire implique la notion de virtualité ayant à se développer de façon réglée sous la motion d'une Cause première et d'une aspiration infinie.

Dès la première fiche, où se précisait, le 5 novembre 1882, le projet d'une thèse intitulée *l'Action*, se trouvaient, réunies diverses citations tirées de la *Métaphysique* ou des diverses *Ethiques* d'Aristote. Et, dans tous ces textes, le thème dominant qui était recueilli, c'était bien celui du caractère unitif, supradiscursif et gros d'infinitude, comme aussi de précision et de perfection, qu'inclut l'action d'après le Stagyrite. C'est en elle, dit-il, que se trouve le bien et la fin. Il est impossible d'en épuiser analytiquement tous les ingrédients et une définition adéquate n'en peut être donnée d'un point de vue statique. L'agent devient en quelque sorte son acte et son œuvre même. Et ainsi il ne suffit pas de penser en projet, il faut effectuer ce qui a été conçu pour réaliser la manière d'être et posséder [325] la vérité ou le bien. A un premier point de vue, l'action à l'égard de la pensée et de l'idéal formellement conçu semble un surcroît accidentel ; mais, d'autre part et plus réellement, l'action appartient à la catégorie de la substance et exprime ou même réalise et constitue la vérité de l'être qui comporte une simultanéité des contraires et une convergence unitive, alors que les autres catégories, en raison de leur caractère abstraitif et relatif, excluent ce dynamisme conciliateur. Parmi les textes recueillis dès cette seconde année d'Ecole Normale (1882) et que j'ai sous les yeux sur leur feuillet jauni, en voici quelques-uns qui, marqués de rouge, ont sans doute été plus stimulants :

▪ ν τ ▪ ▪ ρ γ ▪ δ ο κ ε ▪ ε ▪ ν α ι τ ▪
 ▪ γ α θ ▪ ν κ α ι τ ▪ ▪ ν . . . Π ο ι ο ▪ ν τ ε ς
 γ ι ν ▪ σ κ ο υ σ ι ν (Liv. IX).

... τ ▪ ▪ γ α θ ▪ ν ▪ ε ▪ ▪ ν π ρ ▪ ξ ε ι (Mét. XIII, 3).

... ▪ ν ε ρ γ ε ▪ ▪ ▪ π ο ι ▪ σ α ς τ ▪ ▪ ρ γ ο ν
 ▪ σ τ ι π ω ς (Eth. IX, 7).

D'un tel point de vue se trouve levée — au moins pour l'essentiel — l'antinomie que maints historiens comme Gomperz, Boutroux, Hamelin ont reproché à la doctrine aristotélicienne en prétendant que la science ne vise que le général, que l'être est toujours du concret singularisé dans sa communion à

l'universel et que l'on reste pris entre les cornes de ce dilemme : ou bien la science n'atteint pas l'être si elle se borne à la généralité des natures intelligibles, ou bien sa prétention d'atteindre la réalité ontologique est en contradiction avec la nature même de la connaissance proprement scientifique. Cette aporie, qui a souvent mis en lumière l'originalité de la « science de l'être en tant qu'être » qu'Aristote rattache, on vient de le voir, à l'action en tant qu'action, tandis que les autres catégories, les autres sciences, toujours analytiques sous la loi du discours et des incompatibilités qu'il entraîne, suppose une autre méthodologie que la normative de l'être et de l'action. (Cf. ce qui a été dit dans *l'Etre et les êtres* de la « Normative », pp. 254 *sq.*, pp. 468 *sq.* — Le tome II de *l'Action* reviendra sur cette doctrine capitale aussi bien dans la théorie que dans la pratique de l'agir).

Ces indications sommaires montrent l'énormité du contre-sens [326] que maints critiques ont commis en m'attribuant de sacrifier la pensée à l'action, de recourir aux « spasmes » les plus inférieurs de la vie, de déprécier ou de supprimer le rôle de la vérité et de l'intelligence, d'accorder à la volonté un primat qui, de fait, serait incompréhensible, de faire dépendre nos certitudes primitives et nos affirmations réalistes d'un décret préalable à toute connaissance et par là même arbitraire ou, pour parler plus exactement, absurde comme un pur non sens. Ce n'est jamais au sens divisé, c'est toujours au sens composé et, si je puis dire, compréhensif et substantialiste que j'ai employé le terme action, en y mettant tout ce que la tradition y avait inséré et en insistant sur la spécification essentielle d'une expression trouvant sa définition suprême dans le seul Agir pur, au point que les causes secondes et les actions contingentes ne méritent leur nom — mais elles le méritent alors — que dans la mesure où leur développement transitif se rattache à la Cause première et tend à une assimilation finale.

Sans doute des esprits commodément habitués aux formules didactiques qui fixent l'*esse* en se désintéressant des complexités du *fieri* restent facilement étrangers ou deviennent même hostiles à l'aspect dynamique qui seul pourtant exprime plus complètement la réalité profonde et la destination des êtres en

devenir. Certains même, sans se rendre compte de leur infidélité à la lettre et à l'inspiration commune à la science et à la philosophie, ont déclaré qu'il y avait témérité, inintelligibilité à soutenir que tout tient à tout, que l'univers est en parturition, que la fixité relative des êtres comporte un développement dont les phases multiples ne peuvent être impunément isolées les unes des autres. Faudrait-il donc ignorer tout ce que les sciences astronomiques, biologiques, historiques et métaphysiques même imposent à des certitudes qui ne peuvent abuser des apparences obvies et des formules sclérosées contre l'unanimité des compétences acquises par toutes les disciplines de la pensée et de la vie ? [327]

On nous dispensera de revenir sur les évidences accumulées dans tous les domaines où l'interdépendance universelle justifie la méthode génétique et les perspectives dynamiques qui ne sont pas moins traditionnelles et qui se sont révélées plus fécondes que les hypothèses stabilisant toutes choses en des cycles clos à l'intérieur desquels tout demeurerait juxtaposé en des compartiments séparés. Telle n'a jamais été la vision des maîtres auxquels il est bon de se référer ; et pour justifier une étude spécifique de l'action, pour en montrer la légitimité et l'importance souveraine, il ne serait pas malaisé d'accumuler des textes autorisés, mais parfois trop peu remarqués, tel celui-ci qui pourrait être accompagné de maints autres. Et il ne s'agit pas seulement d'une ordonnance esthétique, architectonique, intelligible où chaque être tire sa vérité spectaculaire du tout dont il est une partie sans cesser ou même pour obtenir d'être lui-même ; il faut, pour que cet ordre soit bon et consistant, que la réciprocité de toutes les parties fondées sur leur solidarité même exprime un sens moral, tende à une coopération, réalise une action concertée qui ne peut finalement s'épanouir et se parfaire que dans et par la générosité.

« Sicut sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata sed etiam illuminantia... unde et in ordine universi creaturae superiores ex influentia divinae bonitatis habent non solum quod in seipsis bonae sunt, sed etiam quod sint causae bonitatis aliorum, qua extremum modum participationis divinae bonitatis habent, quam scilicet participant non solum ut sint sed ut alia causent ; et inde est quod semper agens est honorabilius patiente ». (Quest. disp. de Veritate q. 5. a. 8).

Même doctrine dans le *Contra Gentiles* et ailleurs où S. Thomas déclare qu'il n'y a pas de meilleure manière de s'assimiler à Dieu que de participer à la générosité créatrice : « *tendere in divinam similitudinem per hunc modum ut sit aliorum causa, est superior perfectio in entibus... Unde Dionysius dicit (3 cap. caelest. hier.) quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri ; secundum [328] quod Apostolus dicit (I. Corinth. III, 9) : Dei adjutores sumus* ». (C. Gent. III, 21).

L'idée que les choses n'auraient pas d'action, d'influence et d'expansion répugne tellement à S. Thomas qu'il ne se lasse pas de répéter : « *detrahere actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare... detrahit haec positio divinae virtuti...* » (C. Gent. III, 69). Cela choque en effet le principe aristotélien devenu un adage pour l'Ecole : « *omnis res est propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius... ita forma quae est actus primus est propter suam operationem quae est actus secundus ; et sic operatio est finis rei creatae* ». (Summa theol. I^a q. 105. a. 5). Cajetan précise ainsi la formule : « *omnis res est propter suam operationem, id est propter semetipsum operantem* », c'est exprimer que tout être s'atteint et s'épanouit dans l'acte par lequel il s'épanche et se rattache à tout ce qui le justifie. Ainsi le sens premier de l'être et de l'acte, c'est le sens d'activité : $\nu \rho \gamma \epsilon \iota \alpha$ dont l' $\nu \tau \epsilon \lambda \epsilon \chi \epsilon \alpha$ n'est que la préparation potentielle. Cela semble si vrai à S. Thomas qu'il déclare : « *Omnes res creatae viderentur quodam modo esse frustra si propria operatione destituerentur* » (I^a q. 105. a. 5).

Ce n'est point d'ailleurs de ces textes ni de plusieurs autres semblables que s'est inspirée mon étude de l'action ; mais les remarques précédentes établissent peut-être que, loin de contredire la *philosophia perennis*, elle contribue à souligner certains aspects qui répondent aux besoins des esprits contemporains et à maintenir la féconde vitalité des grandes doctrines du passé. [329]

5. Faux et vrai problème de la « communication » ou interaction des substances.

[Retour à la table des matières](#)

Leibniz a bien vu que l'être et l'agir de toute monade sont conditionnés par la pression idéale de tout le reste de l'univers. Il a même vu que, pour soulever ce formidable poids, il nous faut l'idée-force, le levier des principes premiers, une participation à la puissance divine. Mais il est resté victime d'une confusion entre un objectivisme idéaliste et une ontologie supérieurement réaliste. Sans doute à la fin de sa carrière il avait entrevu un réalisme qui, loin de le ramener à un empirisme décevant, dépasserait son premier effort d'affranchissement critique au delà d'un rationalisme encore assujéti à une métaphysique scientiste et à une dialectique déterministe. Son effort de libération n'a pu complètement aboutir parce qu'il est resté persuadé, en mathématicien qu'il était essentiellement, de l'idée que l'action n'est que de la pensée épaissie dont le calcul de l'infini doit réussir à rendre absolument compte, sans réserver rien de foncier à la charité condescendante de Dieu et à l'initiative des créatures. Il a dénaturé ainsi les notions de Providence, de bonté, de contingence. Son essai de distinction entre la nécessité logique et la nécessité morale ne sauvegarde ni le pur Agir ni le dessein créateur ni les libres responsabilités des agents spirituels. Si l'on se tenait aux formules où il exalte le dynamisme avec la prétention d'exclure de partout la torpeur et l'inertie, on pourrait croire que son centre de perspective est en effet l'agir, et toujours l'agir, fût-ce même dans le sens d'une activité idéale. Il n'en est rien pourtant. Et parce qu'il a conçu son système comme un déterminisme métaphysique et un calcul d'architecte, il a supprimé en somme l'initiative vraiment originale de tous les êtres apparemment agissants ; il a ramené la liberté à un automatisme intellectuel, la cause finale au succès du souverain ingénieur épris pour sa gloire d'une solution esthétique, sous la loi d'une infaillible et nécessitante prédestination. Autant dire qu'il a dénaturé, perverti [330] ou même escamoté le vrai problème

des causes secondes ; car son Dieu est un glorieux, sans charité pour des créatures en qui il ne désire que des encensoirs.

Le sens complet du mot contingence n'est pas seulement de signifier le contraire de la nécessité scientifique, psychologique ou métaphysique. Il ne désigne pas seulement une condition préalable et encore extrinsèque d'une liberté superposée à une sorte d'indifférence, *mera non repugnantia et docilis inertia*. Si les grammairiens opposent *contingit* à *accidit* comme un événement heureux à un malheur plus ou moins fortuit, les philosophes doivent peut-être aussi mettre dans le terme contingence l'idée d'une finalité favorable. Car en dernière analyse, l'ordre contingent tout entier est créé gratuitement mais comme un bien et en vue d'un plus grand bien encore : *vidit Deus quod cuncta essent bona, valde bona*. Les choses contingentes ne sont donc pas posées en elles-mêmes et pour elles-mêmes ; ce qui est premier dans l'intention et décisif dans l'action, c'est la bonté et la liberté en vue desquelles toutes les préparations dites contingentes sont conçues, réalisées et définitivement explicatives. D'un tel point de vue, l'action des causes secondes se fonde bien en bas sur une contingence relative, mais aussi elle se suspend davantage encore à un ordre de liberté et de charité dont une philosophie trop exclusivement rationaliste fait abstraction ruineusement pour elle-même.

Au fond les spéculations de métaphysiciens comme Leibniz s'emmanchent dans des opinions simplistes dont le point de départ est un crédit abusif qu'on accorde aux soi-disant perceptions immédiates, à une prétendue philosophie de sens commun ou même à une spéculation essentiellement dialectique, à la manière d'une mathématique qui, même dans ses développements les plus hauts et les plus assouplis, procède uniquement d'une méthode synthétique *a priori*, à partir des éléments élaborés par l'expérience dans un ordre de sèche et simple relativité. Par une telle procédure on ne retrouve jamais rien d'aucune action véritable. Le problème de l'agir n'est jamais résoluble [331] ainsi ; c'est donc de toute autre façon et dans une perspective supérieure à l'empirisme, au calcul, au rationalisme immanentiste qu'il faut le poser et en chercher la solution.

Toutefois ne tombons pas d'un excès dans l'autre ; et sous prétexte d'éviter l'abus du morcelage ou au contraire de la continuité, ne soustrayons pas

l'action à l'usage conjugué des deux méthodes que requiert notre présente étude. On m'a en effet adressé parfois deux griefs contraires : trop relier des idées ou des faits qu'on voudrait saisir suffisamment dans la clarté d'un isolement qui les rendrait plus aisément aperçus et vérifiables ; trop insister sur le caractère synthétique ou même unitif de vérités transcendantes aux analyses auxquelles je recours d'autre part. Mais ce double aspect noétique et pneumatique n'est-il pas offert ou même imposé partout à notre vision la plus directe comme à notre réflexion la plus critique dans tous les domaines de la nature, de la science, de la spéculation ? Et n'est-ce pas dès lors en étudiant l'action que nous devons rendre compte à la fois de cette dualité et de l'effort d'unité qu'ébauche et que cherche à réaliser notre agir ? Qu'on ne considère donc pas seulement l'une des faces de la précieuse monnaie d'échange qu'est l'action, monnaie grâce à laquelle nous pouvons et devons acheter la perle précieuse, sinon de l'unité absolue, du moins de l'union plus ou moins complète où se trouvera le sens de l'énigme et où se découvrira peut-être la condition d'une solution plus complète. Il est donc très vrai d'une part qu'un plan universel relie tous les moments, tous les acteurs d'un drame unique et concerté avec infiniment de sagesse et de plasticité ; et il est très vrai aussi qu'il y a des individus, des genres, des différences spécifiques, des personnes singularisées, des normes à la fois totales et particulières dont la diversité des actions et des destinées manifeste la précision et les rigoureuses exigences. C'est de ce concours ou de cette interdépendance, mais aussi de cette indépendance relative des agents multiformes que nous avons à rendre compte, sans [332] rien sacrifier des aspects de cette double vérité : contingence et régulation des causes secondes sous une loi de cohérence intelligible et de finalité charitable.

Ainsi justice semble faite des reproches indûment adressés à une doctrine fidèle à la recherche de l'unité intentionnelle qui gouverne l'univers. N'est-il pas étrange qu'en présence d'une telle affirmation quelques-uns se soient étonnés ou même scandalisés comme s'il s'agissait là de paradoxes inouïs, de fictions subjectives, de fantaisies invérifiables et ruineuses, sans que les auteurs de semblables critiques parussent soupçonner l'intenabilité de leur propre position, le caractère anti-scientifique, anti-métaphysique de leur présupposé ? Et comment n'ont-ils pas remarqué qu'en rappelant l'interaction qui fait du mon-

de un organisme et un drame, je montrais en même temps et plus fortement encore l'originalité, l'hétérogénéité, la spécificité des agents même physiques et des lois qui gouvernent leur activité réelle, lois normatives qu'il ne faut pas ramener à ce que notre courte science peut découvrir des relations entre phénomènes ? Car c'est sur les êtres mêmes et non sur les seuls phénomènes que portent ces connexions auxquelles leur action est soumise sans que nos lois scientifiques réussissent à les égaler. Songeons que c'est avec difficulté que nos savants ont naguère résolu le problème des trois corps et de leur influence réciproque, alors que le problème de l'action suppose divinement résolu le problème des interactions universelles et cela non point seulement dans l'ordre de la gravitation physique, mais dans celui de toutes les influences mutuelles en quelque ordre que ce soit. [333]

6. Sens technique de *pâtir*, passivité, potentialité.

[Retour à la table des matières](#)

On sait la longue controverse qui s'est élevée entre les divers commentateurs d'Aristote, les uns enseignant que la puissance peut être absolument indéterminée et prête à recevoir n'importe quelle forme, les autres soutenant que rien de ce qui existe n'est destitué de toute préordination, de toute vertu séminale, en sorte que la matière première est une limite abstraite qui ne comporte pas de réalité concrète puisqu'il n'y a en fait aucune matière qui ne soit déjà informée à quelque degré ¹. Selon cette dernière conception, qui semble répon-

¹ Le terme *limite* que nous venons d'employer faute d'un meilleur n'a pas tout à fait ici le sens qui lui est propre dans la langue des mathématiques. Il y désigne, en effet, une extrapolation qui maintient l'esprit dans un ordre purement abstrait ; mais, quand il s'agit de la matière prime, il en va autrement ; car, si elle n'existe réellement pas sans une forme, aussi rudimentaire qu'on la suppose, nous avons vu cependant qu'elle est condition d'existence pour tout être imparfait. On peut même ajouter qu'étant pour toujours principe de distinction et de multiplication, elle contribue ainsi, de façon authentique et indélébile, à l'ordre universel des créatures. A la différence de

dre seule aux données scientifiques et surtout aux exigences métaphysiques, la substitution d'une forme supérieure à une forme inférieure sous-tend à l'acte commun (qui actualise) une double activité :

— l'activité stimulante de la cause déjà en acte et qui est nécessaire pour déclencher la passivité incapable de faire passer à l'acte ses virtualités, — celle de la potentialité qui, préalablement impuissante à se déterminer selon ses aptitudes, concourt effectivement à la stimulation reçue *ad modum recipientis*, c'est-à-dire en contribuant à l'acte commun d'après certaines dispositions natives ou acquises. Ainsi, être passif, ce n'est pas demeurer totalement inerte : c'est ne pouvoir prendre l'initiative d'une action, [334] mais c'est être en état de pâtir, ce qui ne se fait pas sans réaction ou, au sens étymologique, sans coaction, coopération initialement dérivée et devenant à quelque degré déterminante.

Autrement l'idée de passivité serait un pur non sens. Ne pâtir que ce qui n'est pas rien, que ce qui n'est pas entièrement amorphe, indifférent. La notion même d'inertie implique l'idée d'un mouvement qui, une fois communiqué, est continué comme par le déclenchement d'un dynamisme engourdi et éveillé par le choc propulseur. De même que la métaphore de la cire gardant l'empreinte des objets suppose que cette cire elle-même a une consistance où se conserve la forme du sceau qui a refoulé, resserré et durci l'image à maintenir contre les autres pressions et influences diffuses.

A aucun degré la puissance obédientielle ne semble donc absolument amorphe ; à plus forte raison en est-il ainsi lorsqu'il est question non des agents physiques, mais de l'esprit dont il est dit qu'il est réceptif de toute forme : *fit quodam modo omnia*. Cette réceptivité ne doit donc pas être imaginée

la limite mathématique qui, en haut, n'est qu'un aboutissement fictif, la limite métaphysique qu'est la matière première n'est, en bas, qu'une évanescence fictive. Et c'est pourquoi nous l'avons rattachée à la fonction insuppléable qu'elle remplit comme un principe d'être mais non comme un être propre et en soi.

comme une pâte molle prête à tous les moules, encore moins comme un vide à remplir de n'importe quoi. La formule justement consacrée signifie au contraire que toutes les virtualités positives sont disponibles en lui, en attendant leur détermination spécifique par l'objet qui les informe dans cet acte commun qui constitue la connaissance à tous ses degrés. En ce sens profond doit s'interpréter la pensée un peu énigmatique de Pascal lorsqu'il dit : « l'homme est toute nature » ou lorsqu'il ajoute ailleurs que le véritable universel est tout autre chose que le général, conçu par l'abstraction de l'esprit ; car ce véritable universel concret est présent en l'action de chaque être singulier à des degrés divers et selon sa nature propre. Si l'homme est toute nature, c'est donc qu'il peut s'intéresser à tout, recevoir toute forme, participer non seulement à la diversité des êtres contingents, mais communiquer avec la divine influence, ainsi que [335] l'indiquait S. Augustin lorsque dans ses *Confessions* il demandait à Dieu d'être consistant et comme solidifié en lui et par lui : *Tu, forma mea, Deus*. Non pas que, là surtout, la potentialité puisse s'actualiser elle-même ; nous verrons au contraire sous quelles réserves et à quelles conditions l'incommensurabilité des causes secondes et de la Cause première suscite une difficulté suprême dont la philosophie peut entrevoir l'insolubilité naturelle, sans cesser pour cela d'avoir à scruter les exigences qu'implique l'action réelle des causes secondes et des agents responsables.

Il y aura lieu en effet de marquer plus tard l'absolue transcendance et gratuité qu'implique la notion ou la vérité du surnaturel, tout à fait au-dessus de la liaison des causes secondes et sans qu'on puisse parler à son propos d'une réciprocité normale. Sans qu'il s'agisse d'une création indépendante de tout appui préalable, l'élévation des facultés naturelles n'est pas tirée de ces facultés mêmes, mais d'un pur et libre don, incommensurable avec elles et avec tout l'ordre créé ou créable. Lors donc qu'on parle avec S. Bernard d'une coopération de Dieu et de l'homme (*ambo opere individuo totum simul opus peragunt*), il faut ajouter avec lui que l'action en ce cas s'opère *in homine sed ex Deo* ; car Dieu ne joue pas le rôle d'une simple puissance en acte, n'étant jamais une potentialité et jamais non plus la créature ne pouvant participer essen-

tiellement à l'absolue transcendance du pur Agir métaphysiquement incommunicable.

De telles distinctions sont philosophiquement indispensables : — d'abord pour expliquer la possibilité métaphysique et la réalité effective de causes secondes capables de coopérer avec le Créateur, sans que la transcendance divine soit aucunement engrenée dans la série des actions et réactions contingentes ; — ensuite pour réserver à la divine charité la possibilité d'un ordre de grâce dans lequel la créature, gratuitement appelée à une vocation plus haute et qui ne comporte aucune réciprocité causale [336] du donataire sur le donateur, rend cependant l'absolue transcendance si engagée dans son œuvre de pur et supra-métaphysique amour que la souveraine Majesté pâtit de sa condescendance même, au point que, dans le cas d'une résistance opposée aux prévenances divines, une passion imposée et généreusement subie devient la conséquence de la révolte et la condition de la réparation, sans que soit atteinte pour cela la suprême impassibilité du pur agir. [337]

7. Du point de vue de l'action, la distinction et la synergie convergente du noétique et du pneumatique s'éclairent et se confirment.

[Retour à la table des matières](#)

Maints lecteurs ont posé des questions pour avouer leur difficulté ou leur défiance à l'égard de la distinction réelle et de la portée véritable tant de l'élément noétique que de l'élément pneumatique, de leurs relations dans notre pensée et dans la réalité objective, de leur développement solidaire et de leur finalité idéale ou substantielle. De telles incertitudes, à peu près inévitables du point de vue de la connaissance isolément considérée ou de la réalité statiquement décrite, doivent être plus facilement éclaircies et résolues du point de vue de l'action, — qui d'ailleurs avait contribué à suggérer cette dualité paradoxale, assez souvent remarquée il est vrai, mais qui n'a guère été ramenée à un

centre de perspective et d'explication. Éliminons d'abord quelques-unes des fausses interprétations.

Noétique et pneumatique ne s'opposent ni comme des notions isolément définissables en deux essences séparables, ni comme des réalités constituées l'une sans l'autre. Ces deux termes désignent des fonctions solidaires à la fois dans l'ordre objectif et dans l'ordre gnoséologique ; c'est-à-dire que ces deux aspects-éléments sont constamment associés en chacun de ces deux ordres et en associant ces deux ordres entre eux depuis les plus lointains fondements de la hiérarchie des choses et de la conscience jusqu'aux plus hautes réalisations de la spéculation et de la pratique effective. Parce qu'elle résume et organise tout le dynamisme corrélatif de la nature et de l'esprit, l'action traduit et produit dans la création entière ce *fieri* tendant à enrichir l'un par l'autre et à unir ce qu'il y a d'intelligible et de spirituel dans la genèse totale et dans la recherche d'un aboutissement embrassant tous les intermédiaires entre la Cause première et la Cause finale non seulement de chaque être, mais du plan total composant le drame de l'histoire universelle.

Ne cherchons donc pas à situer le noétique ici ou là : il [338] est partout puisque rien ne peut être conçu et affirmé qu'en fonction d'une intelligibilité et d'une cohérence. De même pour le pneumatique, il n'est pas un surcroît ultérieur et postiche, il est prégnant partout comme le soupir premier et la prière endormie ou de plus en plus éveillée du monde entier et de chacun. Il est faux par là même d'attacher le noétique à la pensée abstraite ou le pneumatique à la vie concrète : de telles oppositions sclérosent ce qui est mouvant, non point sans règle fixe, mais selon une norme à la fois transcendante et immanente qui suscite, exige, juge la genèse entière. Qu'on ne confonde pas non plus la pensée noétique avec le terme abstrait qui fixe, semble-t-il, les aspects réifiés des choses en excluant leur mouvante vitalité et leur richesse inépuisable ; car, dans l'opération abstractive et dans le signe vivant qui l'incarne, il y a tout autre chose qu'un résidu ou qu'une coque vide. Le signe doit garder en lui la présence de l'objet qu'il désigne parce qu'il conserve également le fécond témoignage de l'action spirituelle dont il procède et à laquelle il sert de hausse et de véhicule vers un ordre toujours transcendant à un simple empirisme comme à un nominalisme meurtrier.

Ces indications, que nous aurons à compléter, notamment en ce qui concerne le concret (24) et l'agnition intellectuelle (12) et (15) excluent déjà d'autres interprétations plus fautives encore. L'institution des signes quoique supposant une initiative pneumatique et libératrice ne justifie pourtant aucunement une prétention de « juger en décidant d'une façon autonome » ou encore moins l'intolérable paradoxe que nous « pouvons penser ce que nous voulons ». Toujours la norme noétique reste intimement impérieuse et (dès le début je le rappelais explicitement) le signe parle à notre pensée le double langage de la vérité ontologique et de l'aspiration finaliste (Cf. *La Pensée*, I, p. 101 et *passim*). L'étude de l'Action nous place au confluent de ces courants et nous embarque pour ainsi dire sur l'esquif qui nous porte à l'océan. [339]

8. Eliminer les difficultés factices provenant des diverses façons de poser le problème de la causalité et d'appliquer restrictivement à l'étude de l'action les méthodes empiriques ou dialectiques.

[Retour à la table des matières](#)

Si la science de l'agir n'a guère été abordée pour elle-même et n'a pu dès lors apporter des réponses spécifiques aux questions qu'elle devrait susciter, c'est sans doute parce que la procédure qui lui convient essentiellement a été plus ou moins méconnue ou déviée. Notre effort a donc consisté à établir que l'action ne se ramène pas aux données de la seule expérience obvie, ni aux relations que les sciences positives établissent entre les phénomènes selon des filières de vérités abstraites qu'on cherche, après les avoir analysées, à synthétiser dans une relativité généralisée qui ne retrouve jamais la réalité concrète et n'arrive pas davantage à l'unité totale. Elle ne se ramène pas non plus aux constructions d'un idéalisme, s'inspirât-il d'une conception dynamiste de la nature et de l'esprit. Toutes ces voies discursives n'aboutissent jamais au *quid proprium*, au *totum simul*, à l'*intentio ultima* qui constitue l'agir en ce qu'il a d'universel et de singulier tout ensemble. L'ébranlement dont surgissent les complexes péripéties de ce qu'on est convenu d'appeler la pensée moderne

s'est diffusé en de multiples directions dont aucune n'aboutit ou ne revient au centre philosophique dont la spéculation antique et médiévale avait eu un vif sentiment. Le dualisme cartésien, le criticisme kantien, l'idéalisme et l'immanentisme qui en ont été des conséquences diversifiées résultent d'un faux problème initial. En séparant d'emblée, en opposant même le sujet et l'objet, l'intelligible et le réel, la connaissance et l'être, la pensée et l'action, la recherche philosophique se condamnait à d'artificielles, insolubles et stérilisantes difficultés. Ne pouvant revenir ici sur certaines preuves fournies ailleurs relativement à cette histoire des tentatives et des échecs d'une spéculation portant à faux (cf. notamment *Une [340] énigme historique : le « Vinculum substantiale » d'après Leibniz*) je rappelle seulement que d'une telle dichotomie s'est engendrée la question, en apparence claire et normale, en réalité sophistique et empoisonnante, de la « communication des substances » dont Leibniz, Malebranche, Berkeley ont été tourmentés ; et cependant ce n'était qu'un chancre parasitaire dont la prolifération a vicié deux ou trois siècles de spéculation rationnelle.

Considérée en ce qu'elle a d'original et de spécifiquement authentique, l'action nous place dans une perspective toute différente de ces abstraits qu'on essaierait vainement ensuite de ramener à la simplicité si riche du concret, fût-ce au prix de prétendues intuitions acquises par une torsion de l'esprit que la loi de l'irréversibilité empêche à jamais de revenir à des données primitives. L'agir est en effet une communion réaliste de ce qui est et de ce qui se trouve ou devient un centre de perception ou d'initiative. Et c'est pourquoi nous avons insisté sur la solidarité radicale et stimulante du noétique et du pneumatique sans permettre qu'on les isole jamais complètement, sans les envisager dans un jeu alternatif qui serait comme un cycle clos, sans cesser de suivre leur promotion réciproque sur une ligne asymptotique qui ne saurait trouver son terme et son explication qu'à l'infini. Ne renions donc pas une part capitale de la tradition qui avait bien aperçu le caractère unitif, irréductible à l'analyse, supradiscursif de l'action. C'est plus qu'une synthèse, car elle exprime l'unité d'un être fût-il en devenir, à plus forte raison s'il réalise sa perfection et mieux encore si, absolument parlant, il est la Perfection, le pur Agir, transcendant à tou-

tes les actions transitives qui, nous le verrons, n'ont cependant d'origine, d'efficience, de raison d'être, de finalité que par lui. [341]

9. Contre la trahison des métaphysiciens.

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'étude de *La Pensée* (t. II, partie V), nous avons montré la trahison des savants et de ceux qui profitent de leurs découvertes au rebours de l'inspiration spirituelle et libératrice qui devrait assujettir tous les progrès des connaissances, des arts, des industries, à l'amélioration matérielle et morale de l'humanité. On a parlé aussi de la trahison des clercs. Nous n'avons ici qu'à considérer la trahison des métaphysiciens, fussent-ils spiritualistes ou idéalistes. Déjà nous avons indiqué comment Descartes a retourné le sens de la philosophie. Ce n'est pas seulement en invertissant l'élan premier de la recherche et en la repliant sur le *cogito*, alors que le *primus motus mentis* va à la vérité, à l'être, à Dieu. Une autre inversion, qui sans doute résulte secrètement de la précédente, a préparé sinon le retournement du moins le détournement ou la dénaturation de l'idéal civilisateur. Comment cela ?

Descartes a eu la ferme intention de fonder une science et une philosophie intimement associées pour assurer leur autonomie, leur développement affranchi et indéfini, leur règne limité sans doute à ce monde et à l'ordre humain, mais indépendant et se suffisant dans ce domaine : *mandus nobis traditur*. Métaphysicien, il l'est surtout pour stabiliser la certitude de notre emprise sur la nature, pour tarir, en la pacifiant, l'inquiétude des âmes, pour offrir un champ définitivement assuré à l'heureux avenir d'une culture indéfiniment accrue, presque jusqu'à prolonger sans limites assignables la durée de notre existence terrestre. Sans doute Descartes est trop avisé pour s'abandonner à des rêves utopiques ; et il garde trop de foi pour ne pas se réserver, le moment venu, l'accès d'une autre vie ; mais en attendant c'est dans un autre plan qu'il établit son domicile, en prenant soin d'indiquer que l'immutabilité même des décrets divins, après avoir établi librement les lois du monde et les principes de la pen-

sée, garantit infailliblement notre science et notre pouvoir contre toute surprise et tout caprice. [342]

Assurément nous ne sommes pas à l'abri des misères provisoires ou des échecs définitifs ; mais en cela même, et avant de recourir au dernier refuge du salut chrétien, nous trouvons encore dans ce libre stoïcisme renaissant depuis le XVI^e siècle une force grâce à laquelle nous pouvons dominer les disgrâces et les souffrances. Il semble donc que la philosophie ainsi comprise et pratiquée soit une véritable autarchie, sans que nous ayons à subordonner la vie, la pensée, l'action humaine au besoin d'une coopération incessante au sens d'une obligation à l'égard des moyens naturels, des auxiliaires multiples du maître souverain dont nous ne pouvons nous passer en rien de ce que nous faisons et pâtissons. Comprend-on maintenant l'immense apostasie d'une conception qui, même quand elle use de Dieu, en use pour ainsi dire contre lui, le prend au mot pour qu'il nous laisse à nous-même, se passe le plus possible de lui et se contente de plus en plus à organiser le monde et l'humanité pour notre jouissance, notre domination, notre autolâtrie ? Comprend-on aussi l'étrangeté de la solution préconisée par certains esprits prétendant que la philosophie doit rester close, que le monde et la science vont de leur côté et que, dans un ordre incommensurable, la vie religieuse suit son cours selon qu'une grâce tombe sur quelques privilégiés ? Au Congrès de Heidelberg les représentants de l'idéalisme, parlant de l'invasion du pragmatisme anglo-américain, l'appelaient une nouvelle invasion des barbares. Mais il y a une forme de métaphysique qui ne nous ramène pas moins que le pragmatisme ou que le positivisme à une décapitation de la philosophie et de la civilisation. En mettant en lumière toutes les conditions inférieures, toutes les préparations conscientes, toutes les fins suprêmes de notre action, nous devons travailler à redresser les esprits qui ont perdu le sens complet de la vie et trahissent à leur insu le legs du passé en même temps que tous les intérêts de l'avenir. [343]

10. Les Ptoléméens de la philosophie.

[Retour à la table des matières](#)

La perspective où nous place l'étude de l'action offre, entre autres avantages, celui de permettre la conciliation des points de vue objectifs les plus variés et de nos intérêts subjectifs les plus méthodiquement hiérarchisés. En un premier sens, chaque sujet paraît être réduit à se faire centre de référence, de même que l'astronome est d'abord amené, pour ses observations et ses calculs, à un géocentrisme imposé. Mais si ces premières vues sont réelles et relativement exactes, on ne méconnaît en rien le réalisme de nos certitudes immédiates en décentrant, en désubjectivant les apparences fondées qui constituent de solides données initiales. Loin même de compromettre la valeur des perceptions et des notions spontanément organisées par la conscience, on travaille à leur assurer une portée plus grande, une réalité plus scientifique et plus contributive à l'ontologie ou à l'éthique en cherchant derrière les premières apparences un ordre plus impersonnel, plus étendu, plus varié de relations observables et calculables. Pour peu que l'on admette ces évidences, on s'étonnera de la ténacité avec laquelle quelques esprits taxent de subjectivisme, d'idéalisme, d'immanentisme quiconque étudie la diversité et les étagements des conditions physiques, biologiques, psychologiques, rationnelles qu'impliquent nos perceptions, nos inférences, nos spéculations, selon un ordre de composition et d'interdépendance dont le philosophe doit tenir compte d'après les apports de l'expérience, des sciences positives et des recherches métaphysiques.

Mais il ne suffit pas d'énoncer unefois pour toutes et d'admettre même comme une généralité abstraitement formulée les vérités qui viennent d'être énoncées. Il s'agit d'en tenir effectivement compte dans le détail des enquêtes critiques et des conclusions rationnelles. Cela, peu semblent le faire avec la continuité nécessaire jusqu'au bout de l'investigation philosophique. Que de fois en effet l'apparente simplicité des données obvie qui paraissent [344] s'imposer et la clarté des formules générales qui semblent dominer tous les cas

particuliers ou gouverner notre pensée elle-même font oublier les concessions accordées à l'évidence des vérités les plus objectivement reconnues. Et parce que certains oublient ou ignorent les constatations obtenues par les sciences de la nature ou de l'esprit, ils reviennent à leur formulaire massif comme s'il excluait l'objectivité des affirmations qui reposent sur des évidences plus vérifiées, plus impersonnelles, plus réalistes que celles auxquelles voudraient se fier exclusivement les partisans de l'immédiation sensible ou notionnelle. Il semble alors que le débat se restreigne entre les fidèles de la sensation et de l'appréhension spontanée qui constitueraient en bloc l'*objection formale* déterminant à lui seul tout le développement de la connaissance et les enquêteurs désireux de sauvegarder avec la précision et l'étendue nécessaires toute la richesse de cet *objectum formale* dont nous avons vu qu'il contient de multiformes apports physiques, vitaux, intellectuels ; au point que, faute de discerner ces convergences réalistes, on risque de ramener à un anthropocentrisme partiellement subjective l'immense complexe des réalités authentiquement objectives dans leurs connexions et leurs actions réciproques.

Afin de rendre plus palpable ce chassé-croisé et cette sorte de substitution des rôles, qui attribue faussement aux vrais défenseurs d'un réalisme intégral une méconnaissance de l'objectivité fondamentalement indispensable, qu'on me permette ici un souvenir pittoresque, en forme d'allégorie qui est moins un mythe qu'un exemple partiel et une application saisissante de la méprise subtile dont nous avons à nous libérer.

J'ai connu un autodidacte, d'ailleurs fort érudit et ingénieusement tenace dans ses paradoxes. Sa passion était celle de l'astronomie anti-moderne. Pour « sauver toutes les apparences et les phénomènes », selon un texte de Platon et une devise de Duhem, pour justifier littéralement les termes bibliques, pour profiter d'une thèse d'Henri Poincaré [345] que nous rappellerons dans un instant, mon vieil ami restait inébranlablement « ptoléméen » ; et même son géocentrisme empruntait à la science moderne l'idée, immensément élargie, d'une terre qui est vraiment le centre de l'univers physique et spirituel ; et l'homme lui-même devenait ainsi le point central où tout converge, « l'œil même de la

métaphysique ». — J'essayais doucement de dissocier ce plan un peu rapidement simplifié : est-il légitime d'imaginer le monde, à la Parménide, comme une sphère pleine, alors que nos savants nous le présentent si complexe en ses mouvements sidéraux comme en ses éléments infinitésimaux, un monde qui est peut-être en expansion illimitée, un monde qui dans l'ordre physique ne semble pas unifié ni même unifiable, un monde en perpétuel devenir et dont on a dit qu'il a son centre partout et sa circonférence nulle part, alors que c'est de ce centre même qu'il faudrait dire qu'il ne saurait exister en aucun point parce que seul l'ordre spirituel comporte unité et centrement, de telle sorte que tout le devenir n'a son terme de référence qu'à l'infini, sa finalité qu'en circulant pour ainsi dire à la quête de Dieu, un monde où les astres, loin de s'unifier en un centre, semblent se fuir plus encore que s'attirer, où ils ne se rencontreraient qu'en se heurtant et qu'en s'incendant dans ce choc ? Aucune raison scientifique ne troublait la sereine assurance de ce spectateur d'un monde ptoléméen indéfiniment agrandi et compliqué. Aux objections nées de l'effroyable difficulté qu'offrirait la conciliation de toutes les apparences astronomiques avec l'hypothèse d'une terre immobile et centrale, s'opposait l'affirmation de Poincaré qui, en savant et en philosophe, avait déclaré qu'en matière de mouvement il n'y a rien d'absolu, que Galilée n'avait pas plus raison que les partisans du géocentrisme, que c'est toujours par un terme conventionnel de fixité relative qu'est déterminée la notion ou la mesure d'un mouvement ; et dès lors au regard des calculs divins ou même de la science humaine, l'extrême complexité de l'astronomie géocentrique ne doit pas entrer en ligne de compte : commodité n'est pas vérité. [346]

Pour qui se contente de vues si générales ou d'arguments si étrangers à l'objet spécifique de l'astronomie, les observations précises, les expériences positives comme celles de Foucauld, les photographies qui ont prouvé les déplacements relatifs des astres que l'on croyait fixes sur la coupole crue tourmente du firmament, tout cela qui ne saurait rentrer dans le système ptoléméen malgré des prodiges d'ingéniosité compliquée ne pouvait prévaloir contre le parti pris et restait lettre morte pour l'admirateur du géocentrisme, des épicycles ; comme si, en laissant les astres « courir à l'aventure », selon l'expression de cet ami des évidences immédiates et de l'ordre stabilisé, nous ruinions tous

les fondements de la certitude cosmologique ou même métaphysique et religieuse. Et dire que c'est sous le prétexte de sauver l'objectivité de nos connaissances que mon ptoléméen ne voulait rien savoir ni de la mutation incessante du panorama sidéral, ni des conditions impersonnelles d'une science vraiment réaliste ! Ne faut-il pas se placer à tous les points de vue, comme c'est le cas pour l'astronome qui, au lieu de se fier à une fausse régularité, se met pour ainsi dire en chacun des astres afin d'étudier les mouvements relatifs les emportant vers des perspectives indéfiniment renouvelées, sans que pour cela les lois qui gouvernent leur course cessent d'être rigoureuses.

— Ainsi en est-il pour l'*objectum formale* dont la complexité infinitésimale n'est pas moins ample que l'immensité sidérale. En tout ramenant sous une formule abstraite et massive, on ne fait pas rien que simplifier abusivement le problème réel et le sens de la vérité objective ; on risque de fausser cette vérité même, en se mettant en contradiction, au nom d'apparences partielles prises pour vérités intégrales et fixes, avec les réalités objectives elles-mêmes, avec leurs relations effectives et leur synergie totale. Surtout aussi l'on voit par là l'importance du point de vue où nous place l'étude de l'action ; car il ne s'y agit plus du simple spectacle d'apparences plus ou moins ordonnées et cohérentes ; il s'y agit des liaisons effectives et des causalités [347] réelles dont se compose le drame singulier et collectif des êtres.

Afin de souligner la signification de ces remarques et l'importance des redressements à opérer chez quelques esprits qui s'attachent exclusivement à la littéralité des formules ou qui même, consentant à quelques concessions dans le domaine de la physique ou de la cosmologie n'aperçoivent pas, avec Duhem, combien nos conceptions métaphysiques sont liées souvent avec les idées systématiques auxquelles nous ramenons l'univers matériel, oserai-je citer les réflexions d'un de mes collègues m'écrivant naguère : « si vous rappeliez, après les explications que vous avez fournies, après vos réponses aux objections, après les références aux théologiens les plus autorisés, les griefs qui, depuis 1893, vous ont été adressés, on aurait peine à croire à tant de méconnaissances, je ne dis pas de votre pensée authentique, mais de l'enseignement réel

des maîtres qu'on allègue contre vous, notamment en ce qui concerne le réalisme de l'action, la valeur ontologique de la connaissance, le caractère indéclinable de la destinée gratuitement assignée à l'homme. J'ajoute qu'en tous ces débats, il ne s'agit pas de théories particulières et d'opinions légitimement controversées ; il s'agit de vérités essentielles dont vous assurez la sauvegarde contre des présentations imparfaites ou de réelles déformations. Aussi ne suffit-il pas de vous accorder le droit d'adapter les grandes vérités traditionnelles au langage et aux perspectives de nos contemporains formés à la science et à la spéculation modernes ; ce qui importe, c'est de rectifier des erreurs positives, tout au moins de remédier à des simplifications ou à des insuffisances de méthode dont auraient à souffrir les intelligences au détriment des âmes. Dans l'intérêt de l'apostolat intellectuel, social et religieux, ce n'est donc pas assez de juxtaposer *vetera et nova* en commençant par constituer un corps stabilisé sous sa forme archaïque ; il importe d'opérer par le dedans une pénétration, une vivification capables d'assurer cette perpétuelle circulation [348] et croissance de la vérité, toujours sans doute identique à elle-même en son fond, mais toujours susceptible de développement, sous la motion de l'Esprit divin qui, selon la promesse du Christ, suggérera selon les temps ce que chaque génération sera capable de porter parce qu'elle a besoin de ce viatique. Qui donc, parmi les sincères et généreux amis de la vérité, voudrait refuser d'accepter cette tâche, de porter ce poids, un poids dont S. Augustin disait déjà que, d'ordre spirituel, il soulève plus qu'il n'appesantit, de même que les plumes que porte l'oiseau le portent au lieu de lui peser. L'heure est grave pour notre civilisation intellectuelle et chrétienne ; et beaucoup sont jetés dans le désarroi par le sentiment de l'impuissance de leur effort, pourtant généreux et fidèle. Ils ne trouvent plus l'audience des esprits même sincères, même désireux de la foi : n'est-ce donc point qu'il y a une rénovation, une instauration *ab integro*, ce que vous avez appelé une *sanatio in radice* ? Vous savez combien de jeunes intelligences appellent ou croient préparer un ordre nouveau. Mais l'ordre n'est pas une nouveauté ; il consiste à entrer dans le perpétuel dessein de Dieu ; et c'est précisément cette continuité que vous essayez de manifester, en élevant ce qui passe et devient vers les vérités qui ne passent pas et vers les fins éternelles ». [349]

11. Immanence réelle de l'inférieur et du supérieur dans l'action.

[Retour à la table des matières](#)

L'action met en évidence complète, confirme et vérifie le réalisme radical et final de la pensée connaissante. Un lecteur de *L'Etre* écrivait qu'on ne voit pas comment je « passe du subjectif à l'objectif ». Mais justement il n'y a pas à *passer*, il y a solidarité ou même compénétration initiale, fonctionnelle et terminale. L'idée la plus pure véhicule en elle ce que la nature et la vie ont fourni de noétique et de pneumatique à la conscience qui, dans sa transcendance relative, ne s'isole pas de ses sources et roule dans ses propres eaux les affluents qui ont contribué à former le fleuve, y compris la vérité intelligible qui nous éclaire. Et si nous avons montré, en étudiant les plus rudimentaires causes secondes, qu'un concours des forces physiques et biologiques est inclus dans les initiatives de la pensée la plus détachée en apparence des conditions organiques, il faut ajouter que l'action, en s'insérant par sa puissance idéale dans la réalité matérielle, prouve et réalise davantage encore l'anastomose des choses et de l'esprit : suture et copulation féconde de forces vives et apparentées dans une causalité réciproque et proliférante. Il faut même ajouter que, si l'action humaine procède de l'idée abstraite elle-même des données sensibles et perceptives élaborées en notions, symétriquement l'action en se réalisant contribue à préciser, à enrichir, à rectifier l'idée, ainsi que nous le verrons plus loin. Là où l'idée n'est pas exhaustive et n'égale pas, en tant qu'existante dans la conscience, sa définition essentielle et tous les développements qu'elle comporte, l'action qui la traduit en signes, en expériences, en applications est le moyen normal d'alimentation, de vérification et de perfectionnement pour la vie même de l'esprit. [350]

12. Comment l'action humaine synthétise (soit qu'elle oppose, soit qu'elle concilie) l'initiative intellectuelle, la sentence arbitrale et l'option volontaire de la personne.

[Retour à la table des matières](#)

Nous rejoignons ici, non pour le répéter seulement, mais pour l'approfondir et le fonder, ce que, dans l'étude de la Pensée et de l'Être, nous avons dit de la genèse et de l'orientation d'une vie vraiment personnelle à l'esprit. Comme plusieurs lecteurs ont malaisément discerné ou même dénaturé le sens des thèses alors proposées, il est bon d'insister sur les raisons et la portée d'affirmations qui ne se trouvent pleinement éclairées que dans la perspective où nous place un examen philosophique de l'action.

De quoi s'agit-il ? Du plus essentiel des problèmes philosophiques et cependant du plus méconnu peut-être, même par ceux qui, l'ayant aperçu, prétendent le résoudre par l'idéalisme pur. Combien souvent l'on se borne en effet à poser l'esprit et le fait de penser, comme si c'était la une évidence à subir, sans qu'on puisse et qu'on doive scruter le secret de ce jaillissement de lumière et de force ! Il y a lieu pourtant, comme en une sorte d'embryogénie, de sonder l'œuvre prénatale, d'étudier et d'aider la naissance, de suivre et de seconder l'expérience première et les développements diversifiés de l'initiative consciente. Sans doute, en cherchant à éliminer de la pensée personnelle une passivité qui ferait de l'esprit une chose quasi matérielle et incompréhensible, les idéalistes s'imaginent offrir en bloc une solution toute pure et toute décisive. Et pourtant sous prétexte de sauvegarder l'intelligibilité de l'intelligence ils ne la rendent pas moins obscure, ils la font aussi verbale que celle des adversaires qu'ils contredisent. En vérité la pensée personnelle, chez un être limité et contingent, ne peut se passer des obstacles qu'elle rencontre comme un tain réfléchissant, des efforts qu'elle doit poursuivre afin de prendre notion, possession et direction de soi. L'esprit fini n'est pas de lui, mais il n'est pas sans [351] lui, et la coopération qu'il donne à ce qui lui vient du monde ou de Dieu est indispensable à sa propre existence. C'est en cela même que consiste ce be-

soin d'agir, de produire, de créer des signes, de se parler à lui-même (*verbum mentis*), de se mesurer avec les autres réalités, d'y résister ou de s'y unir.

Allons plus avant et suivons de plus près les phases de cet enfantement de l'agent spirituel à lui-même. Précisément parce que cette existence contingente, malgré ses aspirations indéfinies, se heurte de toutes parts et ne connaît rien d'abord que sous des formes restrictives et imparfaites *sub specie finiti*, il est inévitable et, nous le verrons, il est salutaire que même les vérités transcendantes, le Bien absolu n'apparaissent tout d'abord que dans la promiscuité des données immanentes, sous les traits du relatif et du partiel. A cette condition seulement l'esprit n'est pas nécessité par sa connaissance naissante, pas plus qu'il n'est agi par la perfection souveraine. Si l'idéalisme était fondé et réalisait ce qu'il prétend, nous ne serions que comme ces phalènes, invinciblement attirées au milieu de la nuit par la lumière où elles brûlent leurs fragiles ailes. Et c'est là aussi l'illusion de cette théosophie qui, méprisant la pensée et l'action discursives, se précipite ou plutôt (car elle exclut tout pronom réfléchi et tout verbe actif) est absorbée par l'abîme sans fond et sans forme de l'indétermination pure : erreur et danger extrêmes, car, comme les pauvres papillons, les esprits abusés par la fausse clarté du mystère risquent, en calcinant les ailes destinées à leur vol dans la pénombre, de tomber vivants encore dans la boue et les aberrations dont la fausse mystique comme l'immanentisme n'ont pu toujours se garder.

Il y a donc une œuvre itinérante à poursuivre dans l'élaboration d'une pensée normalement agissante pour devenir elle-même, pour discerner les multiples figures de la vérité et de l'erreur, avant même qu'on ait à se prononcer sur la fidélité ou la résistance à l'appréciation intellectuelle et au dictat de la conscience. Ce n'est pas automatiquement que les idées premières et les principes nécessaires [352] apparaissent en leur nature transcendante et en leur exigence finalement inviolée, quelque dérogation qu'ils semblent comporter provisoirement. L'enfant ne les connaît qu'enveloppés dans les faits et les sentiments les plus humbles, comme par exemple lorsqu'ayant brisé un jouet pour le mieux connaître et voulant ensuite que la réparation soit immédiatement obtenue, il aperçoit par une première réflexion que deux états contradictoires ne sont pas compatibles en même temps. C'est donc dans l'expérience contingente que

nous prenons d'abord conscience des vérités qui la dépassent et qui nous forcent à la transcender. Or la fonction de la raison et le rôle de l'éducation intellectuelle, c'est précisément de restituer à la vérité absolue sa valeur plénière, sans nous borner à profiter de l'ascendant que nous donne sur les choses la puissance de la raison, alors qu'au contraire c'est à nous de faire servir tout l'ordre contingent à promouvoir le règne de l'esprit, l'ordre rationnel, le sens de Dieu.

On comprend par là que l'on doit parler d'une rectitude intellectuelle qui suppose déjà une activité normale et essentielle de l'esprit, mais une rectitude qui n'est pas automatiquement et infailliblement développée par la seule spontanéité de l'esprit contingent. Car il y a lieu de nous dégager sans cesse des ornières, des faux chemins, des illusions nées de l'imparfaite connaissance et des attraites parmi lesquels il nous faut marcher, puisque, selon le mot de Descartes, l'action ne souffre souvent aucun délai et s'impose avant que la lumière ait clairement brillé. Donc rectitude signifie rectification, voire même redressement afin que, comme la barque qui louvoie, nous reprenions avec vigilance la direction de notre étoile polaire. On voit aussi par là que l'action est pour ainsi dire à plusieurs détentes. Penser est déjà un agir, un agir intellectuel et intelligent. Mais, de plus, agir est autre chose encore que penser. C'est un discernement, une confrontation, une cote, un coefficient, une évaluation, une sentence spéculativement arbitrale, un acte de judicature, une restitution [353] de leur vérité vraie, de leur importance objective et hiérarchique aux idées et aux réalités¹. Voilà pourquoi nous avons parlé d'une option intellectuelle comme

¹ Si capitales qu'elles soient, les distinctions que nous présentons ici ont donné lieu à des confusions ou à des méconnaissances qu'on ne saurait trop écarter à l'avenir. Les uns regimbent contre l'idée que penser n'est pas essentiellement un acte de judicature, un jugement, une affirmation personnelle et ne voient pas comment agir est encore autre chose que penser. D'autres en revanche s'insurgent contre la thèse d'après laquelle juger est l'acte essentiel de la pensée et revendiquent la priorité de l'appréhension et du concept sur le jugement affirmatif. Il y a pourtant moyen de s'entendre et de concilier, de hiérarchiser ces multiples fonctions intellectuelles. Si, au re-

d'une condition préalable, d'une décision, d'un libre arbitre qui ne serait ni arbitraire, ni simplement arbitral, mais effectif et réalisateur par une résolution exécutoire et par une action aussi intégrale que possible. Toutefois, comme on n'a pas toujours saisi la distinction de l'option intellectuelle et de l'option morale et pratique, malgré leur différence certaine et manifeste, mieux vaut peut-être recourir à un terme différent afin de désigner la première initiative de l'intelligence spécifiquement distincte de la réalisation, laquelle peut être en opposition avec le verdict de l'entendement ou même avec la première velléité de la résolution.

Quel est le mot qui conviendrait pour suggérer cette évaluation de la vérité, cette phase trop peu remarquée et qui appellerait un terme inédit afin de ne point retomber dans la confusion des analyses trop usuelles ? Comme il [354] s'agit en somme de *reconnaître* ce qu'il y a d'essentiel, de hiérarchique, d'impérieux dans les vérités qui doivent orienter nos jugements pour gouverner notre vie, on pourrait peut-être emprunter au verbe *agnoscere*, puisqu'il signifie accepter la vérité d'un fait, d'un acte, d'une personne, le vocable formé avec son supin et présentant par là même une signification active. On pourrait donc parler, non pas encore si l'on veut d'une option, puisque ce mot évoque trop une opération de la volonté, ni même d'une évaluation, terme qui fait intervenir une théorie des valeurs et de l'excellence là où il s'agit de reconnaître la vérité en ce qu'elle a de réel, de vivant, de vivifiant. Le mot *agnition*, vierge de toute connotation déviatrice, rendrait peut-être le service de désigner techniquement ce premier éveil de la vie personnelle et agissante de l'être spirituel.

gard de la réflexion, le concept précède logiquement le jugement, le mouvement spontané de l'esprit est de croire à ce qu'il conçoit et de poser implicitement une réalité au moins possible ou virtuelle. Il y a donc plusieurs stades successifs et alternatifs, du concept à l'affirmation et du jugement éventuel à la judicature qui mesure et gradue le degré de l'affirmation virtuelle ou réaliste. Et c'est ensuite seulement qu'après une agnition la pensée prend encore une réalité plus activement personnelle avant même de passer à une évaluation, à une élection ; — élection d'un caractère lui aussi spéculatif et intelligent qui précède, permet, sollicite une décision résolutoire et volontaire servant d'intermédiaire entre la pensée active et l'action qui déclenche le concours d'autres forces que celles de la seule pensée.

C'est par là en effet que nous nous reconnaissons nous-même au milieu de l'obsession des choses et que nous nous ouvrons ou que nous nous fermons à la voix de la vérité.

Il ne faudrait pas tirer de ces remarques des conclusions trop rigides et trop exclusives. Car la ligne de la vérité à suivre n'est pas exactement la même pour tous également. Il y a des attrait divers qui sont légitimes, des vocations vraiment bonnes, en dépit des classifications abstraites qui prétendraient les échelonner sur une ligne unique. Il reste une très grande part à réserver à des préférences légitimes et la direction spirituelle consiste précisément à tirer le meilleur parti possible des goûts, des aptitudes innées, des indices de réfraction personnelle, des appels intérieurs, sous la loi d'une fidélité à la lumière et d'une réponse généreuse aux sollicitations qui retentissent au fond de la conscience. Mais enfin ce qui est partout nécessaire, c'est d'éviter l'inversion des valeurs, la subordination des actes à des intérêts, à des ambitions, à des attrait qui feraient méconnaître l'orientation souveraine et nécessaire en laquelle les initiatives les plus variées peuvent communier, *in necessariis unitas*. [355]

13. Abus philosophique du mot contemplation.

[Retour à la table des matières](#)

Aristote emploie ce terme comme désignant un passage du temps à l'éternité, mais en ajoutant que cette vue, qui divinise et éternise en quelque sorte notre intelligence, est un éclair qui n'a point de durée ; et c'est en cela, dit-il, que l'instant ressemble à l'éternité et peut nous en donner la moins fautive idée. Il écarte ainsi deux problèmes qui doivent cependant être posés. — D'abord, une contemplation acquise par l'effort discursif peut-elle muer la connaissance analytique en vision unitive, alors que jamais nous n'embrassons tout ce qui est à connaître en nous ou hors de nous par une assimilation qui identifierait tout l'objet et tout le sujet ? Et s'il y a un progrès indéfini à souhaiter et à procurer, n'est-ce point rester dans la durée et sous la loi de l'irréversibilité du devenir ? ne faut-il pas reconnaître qu'il est contradictoire

d'associer l'idée d'acquisition toujours productrice d'actes nouveaux à celle de quiétude contemplative ? — D'autre part, supposer que la connaissance adéquate peut subsister dans et par l'accumulation totale des perceptions à recueillir, n'est-ce point impliquer une impossibilité, une absurdité ? Car si cette totalisation pouvait être obtenue sans constituer elle-même une nouvelle donnée à intégrer, il faudrait dire que notre connaissance à la limite de sa perfection s'abolirait dans son apparent triomphe. Si en revanche, pour mériter son nom, la contemplation porte sur l'infini, le transcendant, l'éternel, alors notre pensée et notre action ne sauraient épuiser cette infinitude et il serait faux de prétendre que nos efforts réussissent jamais à saisir le mystère sans s'y perdre, quelque utiles que soient la preuve et la méditation de cette transcendance ; ou bien ce n'est que par une lumière infuse, par une grâce d'en haut que la contemplation unitive est capable de fournir une certitude réaliste de ce qui échappe à toute industrie humaine, à toute prise naturelle de notre action.

On voit par là l'inconvénient qu'il y aurait à user équivoquement du mot $\theta \varepsilon \omega \rho \varepsilon \nu$, — Dans l'ordre des connaissances [356] et des actions naturelles, il ne s'applique qu'imparfaitement à ce qui reste toujours incomplet, provisoire et indéfiniment perfectible. Si on prétend l'appliquer à son véritable et suprême objet, alors l'on est entraîné à tomber dans l'illusion de la théosophie qui avoue justement l'infirmité de toutes les choses et de toutes les actions éphémères et contingentes, mais a le double tort de faire évanouir et l'ordre empirique et l'ordre transcendant dans une indétermination pure : illusion qui procède du fait même que cette doctrine méconnaît à la fois la réalité des causes secondes et le dessein charitable de la Cause première ; il ne s'agit pas d'un éblouissement de lumière et d'une effusion sans forme, mais d'une Bonté créatrice, ainsi que nous aurons à le montrer bientôt.

Ainsi deux abus contraires sont à prévenir et à éviter ; et c'est le recours à l'action qui théoriquement et pratiquement nous prémunit, nous sauve contre l'un et l'autre danger. D'une part on a prétendu qu'une perception intégrale de tout l'ordre immanent abolirait la conscience dans cette intuition totale puisque, dit-on, la connaissance suppose toujours une discrimination et un devenir. Thèse mutilante et chimérique qui suppose deux choses impossibles : une perception exhaustive du mouvant, une conscience sans référence à un transcen-

dant et à un immuable. L'action a pour raison d'être et pour effet de nous faire échapper à cette antinomie. D'autre part, l'idée d'une initiation absolue à une pure transcendance est également contradictoire, destructrice de toute conscience distincte et exclusive de toute connaissance ou réalisation concevable. L'action contemplative comporte donc essentiellement l'idée d'une ascèse préparatoire et incomplètement opérante. D'où cette conséquence que la perfection de la vie contemplative, tout en supposant une coopération au don transcendant, ni ne l'acquiert par elle-même, ni ne se laisse absorber dans l'indétermination en raison même de cet effort toujours humble et accessible aux plus simples comme aux plus doctes. [357]

14. Inconsistance historique et inconcevabilité d'un panthéisme pur.

[Retour à la table des matières](#)

En étudiant la pensée et l'être, nous avons déjà montré l'illogisme et l'évanescence de toute conception moniste dans la mesure où une telle doctrine donne comme possible ou nécessaire l'apparition de la pensée pensante entre un ordre tout impersonnel et un retour à une indétermination pure. L'adage panthéistique, *omnis determinatio negatio est*, rend inexplicable et toujours décevant l'effort tenté pour déduire la nécessité de la pensée pensante et le progrès dialectique de l'histoire. Mais, dans la perspective où nous place l'étude spécifique de l'action, l'évidence de l'instabilité qui vient d'être indiquée en ce qui concerne la pensée se complète et se fortifie en joignant à la constatation d'une inconséquence celle d'une impossibilité, d'une irréalité.

Victor Delbos m'écrivait, au sujet d'un remarquable article du R. P. Auguste Valensin sur le panthéisme qu'en effet le schème doctrinal qu'on a souvent présenté sous le nom théorique de panthéisme ne répond à aucun système qui ait été professé par un métaphysicien de réelle valeur et qu'à y regarder de près le panthéisme est une tendance plutôt qu'un type intelligible ; car il ne vit que d'une secrète dualité perpétuellement mouvante sous le couvert d'une spé-

cieuse unité. En fait, sous le nom, d'ailleurs assez multivoque, de panthéisme, l'histoire ne nous présente aucune réduction achevée ou concevable des deux termes qu'on ne peut cesser de distinguer, qu'on tend à unifier, mais qu'on maintient toujours plus ou moins contrastants l'un avec l'autre ; le devenir des apparences et l'Un suprême qui est censé supérieur à toute détermination et à tous les avatars indéfiniment variés et renaissants. Il n'est donc pas surprenant qu'une telle doctrine enferme et même se prévale d'enfermer les contraires en son sein en alliant le fini et l'infini au-dessus même du principe de non contradiction. Il n'est pas étonnant non plus qu'une telle doctrine, même sous les formes les plus [358] dialectiques et les plus arrêtées, ait sans cesse évolué, du monisme matérialiste au monothéisme le plus idéaliste ou à l'agnosticisme le plus réfractaire à toute dogmatique.

Ces diverses étiquettes sont d'ailleurs également fallacieuses, parce qu'elles se tirent d'extrapolations substituant des réussites fictives à des approximations qui ne parviennent jamais à la limite, car la limite serait l'anéantissement même du système, de toute connaissance, de toute réalité affirmable. Fallacieux, le nom de monisme ; car les deux faces qu'on est forcé d'attribuer à la nature et à la pensée ne sont jamais identifiables : ni le tout n'est un, ni l'un ne se confond avec le tout. Fallacieux, les systèmes théosophiques qui professent à la fois le culte des images lumineuses ou même éblouissantes et qui prétendent nous initier à ce qui n'a ni forme ni conscience, ni connaissabilité d'aucune sorte ; être agnostique, panthéiste, théosophe, c'est donc prétendument connaître qu'on ne connaît pas, tout en sachant qu'il y a un inconnaissable et que cet inconnu est connu comme informulable, informe et transcendant au relatif et à l'absolu dont nous usons tour à tour pour le certifier, le définir ou le sublimer.

Et pourtant ces illusions séculièrement renaissantes, ces tenaces ambitions manifestent des besoins spirituels, des aspirations à satisfaire conjointement malgré les thèses antinomiques qu'elles paraissent impliquer. En les dénonçant, nous ne faisons que nous préparer à mieux voir quelle doctrine leur donne à la fois une réfutation décisive et des satisfactions infiniment plus réelles, plus apaisantes, plus complètes que celles dont nous venons d'indiquer l'évanescence. Car nous apercevrons de plus en plus que l'incommensurabilité

maintenue de l'ordre contingent et du Dieu transcendant et mystérieux dans son pur agir comme dans son œuvre créatrice permet d'allier la certitude et le mystère, la vie discursive et les états contemplatifs et unitifs, la participation et l'inconfusibilité, les précisions dogmatiques et ascétiques avec les effusions spirituelles des condescendances charitables. [359]

15. Comment du point de vue de l'action se trouve éclairée, précisée et justifiée la distinction qu'à propos de la pensée et de l'être nous avons dû marquer entre la poussée de la vie intellectuelle et la prise de possession personnelle de l'acte vital de l'intelligence et de sa virtualité morale.

[Retour à la table des matières](#)

Puisque nous devons faire ressortir l'initiative grâce à laquelle l'agent spirituel participe activement à sa propre genèse, il ne peut nous suffire de constater qu'il est mis en possession de sa propre spontanéité. Il est nécessaire de comprendre comment cette spontanéité devient sa spontanéité propre et son pouvoir personnel de vision, d'agnition, d'orientation ; et ceci en ce qu'il y a de plus primitif, de plus foncier, de plus essentiel dans l'activité métaphysique de l'esprit. Afin de faciliter cette réflexion fondamentale, aidons-nous de données empiriques et d'analogies psychologiques qui vont servir d'illustration à notre thèse.

Quand on nous dit que percevoir c'est toujours plus ou moins se souvenir et imaginer et que des préperceptions sont toujours indispensables à toute saisie distincte d'un objet reconnu et dénommé, on ne fait en somme que désigner des cas particuliers et subalternes de la vérité dont nous voulons donner ici une idée aussi intégrale que possible. Cette vérité ne concerne pas seulement l'expérience de notre conscience ; elle est aussi la loi de notre activité logique et métaphysique. En commentant le mot de Bossuet « nous ne sentons pas sans imaginer en même temps », Boutroux ajoutait cette capitale remarque : « nous

ne concevons aucune idée, aucun objet, sinon en le faisant entrer par un syllogisme implicite dans un ordre rationnel » ; et ainsi nous reconnaissons par ce qu'ils comportent de vérité générale les objets que nous avons à dénommer : pour que je dise : ceci est une chaise ou une table, il est indispensable que je situe et que je range telle ou telle donnée singulière dans un cadre universel. [360]

De façon plus profonde, la théorie platonicienne de la Réminiscence, sous sa forme mythique, suggère cette antécédence du réalisme spirituel sur ses applications à notre vie consciente. Mais, comme l'a vu S. Augustin, une telle histoire allégorique ne nous fait pas saisir assez l'assimilation de la pensée native et illuminante à notre pensée personnalisée et illuminée. Car c'est bien d'une illumination supérieure, antérieure et intérieure qu'il s'agit de rendre compte au moment même où un don devient une conquête, où le subi devient un actif, où le spontané devient un réfléchi, quelque chose de reconnu comme si, mis en possession de ce qui n'était pas de nous, nous le faisons nôtre tout en le distinguant de nous et en considérant en nous cet « autre en tant qu'autre », selon l'adage médiéval. Quel mot convient le mieux pour désigner cette novation, ce transfert, cette unité dans la dualité reconnue et dans une sorte d'adéquation toute différente d'une immédiation confuse ? Il ne suffit plus de parler de spontanéité intellectuelle, car ce terme, à lui seul, évoque plutôt un automatisme, tout au plus, si l'on ose dire, un auto-mobilisme en vertu d'une force impersonnelle et d'une sorte de vitesse acquise ; (et malgré la parenté des étymologies les deux mots automate et automobile suggèrent d'un côté un pur mécanisme, de l'autre une fallacieuse apparence d'initiative dirigeable). Les mots ratification et assentiment semblent prématurés : et plus encore les termes option et consentement à la vérité. C'est pourquoi nous avons proposé (voir l'excursus 12, p. 350) le vocable inédit « agnition », afin de désigner cet acte d'éveil, de reconnaissance primaire, de repli instantané dont Gratry avait tenté de donner une description lorsqu'il racontait le trait de lumière qui l'avait soudain frappé d'étonnement devant le sentiment jusqu'alors ignoré et inouï de son propre être et de sa conscience.

Les explications qui précèdent répondent sans doute à diverses questions, voire à des objections qu'avait fait naître la terminologie dont j'avais usé sans

l'expliciter assez. Afin de prévenir toute équivoque, il nous a paru préférable [361] d'éviter l'expression « option intellectuelle » que l'épithète ne protège pas assez contre l'idée d'une détermination subjective, volontaire ou même arbitraire. Il est indispensable en effet de remonter dans nos analyses vers une phase antérieure à l'attitude que nous prenons en face de la vérité qui met en nous son illumination, sa présence active, son exigence salutaire. Mais cette vue déjà possédante de la vérité ne supprime pas notre part contributive à l'hymen de l'esprit et du vrai, de l'âme et du réel offert comme nourriture et stimulation. Sous prétexte de ne point *méconnaître* cette immanence éclairante et réaliste, il ne faut point, d'autre part, nous dispenser d'avoir à la *reconnaître* ; car elle s'impose sans nous violenter ; elle peut être impérieuse sans nous contraindre ; elle n'agit pas complètement en nous et sur nous sans nous ; elle est souvent enveloppée ou mêlée à des impuretés, et c'est à nous de la développer et de la purifier des scories. Ce n'est nullement compromettre la force de la vérité, c'est mieux en préparer le règne complet et précis en nous que de marquer ce rôle de l'esprit travaillant à régler le *modus percipientis* et à le configurer à l'objet véritable dont il n'a pas seulement à pâtir. Il y a donc là une action très primitive, très importante dont dépend la régulation de l'agent spirituel en sa personnalité la plus profonde.

Mais il ne faut pas croire que d'emblée et action par action soit acquise une parfaite reconnaissance, une attitude correctement active. Dans la vie concrète qui est le domaine de l'action, les *habitus*, analogues aux préperceptions dont nous parlions tout à l'heure, réclament une vigilance et une sorte d'ascèse dans l'ordre intellectuel lui-même ; d'autant plus que la probité de l'esprit implique une fidélité consentie et équilibrée comme une vertu qui pour subsister ne souffre pas d'exception. D'où ce qu'il y a de virtuellement moral dans la fidélité de l'intelligence à la lumière afin que l'esprit garde à son action essentielle une droiture permanente. Aussi l'acte intellectuel n'est point un simple enregistrement, une redondance, une réduplication. Acte personnel, il n'est tel, fût-ce de la [362] manière la plus élémentaire et la plus enveloppée, que s'il présente la possibilité d'une attitude autre que celle d'une passivité inévitablement docile. C'est ici qu'entre en jeu le caractère d'imperfection, d'obscurité, de multiplicité inhérent à tout esprit borné, à tout agent dépendant, à toute connaissance

partielle. Il y a donc ce que nous appelions une rectitude à maintenir, une restitution de la vérité à elle-même, un redressement de l'orientation si quelque défaillance héréditaire ou personnelle a compromis la droiture originelle. D'où le besoin d'une éducation et d'une vertu spécifiquement intellectuelle, *virtus intellectualis*, qui tiennent à ce qu'il y a d'intrinsèquement, d'ontologiquement moral dans l'ordre même de l'intelligibilité, de l'intelligence, de l'être et de la pure action. Ce n'est point dire pour cela que l'acte initial soit déjà une option volontaire ; c'est dire au contraire que, pour qu'il y ait libre arbitre et règle éthique, il faut d'abord qu'il y ait discernement intellectuel et possibilité d'orientation droite ou déviée. Ce n'est pas le lieu de faire entrer ici en ligne de compte des données empruntées à un ordre où la philosophie n'a pas accès ; mais à titre d'analogie suggestive et pour éclaircir la distinction et la corrélation de l'agnition intellectuelle et de l'option ultérieurement morale, on pourrait rappeler que, pour la théologie, l'ignorance, condition et suite d'une faillibilité et d'une faute primitive ne se confond pas avec la concupiscence, condition d'une possibilité ou d'une facilité accrue de chute.

Peut-être que, par ces instances, nous comprenons un peu mieux ce qu'il y a de profond et ce qu'il y a d'insuffisant dans la doctrine aristotélicienne de la contemplation, $\theta \varepsilon \omega \rho \varepsilon \nu$, l'acte considéré trop facilement comme pure et suffisante spéculation. Il y a lieu de tenir compte davantage des conditions humaines de tout notre agir, mais aussi, peut-on dire, de l'intime perfection de l'agir divin en sa plénitude d'être, de sagesse et de charité. Si, en Dieu, tout est co-éternel et consubstantiel, en notre action il y a, non plus une génération transcendante, mais une genèse [363] qui implique une croissance ou une loi d'ordre et de succession, loi qui n'empêche pas la causalité réciproque de nos facultés distinctes et solidaires. C'est en ce sens que Newman, après bien d'autres, parlait de la vision profonde qui dès l'enfance domine et éclaire la vie discursive de nos puissances de penser, de vouloir et d'agir. Et c'est pourquoi aussi les maîtres de la direction spirituelle estiment que, beaucoup plus tôt que nous ne l'imaginons d'ordinaire, l'enfant qui s'éveille à la raison et à l'ordre secret du précepteur divin penche — parfois définitivement et non sans responsabilité — vers une rectitude d'intelligence et de volonté ou vers une déviation

que suit la dépravation. On aperçoit ainsi combien il importe de discerner, d'éclairer, d'orienter l'acte initial qui, dans la durée même et sans que nous ayons à faire appel à aucune prédestination, ni à la théorie kantienne d'une liberté intemporelle et d'une option supra-consciente, engage la responsabilité entière au risque de compromettre tout l'avenir et le sort éternel des âmes.
[364]

16. Souveraineté véritable de l'intelligence en son active fonction.

[Retour à la table des matières](#)

Le primat de la vérité n'est pas celui d'un code ou d'un despote : il est celui d'un vivant esprit où, nous l'avons vu, l'intelligibilité et l'intelligence sont unies, non comme le feu et la chaleur ou comme l'original et son image dans le miroir, mais par effective participation qu'exprime abstraitement l'adage, *ens, verum, bonum convertuntur in uno*, et qui dans l'ordre concret se traduit par la réalisation plus ou moins parfaite d'une active compénétration et coopération. Toutefois une telle affirmation, si traditionnelle qu'elle soit et toute utile qu'elle est à développer, a provoqué maints excès et par conséquent maintes objections en des sens contraires. Tantôt l'on a prétendu exalter exclusivement l'intelligence à part de l'activité et ramener la sagesse même à la pure théorie ; tantôt l'on a fait dépendre la connaissance et le jugement d'un acte arbitral de la volonté. Nous avons constamment tendu à prévenir ces deux abus non seulement comme des erreurs spéculatives, mais comme de périlleuses déviations dont les graves conséquences ne sauraient être trop dénoncées. Nous reviendrons plus tard sur le second de ces excès. Il importe maintenant, puisque nous traitons de l'action, de préciser ce que dans ces sources intellectuelles il y a d'initiative propre à l'agent sous la stimulation des vérités et réalités causales dont elle procède.

D'où part et à quoi aboutit la conception d'après laquelle l'intelligence est déterminée passivement et actée par les vérités qui l'informent, depuis l'objet

matériel s'imposant à la sensation jusqu'au concept réceptif de la nature intelligible, terme supérieur de la vie de l'esprit, fruit vital dans lequel l'esprit inef-fablement *fit aliud in quantum aliud* ?

— Or c'est là précisément ce qu'il convient de rendre intelligible et de ré-aliser effectivement. L'esprit, certes, est appréhendé par l'objet comme l'enfant l'est sensiblement par un spectacle captivant ou comme le métaphysi-cien [365] l'est par la splendeur d'une évidence rationnelle ; mais, pour n'être pas hypnotisé, pour devenir ou rester un esprit capable de connaître l'autre en tant qu'autre et de se connaître soi par cette conscience de l'impersonnel, il faut que, appréhendés, nous devenions aussi appréhensifs, comme la main dont parle le stoïcien et qui ne sent le contact et ne saisit l'objet que par une réaction de sa chair et un mouvement de ses muscles. On ne saurait donc confondre l'offensive de l'objet avec la défensive ou la docilité de l'esprit qui reçoit, per-çoit et élabore. La terminologie médiévale discernait le *primus actus objecti*, lequel détermine une actuation dans celui qui reçoit cet effet d'une cause, le *causaliter pati* ; mais ce n'est là qu'un aspect vrai d'une réalité plus complexe, se complétant par l'*actus secundus*, réaction spontanée du patient qui constitue cette actualisation où il a, par son mode spécifique de réceptivité, un rôle déjà actif, préparatoire à toute conscience et à toute action ultérieure.

En étudiant la pensée, j'avais indiqué, non point ce caractère d'activité, mais l'aspect originel et enveloppé où la complexe réalité des objets et des principes eux-mêmes s'estompe initialement dans les brumes de la conscience naissante. J'avais donc été porté à montrer comment ces vérités originelles ont besoin d'être dégagées en leur vraie signification, rectifiées même en leur exacte formule et en leur portée authentique ; d'où l'emploi que j'avais fait de l'expression « option intellectuelle » afin de marquer l'exigence d'une rectifi-cation continue en présence de toutes les bifurcations s'offrant à la pensée. Mais ici où, allant au fond des choses, nous étudions l'agir en ce qu'il a de plus initial, c'est à un mouvement antérieur et plus profond que nous devons nous attacher et donner un nom. Reprenant en substance la doctrine scolastique de l'*actus primus* du *causaliter pati*, de l'*actus secundus* et voulant marquer clai-rement le rapport de ces deux actes si différents, nous avons proposé le terme neuf d'*agnition* (12). Au point où nous sommes arrivés maintenant, il se justi-

fie avec plus de force, pourvu qu'on ne se méprenne pas [366] sur le double sens actif et passif de ce terme technique. Car il ne faudrait pas s'imaginer que l'intelligence, présomptueusement éprise de sa production, *verbum mentis*, puisse légitimement s'en déclarer le père ; elle doit au contraire remonter au vrai principe de la vérité naissante en elle comme dans une vie fœtale et veiller maternellement sur ce fruit de vie plus haute qu'elle. L'agnition, c'est donc la reconnaissance qu'à travers les progrès de sa croissance mentale l'esprit humain aura à faire de toutes les vérités qui sont la lumière, la nourriture et la fin de l'intelligence.

Faute d'entendre le mot passif en son sens historique et technique, on a été porté parfois à subir une illusion analogue à l'erreur embryogénique qui réservait à l'organisme fécondant un rôle exclusif dans la génération du vivant, alors cependant que l'organisme fécondé remplit lui aussi une fonction qui pour être dépendante n'en est pas moins originale et effectivement indispensable. Dans l'hymen qu'est la connaissance, il y a aussi une fécondation par l'objet et une réaction contribuant à la vie fécondée du sujet qui ne connaît personnellement qu'en reconnaissant l'œuvre de vérité qui s'accomplit en lui. Et c'est pourquoi nous venons de comparer l'objet au père, la conscience intellectuelle à la fonction maternelle ; et il s'agit non d'un générateur qui aurait à reconnaître son fils, mais d'un fils qui dans sa mère même doit remonter à son père, lui devenir de plus en plus fidèle et faire honneur à la haute origine dont il a tiré lumière, vérité et force. Qu'on ne se méprenne donc pas sur le double courant qu'indique le terme d'agnition : il fait remonter la connaissance à sa source, afin d'assurer mieux ensuite le développement de l'intelligence fidèle à la stimulation dont elle procède.

Comprend-on dès lors le péril de s'attacher trop littéralement au seul aspect noétique de l'objet intelligible informant une intelligence toute passive, sans ressort propre, sans fécondité, sans amour ? Sous prétexte d'exalter la raison, de défendre la vérité, de se laisser façonner par elle et de promettre le règne des intellectuels, une logique [367] secrète, plus forte que les formules auxquelles on se tient, ne risque-t-elle pas de préparer les aberrations ou d'un rationalisme simpliste et brutal ou d'un monisme allant d'un idéalisme dialectique au quiétisme et à la théosophie ? N'aperçoit-on pas surtout que, littérale-

ment fidèle à sa formule globale, une doctrine de la pure passivité intellectuelle rendrait l'erreur inexplicable, présenterait le mal comme une absurdité et la conscience personnelle comme une énigme, bien plus, comme un non-sens, une impossibilité, une illusion radicale ?

L'actuation par l'objet ne supprime donc pas l'action coopératrice et actualisante qui se réalise dans l'agent et avec son concours. Et cela est éminemment vrai de la vie intellectuelle infuse en tout le développement de l'être moral et spirituel. On ne peut aller au fond de la pensée sans user pour cela de l'action, sans y découvrir un agir, sans être conduit et se référer à l'Acte pur. Les êtres contingents, le devenir entier, les causes secondes ne sont pas rien qu'un spectacle et un ordre esthétique, non pas même qu'une architecture métaphysique : leur vérité, leur beauté est faite d'une active solidarité qui, sans supprimer les solutions propres à chaque être singulier et les gradations d'un caractère général et organisé, assure l'unité dynamique d'un plan universel.

En dernière analyse, il semble utile de résumer et préciser ainsi mes positions sur la nature essentielle et la fonction active de l'intelligence humaine. Elle présente trois aspects solidaires et complémentaires : — d'abord elle est réceptivité déterminée par les objets formels : *fit quodammodo omnia*. — Mais en outre pour connaître l'autre en tant qu'autre elle a un rôle propre qui n'est plus simplement réceptif et qu'on peut appeler une docilité spontanément réagissante ; ce qu'elle reçoit, elle le reçoit *ad modum recipientis*, et, en le recevant, elle peut plus ou moins l'accueillir, s'y adapter ou se l'adapter. Il ne faut donc pas s'imaginer que d'emblée l'objet est connu comme un visage et passivement reflété par un miroir ; il [368] y a lieu d'élaborer l'immédiation primitive, de la préciser, de la compléter, de saisir en elle les causes objectives qui déterminent et la perception particulière et la saisie intellectuelle en ce qu'elle a de vérité ontologique et de valeur universelle. Cette appréhension de l'essentiel par l'intellect agent n'empêche donc pas le travail indispensable pour conférer aux concepts une authenticité, une richesse réelle, une immanence de plus en plus vive et exacte de la réalité connue dans l'intelligence qui ne possède pas d'intuition directe en raison de son caractère discursif et assujettie

qu'elle est à passer par le sensible, *per phantasmata*. — Mais cette fonction conceptuelle de l'intelligence humaine, si pénétrante qu'elle soit, si réaliste qu'en soit, ne disons plus la portée, mais l'intussusception, n'épuise cependant pas le rôle et le devoir de cette intelligence comprise en sa pleine nature et fécondité. Car, à propos des objets et des vérités qu'elle connaît, la pensée qui s'élabore en nous n'accomplit son oeuvre discursive (qu'elle soit scientifique ou métaphysique) qu'en portant en elle et qu'en employant des vérités transcendantes à tous les objets partiels de la connaissance discursive. Et c'est en ce sens que S. Thomas a pu dire que toute pensée et toute connaissance distincte implique une secrète affirmation de Dieu ; d'où cette définition de l'intelligence et de sa finalité : elle est *capax Entis, capax Dei*. Non que cette capacité soit consciente explicitement de son Objet, condition de tous les autres objets connus ; et c'est pourquoi des preuves, un travail abstraitif sont indispensables pour conférer à l'idée latente qui vit au plus profond de l'intelligence une clarté suffisante, une force qui commande l'assentiment de toute raison droite et bien conduite.

Afin de prévenir davantage encore toute rechute dans les malentendus, il importe d'écarter les amphibologies qui grèvent l'emploi du mot abstraction, selon qu'on se réfère à l'acception médiévale la plus forte ou à l'usage moderne qui se restreint au procédé discursif de l'entendement appliqué à la science des phénomènes ou aux analyses [369] subjectives et logiques. — Dans le premier cas, l'abstraction loin de tendre à une dissection des phénomènes vise la vérité substantielle, le suppôt où réside la vie foncière, l'existence de ce qu'il y a d'intime, d'indivisible en toute réalité dont on peut dire qu'elle a, ou qu'elle est, un *unum per se* et que, au lieu de constituer un simple agglomérat objectif ou mental, elle comporte une nature propre, une essence définissable. Dès lors on s'aperçoit aisément que les deux emplois, médiéval et moderne, du terme litigieux d'abstraction s'orientent en des sens opposés et dans des plans différents. Les confusions que souvent entraîne une telle équivoque s'aggravent du fait que de part et d'autre on risque de recourir exclusivement à l'un ou à l'autre de ces procédés, comme si l'un pouvait se passer de l'autre. Tantôt on se persuade que l'abstraction ontologique saisit immédiatement tout ce qui spécifie l'être en ce qu'il a d'essentiel, tantôt on s'imagine que, à force

de connaissance discursivement abstraite, la science peut par ses analyses aboutir à des synthèses vraiment unitives et réalistes. C'est contre cette double illusion que nous nous sommes mis en garde. D'un côté, nous avons, tout en affirmant l'immanence réelle et vitale des êtres dans l'intelligence qui les connaît, maintenu que cette saisie profonde est moins une intuition explicite qu'une appréhension implicite dont il y a lieu de scruter méthodiquement la richesse de manière à élever l'humble définition nominale à une définition de plus en plus compréhensive et organisée. D'un autre côté, si cette force captatrice de l'intelligence n'était point primitive et foncièrement réaliste, jamais l'unité et le sens même de l'être ne résulterait d'une synthèse et l'analyse abstraite, elle non plus, elle d'abord, ne serait même pas possible.

Ces remarques sans doute nous aident à mieux comprendre le rôle de l'action dans l'exercice vital et essentiel de l'intelligence. Faute de tenir compte de toutes les fonctions solidaires de l'esprit, on peut bien revendiquer en paroles (et à juste titre d'ailleurs) le primat de l'intelligence ; [370] mais, à ne considérer que l'aspect statique, comme s'il s'agissait d'une passivité, d'une immédiation absolue, sans tenir compte non seulement de notre *fieri* empirique mais de notre adhésion personnelle à la réalité présente, on s'exposerait à réduire l'esprit à sa seule fonction logique qui deviendrait elle-même inexplicable. Bien plus, si notre *fieri* ne contribue en rien à notre *esse* et à l'*esse* des êtres en nous, si notre intelligence est passivement spectaculaire, si elle se borne à recueillir, à juxtaposer des compossibles et des compatibilités logiques, si, n'aspirant pas à étudier tout l'homme réel et concret, la philosophie même spéculative sur la seule absence de contradiction pour développer ses constructions dans le champ des possibilités ou des nécessités, ne voit-on pas sur quelle pente et vers quels abîmes une telle spéculation rationnelle est facilement entraînée ? Et, sans parler du proche danger de philosophie séparée et de pur extrinsécisme, n'a-t-on pas à redouter que l'intelligence absorbée dans l'intelligibilité n'oscille de l'idéalisme au quiétisme et de l'immanentisme à la théosophie dont nous avons eu à critiquer les spécieuses illusions ? [371]

17. Qu'y a-t-il dans l'action outre le transitif et le pur devenir.

[Retour à la table des matières](#)

L'étude de *la Pensée* et de *l'Etre* nous avaient déjà conduits à une doctrine qui, décentrant l'égoïsme, tend à insérer dans notre vision et dans notre personnalité même une notion et une présence de caractère universel. Quelques lecteurs, attachés à leurs certitudes obvies ou à un idéalisme subjectif, ont soulevé des objections contre des assertions qui leur semblaient plus généreuses que réellement fondées. On ajoutait même que du point de vue de l'action, toujours naturellement égocentrique, surgiraient d'insurmontables difficultés contre lesquelles devrait se briser cette conception trop purement platonique. — Concédon's d'abord qu'à première vue la considération de l'agir semble en effet contredire l'immense interdépendance et la réciprocité de dévouement dont nous avons parlé en développant le contenu de la pensée et les richesses de l'être. Mais toujours nous trouvons dans les plus spécieuses objections un principe de clarté plus pénétrante et de confirmation plus solide. Cette vérité, nous allons la voir une fois de plus vivifiée ici, car l'action — qui ne reste jamais toute platonique — va nous manifester la réalité très effective, très consistante, très indestructible de la fonction universalisante et, à certains égards, éternisante de l'action.

On s'est étonné de m'entendre soutenir qu'il y a non seulement dans notre pensée des implications et des connexions universelles qui vont à l'infini, mais que dans la réalité même il se trouve une interdépendance permettant d'affirmer qu'en un sens véritable tout tient à tout. On s'est même inquiété de cette assertion qui a semblé à quelques-uns téméraire, paradoxale, déraisonnable et inouïe. Certains sont si habitués à prendre les choses sous l'aspect isolé et les dénominations qui les fragmentent en données séparément obvies qu'ils oublient ou qu'ils ignorent les vérités les plus incontestables de l'expérience, de la science positive, de la métaphysique la plus assurée. Peut-être [372] admettraient-ils que le regard spéculatif de l'esprit réunit dans une vision ordonnée la diversité radicale d'êtres soi-disant étrangers et tout extérieurs les uns

aux autres ; mais, parce qu'ils se fient aux habitudes utilitaires du langage et de la pratique commune, il leur semble chimérique, malgré la portée réaliste qu'ils attribuent théoriquement à la connaissance, d'admettre la solidarité effective de l'universel objet de cette connaissance même. C'est pourquoi dès le début de mon étude sur *la Pensée*, ce que j'ai eu à dire de la liaison totale du monde, qui est unique sans être un dans sa multiplicité même, est resté pour beaucoup lettre morte ou gratuite assertion qui ne tire pas à conséquence. Pourtant c'est là une vérité qui commande l'ordre universel, la genèse de la pensée, la possibilité et la fécondité de l'action : vérité que les sciences physiques mettent de plus en plus en évidence et hors de contestation ; vérité métaphysique qui porte à la fois sur les conditions nécessaires de la pensée et sur la solidité ontologique des êtres formant un ensemble cohérent, comme l'a profondément enseigné S. Thomas. Et il ne s'agit pas seulement pour lui d'une connexion idéale ou d'une ordonnance statique ; ce qu'il montre, c'est, avec une dialectique ascendante, une hiérarchie dynamique et une genèse progressive ; et c'est bien là le sens profond et la fonction, l'efficiencia féconde de l'action. *Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest* (C. Gent. II, 68). Et si, dans ce passage, il insiste sur les degrés qui relient les êtres d'échelon en échelon, ailleurs il marque la continuité possible de la croissance des « vertus séminales » qui sont infuses aux profondeurs de la nature, comme des semences de vérité intelligible et d'efficiencia progressive. Il cite un passage des « Noms divins » de Denys qui manifeste cette jonction des degrés les plus bas jusqu'aux plus hauts : « *divina sapientia confungit fines superiorum principiis inferiorum* ».

Cette solidarité qui commande la connaissance et la réalité entière a pour origine et pour fin autre chose qu'un [373] ordre d'intelligibilité et de beauté. Elle résulte d'une foncière loi d'amour pour conduire les esprits à une réalisation de charité dans l'unité et la distinction. Si en effet tout tient à tout et si tous sont par tous et pour tous, l'erreur spéculative et la culpabilité morale les plus radicales consistent dans l'égoïsme, dans le morcelage, dans la dissociation, destructrice tout à la fois de l'ensemble (constitué par l'union) et des parties qui, séparées du tout ou dressées les unes contre les autres, s'appauvrissent ou s'annihilent pour ainsi dire elles-mêmes. L'attachement de chacun à tous et

à chacun est donc pour les êtres le secret même de leur plus-value et de la plénitude de leur existence propre. Qu'on ne s'étonne donc plus — comme s'il s'agissait d'un paradoxe ou d'un jeu d'esprit — d'une doctrine où la consistance des êtres et la valeur de leur action restent en suspens jusqu'au point où se concilient leur appartenance propre et leur subordination dévouée au plan divin et à la communauté de tous les êtres. « *Unumquodque autem in rebus naturalibus quod secundum naturam HOC IPSUM QUOD EST, ALTERIUS EST, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum... videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius : sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis* » (S. theol. I^a q. 60, a. 5 ; cf. aussi I^a, II^{ae}, q. 109, a. 3).

A ceux qui résistent à l'idée d'une activité sans cesse vive et intestine, indépendamment même de productions extérieures et de fruits à détacher de la vie intimement proliférante, nous pouvons répondre : une telle assertion n'est pas une méconnaissance de l'enseignement séculaire et de l'ordre stable justement constitutif des êtres en devenir comme de l'Être absolu lui-même. Ici encore on peut se référer à S. Thomas qui inclut l'exercice de l'action féconde dans la spécification appropriée soit au pur agir de Dieu, soit même à l'action des créatures, laquelle n'est point tout entière transitive dans ses fruits, mais où il subsiste essentiellement une détermination intime, un *habitus* inscrit en l'agent lui-même et qui demeure comme [374] une acquisition pour toujours en bien ou en mal, en gain ou en dette : « *est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis ; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi : sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra... in Deo iste circulus clauditur in seipso* » (Quest. disp., de Potentia, q. 9. a. 9.)

En Dieu seul l'agir est absolument clos, fécond et parfait ; mais, dans les créatures, s'il y a forcément un exode parce qu'il y a au principe de leur action une stimulation propulsive, cependant pour les agents spirituels il y a, au delà des œuvres extérieures et des répercussions naturelles sur l'agent lui-même, un fruit qui n'est pas seulement passager ou transitif *ad extra* ; car, dans la mesure où l'agent libre accueille ou refoule l'immanence en lui de la transcendance divine, il participe ou se ferme en quelque sorte à ce qui eût pu ou dû l'unir, à

des degrés infiniment divers, par sa nature raisonnable ou par une vocation plus haute, à une fruition qui n'est plus simplement extrinsèque et éphémère puisqu'elle a un caractère d'immortalité et d'infinitude. Non pas qu'il soit légitime ou possible de supprimer l'incommensurabilité du pur agir et de méconnaître que par grâce seulement il y ait une communication concevable d'une véritable union dans la béatitude ; mais, d'autre part, il n'est pas moins certain que l'agent spirituel — et par là même immortel et besogneux d'infini — doit, après l'évanescence de tous les objets finis et de ses opérations immanentes au monde périssable, conserver l'état où l'ont placé ses dispositions à l'égard de la fin transcendante à laquelle son activité terrestre devait être naturellement subordonnée ; et cet état reste comme le fruit définitivement incrusté, si l'on peut dire, au plus intime de son indestructible réalité.

Rien donc de plus traditionnel que cette doctrine de l'action en ce qu'elle a d'explicatif, de consolidant, d'immortalisant à travers le devenir qui semble fuir et les actions qui paraissent éphémères comme tous les phénomènes immanents au flux de ce monde. A cet égard rien de plus [375] significatif que les inscriptions des vieux cadrans solaires où s'exprime la sagesse devant les heures mourantes et l'éternité où elles demeurent : « *pereunt, sed imputantur* ». — « *Ita reditque fugax solis umbra, nos autem non reditura sumus umbra, sed in luce aeterna manent opera juste solidificata* ». Vérité philosophique souvent absente de l'enseignement populaire ou supérieur et sur laquelle, dès 1887, Ravaisson, dans la « Revue des Cours littéraires » et sous ce simple titre « Education » rappelait l'attention des maîtres et des générations montantes qui, sans une telle leçon, risquaient de mériter la qualification de descendantes. La générosité, disait-il en s'appuyant sur de beaux textes anciens et sur de nobles lettres de Descartes, est la loi foncière de la vie personnelle comme de l'ordre social et de notre immortelle destinée, générosité non point simplement théorique, mais féconde en actions allant jusqu'au sacrifice de l'existence terrestre pour le bien des autres et pour l'accès du sacrifié lui-même à la possession de l'impérissable félicité. [376]

18. Deux erreurs symétriques à éviter dans l'analogie entre l'agir divin et les actions contingentes ; précisions nécessaires dans l'emploi des termes principe et cause.

[Retour à la table des matières](#)

Rien de plus suggestif que les deux erreurs symétriques contre lesquelles nous attirons ici l'attention pour débayer notre route. La première de ces erreurs consiste à traiter l'action humaine comme si elle était semblable à l'acte divin. La seconde consiste à traiter l'action divine comme si elle ressemblait en un point essentiel à l'action humaine. Qu'un exposé bref et lucide nous permette de nous libérer entièrement d'une double et alternative analogie sophistique.

1° Pénétré de la juste idée que l'Acte pur et transcendant de Dieu ne comporte ni avant, ni pendant, ni après cet agir absolument supérieur au temps et à l'espace, une passivité, une détermination, un choc en retour de quelque ordre que ce soit, on se convainc trop facilement que, pour être vraiment cause de ses actions, l'homme participe à cette transcendance du principe à l'égard de son effet et qu'ainsi l'on doit attribuer à la cause intelligente et libre que nous sommes une impassibilité transcendante aux forces diversement actées par notre initiative. C'est de cette source adultérée que découlent maintes méconnaissances des réalités contingentes parmi lesquelles nulle n'est pleinement cause de ses effets sans avoir à subir des concours préalables, des aides concomitantes, des résistances instructives, des leçons et des directions utiles à recueillir de l'œuvre en voie d'accomplissement ou au terme de son exécution. Ce n'est pas non plus seulement dans une étude additionnelle et une sorte de postface qu'il y a lieu d'examiner les déterminations réciproques des causes et des effets qui sont en même temps des effets et des causes les uns par rapport aux autres ; c'est dans l'enquête sur la spécification essentielle des causes secondes qu'il convient d'intégrer cette vérité théorique et pratique d'une connexion mutuelle des causes diversement [377] subordonnées mais se hiérarchisant, se libérant, se purifiant peu à peu. On voit par là l'importance d'une étude qui doit contribuer à organiser les rapports normaux des causes étagées

dans le monde pour les élever solidairement de leur principe stimulateur à leur fin ultime.

2° Inversement, maints esprits, obsédés à leur insu par l'idée qu'une cause n'est vraiment elle-même qu'en produisant son effet et habitués à nommer Dieu « Cause première », comme si c'était là par excellence son nom métaphysique, sont entraînés à restreindre l'agir divin à ce qu'ils considèrent comme son unique effet, la Création ; et dès lors les créatures apparaissent comme la conséquence nécessaire de l'omnipotence. Bien plus, certains métaphysiciens, assujettis à la logique de ce point de vue si déficient, font de la création la condition *sine qua non* de la conscience que Dieu prendrait en cette création de sa propre réalité et de sa pensée progressive en ses effets.

La précision qu'il importe d'introduire dans la terminologie a donc, nous le constatons ici, une grande importance. S. Thomas donne souvent l'exemple de tels discernements étymologiques, sémantiques et doctrinaux (cf. I^a, q. 33, a 1). Il indique que les Latins ont distingué les deux termes très différents, *principium* et *causa* ; nous devons soigneusement profiter de ce discernement pour réserver à Dieu le nom de *principium* parce que le mot *causa* implique d'ordinaire une priorité de la cause et une dépendance et sujétion de l'effet. Il conviendrait même d'ajouter, semble-t-il, que le mot principe comporte lui-même deux acceptions, l'une qui indique un commencement dans la durée, l'autre une originalité ontologique ou idéale. En cette dernière acception, Dieu (comme le remarque S. Thomas du Père) est principe co-éternel du Fils et de l'Esprit ; et ce n'est point de la même façon qu'il est principe de l'ordre créé quoique cette expression soit plus justifiable que celle de Cause première, en raison des inconvénients que nous avons reconnus à une appellation trop empruntée aux relations des êtres contingents. Les Grecs [378] aussi ont employé le mot $\rho \chi$ dans les deux sens que les Latins ont attribué au mot *principium* ; et il est à remarquer que si ce terme est, par S. Thomas, approprié au Père, il n'est pas refusé pour cela au Fils dont S. Jean dit *in principio erat Verbum*, en sorte que (selon l'ingénieuse expression de S. Thomas) si le Fils a pu dire *Pater major me est*, le Fils n'est pas pour cela *minor Patre*. On voit par là

avec quelle force l'affirmation du pur agir doit sauvegarder la co-éternité, l'égalité, l'exclusion de tout élément passif dans l'Agir absolu. Dès lors aussi le mot *principium* ne s'applique pas ici à une antériorité temporelle : il a une valeur uniquement métaphysique et quand l'on dit « au commencement était le Verbe », l'imparfait *était* marque qu'en effet il ne s'agit nullement d'une apparition dans la durée puisque l'on désigne en notre langage humain ce qui subsiste *ante omnia saecula*.

Ce double commentaire fera sans doute mieux comprendre le sens et l'utilité des analyses où nous essayons d'apporter une lumière philosophique sur la notion intelligible et la réalité intrinsèquement suffisante du pur agir au sein de la mystérieuse Dété. On s'en rendra bientôt mieux compte. Et du même coup on saisit la raison décisive qui nous fait critiquer le mot Cause dans la mesure où on l'appliquerait seul et absolument à Dieu. Enfin on est préparé par là à discerner sous un jour plus vrai et plus complet les enseignements qui, pour la science même de l'action, doivent résulter de l'exercice méthodique et intégral de notre agir, selon que devra l'étudier aussi à fond que possible le tome second de cet ouvrage. [379]

19. Erreurs extrêmes qui s'opposent ou se coalisent en face de la doctrine équilibrant la raison et l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Autant il est philosophique de réagir contre le culte des « idées claires » ou des intuitions immédiates, contre l'épidémie qui a sévi au XVIII^e siècle, en France, Allemagne, Angleterre, sous le nom de « philosophie des lumières » et contre le sentimentalisme où elle trouvait sa compensation, contre le positivisme qui abaisse la raison au scientisme, contre cette nouvelle dépression qui canonise le sang, la race, la force, l'ambition dominatrice, la civilisation utilitaire, grégaire et totalitaire, autant néanmoins il est vrai et urgent de protester contre l'extrême opposé, contre les fausses mystiques de l'indétermination et de l'ineffable. Ces deux excès ne sont d'ailleurs que des espèces contraires

d'un même genre et ne vivent que d'emprunts tacites à leurs erreurs qui, loin de se neutraliser, accroissent la fièvre qui en prolonge et en aggrave les meurtrières conséquences. En ce point de notre enquête, c'est, non des effets funestes, mais de la fausseté intrinsèque de toute doctrine faisant évanouir la transcendance comme aussi les certitudes métaphysiques que l'intelligence et l'action concertées nous imposent le rejet. Car il y a deux manières de pervertir le sens et de ruiner la vérité de la transcendance, — ou bien en l'immergeant dans une immanence universelle ou un idéalisme subjectif, — ou bien en la projetant au-dessus de toute réalité et de toute pensée distinctes, au point que connaissance et action ne seraient plus qu'illusions à dissiper. C'est de cette dernière erreur que nous devons discerner les occasions, dénoncer l'illogisme et signaler le remède tel que le présente une doctrine où pensée et action remplissent toute leur fonction.

Ne sous-estimons pas toutefois la tentation qu'offre, aux esprits découragés et même dégoûtés d'un plat rationalisme et d'une réflexion trop discursivement critique, la hautaine initiation qui à travers l'agnosticisme prétend [380] nous introduire vers « la connaissance interdite » et l'ineffable secret supprimant toutes les curiosités, toutes les agitations. Comment d'abord ne pas remarquer à quel point ce dogmatisme adogmatique use et abuse de la logique contre toute logique. On se tire de ce paradoxe en déclarant qu'aux preuves et démonstrations se substitue « l'initiation » : mais ce mot n'appartient-il pas encore à l'ordre intellectuel et discursif, moral et ascétique ? Et où nous mène, où nous laisse cette entrée dans l'immense vérité ? Elle va, nous dit-on, vers une connaissance interdite. Mais, ou bien nous savons qu'elle est connaissance sans connaître ce qu'elle est : en quoi dès lors peut-on prétendre à la fois qu'elle est interdite et inaccessible et qu'elle apporte cependant une claire certitude aux initiés qui ont franchi le seuil ? ou bien, si c'est à la nuit que nous pénétrons, à quoi bon ces fulgurantes images pour remplacer les formes et les idées absentes ? et quelle étrange contradiction que ce recours à l'obstacle d'un mur de diamant qui n'est tel qu'en étant translucide et même, nous dit-on, éclatant comme un éclair.

Ne voit-on point par là l'impossibilité où se trouve notre intelligence de renier la vérité et la raison, fût-ce en s'immobilisant devant une barrière qu'on

cherche à présenter à la fois comme infranchissable et diaphane ? Tant il est vrai que le sort même de la pensée est lié à la réalité authentique de l'action. Ce qui fait la vigueur indélébile de la *philosophia perennis*, c'est justement l'équilibre effectif qu'elle maintient entre la spéculation la plus contemplative et la générosité la plus active. C'est pourquoi la plus dogmatique des doctrines est en même temps celle qui sauvegarde le mieux le domaine supérieur de la mystique grâce aux voies mêmes de la métaphysique et de l'ascèse intimement collaboratrices. Il convient donc de repousser les reproches adressés par le monisme ou la théosophie et même de les interpréter en faveur d'une doctrine sauvegardant les vérités métaphysiques nettement formulées et la fonction multiforme de l'action en tant qu'elle est réellement efficiente et promotrice de la [381] destinée des êtres.

On ne saurait donc nullement affirmer que « l'agir est une illusion et une faute », car, pour l'initié, ce qui précédait ce repos dans l'informe y disparaît entièrement dans le soi qui ôte tout sens au moi. Sans doute en de tels enseignements, plusieurs fois millénaires, et qui ont captivé, absorbé même et développé en exemplaires de patience (c'est plus que passivité), d'abnégation, d'universelle compassion tant de millions d'âmes et tant de hautes intelligences, il ne peut manquer d'y avoir des suggestions à recueillir. L'erreur de l'individualisme égotiste, du scientisme utilitaire et démoralisateur, d'un rationalisme discursif et présomptueusement suffisant, d'une civilisation mécanisée et destructrice des sublimes dispositions spirituelles ne doit pas être méconnue ; et cela pour le bien de cette civilisation occidentale qu'il ne faut pas pour cela opposer à la sagesse de l'Orient. Mais plus on approche des sommets, plus les égarements et les chutes sont redoutables. Nous verrons plus loin quelles leçons doivent être retenues d'une doctrine prétendant à la contemplation, par des voies plus qu'expérimentales, plus que métaphysiques, plus qu'ascétiques, plus que mystiques, si l'on s'en tenait au sens habituel de ces dénominations. Il y aura même lieu de retourner contre ces altièrès démarches les critiques que les initiés adressent aux fidèles d'une tradition qui unit l'expérience et la spéculation, la vie de l'intelligence à celle de l'action, le dévouement et le recueillement, la possession de soi et l'union contemplative. Auparavant il importe de discerner tous les obstacles imaginables et de scruter les difficultés qui, si elles

sont résolues, préciseront et fortifieront les thèses préparatoires à nos conclusions. Dès à présent il était bon d'indiquer quelle coalition paradoxale des diverses doctrines de passivité brutaliste, stoïque et théosophique risque de s'instituer contre la doctrine de raison et d'action et comment les erreurs les plus opposées en apparence entraînent une même destruction de l'unique et cohérente vérité. [382]

20. Finalité impliquée à divers degrés en tout agir.

[Retour à la table des matières](#)

Il paraît surprenant d'abord d'affirmer qu'une analyse profonde de la notion d'agir implique l'idée d'une intention ou même d'une prévision finaliste. En le soutenant ici nous ne prétendons nullement attribuer aux agents physiques ou aux astres une détermination si peu que ce soit consciente des effets ni même des énergies spontanément dépensées. Etymologiquement, *intentio* marque une tendance dirigée vers un but qui n'est pas toujours connu de l'agent ; mais l'agent ne mériterait pas ce nom si, en fait, il ne contribuait pas à une œuvre d'ensemble dont il peut n'avoir pas lui-même le secret. Aussi insistons-nous sur le caractère synergique et plus ou moins obscurément finaliste de tout agir. Mais nous traitons en ce moment du pur Agir et nous devons tenir compte aussi du gouvernement providentiel qu'implique l'idée de création. Or la finalité universelle est requise dans une telle conception qui aux êtres les plus inférieurs donne un rôle à remplir sous un aspect à la fois singulier et collectif. On a pu dire des actes instinctifs qu'ils sont les conclusions d'un raisonnement dont les prémisses, inconscientes pour l'animal, sont cependant contenues dans l'intention créatrice et organisées dans le complexe des créatures. Il importe donc de mettre en évidence cette disposition à la fois transcendante et immanente qui n'est en définitive que la reconnaissance du principe de finalité, d'organisation et d'intelligibilité universelle. C'est jusque là qu'il faut aller pour sauvegarder d'une part l'essentielle idée de l'agir absolu, d'autre part l'extension et l'efficacité réelle de tous les êtres en qui nous décelons et affirmons une activité authentique.

Autant une finalité externe et partielle est peu scientifique par l'abus même qu'en ont fait ceux qu'au XVIII^e siècle on a ridiculisés sous le nom de « cause finaliers », autant la finalité interne des organismes a une valeur métaphysique qui peut suggérer même certaines découvertes [383] scientifiques mais dont il est facile pourtant d'exagérer l'interprétation par des applications fragmentaires et trop assujetties à nos manières humaines de percevoir et de raisonner. Quant Aristote déclare que l'homme n'est pas supérieur aux autres animaux par le seul fait qu'il a une main et grâce à elle la possibilité de fabriquer et d'utiliser tous les instruments, mais que sa main n'a le rôle qu'elle a qu'en raison d'une supériorité dont elle tire son origine et son efficacité, il y a sans doute dans cette remarque une vérité très positive ; néanmoins c'est seulement par la considération de la finalité totale et de la connexion interdépendante des êtres et de leurs fonctions que le principe de finalité acquiert toute sa certitude, toute sa portée décisive, toute sa valeur dynamique et ontologique. C'est le mérite d'une science de l'action d'élargir les perspectives au delà des similitudes morphologiques ou des symbioses particulières ; car en étudiant l'agir on est inévitablement amené à tenir compte de l'interdépendance réelle qui ne laisse aucune réalité en dehors du plan universel et de l'unité finale à laquelle aboutit la multiple diversité des êtres et des destinées selon un ordre d'intelligibilité, de justice et de bonté que résume le vœu : *sint unum*, sans préjudice pour la liberté et les sanctions des agents personnels et responsables qui rentrent eux-mêmes, nous le verrons plus loin, dans l'ordonnance universelle. [384]

21. Méthode homogène de la philosophie intégrale.

[Retour à la table des matières](#)

Depuis quelques années d'amiabes controverses instaurées sur le problème historique et doctrinal relativement à la légitimité ou à la disconvenance de l'expression « philosophie chrétienne » ont amené de nouvelles précisions et même des rapprochements féconds grâce à des distinctions mieux adaptées à la sauvegarde rationnelle et religieuse de méthodes et d'objets formellement différents. Sans insister ici sur un exposé que je dois réserver à l'ouvrage en pré-

paration sur *l'Esprit chrétien*, il est utile, pour nettoyer la route et rassurer mes lecteurs et compagnons, de résumer les gains acquis et de répondre aussi à une question qu'un article plein de bienveillance et de pénétration pose en sa conclusion, (cf. *La Vie Intellectuelle*, 25 juin 1936 : P. Vignaux. « Remarques sur l'intention et la méthode des dernières œuvres de M. Blondel ».)

Il s'agit de déterminer, d'un point de vue strictement philosophique, quel est l'office normal et intégral du philosophe au sein de notre civilisation actuelle. Ni théologien, ni apologiste, il ne peut, en homme, en savant, en métaphysicien, en historien, ignorer le fait chrétien. Et s'il a, comme c'est son rôle et même son devoir, à tenir compte autant que possible de toute la réalité de fait et de droit, le spéculatif et le pratiquant que tout philosophe doit porter en lui-même ne peut faire abstraction complète d'une donnée aussi complexe que cette grande tradition dont reste imprégné le monde moderne et dont le procès demeure toujours pendant.

Discernons donc les aspects divers qui s'offrent à l'examen de la philosophie : voyons quel jugement, quelle attitude, quelles réserves s'imposent normalement au philosophe.

1° D'abord un certain nombre de problèmes sont communs à la spéculation rationnelle et aux enseignements religieux. Sur ces points, tels que la question de Dieu, de [385] la valeur des principes, de la nature de l'esprit, de l'immortalité de l'âme, etc., les conclusions philosophiques, toutes discutées ou hésitantes qu'elles peuvent être, gardent leur valeur rationnelle là même où elles concordent spontanément avec les assertions de foi. Mais deux remarques essentielles sont déjà nécessaires ici : — une telle concordance ne doit pas se produire sur commande ; car il y a hétérogénéité formelle entre les deux disciplines dont l'origine, les démarches, le genre de preuves, le degré de précision et de certitude diffèrent essentiellement. Et voici la seconde précision à maintenir : — là même où l'enseignement chrétien apporte une lumière plus épurée, plus affranchie des hésitations et des fausses ou incomplètes conclusions, les rectifications et les confirmations dont la philosophie est en droit de profiter

ont besoin, pour s'engrener dans la recherche autonome du philosophe, d'être appuyées par une raison plus sûrement mise en possession d'elle-même.

2° Outre ce terrain commun où, dans l'autonomie respectée des méthodes et des certitudes formelles, une coopération résulte légitimement de rencontres stimulantes, il se présente un autre domaine où laissée à elle-même la philosophie n'avait point pénétré ou du moins s'était avancée si peu que rien dans une ombre quasi impénétrable là même où, selon le dogme chrétien, il s'agit des vérités métaphysiquement nécessaires ou de la réalité ontologique la plus absolue. Après comme avant ces lumières de la révélation, le philosophe restera-t-il, les yeux fermés et la bouche muette ? Se contentera-t-il de quelques intuitions vagues ou impures de la conscience humaine sur le mystère de la Déité ou sur la transcendance d'une Cause première et créatrice ? Si plus que tout à l'heure une extrême prudence nous détourne de toute ingérence ou de tout accaparement, on ne doit cependant point méconnaître la lente assimilation que des siècles de pensée et de vie chrétienne ont peu à peu produite dans la raison populaire elle-même. Sans doute les grands mystères doctrinaux ne [386] sauraient être retrouvés, justifiés, approfondis par la philosophie en leur énoncé, encore moins en leur impénétrable contenu. Cependant, puisqu'il est dit que le mystère ne demeure point sans signification, il y a donc en lui « un clair-obscur » qui ne laisse point la réflexion sans soulagement et la méditation sans fruit. Songeons en effet à la transposition des perspectives survenue depuis le temps où Aristote écrivait que entre l'homme et Dieu la disproportion est telle qu'il est déplacé, inconvenant, absurde de parler d'un amour entre des êtres tellement incommensurables. Ici nous voyons à quel point le travail séculaire a incorporé à la conscience humaine une notion de la bonté divine qui semblait étrangère et même contraire à la raison.

Poussons notre enquête plus avant. Après avoir montré que l'intelligibilité implique l'intelligence et que l'intelligence ne reste intelligible que si la charité y est intrinsèquement présente et agissante dans l'absolu, je recevais l'aveu d'un rationaliste reconnaissant que jamais encore il n'avait envisagé la possibilité d'une telle implication et que pourtant l'enchaînement des raisons imposait

les conclusions offertes. N'est-ce point un gain qu'il serait important de pouvoir considérer comme légitimement acquis ou tout au moins comme un problème vraiment rationnel à discuter indépendamment même des enseignements d'un autre ordre qui ont contribué à le susciter dans la conscience profonde de l'humanité ?

3° En dehors des mystérieuses vérités qui portent sur les plus sublimes nécessités de l'ordre ontologique et absolu, un domaine tout autre concerne les dispositions contingentes et gratuites dont il semble que la philosophie, malgré sa prétention de s'intéresser à la réalité intégrale et à la destinée de l'homme, ne paraît pouvoir connaître et juger sans sortir de sa fonction et renier son autonomie. Comment en effet par la raison naturelle concevoir même la notion d'une surnature, une vocation de grâce et tout ce qui concerne le drame humain et divin du salut ? [387]

— Assurément la difficulté est extrême et grand le danger de maintenir à la fois la disparité et la liaison, la solidarité de fait et l'hétérogénéité radicale de deux ordres absolument distincts et pourtant intimement associés dans une unique destinée. L'un des grands profits des récentes controverses, c'est d'avoir mis ou remis en lumière la place qu'occupe normalement l'idée et la possibilité d'un ordre surnaturel indéterminé dans la philosophie la plus autonome et la plus jalouse de ne permettre en elle et de ne commettre à l'égard de la théologie aucune intrusion. La nature de l'esprit est telle en effet qu'un désir naturel, vague, inefficace, mais indélébile le porte vers l'infini, vers Dieu conçu comme la vérité essentielle, le Bien parfait, la source de la béatitude. Nous avons montré l'attitude normale et l'hésitation de la raison à l'égard de cette tendance naturelle et naturellement inassouvie avec les diverses hypothèses que la spéculation rationnelle peut concevoir, y compris celle de notre devoir, à supposer qu'une secrète vocation nous appelle et nous fournisse les moyens d'accéder à une union plus intime que nos forces naturelles ne pourraient jamais le comporter ; (cf. *La Pensée*, II, pp. 365 sq.).

Ici pourtant une très utile objection s'est élevée. Notre réponse permettra d'entrer plus avant dans l'intime convenance du drame de l'action. Que prétend-on nous opposer ? On déclare qu'il serait illégitime de supposer la possibilité rationnelle d'un ordre surnaturel parce que là où il s'agit des connexions essentielles et nécessaires d'ordre métaphysique, affirmer cette possibilité nécessaire c'est déjà impliquer sa réalité absolument. Dès lors, conclut l'objection, « la philosophie, en traitant des possibilités métaphysiques, ne peut émettre cette hypothèse sans supprimer la gratuité de l'ordre de grâce et sans impliquer que la surnature est le complément nécessaire de l'ordre naturel ». — Cette argumentation méconnaît trois vérités capitales. D'abord elle confond la condition contingente de la nature humaine avec les nécessités métaphysiques [388] divinement transcendantes. Ensuite elle assimile indûment une hypothèse concernant la divine liberté aux nécessités métaphysiques qui se trouvent conçues sous la loi d'un déterminisme sèchement rationnel. Enfin et surtout elle fait abstraction, non plus seulement de la contingence humaine et de la divine liberté, mais de la charité, au service de laquelle peut se mettre, disons mieux, aime à se mettre l'omnipotence du Souverain maître de ses dons. C'est sans doute un louable soin que celui de sauvegarder absolument l'absolu domaine et le jaloux empire de Dieu, mais ce n'est point servir sa gloire que de la réduire à l'empire de la nécessité.

Comment il est légitime et instructif de tenir compte de ces divers plans dans une recherche qui demeure autonome, sans cesser d'être consonante avec d'autres enseignements, ce qui doit le montrer c'est tout l'ensemble d'une science qui n'a pas besoin de s'appeler d'un autre nom que « la philosophie » pour s'accorder à la réalité intégrale dont elle est elle-même une part active. Sans épithète restrictive, une telle science n'a pas besoin non plus de se scinder pour ainsi dire en deux zones dont l'une serait pleinement lumineuse et dont l'autre plongerait dans la pénombre et travaillerait comme sous un écran qui laisserait filtrer une autre clarté. Et c'est ici qu'après m'être trouvé partout d'accord avec M. Vignaux je préférerais ne point trancher autant qu'il semble le préconiser les deux modes de philosopher qu'il propose à notre réflexion critique. Quand la philosophie s'élabore en ce qui semble le grand jour de son

domaine propre, est-elle donc sans rencontrer elle-même le mystère des origines, du milieu et des fins, sans rencontrer ces problèmes dont Dechamps disait que la raison a le pouvoir et le devoir de les poser sans posséder toute la force de les résoudre jusqu'au bout ? Et quand la philosophie pénètre dans ce clair-obscur des mystères dont se nourrit la foi, n'est-ce pas encore quelque chose de sa propre lumière à elle qu'elle cherche à découvrir ? Il n'y a donc, semble-t-il, pas lieu [389] de séparer deux modes de philosopher, l'un en une prétendue plénitude de lumière rationnelle, l'autre sous une protectrice pénombre ; tout au moins, de part et d'autre, et à des degrés qu'on peut dire symétriquement inverses, une ombre se projette dans notre lumière et une lumière dans notre ombre, une ombre où peuvent se rencontrer et s'embrasser sans se confondre la raison et la foi en gardant assez de lumière pour éviter méprises et chocs.

Peut-être pouvons-nous proposer cette brève conclusion : pour sauvegarder l'homogénéité et l'intégralité de la philosophie en sa méthode, en son esprit et en ses conclusions, c'est bien du point de vue de l'action qu'il convient de la développer ; car c'est dans une telle perspective que les vérités les plus spéculatives et les exigences les plus positives convergent et se confirment, sans qu'on puisse faire abstraction ni du Dieu de la spéculation, ni du Dieu de charité, ni du destin des causes secondes, ni de la transcendance absolue du pur agir, ni des secrètes exigences d'une vocation appelant l'homme à une fin plus qu'humaine. [390]

22. Sens du terme *implication* appliqué à l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Dès le début et à diverses étapes du long itinéraire déjà parcouru, nous avons rencontré le terme, le problème, la méthode, la doctrine de l'implication. Un *excursus* de *la Pensée* (II, p. 141, *sq.*) analysait les significations multiples de cette expression, très riche en connotations parfois apparemment divergentes mais finalement réductibles à une secrète dialectique. Aussi longtemps que nous considérons la pensée ou même l'être en leur contenu analysé ou synthé-

tisé par la réflexion, nous avons pu faire prédominer le point de vue d'une cohérence ou d'une élimination idéale, afin de laisser à la notion d'implication son aspect statique, sa valeur idéologique, son pouvoir formel d'inclusion ou d'exclusion. Déjà pourtant nous avons noté la double acception tantôt logique et passive, tantôt active et dynamique de ce terme appliqué ou bien à ce qui est logiquement ou réellement enveloppé dans une idée ou dans un fait, ou bien à ce qui enveloppe ou développe une vérité initiale, une croissance vitale et même spirituelle. Il ne nous avait d'ailleurs pas échappé que la pensée et l'être ne cessent jamais d'offrir un aspect génétique, de constituer un devenir et un drame et même de se référer au pur Agir dont tout procède. A présent, c'est directement que nous avons abordé l'étude de l'action ; et dans cette perspective le mot implication explicite, si l'on peut ainsi s'exprimer, son contenu intégral et son sens universel. Précisément parce que l'agir pleinement compris en son essence métaphysique ne comporte jamais d'être isolé en vase clos et comme sous une cloche pneumatique qui l'abstrairait du milieu total et de la fin dernière, nous devons ici déceler tout ce qu'en fait et en droit suppose (au sens étymologique de ce mot), produit et peut procurer l'agir considéré dans les causes secondes et mieux encore dans la souveraine perfection sans laquelle rien ne saurait être concevable ou conçu, agissant ou agi. [391]

23. Libre ratification des conditions et des sanctions qu'impliquent les actes libres.

[Retour à la table des matières](#)

Pour élucider et justifier les indications générales qu'offre le précédent *excursus*, pour prévenir en outre une objection que susciterait peut-être la suite proche du passage auquel se rapporte le présent commentaire, il convient d'attirer l'attention sur le caractère contingent des alternatives qu'implique l'action des causes secondes dès lors qu'elles sont douées de conscience et de personnalité. Il importe en effet que l'emploi souvent logique ou même mathématique de ce mot implication ne suggère pas l'idée d'une explicitation nécessaire, d'un prédéterminisme, d'une prédestination. Entre deux zones de ri-

goureuse nécessité, il y a en effet une initiative qui peut être inévitablement suscitée sans être inévitablement dirigée et imposée. — D'un côté donc, il ne dépend pas de nous d'être raisonnables, libres, responsables : tout cela est impliqué par notre nature et le concours de toutes les forces où s'alimentent la conscience, le vouloir, l'exécution. — D'un autre côté, l'action qu'il nous était nécessaire de poser comme libre, c'est-à-dire en choisissant l'orientation de notre effort, ne peut plus, une fois accomplie, se dérober à la réalité qui résulte d'une sorte de création concourante ; et c'est ici que reparaît la nécessité qu'implique la prolifération naturelle des actions liées au tout et allant à l'infini.

On voit donc par là tout ce qu'effectivement notre agir implique nécessairement, dans ses origines, dans son emploi, dans ses suites et sanctions. L'intervention de la liberté ne rompt pas, elle utilise cette rigoureuse norme des implications dont l'agent personnel qui en use ne peut pas récuser la justice et la vérité. Nous avons montré en effet comment la liberté ratifie en l'employant sa propre puissance et comment par là même toutes les implications ultérieures, comme les antécédentes, sont validées dans l'acte et par l'action qui en a posé les prémisses et les conséquences inévitables. [392]

24. Devoir du philosophe en face de la redoutable question du pur Agir.

[Retour à la table des matières](#)

Au sujet de l'Agir nous oscillons facilement entre deux paradoxes. Tantôt il nous semble que, pris dans l'engrenage universel, nous ne disposons guère que de nos pensées. Les anciens étaient portés à se croire entre les mains d'un destin qui ne leur laissait qu'une vue théorique, sans efficacité sur les forces de la nature ; et les Stoïciens ne réclamaient que l'usage de leur représentation, la disposition de leurs idées. Tantôt (et cette attitude est de plus en plus fréquente chez les modernes) agir nous donne, plus que penser, le sentiment d'être et de nous appartenir : si personnelles que soient nos idées, elles viennent — parfois

sans nous et malgré nous — d'une source qui nous échappe ; nous les subissons plus encore que nous ne les suscitons ; pour les ordonner et les organiser nous restons soumis à des lois logiques et nécessaires qui « nous commandent plus impérieusement qu'un maître » puisque, si nous les enfreignons, elles « condamnent encore notre sottise ». L'action au contraire nous révèle, selon l'expression de Leibniz, notre pouvoir architectonique grâce auquel, dans notre département, nous imitons la puissance créatrice de l'omnipotence. Sans doute, en dernière analyse, l'action n'est pas moins réglée que la pensée, mais elle exprime cependant une initiative causale dont nous tirons facilement la persuasion d'une réelle indépendance, l'illusion même d'une suffisance autarcique. Ainsi, grâce aux complexités de l'action et au mystère de ses origines comme aux effets immédiats qui paraissent surgir de nous, nous nous flattons d'exercer en elle et par elle une souveraineté sur la nature et sur l'ordre ontologique même. Et cette sorte d' $\rho \iota \varsigma$ semble devenir partout contagieuse parmi les savants, les peuples et leurs guides.

Raison de plus pour scruter cette apparence et pour discerner à fond ce qu'il y a d'illusoire ou de fondé en cette persuasion que ne font pas évanouir les multiples déceptions [393] ou les échecs toujours d'ailleurs partiels et provisoires. Sans entrer dans l'histoire d'un tel problème, appelons du moins en témoignage quelques thèses expressives.

A la différence de Descartes qui avait escamoté la métaphysique des causes secondes en attribuant à l'efficience de notre action une réalité miraculeuse et aussi inscrutable que les décrets du vouloir divin (*Deus tria mirabilia fecit... tiberum arbitrium...*), Malebranche inversement a été hanté par le problème de l'efficacité de notre agir. Afin de ne rien soustraire dans l'ordre réel à la seule « efficace » de Dieu, il a restreint notre libre arbitre à l'unique décision idéale, et c'est Dieu qui intervient pour réaliser nos propres résolutions. D'où, en cas d'infidélité à la conscience et aux préceptes divins, l'énormité de la faute qui, en vertu des lois générales, contraint le Tout-Puissant à être exécuteur de nos crimes mêmes.

On pourrait aisément multiplier les exemples historiques qui montreraient l'embarras extrême des doctrines les plus opposées en face du problème tour à

tour éludé ou résolu par d'audacieux paradoxes. A en juger par les systèmes récents ou davantage encore par les attitudes de la foule ou de l'élite, nous ne pouvons nous empêcher de noter deux dispositions simultanées et pourtant incohérentes. D'une part, on évite généralement d'affronter de face le redoutable problème du pur Agir et des conditions auxquelles est soumise la légitime et réelle efficience de l'action humaine. Mais, en même temps et dans un sens opposé, on agit comme si par nos actes nous prouvions que nous sommes chez nous et qu'ainsi nous affirmions, nous réalisons notre évidente maîtrise, indépendamment d'une norme transcendante, sans autre loi que celle des relativités immanentes aux choses et à l'indéfinie plasticité de l'histoire.

C'est là pourtant d'abord une courte vue, mais plus encore une erreur, une faute radicale. Le service que nous rend l'étude de l'action consiste en ce qu'elle met en lumière l'impossibilité d'isoler effectivement, — notre pensée et notre action, — notre action et la participation de [394] cet agir humain avec le concours divin — et le problème de l'efficience *in fieri* dans son rapport avec celui de la finalité ultime. C'est en vain que, profitant de tous les délais qui résultent du mode itinérant de notre action présente, nous nous persuaderions n'avoir à faire avec Dieu qu'à un témoin extérieur ou que surtout nous pouvons réussir, par le fait accompli, à retourner le sens de la civilisation au profit de forces qu'on pourra même qualifier de divines : de telles solutions, toujours précaires et provisoires, ne sauraient prévaloir contre la vérité qui aura toujours le dernier mot, ni même déjà contre une critique rationnelle tenant compte de toutes les données qui s'imposent avec une certitude partout cohérente.

Devant l'extrême difficulté de poser et de discuter philosophiquement le mystère du pur Agir et aussi devant l'abstention de la plupart de nos contemporains qui semblent se désintéresser d'un tel problème, nous avons hésité à tenter cet effort nécessaire et peut-être défaillant. Mais, en constatant à quel point certaines doctrines appliquent désormais au mobilisme indéfini et à l'immanentisme idéaliste ou pragmatiste le terme traditionnel « l'Acte pur », il ne s'agit plus seulement d'une omission devant laquelle on pourrait se taire ; il s'agit de falsifications et de détournements frauduleux qu'il est urgent de dénoncer. De plus, l'abus commis par désertion et usurpation, dont tant d'esprits

(fût-ce à leur insu) se rendent complices en se servant de leur pensée, de leur être contre ce pourquoi ils ont la lumière et l'existence, s'aggrave du fait qu'une telle perversion n'est plus seulement spéculative ; car elle s'incarne en des doctrines et en des expériences pratiques et collectives, au moyen desquelles on prétend construire une autre humanité, un autre ordre de vérités, une autre divinité, dans l'entraînement même des ambitions passionnées, des traditions adultérées et des crédulités exploitées.

Ne manquons pas à notre devoir philosophique.

On comprendra donc que nous ayons, dans notre texte principal, abordé le problème, essentiel entre tous, celui [395] du transcendant Agir ; car de l'apaisement donné à cette suprême difficulté dépend le sens qu'il convient de reconnaître au mouvement universel des causes secondes, au drame de notre destinée, à la vie des peuples, à l'avenir de l'humanité. Rien de plus irrationnel que l'abstention de plus en plus générale, à l'école, dans la famille, dans la formation civique, dans l'éducation internationale, dans le monde philosophique lui-même, à l'égard des recherches ou des solutions qui commandent l'activité de chacun et de tous. Et en face de cette carence, rien de plus étrange et de plus effrayant que les mythes passionnés, les mystiques au rabais, les prédications millénaristes dont se contentent, s'aveuglent, s'enivrent tant d'esprits qui prétendent à organiser le monde, à dominer l'action collective. Il importe donc avec toute la lucidité possible de critiquer à fond l'idée même du pur Agir et de chercher aussi à quelle exacte notion, à quelle obligation inéluctable notre action humaine doit répondre. [396]

25. Rôle spontané et auxiliaire de la philosophie en face du problème du pur Agir.

[Retour à la table des matières](#)

Hardiesse peu ordinaire et sans doute illégitime, penseront peut-être quelques lecteurs en nous voyant aborder du point de vue philosophique l'examen d'un problème dont maints théologiens ont évité d'affronter le mystère. Comment donc pouvons-nous chercher par la raison une clarté capable, non d'illuminer une vérité inaccessible en son fond à toute intelligence créée, mais cependant propre à écarter des erreurs ou des ignorances dont la philosophie doit, d'après les théologiens eux-mêmes, se garder indispensablement ? Nous maintenons ici tout ce que nous avons dit précédemment de l'hétérogénéité formelle qui assure l'autonomie de la philosophie et de la théologie dans l'étude des objets qui paraissent leur être communs mais qui cependant réclament une origine, une méthode, une certitude, un contenu de valeur et de portée très différentes. A présent que nous touchons à la question centrale et décisive entre toutes, nous trouvons dans cet exemple privilégié la difficulté la plus délicate, mais aussi le témoignage le plus expressif et le meilleur en ce qui concerne la relation normale, les services mutuels, l'indépendance conservée des deux disciplines philosophique et théologique.

Qu'est-ce donc qui est ici en question ? C'est de savoir dans quelle mesure « le Dieu des philosophes » et « le Dieu de l'Évangile » peuvent se rencontrer, se reconnaître, se concerter, de manière à éviter en même temps un extrinsécisme désastreux et un intrinsécisme également délétères par la confusion tour à tour destructrice de la compétence rationnelle et de l'originalité chrétienne. Plus précisément encore, il importe de savoir si la spéculation appliquée rationnellement aux vérités ontologiques les plus nécessaires rejoint quelques rayons venus de la révélation et peut ainsi répondre utilement à la *fides quaerens intellectum* par une clarté auxiliaire, selon une thèse empruntée jadis à S.

Bernard : *adjutrix et libera philosophia, [397] sed non adjutrix nisi libera, imo non libera nisi adjutrix.*

Or, que les vues trinitaires se soient rencontrées dans la philosophie avant le christianisme ou en dehors de lui ; qu'elles soient restées rudimentaires et confuses ; qu'elles deviennent cependant utiles pour aider la raison à prendre quelque idée plus vive de Dieu et à éviter de plus graves erreurs ; que de tels aperçus, entrés dans une notion concrète et positive de Dieu, soient, devant une réflexion avvertie, « nécessaires » pour certifier des vérités aussi philosophiques que celles du Dieu personnel, créateur et rémunérateur (selon la doctrine paulinienne qui attribue à la raison humaine ce pouvoir et ce devoir dont tous auront à rendre compte : *ipsi sibi lex*) : c'est là un ensemble lié d'assertions vraiment impressionnantes et qui justifient l'audace dont on s'inquiétait tout à l'heure. Il vaut la peine d'y insister un instant.

Après avoir montré avec tous les discernements désirables comment et pourquoi les philosophes antiques ont pu rationnellement affirmer Dieu et reconnaître distinctement plusieurs de ses attributs essentiels, S. Thomas indique que, tout en prouvant la vérité massive, ils n'ont pu établir exactement les intimes relations personnelles dans l'unité et l'unicité de la substance divine. A ce propos il marque la différence qu'il y a entre les vérités nécessaires dont la démonstration ne laisse point d'échappatoire (et telle est celle de la Dité) et d'autres vérités dont notre vision intellectuelle ne peut discerner les preuves ou les convenances qui fixeraient avec rigueur les relations qu'elles ont entre elles (et telle est la question des appropriations personnelles au sein de la Trinité substantielle). Il n'en demeure pas moins légitime et utile de recueillir les vues rationnelles qui peuvent spontanément concorder avec certains aspects de la vérité révélée et contribuent à faire justice des erreurs commises ou à préciser les aperçus exacts notamment parmi ceux qui étaient indispensables pour préserver l'essentielle vérité contre les erreurs [398] pouvant la ternir ou la défigurer. Ainsi en est-il non seulement de l'affirmation d'une souveraine intelligence et sagesse en Dieu, mais de celle d'une parfaite charité, puisque sans cette double vérité la doctrine du Dieu transcendant et créateur demeure exposée à la

dépravation. Dans notre marche spontanée, nous nous sommes rencontrés avec un texte de la Somme. Après avoir montré que les philosophes n'ont pu trouver une démonstration apodictique de la Trinité, S. Thomas passe en revue les pressentiments, mêlés d'ombre et d'erreur, non négligeables cependant puisqu'ils attestent certaines convenances qui, une fois le dogme révélé, servent à manifester comment la connaissance de la Trinité a été nécessaire pour fixer avec certitude et précision plusieurs grandes vérités dont notre spéculation s'est enrichie dans le domaine même des convictions naturellement assurées : « *cognitio divinarum Personarum fuit necessaria nobis dupliciter : uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam ; sed propter amorem suae bonitatis* » (I^a, q. 32. a. 1. ad 3).

Il n'y a donc point intrusion à rejoindre les ébauches antiques aux analyses rationnelles qu'ont permises en fait les vérités enseignées à l'humanité par le christianisme, alors surtout qu'on respecte l'inviolabilité du mystère et le caractère surnaturel de la révélation. Or, s'il est incontestable que la raison peut et doit échapper au panthéisme, à l'agnosticisme, à l'immanentisme, il résulte des assertions catégoriques du *Doctor communis* que la philosophie n'est pas désarmée pour écarter de si graves erreurs. Et puisque, pour en triompher, il nous est expédient de scruter les conditions de la personnalité divine, il faut conclure qu'en justifiant sous cet aspect l'intime vie qui réside essentiellement dans une circumincession trinitaire, nous [399] n'excédons pas les droits et les devoirs de la raison en abordant l'aspect rationnel de ce problème.

De telles analyses, où se trouve parfaitement respectée l'hétérogénéité des deux ordres rationnel et révélé, achèvent de nous libérer d'une thèse grosse d'équivoques et de conséquences erronées ou en tout cas très nuisibles à tout apostolat intellectuel. En abusant de certaines distinctions légitimes, mais qu'il ne faut pas stabiliser en des cloisons séparatives, on a parfois prétendu clore la philosophie chez elle par crainte des ingérences indiscretes qu'elle a commises jadis dans le domaine révélé, alors qu'aujourd'hui c'est plutôt de ses abdica-

tions métaphysiques et de ses indifférences ou hostilités qu'il y aurait lieu de se préoccuper. On a soutenu que le théisme est l'état naturel du philosophe, que l'infini divin reste normalement à l'état de certitude fermée à toute indiscrete curiosité et à tout élan dynamique, qu'il y a par conséquent entre les conclusions de la métaphysique et les infinies exigences du *sursum* chrétien une juxtaposition qui n'ouvre aucune valve de la philosophie sur le monde de la foi, tandis que sans doute, dans le sens contraire, l'accès reste toujours ménagé ¹.

Serait-il donc vrai qu'il y a deux infinis, l'un qui contente le philosophe, l'autre qui, pour les privilégiés de la grâce, entraînerait les âmes au-dessus d'un monde laissé à ses sciences, à ses industries, à ses espoirs humains ?

Ne soyons pas dupes d'une ambiguïté. Jamais je n'ai confondu l'ordre surnaturel de grâce avec l'ordre rationnel de vérité. Mais c'est une autre distinction qu'on substitue [400] à celle-là. L'infini du Dieu de la raison n'est pas une borne à laquelle on s'arrête après l'avoir touchée comme on touche une montagne, selon l'expression de Descartes : il est déjà une vie, une stimulation, une bonté, une exigence à laquelle nul être raisonnable n'est soustrait. S'imaginer qu'on peut couper l'infini en deux, réserver à la philosophie un tronçon plus ou moins embaumé et dont nous n'aurions rien à faire qu'à le garder dans une châsse, c'est parler des choses spirituelles, des choses divines plus que matériellement.

Cette idée de deux infinis et pour ainsi dire de deux Dieux, celui des savants selon le monde, celui des croyants selon une grâce arbitraire (comme si tous n'étaient pas réellement appelés), est si factice, si intenable qu'elle a

¹ Sans préjudice pour les analyses ultérieures de *l'Esprit chrétien*, nous pouvons ici renvoyer déjà notre lecteur — à divers articles publiés par nous dans plusieurs périodiques, notamment dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie* en une réponse à M. Gilson de mars 1931 ; — à notre examen des positions prises par divers philosophes contemporains et que nous avons fait paraître dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (mars 1932), dans les *Etudes philosophiques* (mai 1933), dans la *Revue Néoscolastique* (mai 1934), dans le *Cahier XX de la Nouvelle Journée*, etc.

conduit tantôt à faire opter en faveur du Dieu des philosophes — qui n'est pas ou n'est qu'un intelligible abstrait — contre le Dieu de la tradition, tantôt à faire abandonner le monde comme une *massa perditionis* à son progrès ruineux, tandis qu'un petit nombre se glorifierait d'être l'élite. Quoi de plus contraire à la tradition la plus humaine, la plus catholique ? L'infini ne serait plus l'infini si, l'affirmant, nous demeurions dans une incuriosité et une inertie indifférente à son égard.

Insistera-t-on, en déclarant ou que cet infini est incurablement inaccessible ou qu'il y a présomption à vouloir pénétrer son intime mystère ? — Mais, encore une fois, le peu que nous pouvons connaître n'est pas rien, d'autant plus que cette connaissance même nous fait comprendre et sentir à quel point nos paroles et nos idées restent déficientes malgré la conviction la plus certaine. Et la voie négative nous rassure davantage encore en nous permettant de bannir les images insuffisantes et les solutions trop faciles. Il ne s'agit donc pas de pénétrer, par la raison, les secrets de la Dété et encore moins les inventions toutes gratuites de la grâce et de la vocation surnaturelles ; il importe seulement d'écarter certaines ignorances, certaines objections qui risquent de défigurer ce qu'il y a de rationnel et d'essentiel dans notre certitude de Dieu. [401]

26. Comment l'acte qui donne à la connaissance son caractère personnel est à la fois docilité à la vérité, ratification intellectuelle et témoignage de gratitude au moins implicite.

[Retour à la table des matières](#)

Ici trouve son sens et sa justification l'active intellection à laquelle nous avons appliqué le mot agnition. Si lointaine que soit l'analogie entre le *Verbum Dei* et le *verbum mentis nostrae*, il y a lieu pourtant d'éclairer quelque peu notre acte personnel de penser en le rapportant au type parfait que nous fait entrevoir la mystérieuse vérité du *lumen de lumine apud Deum*. Quand nous recevons la lumière d'une vérité qui n'est pas de nous, mais qui devient nôtre par

l'accueil même que nous lui faisons, loin de la fabriquer ainsi et de l'aimer comme si elle était notre œuvre, nous la reconnaissons à la fois comme venant du Père des lumières, nous l'admettons par cette docilité avec laquelle nous la reportons à sa source, mais en admirant la générosité qui nous la donne et nous l'approprie. En même temps cet accueil ne se termine pas à nous ou en nous, sans que notre reconnaissance docile, lumineuse et joyeuse implique une expansion d'amour pour cette vérité qui s'est répandue en nous afin que nous la répandions encore et la rendions féconde.

Par là se confirment des assertions antérieures qu'une vue incomplète avait exposées à des méprises et à des objections injustifiées. Le primat de la vérité n'exclut nullement le primat de l'acte intelligent non plus que le primat de l'esprit charitable. Si, en Dieu, tout est co-éternel dans la parité et la circumincession, il peut y avoir, *mutatis mutandis*, une relation analogue dans les fonctions de l'esprit créé, sous la loi du devenir et de la contingence. L'intelligible vérité, en éclairant l'intelligence finie par sa présence déjà réelle et effective, n'y est pourtant point intégralement connue et reçue ; d'où le caractère non nécessitant de la vérité qui fait appel à notre attention docile et activement reconnaissante. En raison de cette inadéquation initiale et perfectible en toute pensée et [402] action contingentes, les relations réciproques de la théorie et de la pratique, de la connaissance, de la volonté et de l'amour se développent comme un mouvement cycloïdal, selon une loi de priorité et de stimulation alternatives : on le verra mieux en étudiant l'exercice de notre agir dont la condition essentielle consiste précisément dans cet échange progressif où l'agnition intellectuelle tient compte à la fois des lumières de la vérité, des dispositions constituant les *habitus* de l'esprit et de la générosité plus ou moins sincère et courageuse de l'âme entière.

En Dieu tout est à la fois libre et nécessaire. Dans la vie intelligente et personnelle des agents spirituels, cette unité, cette adéquation ne sauraient être immédiatement et complètement réalisées. C'est pourquoi il convient de maintenir l'empire théorique et absolu de la vérité en même temps que le rôle de l'adhésion personnelle et celui de ce consentement effectif qui prépare les résolutions actives par où s'accomplit l'intronisation de la vérité en notre être, — notre être passif sans doute en toutes ses origines, mais appelé à une ratifica-

tion et à une acceptation véritablement active. Ainsi se vérifie l'intime échange qui, dans notre connaissance et notre activité humaines, transforme la passivité originelle en une activité à la fois fidèle, respectueusement reconnaissante et normalement généreuse. A juste titre on a dit que toute idée vraie est une force d'expansion, un principe de reconnaissance qui s'exprime naturellement par un prosélytisme aussi clair et large que possible ; tandis qu'inversement se justifie la dure parole de Bossuet : malheur à la connaissance qui, infidèle à la vérité dont elle procède, ne se tourne pas à l'action et à l'amour. Et ce mouvement de retour et d'expansion ne doit pas s'arrêter à la multiplicité des causes secondes ou des vérités partielles, c'est à l'Auteur de tout bien que doit aller l'action de grâces et d'apostolat. [403]

27. Comment concevoir la compatibilité de la perfection et de l'action pure dans une unité trinitaire, et quel secours la philosophie peut-elle recevoir ou apporter en face du clair-obscur d'un tel mystère.

[Retour à la table des matières](#)

Quelques textes historiques et quelques réflexions complémentaires ne seront pas inutiles ici pour appuyer les solutions que propose notre texte principal ou pour mettre davantage en lumière les données déjà fournies par l'*excursus* 25. Rien de plus important, mais aussi de plus délicat que ce problème auquel déjà Leibniz s'était heurté, celui de la possibilité de Dieu et de la compatibilité de la perfection, de l'infinitude, de l'action et de la charité.

Ce ne sont pas seulement les rationalistes et les panthéistes qui répugnent à l'idée d'introduire dans notre conception du pur Agir ce qu'ils considèrent comme un anthropomorphisme ou comme une survivance de traditions religieuses, ce sont encore les déistes, et à plus forte raison des agnostiques ou des négateurs de toute transcendance. Une objection a surgi, assez inattendue sous cette forme systématique, de la part de philosophes ou de croyants qui ramènent la sagesse à la science, la science à l'unique vision, la vision finale à cette

fin dernière : l'intellectualisme seul régnera au ciel. Il ne s'agit pas ici de leur opposer d'innombrables textes, ni l'enseignement le plus constant, ni les propres maximes que pratiquent en effet ces défenseurs de l'intelligence qui semble plus menacée par leur attitude que par celle des adversaires qu'ils se figurent avoir. Il s'agit uniquement d'un examen interne d'un problème qui met en question, non seulement tout le sens de l'ordre créé et de notre vie personnelle, mais notre conception de Dieu même et de toute religion comme de toute métaphysique pleinement rationnelle.

Il est bon de rappeler divers points acquis déjà, mais pour pénétrer plus à fond les convenances qui, sous leur aspect rationnel, doivent guider notre recherche, déterminer nos jugements et justifier nos conclusions. A deux [404] reprises nous avons antérieurement montré combien il importe de nous dégager des images issues de notre mode humain de connaître, de penser et d'être. Il faut à présent étendre ces précautions à ce qui concerne le comportement plus complexe de l'agir.

Soyons donc attentifs à cette aporie qui ne manque pas de précédents au cours de l'histoire des doctrines spéculatives. En particulier chez Platon nous avons déjà remarqué après Boutroux que, pour constituer son idée de Dieu d'une manière qui ne soit pas purement mythique ou même exotérique, l'auteur du Parménide ou des plus authentiques Dialogues de sa maturité semble recourir à une synthèse des trois plus hautes Idées, l'Un, le Vrai, le Bien ; et, en précisant dans un langage moderne qui la force peut-être un peu, c'est de l'union trinitaire de ces trois hypostases idéales que résulte, si l'on ose dire, la personnalité métaphysique du Dieu platonicien. Mais, comme S. Augustin en a eu l'intuition, c'est intervertir (si l'on peut user ici d'une très déficiente métaphore) l'ordre des facteurs. Ce ne sont pas, ce ne peuvent être trois Idées qui constituent une personne absolue. Il n'y a pas de personne absolue ; et l'absolu ne résulte pas d'une relation entre des abstractions impersonnelles, non plus qu'entre des idées en soi qui seraient subsistantes indépendamment de la vie où elles se possèdent, s'expriment et s'embrassent. Nous voici donc, semble-t-il, sur le chemin d'une solution qui va nous permettre d'éviter le scandale de la raison devant le mystère, sans que nous ayons à fuir en pleines ténèbres.

Il nous avait été impossible de nous en tenir ni à l'idée brute de l'être qui s'effondrerait dans le matérialisme impensable de Mélissos, même quand il aurait commencé par affirmer inintelligiblement l'identité de la pensée avec cet objet conçu sous la forme parfaite d'une sphère, ni à la définition, en apparence plus compréhensible et pourtant foncièrement insatisfaisante et même inintelligible, qui fait de Dieu « la Pensée de la Pensée ». Car, ainsi que [405] nous l'avons établi, ce terme répété deux fois ne saurait avoir un, sens identique dans les deux cas ou, si l'on voulait qu'il l'eût, il faudrait déclarer que c'est un non-sens, une contradiction dans les termes. En effet, ce n'est pas seulement du point de vue psychologique et scientifique qu'il y a irréversibilité et discrimination entre le spontané et le réfléchi ; c'est, autrement et plus profondément, du point de vue métaphysique et ontologique que la pensée pure, qui ne se connaît que par réverbération et se connaît tout entière ainsi, est une inconcevabilité. Ne comprend-on pas, en effet, que l'initiative première, — si elle n'était déjà pensante, ne pourrait être reflétée telle qu'elle est par la connaissance, qui la ferait connaître à elle-même sans introduire une nouveauté radicale, *lumen de nocte* ? — ou bien, si l'on prétend maintenir l'identité du reflet avec la pensée non pensante encore, ne faudrait-il pas dire *nox de nocte* ?

Si, au contraire, l'expression aristotélicienne « la Pensée de la Pensée » a un sens justifiable et salutaire, en suggérant *lumen de lumine*, nous ne pouvons interpréter cette assertion, si plaisante à la raison, qu'en admettant dans la distinction des deux lumières une union sans confusion, un agir de part et d'autre, par conséquent aussi une initiative primordiale qui confère à ce qu'elle engendre tout autre chose qu'une simple capacité passive. Donc aussi on ne peut dire qu'en l'Agir absolu il n'y ait point de fécondité, ni que l'Agir reste indéfini et comme sans forme, sans réciprocité d'intelligibilité, d'intelligence et d'action. Par là semble levé déjà le premier obstacle que nous rencontrons tout à l'heure. Le pur Agir recèle un dynamisme infiniment fécond et éternellement prolifique, sans que pour cela il ait à sortir de soi et à introduire en lui-même quoi que ce soit de transitif, d'inadéquat, d'indéfini. Et pourtant nous rencontrons encore une difficulté qu'il nous faut maintenant énoncer et discuter.

Si donc il est vrai que l'intimité de l'action divine ne peut être authentiquement entrevue que grâce à une révélation [406] positive et expresse, cette révélation même ne saurait être utilement proposée, réellement introduite, spirituellement accueillie que si, outre la double grâce de sa manifestation extérieure et de son assistance voilée en notre intimité, les mots qui la formulent, les idées qu'elle suggère, les adhésions effectives qu'elle requiert ne comportaient quelque signification, ne répondaient à quelque travail propre de l'esprit, ne s'accordaient avec quelque harmonie secrète de l'âme. Il n'y a donc aucune présomption à sonder un peu ces profondes affinités, à prêter l'oreille intérieure à certaines consonances, surtout si quelque appel positif suscite un écho dans le fond même des consciences. Car nous ne devons pas oublier ce qu'ailleurs nous avons déjà rappelé : il y a comme deux étages à explorer en l'abîme humain dans ses communications possibles avec l'abîme divin.

A supposer d'abord que l'être raisonnable reste constitué dans un état de nature pure, dont nous avons montré qu'il est possible et qu'il serait déjà beau et même sublime, la connaissance rationnelle d'un Dieu manifesté par ses œuvres et dans l'intelligence humaine, mais invinciblement caché en lui-même, ne laisserait pas d'être l'objet d'une humble spéculation, méritoire, fructueuse autant que restrictive, puisqu'il y aurait à comprendre qu'il y a là un mystère, connu comme mystère pour des raisons qui doivent mettre la raison en garde contre toute présomptueuse curiosité et tout scepticisme téméraire. Telle serait l'attitude de tout esprit qui n'aurait pas été convié à une plus haute et toute gratuite destinée. Mais si, en fait, une vocation effective suscite dans l'être intelligent et libre un *sursum* « indéclinable » (selon l'expression de la Constitution vaticane *de Fide*), alors, sur la thèse précédemment envisagée, se greffent de nouvelles possibilités, de nouvelles recherches légitimes et même obligatoires, de nouvelles responsabilités. Ce qui n'était qu'une virtualité lointaine et hypothétique prend un caractère de stimulation concrète et anonyme. [407]

28. Ne pas confondre similitude, assimilation, participation.

[Retour à la table des matières](#)

Notre spéculation a donc dû s'enhardir à susciter rationnellement ce problème du pur Agir après avoir amassé toutes les données connexes qui en déterminent l'énoncé et l'imposent à la réflexion critique. Sans doute nous ne saurions amener la solution jusqu'à une évidence apodictique, qui supprimerait le sens du double mystère philosophique et religieux et qui ne tiendrait pas compte de toutes les conditions morales et spirituelles d'une solution intéressant et mettant en œuvre toutes les puissances de notre être sous une motion qui n'est pas toute de nous. Du moins semble-t-il légitime et profitable de maintenir ouverte la voie d'accès à des méditations ou à des leçons supérieures à celles d'une enquête métaphysique. Mais cette enquête même n'est pas stérile, pas plus qu'elle n'est téméraire quand elle se borne à discerner, dans les données séculaires de notre civilisation et dans la maturation progressive des idées et des croyances, certaines vérités, tout au moins certains aspects que la raison assimile, ratifie, organise de son point de vue et selon ses propres méthodes, sans manquer d'ailleurs à la réserve qui lui impose de ne jamais usurper ou reprendre à son compte les enseignements hétérogènes à son ordre.

Nous confirmons ici les résultats qu'avaient amorcés l'étude de *la Pensée* et celle de *l'Etre*, en retrouvant dans le secret du pur Agir une réponse au moins embryonnaire aux inquiétudes de maints esprits contemporains devant l'inaccessibilité d'un Dieu dont ils sont tentés de détourner leurs regards, soit qu'il tarisse leur curiosité, soit même que pour continuer à y croire ils évitent d'y trop songer. Et pourtant il ne s'agit pas seulement d'un aveu facultatif et d'une question platonique. Il y va de toute l'orientation de notre vie propre et de la civilisation tout entière ; car, nous le verrons de mieux en mieux, de notre juste idée de l'Agir divin dépendra la vérité, la santé, l'aboutissement même de l'agir humain dont Platon déjà déclarait la consigne [408] :

▪ μ ο ▪ ω σ ι ζ τ ▪ θ ε ▪ . Ce n'est pas une fois pour toutes qu'il a été dit de l'homme qu'il ressemble à Dieu. Cette similitude est autre chose qu'une analogie initiale : elle est une obligation constante et un but final. Et les personnes humaines ne peuvent impunément faire abstraction ou mépris de l'exemplaire divin et de sa vie personnelle dont toute âme porte en elle quelque image et quelque stimulation.

Ce n'est donc pas seulement par une ressemblance originelle ou une analogie morphologique et extrinsèque que l'action doit réaliser la formule *assimilari Deo*. Sans doute on a pu nous montrer, d'un point de vue superficiel, l'huître intermédiaire entre le rocher ou la plante et les animaux supérieurs, mais le rôle de la vie en devenir est plus histologique, plus phylogénétique. L'assimilation biologique et surtout spirituelle consiste moins en des similitudes phénoménales qu'en une intussusception et qu'en une participation propre à réaliser la progressive unité du plan universel. Aussi les agents personnels ne méritent pas leur nom propre s'ils restreignent leur personnalité à une suffisance égocentrique. Et si dans le pur Agir l'altruisme est pour ainsi dire l'expression parfaite d'une vie trine et une, comment participerions-nous vraiment par notre imitation réelle à cette générosité mutuelle en faisant de notre solitude une fin en soi, fût-elle conquérante de l'univers entier ? [409]

29. Vue synthétique des idoles unitaires et totalisantes.

[Retour à la table des matières](#)

Le premier qui a tout unifié par la vue de l'esprit et pour l'ordre total de l'univers, a dit Aristote, c'est Xénophane. Toujours pourtant, de façon au moins implicite la pensée humaine, répugnant à un pluralisme définitif, a tendu, de mille façons et fût-ce en des domaines très variés, vers un unitarisme aussi totalitaire que possible. Mais le danger permanent c'est de fermer la sphère, comme jadis l'a fait avec une naïve profondeur Parménide ; et si, comme nous le disions au début de *la Pensée*, l'erreur initiale, l'illusion foncière consiste à prendre l'univers à la fois comme un et comme tout, nous as-

sistons, dans tout le cours de l'histoire, à cette renaissance duperie d'un totalitarisme au rabais, que ce soit dans l'égoïsme individuel, dans l'anthropocentrisme humanitaire, dans le monisme naturiste ou idéaliste, dans les prétentions d'une philosophie close et suffisante, dans les multiples intolérances qui font de la liberté même une idole meurtrière, dans cet hypernationalisme exclusif, dans ce scientisme qui ferme tout autre horizon que les siens et éteint toutes les étoiles invisibles, dans ces dictatures multiformes dont l'autoritarisme est au service d'un impérialisme accaparant toutes les forces vives des corps et des âmes.

Oui ou non, cette conception prestigieuse et impérieuse répond-elle à la vérité profonde, aux aspirations normales, aux intérêts permanents, au destin temporel ou immortel du monde, des peuples, de la pensée, des personnes, de l'humanité ? Sans aucune solution préconçue et sans partialité de quelque nature que ce soit, le développement spontané de toute notre investigation critique et désintéressée exclut de fond en comble et sous toutes ses formes ce totalitarisme qui risque de devenir endémique en raison même de l'affaiblissement des forces spirituelles et du message libérateur grâce auquel l'homme, sans cesser d'être appliqué aux tâches terrestres et aux [410] devoirs sociaux, est affranchi par la vocation transcendante, dût-il affronter la mort pour sauvegarder la dignité, la liberté, la responsabilité de son immortelle destinée. Nous parlions tout à l'heure de l'erreur première et fondamentale contre laquelle il est si difficile de se mettre en garde que beaucoup de lecteurs ont eu peine à comprendre ce que nous disions du cosmos, ni un ni tout, au point que quelques-uns ont cru qu'une vérité si certaine n'était qu'une thèse arbitraire et toute *a priori*. Mais ce n'est pas seulement un $\pi \rho \tau \omicron \nu \phi \epsilon \delta \omicron \varsigma$; l'erreur que nous dénonçons est aussi la dernière, la suprême, la plus pernicieuse des mensongères illusions, $\sigma \chi \alpha \tau \omicron \nu \phi \epsilon \delta \omicron \varsigma$. Là même où elle paraît triompher on ne se décourage pas. Pascal disait justement que l'erreur, si long ou si dur que soit son règne, finit toujours par être vaincus et par faire éclater davantage la vérité¹.

¹ Comme notre dessein n'est jamais d'aborder ici les questions qui concernent l'application pratique des doctrines philosophiques dans l'ordre histo-

Est-ce à dire que l'aspiration unitive soit fautive et décevante ? Certes non. Mais ce qui importe comme le vrai et le bien, c'est de chercher l'un et l'être où il se trouve et d'accueillir, d'intégrer dans la souveraine unité où nous tendons non plus seulement toutes les puissances et les richesses de ce monde, mais l'action transcendante qui introduit justice, bonté et tout le surcroît qui jamais ne saurait être atteint en dehors d'elle. Il ne nous suffit donc pas de décrire et de condamner l'erreur des faux intégrismes ; il nous importe plus que tout de discerner les conditions et de procurer les bienfaits du véritable. [411]

Il serait trop long et hors de propos d'analyser les variétés antithétiques du totalitarisme qui en s'opposant s'engendrent mutuellement (individualisme et communisme, monocratie et anarchie...) ; car les contraires sont encore des espèces du même genre, selon la profonde remarque d'Aristote. Et c'est un même esprit immanentiste, utilitaire, matérialisant qui sous-tend toutes ces expériences où se trouvent retournées contre le *sursum*, dont elles étaient issues toutes les initiatives, toutes les inventions des sciences de la nature et de l'humanité. Attirons seulement l'attention sur l'aspect spécifiquement philosophique du problème ici abordé. A leur insu, les philosophes qui s'attachent à une philosophie close, à l'idée d'une suffisance de la théorie, à des doctrines reléguant l'action à un rang subalterne, réalisent à leur manière un fixisme totalitaire auquel on ne peut échapper que par un extrinsécisme de plus en plus difficilement accepté par nos contemporains, même quand on recourt à des preuves d'ailleurs décisives, pourvu qu'elles soient présentées dans une lumière plus intime et qu'elles se rattachent au mouvement d'ensemble de la pensée et de la vie. Ni intrinsécisme qui méconnaîtrait la gratuité du don transcendant, ni extrinsécisme qui laisserait la fleur de la charité surnaturelle sans racines dans

rique, social ou politique, nous nous bornons à indiquer les principes qui peuvent et doivent servir à comprendre et à juger toutes les tentatives passées, présentes ou futures mettant en cause nos suprêmes intérêts puisqu'ils sont ceux de la vérité et du bien. Aux lecteurs désireux de réfléchir sur les applications nécessaires de ces principes aux conditions contingentes de notre époque, il ne sera pas inutile de recourir à l'éditorial de la revue *Politique* (aux éditions Spes) qui, dans son numéro de septembre 1936, consacre un examen critique aux essais contemporains et à la logique interne des formes les plus contrastantes de l'erreur et du mal que nous signalons ici.

le sol humain, comme si les eaux du ciel suffisaient à la sève du tronc et des branches qui la portent. L'action est au confluent des puissances d'en bas et d'en haut.

De ce point de vue, on comprend aussi les raisons pour lesquelles il importe de reconnaître que, en ce qui concerne l'action, la théorie et la pratique ni ne collent absolument, ni ne restent étrangères l'une à l'autre, ni ne cessent de s'éclairer et de se compléter mutuellement. Par là encore se trouve préparée, comprise et justifiée l'étude qui occupera le tome II de *l'Action* ; car la pratique a des clartés originales qui instruisent la théorie même ; et ainsi dans ce mouvement cycloïdal la courbe n'est jamais close, ne permet aucun totalitarisme et s'ouvre [412] perpétuellement vers l'infini qui seul sert secrètement de *vinculum vitale* à l'action effective.

Si de telles assertions, toutes fréquentes et éparses qu'elles se trouvent dans la *philosophia perennis*, dépassent certains lecteurs ou provoquent leur résistance, n'est-ce point sous l'influence d'une image secrètement dominatrice qui les assujettit à cette double persuasion d'un ordre cyclique ramenant toujours le monde sur lui-même et d'une permanente identité des phases du devenir, *omnia semper eadem in circuitu rerum*. En dehors de cette fixité mouvante qui semble constituer la constance définie du monde même de la génération, le moteur transcendant reste extrinsèque et comme immobile dans son incomensurabilité avec ce qui l'actionne en maintenant les distances entre l'ordre immanent complet et sa souveraine indépendance. Or tout le développement de la civilisation scientifique ou spirituelle a modifié profondément cette vision des choses et ce sens de Dieu et de l'homme. Il ne s'agit plus d'une périodicité cyclique et d'un absentéisme divin ; il s'agit d'une dramatique histoire vraiment irréversible et où Dieu est un acteur qui par une libre création prépare l'accès des créatures à son approche, à son appel, à sa participation. Sans doute beaucoup prétendent se passer de lui, le refouler, le tuer ; et les divers totalitarismes ne sont en somme qu'une rétrogradation vers la conception antique d'un ordre immanent et permanent auquel seraient assujetties les aspirations religieuses elles-mêmes et les dieux de la cité. Mais le plus urgent devoir de la

spéculation philosophique comme de la vie spirituelle est de démurer ces prisons, ces tombeaux de l'âme humaine, non point certes pour construire le palais d'une science qui se dépasse perpétuellement elle-même et qui ne suffit jamais aux besoins de l'humanité, mais pour réaliser l'intégration de plus en plus complète des forces naturelles, humaines, divines qui concourent à l'action, au sens le plus fort et le plus plein du mot. Avec le recul du temps, les totalitarismes concertés par la science, la force et les passions apparaîtront infiniment déficients ; et même ceux [413] qui se promettent mille ans de durée avouent ainsi, sans le voir, combien leur dessein est artificiel et précaire. La vérité, même quand elle se développe au cours des siècles ne change pas et ne comporte point de durée assignable. C'est qu'en effet le vrai totalitarisme a pour objet de faire entrer les biens infinis et les vérités éternelles dans la genèse même de l'ordre temporel et de la civilisation progressive. Chaque époque a ses devoirs à remplir, son équilibre en mouvement à trouver. Mais, au-dessus des transformations qu'impose la vie collective de l'humanité, se dresse toujours l'Unique nécessaire vers lequel doivent tendre tous les efforts personnels ou sociaux. Et c'est dans cet esprit qu'il nous faudra bientôt scruter et orienter l'action humaine en quête de sa fin véritable et totale. [414]

30. Comment la passivité initiale devient compatible avec des puissances actives.

[Retour à la table des matières](#)

Prévenons ici le faux sens qui attribuerait à l'homme en tant qu'homme pour ses plus hautes ascensions une puissance obédientielle spécifiquement active. Nous avons vu en effet comment la création tout entière est, primitivement, passivité initiale ; mais aussi comment surgissent cependant, sous la motion du Dieu désireux d'élever peu à peu et par pure bonté des êtres à la dignité de causes, des agents physiques, vivants, conscients, selon une hiérarchie de formes composant une solidarité où les inférieurs préparent, soutiennent les supérieurs qui à leur tour soulèvent et portent en haut les conditions naturelles de leur propre action. En un sens relatif et dérivé, il y a donc des initiatives in-

termédiaires, des déterminations spécifiques qui constituent des puissances graduées et de plus en plus réellement actives : non pas que cette dernière épithète soit dès lors pleinement justifiée, *simpliciter* ; car par en bas la passivité reste toujours initiale, et ce n'est que tout en haut dans l'ordre spirituel que pourra être justifié l'emploi du mot agir au sens plus rigoureux de ce terme. Ce que nous cherchons ici, c'est donc à faire comprendre les industries liées et progressives grâce auxquelles les causes secondes peuvent être amenées à recevoir passivement le don de la liberté intelligente et efficiente et à s'élever de là à l'emploi volontaire de cette liberté nécessaire dont elles ne peuvent décliner l'usage et les responsabilités. Toujours donc nous tendons à rendre intelligibles et réalisables les formules et les facultés qu'on se contente souvent d'affirmer isolément et massivement, alors qu'il importe d'apercevoir les conditions mêmes de leur signification et de leur développement génétique. Le philosophe en effet ne peut se borner à poser comme des faits bruts des assertions erratiques ; il cherche, selon une expression de S. Thomas, *quis modus possibilis sit ad intelligendum et asserendum*. [415]

31. Le problème de l'achèvement et le dynamisme interne des responsabilités de l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Le problème examiné dans l'*excursus* précédent se complique à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des activités effectives. Il devient particulièrement délicat lorsqu'il s'agit, si l'on peut ainsi parler, d'accrocher les causes secondes au souverain Agir, agir toujours essentiellement transcendant à tous les agents dont il avait au départ financé, ose-t-on dire, le voyage qui par un long itinéraire semblait devoir les ramener de leur Principe à leur Fin en les faisant participer à sa pure action.

Il convient, en ce rude et périlleux passage, de marquer fortement deux vérités capitales. La première consiste à maintenir le caractère toujours naturellement inachevé de l'ascension vers le pic vierge de la Dêité. La seconde de

ces vérités consiste à maintenir la certitude des responsabilités qui, en fait, incombent justement à la personne humaine dans les diverses hypothèses où peut la placer sa destinée.

1° Parmi les questions qu'on a bien voulu m'adresser l'une de celles qui est revenue plusieurs fois concerne ce qui a été nommé l'inachèvement et même l'inachevabilité naturelle de notre pensée. A plus forte raison pourra-t-on s'étonner d'entendre parler de notre action incapable de s'arrêter et de se consommer dans le fini et aux étapes successives du devenir. Comment, dira-t-on, ne pas constater qu'une œuvre peut répondre stablement au dessein de l'ouvrier, qu'un artiste peut parfaire l'enfant de son génie ? Et n'est-ce point retomber, à propos de l'agir, dans cette continuité amorphe ou dans cette solidarité incompréhensiblement universelle dont on s'était inquiété que nous faisons une des conditions de la pensée, une des lois des êtres ?

— Sans nier les évidences obvies et les vérités relatives qu'on invoque ici, ne devons-nous pas répondre qu'une constatation dominant toutes les autres s'impose à tout [416] esprit capable d'embrasser le spectacle des choses, la novation incessante de l'esprit, l'entraînante course de l'univers ? Assurément nous semblons atteindre des buts partiels, nous imiter ensuite nous-même, nous complaire dans la fortune matérielle ou spirituelle une fois acquise ; mais c'est là un leurre et ceux mêmes qui s'y laissent plus ou moins prendre sont comme s'ils avaient cessé de vivre, quoiqu'on ait pu dire que l'homme se déclarant désormais borné dans ses désirs et parfaitement achevé n'existe que dans le conte des Mille et une nuits. Même l'homme assez heureux pour se passer de chemise porte toujours la tunique de Nessus, l'incoercible besoin d'un au-delà qui dévore d'avance toutes les joies transitoires. Et si ce feu consumant emporte en fumée, avant la mort et plus que la mort, tous nos prétendus achèvements, c'est qu'en effet nous sommes invinciblement tendus — même quand nous ne savons pas le nommer — vers un infini que nous voudrions et que, semble-t-il, nous ne pouvons atteindre ni même définir avec précision, sinon en reconnaissant qu'il est au-dessus de tout ce que nous pouvons connaître, saisir ou affirmer de lui.

Plus encore que la pensée spéculative, l'action nous manifeste l'incommensurabilité entre notre pouvoir ou nos désirs et le terme où seulement, de notre propre aveu, nous trouverions le repos et l'achèvement véritable. Puisque seul Dieu est l'infinitude absolue et la perfection de l'agir, la transcendance de son être souverain est nécessairement incommunicable à tout autre, incommensurable avec toute créature. Dans cette acception métaphysique, nul esprit, si élevé qu'il soit et d'autant qu'il est plus élevé, ne saurait concevoir et réaliser une violation de ce défi : *quis ut Deus !* Il résulte forcément de là que nulle aspiration de l'esprit créé — qui, en tant qu'esprit, affirme la béatitude et l'infinitude divines — ne peut satisfaire son désir de vision et de félicité dont il est dit qu'il n'y a pas d'autre béatitude et d'autre vérité rassasiante que celle de Dieu. Ainsi, du point de vue de l'absolu, il y a métaphysiquement une inachevabilité rendant inefficace le désir, [417] pourtant naturel aux esprits, mais qu'il serait déraisonnable de vouloir combler.

Est-ce dire pour cela qu'un état de pure nature soit impossible à moins d'être douloureusement frustré et que les êtres spirituels ne comportent aucun achèvement relatif à leur condition et capable de procurer la joie d'un devoir accompli, d'un service rendu, d'une humble et méritoire vertu récompensée ? Nullement ; car précisément parce que l'intelligence des esprits imparfaits connaît ses limites et jugerait déraisonnable cette présomption dont se scandalisaient les anciens sages, l'attitude normale serait, pour eux, une réserve soumise à la sublimité divine, un rôle de louanges modestement adoratrices s'alliant à l'exercice des vertus naturelles, sous la conduite de la science, de la raison, de la mutuelle amitié conforme à l'unité de nature et à la société des esprits. Il serait donc faux de dire qu'un état de pure nature raisonnable est inconcevable, faux également de prétendre qu'en dehors de la foi positive une morale naturelle et de justes sanctions n'auraient point de consistance ni de justification possible.

D'où vient donc que nous avons parlé non seulement de l'inachevabilité métaphysique, mais d'un inachèvement de fait, auquel se trouve assujetti notre effort humain ? C'est en deux sens et pour deux raisons que nous avons recouru à cette expression.

— Tout en reconnaissant l'existence d'une sagesse naturelle et modératrice, nous avons maintenu que la philosophie et la civilisation, dans l'hypothèse d'un état réel où la nature humaine serait bornée à sa condition essentielle, ne laisseraient pas pour cela d'être constamment travaillées par un appétit insatiable de découvertes et de progrès. Et, sans renier ce mouvement indéfini, l'être spirituel ne pourrait se contenter de cette perpétuelle novation que par une vertu supérieure capable de chercher dans un effort toujours inachevé la haute satisfaction du *sursum* généreusement accompli et renaissant.

— D'autre part, nous avons tenu à maintenir ouverte [418] la double perspective — soit de la possibilité d'une élévation gratuite et d'une grâce dont l'être spirituel peut concevoir le don sans qu'il puisse en déterminer les modalités ni en soupçonner les conditions, — soit de la réalité d'un tel octroi de la divine charité, appel mystérieux dont la conscience ignorante de toute révélation ne peut discerner la présence et qui, même dans le cas où cette vocation s'est historiquement fait connaître, ne saurait se laisser saisir directement par le regard du philosophe, non plus que se réaliser en l'homme par le seul fait de l'homme lui-même. Cependant cette possibilité ou, plus encore, cette réalité (si elle est) nous interdisent d'affirmer l'achèvement de la destinée humaine qui ne laisse pas l'homme à lui-même. C'est donc pourquoi il est prudent, en tout état de cause, il est urgent, dans le second cas envisagé, d'empêcher l'homme de se fermer, de se complaire, de prétendre illusoirement s'achever en soi et par soi.

Les précédentes analyses doivent en effet nous donner à comprendre que s'il y a un achèvement naturel de l'être raisonnable en dehors même d'une vocation surnaturelle, cet achèvement n'est concevable et légitime que par une fidélité moins à une pensée stabilisante qu'à une tendance constamment docile et soumise à la motion divine. Ainsi s'avèrent, pour les esprits, la grandeur et la fonction insuppléable de l'action (même dans l'état de pure nature), puisque c'est elle qui est le véhicule de l'entière fidélité aux obligations et au progrès indéfini de la vie spirituelle. Son achèvement, si l'on ose dire, ne consisterait pas à s'arrêter, à s'achever en repos ; l'action dans l'ordre naturel ne s'achève

qu'en action et, selon une expression de Leibniz qui vise l'immortalité inhérente aux esprits indépendamment d'une plus haute union à l'éternité même, « un passage incessant à de nouvelles joies et à de nouvelles perfections ».

Il convient d'ajouter que, si la philosophie, loin de se terminer en concepts, s'ouvre à tout le réel, et que non seulement elle éclaire, mais qu'elle promeut la vie selon [419] les stimulations profondes qui en bas et en haut excèdent la zone moyenne des notions discursives (*non terminatur ad enuntiabilia, sed ad res ipsas, intelligendo, vivendo et agendo*), nous ferions de cette philosophie un cadavre, une préparation anatomique, en ne tenant aucun compte de ce que Dechamps nommait les appels profonds retentissant au fond de l'âme, et des problèmes de vie que la raison essaye de poser pour reconnaître son impuissance à les résoudre par elle seule, alors pourtant que la vie est forcée d'y donner une solution ¹.

2° Toutefois dans l'obscurité où notre action est toujours réduite à se mouvoir, en face des fins dernières et des sanctions éventuelles qui peuvent l'attendre, maintes inquiétudes, maintes légitimes curiosités surgissent ; et il est bon d'examiner les difficultés que soulèvent l'exigence de la justice non moins que celle de la charité. Comment admettre en effet que nos pauvres actions humaines à courte vue, à courte portée puissent, malgré leur boulimie renaissante, devenir infiniment responsables de manquer leur insaisissable proie ? Quelle solution de mécanisme psychologique ou de dynamisme spirituel sera capable d'apaiser, dans tous les cas, le malaise des consciences et de justifier l'extrême écart des sanctions éventuelles ? Bornons-nous ici à nous

¹ Sur la fonction intégrale de la philosophie en face de la question religieuse sous sa forme la plus précise, la plus aiguë, la plus surnaturelle, voir l'article du P. Henri de Lubac « sur la philosophie chrétienne » dans la *Nouvelle Revue Théologique*, mars 1936. Il y est fortement montré que, dans son autonomie la plus rationnelle, la philosophie couvre le champ total de l'expérience humaine et de la vie universelle. Bien des confusions et des timidités sont éliminées par cette vigoureuse et savante étude ; cf. aussi l'article que j'ai publié dans la *Revue néo-scholastique* de Louvain, mai 1934, « Pour la Philosophie intégrale ».

placer dans l'hypothèse philosophique d'une nature raisonnable, travaillée par l'exigence d'un indéfini progrès et d'un service à l'égard du Dieu obscurément connu et lointainement caché. Quel sera le jeu des forces normales ainsi mises en présence et en action ? et quelle en sera la portée en vérité et en équité ?
[420]

N'oublions pas tout ce que nous avons précédemment établi : notre aspiration spirituelle ne surgit point par une sorte de génération spontanée ; elle s'enracine en bas par tout le mouvement de l'univers et de la vie qui est déjà une avance divine faite au dessein de préparer l'avènement des esprits ; elle s'enracine en haut par l'infusion de la divine transcendance qui éclaire l'esprit et se prête pour se faire chercher à travers les insuffisances mêmes de l'ordre immanent et contingent ; car cet ordre, dont nous ne pouvons récuser la réalité et l'insuffisance, nous impose, à la fois, l'utilisation des forces qu'il nous procure pour le dépasser, en tant qu'il recèle déjà toutes les motions finalistes de la Cause première, et l'obligation de le transcender, puisque nous ne pourrions le connaître et l'employer si nous n'étions directement touchés par une vocation supérieure, une stimulation spirituelle, une prévenance divine. Comprendons maintenant ce qui résulte de ce concours ou de ce conflit de puissances en action. Qu'en ressort-il en effet ? L'homme n'agit jamais seul : même là où il semble puiser originalement en lui ses motifs et ses mobiles et la force de les réaliser, il les tire secrètement des sources naturelles et vitales qui elles-mêmes procèdent des efficiences et des finalités providentielles. Et pendant qu'en bas nous trouvons déjà sous les concours physiques une motion et une adaptation divine, nous rencontrerons en haut, sous l'appel de la raison, sous les appétits intellectuels, sous l'inspiration de la volonté et du devoir, sous le clair-obscur de la destinée qui urge constamment en nous, un autre et plus pressant concours et secours divin. C'est de tout cela que nos actes personnels sont issus, tramés, responsables.

Ne nous étonnons donc plus s'il y a en ces actions, enveloppées d'ombres initiales et finales, une orientation suffisamment claire et certaine pour qu'elle comporte un caractère excédant la conscience distincte qu'un regard superficiel nous en donne. La réflexion obvie n'est pas la mesure exacte de l'imputabilité de nos actes : il y a en eux une part divine qui nous donne plus de force que

[421] l'obscurité ne nous en ôte. On ne doit donc pas dire ni que l'homme est puni divinement pour une faute simplement humaine, dans un ordre relatif, obscur et fini, ni qu'il reste l'instrument passif d'une prédestination arbitraire, ni qu'il y a disproportion entre la faiblesse des lumières ou des forces et la gravité surhumaine de la rébellion et de la sanction. Docile ou révoltée, l'action humaine porte en elle une motion divine et une attitude qui lui est d'autant plus imputable qu'elle disposait d'un secours supérieur à tout attrait propre de la tentation, du moins en ce qui mesure sa responsabilité. Dès lors, dans le premier cas, celui de la docilité, l'action est l'union des deux coopérateurs ; dans le second cas, la faute appartient exclusivement à celui qui est infidèle et rebelle à soi-même comme aux stimulations du Dieu principe d'où tout lui venait, fin où tout l'attirait. Nous aurons plus tard à expliquer la possibilité d'un tel illogisme, d'une telle désertion. Ici il suffit de sauvegarder la vérité spéculative, celle de la compatibilité entre — les sujétions et les obscurités des actes humains sous la motion divine — et les libres résolutions où se trouvent justement engagées des responsabilités en apparence disproportionnées. [422]

32. Aperçu provisoire sur l'aspect métaphysique du mal même physique et moral.

Nous avons déjà touché dans *la Pensée* et *l'Etre* au problème du mal et de la mort. Nous y reviendrons dans le tome II de *l'Action*, d'un point de vue moral et humain, au sens que comporte cette dernière épithète si riche en connotations contrastantes. Une étude métaphysique de l'agir suppose une vue au moins sommaire sur la possibilité et la justification théorique de ce qu'on a nommé « le scandale du monde », de ce qui est pourtant la condition nécessaire de l'existence, de l'épreuve méritoire et salutaire, de la dignité même des êtres contingents. En parlant ainsi, nous ne visons pas seulement ce que Leibniz appelait le mal métaphysique sous un aspect purement négatif et limitatif, celui de l'imperfection et de la finitude de toute créature. Car le mal, même physique et moral, a un caractère positif qui soulève une difficulté spécifiquement métaphysique elle aussi, surtout dans une doctrine qui allie au souci de l'impassible

et intrépide exigence rationnelle l'affirmation d'un principe de bonté infiniment charitable et d'un dessein providentiel en vue d'une participation de l'ordre créé à une sorte de consortium de vérité et de félicité. Tout notre effort tend précisément à montrer que la sublime destinée des agents spirituels a pour condition (inévitablement acceptée quand elle est comprise et quand elle sera vue en pleine clarté), de ratifier, en toute hypothèse, les risques à courir. Liée à l'usage de la liberté, l'épreuve est la voie du mérite et de l'élévation pour l'homme dont la dignité est de contribuer volontairement à son destin. Et plus les excès du mal semblent grands, plus grande aussi paraît l'élévation dont il est la contre-partie possible, sans que rien nécessite ce qui, comme nous le verrons, est, dans le mal même, la part éventuellement injustifiable et inexpiable du point de vue purement métaphysique où nous restons provisoirement placés.

[423]

33. Sur l'action physique des idées.

[Retour à la table des matières](#)

De même que nous avons marqué les progrès du dynamisme ascendant des causes secondes jusqu'au développement énergétique de la vie intellectuelle qui tire d'en bas et d'en haut une force spécifiquement raisonnable et initiatrice, de même nous devons tenir compte de l'efficacité descendante des motions idéales parmi les puissances subconscientes, organiques, physiques qui ont à en devenir les comparses afin que les initiatives de l'intelligence et de la volonté exercent leur pouvoir autrement que par miracle, comme l'avaient pensé Descartes, Malebranche ou Leibniz quand ils posaient le problème, insoluble du point de vue dualiste, de la *res cogitans* et de la *res extensa*, le problème devenu factice de la communication des substances (5). Dans la doctrine de la prémotion physique, une interprétation beaucoup plus profonde s'offre à nous, surtout quand on tient compte de tous les aspects d'une philosophie ayant montré la profonde solidarité des créatures qui, non seulement s'entre-suivent en une hiérarchie de formes, mais qui se soutiennent, se poussent, s'entr'aident

dans un service mutuel sous la motion divine et en vue d'un plan merveilleusement finaliste (17) et (25).

Sans pénétrer le détail des opérations réalisatrices de nos décisions, nous pouvons donc comprendre comment l'ordre conscient s'abouche avec les puissances inférieures dont il avait émergé et avec lequel il conserve constamment un contact actif. Nous échappons donc ainsi au recours pur et simple au *deus ex machina* dont parlait Malebranche pour tout le détail de nos mouvements, à l'hypothèse de « l'harmonie préétablie », si grosse d'artificielles difficultés et de conséquences déterministes et idéalistes, à la solution simpliste et toute verbale de Descartes qui, à sa doctrine des idées claires et distinctes, juxtaposait en sourdine tout un ensemble d'assertions gratuites dont il n'essayait même pas de fournir la moindre explication mais qui sans doute lui apparaissaient comme une compensation indispensable pour faire cadrer les faits [424] avec les vérités intégrées dans son système, trop clair pour ne pas rester entouré d'ombres épaisses. C'est ainsi qu'après avoir séparé comme au cordeau la pensée et l'étendue, il instituait un monde intermédiaire, celui des phénomènes de l'union de l'âme et du corps ; — mais c'était là présenter comme une solution ce qui était le problème lui-même. Ainsi encore pour servir de compensation à sa théorie de la divisibilité indéfinie de la matière au point que sa continuité pourtant est telle qu'il n'y a point de vide et que la transmission du mouvement est immédiate (le rayon solaire nous atteignant instantanément comme un bâton dont les deux bouts sont remués en même temps), il juxtaposait une doctrine de la discontinuité absolue des moments de la durée : paradoxe qui servait de contre-poids à celui de la continuité de l'étendue concrète assimilée à la spatialité abstraite pour les besoins de sa physique mathématique, etc. On est moins étonné dès lors que le problème de l'action, tel que nous l'avions posé, n'ait nullement existé pour lui et que l'étude de la relation des idées dans l'ordre scientifique ou métaphysique se soit substituée à celle d'une psychologie génétique, d'un dynamisme vital, d'une ontologie concrète, d'une éthique et d'une axiologie proprement spirituelle et vraiment religieuse.

De si grande importance et conséquence que soit ce problème de l'action des forces idéales sur les concours matériels et les agents physiques, dont elles ont besoin non seulement pour se réaliser dans le monde où semble régner le déterminisme des puissances brutes, mais pour se préciser et s'encourager elles-mêmes, il est surprenant que, le plus souvent, l'on se contente d'affirmations inexplicées, tantôt pour nier ce pouvoir de l'idée sur la nature, tantôt pour se prévaloir simplement, d'un point de vue psychologique, du rôle moteur des images médiatrices entre le corps et l'esprit, tantôt pour admettre, comme un fait qui entraîne le droit, l'efficacité du vouloir intelligent et de ce que Biran appelait la force hyperorganique [425] maîtrisant mystérieusement nos organes et par eux tout l'ordre physique. Déjà S. Augustin avait remarqué, comme une donnée dont le secret appartenait peut-être à l'histoire d'une révolte des membres contre l'esprit et d'une rébellion plus intime de la volonté contre la loi divine, que nous nous faisons moins malaisément obéir des puissances physiques de notre être que de nos désirs, de nos passions et de nos volitions elles-mêmes. Mais, de ce paradoxe, il avait renoncé à chercher l'explication et à résoudre l'énigme. En fait, la plupart des doctrines philosophiques restent muettes ou inattentives devant ce problème et passent d'un extrême à l'autre, soit qu'elles acceptent comme allant de soi l'empire de l'esprit sur les corps et l'ordre matériel, soit que, apercevant la difficulté d'une solution, elles recourent ou à l'incessante médiation de Dieu, comme Malebranche, ou à l'universelle harmonie préétablie, comme Leibniz, ou, comme Descartes, à un miracle dont la raison ne peut que constater la nécessaire intervention.

On voit donc par là l'intérêt de l'effort tenté par notre étude de l'action afin d'introduire les intermédiaires naturels et relativement efficaces qui confèrent peu à peu une emprise aux causes secondes sur les conditions et les instruments de leurs initiatives progressivement réalisatrices, jusqu'au moment où les esprits sont mis en pouvoir et en devoir d'user ou de mésuser de leurs ressources — pour rapporter toutes les forces subalternes et se rapporter eux-mêmes à leur Cause première et libératrice ou bien — pour se refuser et les refuser (en ce qui dépend d'eux) à leur Fin véritable, sans qu'il soit possible d'expliquer partiellement ce consensus des puissances dites matérielles ou spi-

rituelles en l'absence d'une vue d'ensemble sur le drame entier de l'action.
[426]

34. Les longues échéances des actions humaines ou divines.

[Retour à la table des matières](#)

Les pages précédentes aident sans doute à comprendre l'action physique de nos idées et l'influence de notre activité idéale sur les moyens d'exécution dans l'ordre matériel lui-même. Il convient de les compléter maintenant sous un triple aspect.

1. Les concours intermédiaires qui restent diversement indispensables et successifs expliquent le délai des résultats, les surprises et les complexités de l'exécution, les résistances, les défaillances, les trahisons mêmes des auxiliaires toujours plus ou moins infidèles à une mission où ils mettent inévitablement du leur. Il y a donc lieu, dans une science de l'action, de faire place à l'observation expérimentale et à une diplomatie qui apprivoise pour ainsi dire les forces brutes ou les passions obscures qu'il s'agit de manœuvrer.

2. Mais aussi nous devons comprendre comment, en servant d'intermédiaire plus ou moins docile à l'action divine dont la coopération ne peut être évitée ou complètement trahie, nous introduisons dans l'histoire même du monde un principe de plasticité, de retardement possible, d'opposition provisoire. Gratry, très frappé de cette idée qu'une large part est laissée aux agents humains et aux réparations à longue portée que peuvent rendre nécessaires les rébellions des agents libres, méditait en philosophe sur cette parole du Christ : pensez-vous qu'il reste de la foi en ce monde à la fin des temps ? et une telle question qui pourrait en décourager d'autres que lui exaltait son ardeur en lui prouvant, disait-il, quelle immense place est laissée à l'effort de l'action humaine, à la générosité de l'apostolat.

3. Sans préjuger les secrètes conduites de Dieu, nous devons donc réserver le rôle de l'action humaine dans l'ensemble même de l'histoire qui n'est pas une machinerie, mais qui comporte — à travers de lentes épreuves — les [427] convalescences et les rédemptions dont nous n'avons jamais le droit de nous désintéresser ou de désespérer.

Ainsi peuvent s'accorder les délais offerts aux repentirs, aux réparations, aux interventions charitables avec la rigueur des constantes exigences normatives et des revendications finales. On a pu dire que pour de purs esprits (ceux du moins qu'on nomme tels) une épreuve unique, une décision simple et définitive fixe en un sens ou en un autre la destinée irrémisiblement. Il n'en saurait être absolument de même pour les êtres composés que nous sommes où les blessures ne sont pas immédiatement ni toutes meurtrières et où par conséquent une thérapeutique, une conversion, une expiation ouvrent des voies multiples à la rencontre de la miséricorde et de la justice. [428]

35. Richesse du concret.

[Retour à la table des matières](#)

Ici se placeraient d'instructifs commentaires sur les solutions que nous proposons à d'importants problèmes connexes, celui de l'activité animale, celui de l'immanence vitale des êtres dans la pensée, celui, plus général encore, du concret et de la signification pleine que prend ce mot grâce à une étude de l'action.

1. Deux questions ou griefs contraires m'ont été tour à tour ou même simultanément adressés en ce qui concerne l'activité organique des plantes ou des animaux. D'une part, parce que j'avais parlé des tropismes en comparant cette interprétation des actes vitaux à l'hypothèse de la gravitation universelle, on s'est inquiété de cette explication « mécaniste ou presque matérialiste », comme si d'ailleurs jusque dans les mouvements sidéraux je n'avais pas affir-

mé le concours d'éléments noétiques et pneumatiques. D'autre part, parce que j'avais montré la parenté de la vie toute inconsciente qu'elle peut être avec la pensée qu'elle prépare et soutient, on a paru s'alarmer d'une prétendue tendance panthéistique. — Rien de plus inexact que ces inquiétudes, se contredisant d'ailleurs et se détruisant elles-mêmes. Toujours, en effet, j'ai affirmé le besoin d'une double stimulation d'en bas et d'en haut pour rendre compte du mouvement général de la nature et de l'esprit ; et toujours aussi j'ai maintenu que cette double et constante stimulation procède d'une action transcendante, sans laquelle rien n'est possible, ni réel, ni intelligible. Je n'ai donc nullement méconnu les caractères traditionnellement attribués à ce qu'on appelait l'âme des plantes ou l'instinct des animaux dont la terminologie médiévale parlait comme d'une forme organisatrice en accordant même aux animaux une *vis aestimativa*, un *judicium naturale* ; et j'ai montré que l'acte instinctif est comme la conclusion rationnelle d'une déduction dont les prémisses seraient dans la raison divine, *ex divina ratione animalibus inditum, per modum imperantis*. Ce que j'ai [429] voulu mettre en lumière, c'est qu'il ne s'agit pas seulement d'interventions isolées, comme serait celle d'un ange attaché à la direction de chaque astre, celle d'un code intellectuel singularisé en chaque individu ou en chaque espèce, mais que, dans ce monde où tout communique et où rien ne se confond, la distinction qui spécifie les organismes et leurs fonctions n'empêche pas l'interdépendance et la plasticité des formes vivantes, pas plus que les transformations sociales ou culturelles, selon des normes qui assurent la continuité essentielle et les sanctions inévitables.

2. De façon analogue et aussi peu fondée, quelques lecteurs, au début surtout, ont cru que je passais d'un excès à l'autre, — tantôt par une insistance excessive sur l'immanence à laquelle censément je ramènerais tout, même dans les formes les plus hautes de la spéculation métaphysique ou religieuse, — tantôt par la méconnaissance de l'immanence vitale et réelle des vérités essentielles et des natures intelligibles dans notre pensée. Cette double crainte est tout à fait gratuite et injustifiée. — D'un côté j'ai toujours combattu la doctrine immanentiste qui prétendait tirer de nous l'idée même du transcendant et les aspirations proprement religieuses. L'orientation de mon effort a été directement

opposée à cette erreur que j'ai cherché à montrer intrinsèquement contradictoire. Car, loin de pouvoir passer d'une pure immanence humaine à une transcendance divine ou même surnaturelle, j'ai toujours insisté sur cette vérité fondamentale que c'est du transcendant que procède tout ce que nous avons de réalité et de pensée, au point que nous n'aurions pas la conscience de notre immanence sans l'idée et l'action en nous du transcendant (qui peut nous prévenir, nous pénétrer obscurément, nous stimuler par le dedans, mais ne peut jamais être légitimement confondu avec les propres productions de notre activité mentale). Il ne faut donc pas confondre transcendant avec extrinsèque ; et nos démarches ont incessamment établi le départ entre ce qui peut [430] être nôtre et ce qui appartient inaliénablement à l'Être absolu, à la Pensée parfaite, au pur Agir. — D'un autre côté, nous n'avons nullement méconnu pour cela « l'immanence vitale » des vérités ontologiques et des principes absolus dans notre connaissance ; et nous avons toujours maintenu la portée métaphysique, la valeur réaliste de l'intelligence faite pour affirmer et capter l'être en ce qu'il a de formellement réel et intelligible. C'est même pour sauvegarder ce pouvoir congénital et sa juste application que sans cesse nous nous sommes appliqués à surveiller l'exercice d'une telle faculté de l'être et à en purifier les fruits contre toute contamination et toute précipitation. On nous dit que, dans son mode actuel de connaître, l'intelligence, qui tendrait par nature à l'intuition, est empêchée, *impedita* ; c'est donc qu'elle a, par un labeur méthodique, à se dégager de certaines entraves qui risquent d'imposer à notre science des vues trop anthropomorphiques dont un travail critique opère le triage sans blesser en rien le précieux organe de la vraie connaissance. Nous allons trouver une application de ces remarques à propos même de la notion du concret.

3. Déjà du point de vue de *la Pensée* et de *l'Être* (cf. *La Pensée*, II, p. 54 sq. et *excursus* 34, p. 430 ; *l'Être et les êtres*, 433 et *passim*) nous avons fourni pour le mot concret une définition plus technique et plus compréhensive que ne le comporte l'usage courant qui affaiblit souvent la force et la richesse de ce terme. Il n'est donc pas surprenant que quelques méprises aient été commises sur l'acception que je donne à ce mot, d'après son étymologie et sa valeur pleinement philosophique. On a supposé que j'applique ce terme aux réalités em-

piriques, objets de perceptions dites immédiates et d'affirmations obvies ; et, s'il fallait s'en tenir à cet emploi, on pourrait justement regretter l'application laudative que j'en fais à l'ontologie même. L'étude de l'action doit contribuer à remettre finalement les choses au juste point.

Le concret, dit-on, c'est, dans les créatures, « le composé [431] existant », ce qui est, tandis que l'abstrait est ce par quoi quelque chose est. D'où une tendance à restreindre le concret à l'individuel, aux singularités accidentelles, aux données de la sensibilité ; tandis que l'abstrait fournirait le générique, la quiddité, la vérité essentielle, la réalité intelligible¹. — Mais, insiste-t-on, « ce porte-plume avec lequel j'écris est un être qui a deux existences : l'une individuelle, l'autre intentionnelle (dans l'esprit), et les deux existences sont déterminées par la même ontologie, qui place l'une (l'existence concrète) dans le prédicament de la substance, l'autre (l'existence intentionnelle) dans celui de la relation, puisque le verbe mental exprime la vivante relation de l'intelligence à l'être ». — D'accord. Mais est-ce là toute la vérité et toute vérité ? Le porte-plume est-il à proprement parler un *unum per se*, un être qui aurait une existence ontologique indépendamment de l'idée et de l'usage du fabriquant et de l'usager ? Est-ce en de tels agglomérats, si différents des vivants et des personnes, que le mot concret trouve son application adéquate ? N'y a-t-il pas de plus véritables natures intelligibles qu'il importe précisément de ne pas jeter dans la promiscuité des objets où les *entes* authentiques sont confondus avec les *entia* artificiels ? et ne convient-il pas aussi de discerner les *ideae verae* d'avec celles que Descartes nommait les idées ou bien adventices ou bien fabriquées, *factae* (telles les inventions de l'artiste ou les notations du savant, si utiles ou idéales qu'elles soient) ?

¹ De même que le mot *concret* comporte deux emplois qu'il est essentiel de distinguer et de hiérarchiser, selon que ce terme se réfère à un usage empirique ou qu'on lui assigne une portée ontologique, de même le mot *abstraction* a deux acceptions dont nous avons, à la fin de l'*excursus* 16, indiqué la différence et la corrélation. Il est très important de ne jamais se méprendre sur l'exacte visée de ces termes, abstrait et concret, qui selon l'époque des doctrines ou l'intention des passages auxquels ils se rapportent risquent d'entraîner de troublantes équivoques et de multiples méprises.

Précisément parce que le concret doit désigner le composé existant, ne faut-il pas que ce terme résume tout ce par quoi l'être se constitue, se détermine, se réalise, tend [432] à s'unifier pour former un *unum per se* ? Et puisque la vérité des êtres en devenir est faite de leur connexion, réglée par une norme interne, ne faut-il pas maintenir que le concret, en sa réalité précise et mouvante, se trouve à l'intersection ou, mieux encore, à l'interaction du singulier et de l'universel ? car Dieu, qui voit et veut chaque être en son idiosyncrasie et tous les êtres en leur solidarité, discerne dans ce que nous appelons le concret toutes les forces composantes à partir des origines cosmiques, des élaborations organiques et psychiques, toutes les préparations et conditions de la conscience, toutes les stimulations de la raison et de l'illumination intérieure aux esprits. En sorte que notre idée du concret ne peut être véritable et appropriée à son objet complet que si elle contient au moins implicitement, cette richesse composée de tous ces apports tendant à s'unifier, sans qu'ils réussissent pourtant à former une stable unité. D'où l'impossibilité de cette science du singulier et du tout qu'Aristote déjà avait déclarée chimérique, alors même que l'ambition scientifique reste toujours d'atteindre à l'être tel qu'il est en effet, c'est-à-dire au concret.

Par là encore se trouve confirmée notre doctrine de l'incomplétude naturelle à l'action humaine qui, dans son rôle normal, ne se définit que par son mouvement orienté vers l'infini ; mais qui par cela même ouvre un accès à un achèvement supérieur dont l'esprit créé n'a point le secret et ne s'empare point de lui-même et par lui seul. Sans soulever ici déjà le problème ultime, il est bon de marquer cette circumincession des causes secondes qui des parties au tout et du tout aux parties se poussent, se soutiennent, s'aident ou se nuisent, de sorte que chacun se doit aux autres par libéralité et indépendamment de ce qu'il a reçu d'eux, mais doit aussi, par justice, à tous ceux dont il est le débiteur plus qu'il n'est capable de le discerner. Pascal l'a profondément senti et exprimé :

« Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates et toutes s'entretenant [433] par un lien naturel et insensible qui lie

les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties. » (*Pensées*, édit. Brunschvicg, p. 355). Si utiles à méditer que soient ces fortes paroles, il convient pourtant de les compléter ou même de les corriger. Elles pourraient en effet nous laisser croire et que cette causation et union totale des parties à l'ensemble est réalisable dans l'ordre immanent des choses contingentes et relatives, et que cette solidarité se suffit et nous suffit pour résoudre, d'intention et de fait, le problème qui s'impose à notre pensée et à notre action. Il n'en est pas ainsi cependant. Si le texte que nous venons de citer (et où Pascal se rencontre avec S. Thomas, Descartes, Leibniz et bien d'autres encore) fait justice des vues superficielles qu'on nous opposait en traitant d'arbitraire et de chimérique l'interdépendance des composantes universelles, il faut néanmoins prévenir *in extremis* le faux totalitarisme que dès le début nous avons proscrit en montrant que le monde n'est ni un ni tout. Ce n'est pas dans le plan cosmique et immanent que peut se réaliser ni même se concevoir l'unité réelle non plus que l'union spirituelle. Il faut passer par Dieu pour qu'une telle intégration devienne concevable et soit compréhensive de la véritable intégralité. Dans quelle mesure et comment cette intégration de l'infini dans le fini ou du fini par l'infini est-elle possible, c'est le problème que nous aurons bientôt à examiner, mais sans lequel on méconnaîtrait l'essentiel du devoir philosophique. Dieu ne doit pas rester en dehors de notre affirmation du concret. [434]

36. La société des esprits et les conditions d'une interaction universalisée.

[Retour à la table des matières](#)

Pour répondre à diverses curiosités, nous pouvons consentir à quelques hypothèses qui n'ont pas d'autre intention que de faire ressortir la réciprocité des actions dans le plan d'ensemble de la création.

Deux questions ont été posées : — des êtres tout matériels pourraient-ils exister s'il n'y avait des esprits pour les connaître et s'en servir ? — les esprits créés pourraient-ils subsister s'il n'y avait aucune matérialité dans l'ordre des créatures ?

A la première question il a déjà été répondu dans *l'Etre et les êtres*. A la seconde question une réponse a été esquissée dans le même ouvrage en ce qui touche la pureté absolue de Dieu et ce que par rapport à la « matière seconde » ou « vêtue » nous avons dit de la pureté seulement relative des natures angéliques concevables sans ce que Leibniz nommait la « matière seconde ou vêtue », quoique ces natures spirituelles ne soient pas affranchies de toute imperfection, de toute épreuve, de tout ce qui permet leur distinction, leur soumission et leur union méritoire. Nous ne reviendrons pas ici sur les solutions proposées à ces hypothèses, ni sur celles qui concernent la multiplicité ou l'unicité de chaque forme constitutive, générique ou spécifique, soit pour chaque esprit, dit pur, soit pour la hiérarchie des chœurs angéliques : c'est là une question que la philosophie n'a pas à examiner ; mais un problème plus général ne saurait lui rester étranger.

A supposer qu'il y ait d'autres êtres spirituels que les personnes humaines (les seules dont l'expérience commune nous impose l'affirmation), est-il admissible ou que ces êtres obéissent à d'autres principes rationnels que ceux qui sont nécessaires à l'exercice de notre intelligence ? ou que leur destinée, étrangère à la nôtre, se déploie dans un autre compartiment que celui où nos vues et nos actions seraient confinées ? [435]

A la première de ces difficultés, il faut répondre que les principes de l'intelligence, loin d'avoir un rôle simplement humain ou immanent, ont une portée ontologique, une valeur nécessaire, universelle et absolue. Donc dans l'hypothèse même où des êtres spirituels seraient doués d'un mode de connaître et de penser différent du nôtre, cependant ils participeraient à la même lumière universelle, plus ou moins directement ou intuitivement que nous, mais sans cesser pour cela de communier à une même vérité ontologique et de subir

des conditions limitatives par l'effet desquelles la transcendance divine reste inviolable. Preuve encore des bornes imposées inévitablement à tout penser, à tout agir des créatures même les plus spirituellement élevées.

La seconde difficulté doit être levée, comme la première, par l'assertion d'une possibilité normale d'action dans la société de tous les esprits concevables. Par l'illumination, la médiation, la coopération divine, l'univers (on l'a répété) forme un drame immense et unique. Le regard philosophique n'en peut pénétrer le détail, même quand il se reconnaît le devoir de l'affirmer. Nous sera-t-il permis d'ajouter que, d'après la tradition religieuse elle-même, l'épreuve et le destin des natures angéliques sont en relation avec l'univers entier et avec les épreuves et les destinées de l'humanité ? Ainsi pourrait-on, sous les réserves indispensables, dire avec Malebranche que les vérités chrétiennes servent d'expérience dans l'ordre invisible et peuvent illustrer par des exemples expressifs des thèses proprement philosophiques. Non certes que nous nous prévalions de données qu'une foi positive introduirait indûment dans la suite des vérités rationnellement établies et étroitement reliées sans lacune. Mais il est utile parfois, comme le remarquait Leibniz, de concevoir des hypothèses qui exercent la fécondité de l'esprit en présence des possibilités concevables et cohérentes entre elles. Il faut ajouter que de telles suppositions rendent un service analogue à celui des figures dont s'aide le géomètre, non pour vérifier [436] sur elles — par des mensurations empiriques — les vérités qu'il cherche à démontrer, mais pour soutenir l'attention et faciliter le développement des formules et des preuves.

A ceux donc qui, à plusieurs reprises, nous avaient demandé « s'il pourrait y avoir seulement un monde d'esprits créés, sans appui d'un ordre matériel et biologique », il faut répondre : il ne le semble pas. Même ceux qu'on appelle de purs esprits ne sont pas libérables d'imperfection et d'épreuve, cette épreuve fût-elle unique. Et, d'après la tradition, cette épreuve est liée elle-même à leur attitude à l'égard d'autres esprits plus engagés dans la matérialité, condition humaine qui est présentée comme servant de point de référence, de centre de perspective, de liaison effective de manière à justifier l'expression consa-

créée : *homo vinculum et sacerdos totius naturae*. Il apparaît donc que, la création impliquant toujours matérialité et spiritualité, il devait y avoir en elle, fût-ce en un point, fût-ce en un être, un esprit incarné (D. Scot émet l'hypothèse où le Verbe s'incarnant eût pu être l'unique témoin, l'unique réalisateur, l'unique adorateur pour chanter par l'univers la gloire de Dieu. D'autres en revanche admettraient la possibilité que des êtres spirituels et composés pussent devenir les témoins privilégiés et comme une résidence simplement idéale du Dieu qui, selon une expression de S. Bernard, contemple la création doublement, *aliter per divinitatem, aliter per carnem*).

On voit, par de tels aperçus hors de nos perspectives, combien il importe d'expliquer en quelle mesure et de quelle manière les forces subalternes et le monde biologique pourraient être, en toute hypothèse de création, spiritualisables et même divinissables : ce qui implique que, dans la vie, réside déjà une semence d'immortalité et de spiritualité. [437]

37. Deux fausses analogies inverses à proscrire.

[Retour à la table des matières](#)

Il importe de marquer à la fois et aussi fortement que possible la ressemblance et l'incommensurabilité des agents créés et du pur Agir. Nos manières de parler risquent d'excéder tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre et la formule célèbre plusieurs fois rappelée : *omnia intendunt assimilari Deo*, réclame un commentaire qui la mette à l'abri de toute interprétation excessive. D'abord n'oublions jamais que le pur Agir exclut toute passivité. Mais, sous prétexte d'y assimiler les causes secondes et de justifier leur caractère d'être agissantes, il serait tout à fait faux et pernicieux de leur appliquer la formule *actio est in passo*, comme si les agents contingents ne pâtissaient pas la réaction de leurs initiatives et ne devenaient pas partiellement les effets de leurs effets, les patients de leurs propres actes. Vouloir appliquer aux créatures la formule qui convient au Créateur, ce serait impliquer la fausse idée que la même définition

convient à l'agir divin et à l'action humaine. Et c'est pour éviter cette tentation que nous avons même critiqué l'application du terme cause à l'Agir absolu.

Inversement, il ne faudrait pas, sous prétexte de transcendance à sauvegarder absolument, faire évanouir toute efficence réelle, toute action ou réaction véritable chez les causes secondes, en supposant tout au plus que dans l'ordre immanent, infiniment au-dessous d'un Dieu qui les laisse à leurs petites affaires, une sorte de mimétisme permet de dire que ces agents subalternes se remuent, s'agitent, se combinent entre eux pour donner l'impression de jouer au bon Dieu et d'organiser le monde terrestre en attendant d'être transportés dans une autre sphère. A leur insu, plusieurs ne s'inspirent-ils pas de telles images ou n'aboutissent-ils pas à de telles inférences quand ils font des agents même personnels de simples exécutants, des acteurs bien dressés, passifs instruments de l'auteur et du chef d'orchestre ? D'un côté la cause toute active et impassible ; de l'autre le patient ou plutôt le [438] passif qui se laisse faire, modeler, sans ombre de potentialité active ni de participation à l'élan généreux de celui qui prétend élever sa créature et lui permettre de participer à sa féconde bonté. Comment tenir le droit chemin entre ces deux excès ?

Notre texte principal a montré comment la passivité foncière et originelle des créatures se mue peu à peu en tendances de plus en plus spécifiées, réagissantes et organisatrices. Il ne faut donc pas s'en tenir à une formule abstraite et passe-partout, sans tenir compte de l'addition pleine de promesses et souvent oubliée qu'on ajoute d'ordinaire à la formule *omnibus*. On nous dit en effet que le patient qui perçoit *recipit quodcumque patitur ad modum ipsius recipientis*. C'est donc que le *recipient* (qui serait déjà quelque chose même s'il n'était qu'un vase vide, mais d'une capacité et d'une figure déterminée) a une manière à lui de subir, d'accueillir, d'utiliser, de riposter ; et ainsi l'accès reste ouvert à l'immense étude des réactions mutuelles au sein de ce mélange de plus en plus organisé d'activités et de passivités qui composent le devenir en son intégrale diversité. Il résulte de là que, sans rompre les analogies entre l'agir divin et l'activité des causes secondes, il faut cependant appliquer aux unes et à l'autre un type différent de définition. L'activité créée est foncièrement transitive et se précise en se développant *per generationem*, en allant *ad terminum ultimum*,

tandis que le pur Agir est absolu dans l'éternelle adéquation de l'infinitude originelle et de la perfection suprême.

Ainsi sont maintenues l'incommensurabilité et en même temps la possibilité pour l'ordre créé de tendre — au-dessus et par l'intermédiaire de toutes les actions subalternes — vers une participation non plus seulement semblable mais assimilatrice au plan divin de la création sinon encore au Créateur lui-même. Ne perdons jamais de vue les degrés ascensionnels que prépare et que franchit peu à peu la dynamique de la nature et des esprits. Il ne s'agit plus seulement de similitude extrinsèque qui présenterait des cadres et des tableaux synoptiques ; il s'agit [439] d'une interaction réelle et d'une production phylogénétique qui, sans compromettre là précision formelle des êtres organisés ou personnels, les associe pour une œuvre commune en vue de la destinée immortelle des esprits. On doit donc dire que, selon leur nature, ils agissent les uns sur les autres et normalement les uns pour les autres et pour une fin commune et supérieure à tous : ils diffusent du bien, ce qui est le véritable trait de ressemblance avec Dieu. Quelque troublé que puisse être ce sens optimiste de l'ordre universel par les abus de la liberté, il n'en demeure pas moins vrai que cette disposition providentielle conduit, par des voies souvent paradoxales, le monde à un terme auquel auront concouru les efforts et les souffrances, *actiones et passionnes* (cf. S. Thomas, c. Gent. III, 21-22). On ne doit méconnaître ainsi aucun des paliers qui permettent ou propulsent le développement des causes secondes depuis le premier *fiat lux* jusqu'au seuil où se décide la destinée des libres esprits. Pour les causes inconscientes, le trait spécifique de leur causalité est la réciprocité des influences considérée comme une interaction préparatoire à l'avènement des esprits. Au sommet de cette gradation, l'action des agents spirituels consiste en leur coopération et active soumission au divin vouloir, sans préjudice pour la possibilité d'une union plus haute et toute gratuite. [440]

38. En quel sens plein l'action humaine importe à la générosité divine.

[Retour à la table des matières](#)

Sous prétexte de sauvegarder l'unique souveraineté de Dieu, on est tenté d'exclure finalement l'idée d'une accrue par les créatures : *plura entia, non plus entis*. Nous avons vu cependant que si, du point de vue de la puissance et de la nécessité divines, cette thèse restrictive demeure absolument vraie, toutefois, du point de vue de la charité — lequel n'est pas moins essentiel ni moins primitif, — le mystère de la création recèle une autre perspective ; et sans supprimer en rien l'absolue suffisance de Dieu et son agir pur de toute passivité, nous apercevons la compatibilité de la plénitude transcendante avec un accroissement réel des êtres au sein d'une création qui est toute libéralité gratuite.

Une autre question surgit : « les causes secondes ne peuvent produire effet au point de rendre leur Cause première passive de leur prétendue initiative. Et ceci encore, en un sens métaphysique, est nécessairement exact ». — Il n'en est pas moins vrai que si l'omnipotence reste absolument invulnérable, cependant la bonté créatrice, en appelant des êtres contingents et libres à la dignité de causes véritables, s'est livrée pour ainsi dire au péril d'une offense à cette libéralité, — libéralité à la fois possible à méconnaître et impossible cependant à ne point rétablir en ses justes exigences. D'où le sens de cette « passion divine », à la fois commandée par l'obéissance à la justice omnipotente et généreusement acceptée dans une libre expiation à la place même du coupable. Là surtout apparaît la réelle efficience des causes secondes allant même jusqu'à l'abus de leur libre arbitre contre Dieu.

C'est à tort qu'on a déprécié ce terme d'action appliqué aux créatures, sans discerner son entière extension et son sens laudatif. Ne restons donc pas entravés par l'idée d'un Dieu susceptible, égoïste et jaloux, qui aurait à se défendre contre les empiétements ou les escalades des autres, alors que les plus merveilleuses inventions de son infinie [441] sagesse consistent non à se séparer ou à

refouler, mais à rapprocher de lui les créatures, en comblant des abîmes, sans supprimer pour cela les distances, tout au contraire, puisque le triomphe de sa puissance réside dans la preuve efficace de sa bonté. Dieu, disait déjà Platon, est sans envie ; et cette parole est hardie surtout quand on songe à la terreur antique devant la Némésis. Il n'y a donc pas d'audace sacrilège, non plus que d'erreur métaphysique à reconnaître un être véritable, un agir effectif et producteur chez les créatures mêmes. Et loin de déprécier par là la divine grandeur, on ne fait que l'exalter : « *Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis... Haec positio... repugnat divinae bonitati quae sui communicativa est : ex quo factum est quod res Deo similes fierent, non solum in esse sed etiam in agere* ». (C. Gentiles, III, 69. — Cf. aussi *De Potentia*, III, 7).

Une nouvelle question, plus délicate à résoudre, s'est posée encore : « lorsqu'il s'agit, non plus de nos puissances naturelles, mais de l'ordre de la grâce où tout procède d'une pure gratuité, n'est-il pas illégitime de parler encore d'action humaine, puisque l'initiative vient toute d'en haut, sans possibilité d'atteindre par la conscience ce qui demeure le secret de Dieu, dans une obscurité profonde ? On ne peut donc légitimement nommer ici *actus humanus* ce qui est l'œuvre proprement et inaliénablement divine ». — Il est très vrai que, en ce qui concerne les opérations surnaturelles, on ne peut parler d'aucune potentialité active qui les préparerait ; d'autre part cependant, l'élévation gratuite n'empêche pas le caractère théandrique de la vie d'union qui reste, dans tout son développement comme dans ses origines, insaisissable à la connaissance directe de l'esprit fini, mais qui pourtant ne se passe pas de véhicules naturels et de concours humains.

— Nous aurons à revenir sur ce problème radical, en étudiant *l'Esprit chrétien*. Il suffit ici de rappeler les distinctions que nous avons indiquées en examinant les diverses [442] hypothèses relatives soit à l'état de pure nature raisonnable, soit à la possibilité de concevoir une élévation gratuite, soit à l'attitude normale de l'agent spirituel dans le cas où, sans en être instruit et sans qu'une conscience directe d'une vocation supérieure puisse être psychologiquement discernée,

il aurait cependant à tenir compte des stimulations anonymes de la conscience pour ne point pécher contre la lumière intime. Ce qui ressort d'un tel examen critique, c'est qu'en effet, même en cas de motion surnaturelle et de vocation supérieure, l'action divine, sans se confondre avec les actes humains, s'insinue purement sous les motifs et les mobiles comme dans les décisions à prendre en conférant ainsi à des options intelligentes et libres une portée transcendante ; en sorte que la coopération fournie par l'homme n'est point absente là même où est intervenue une prémotion toute surnaturelle de Dieu, prévenance qui constitue une novation directe et élévatrice, mais qui n'est cependant pas une nouvelle création, indépendante de tout comportement naturellement humain. Ici donc encore, malgré une rupture formelle de continuité, il y a une inviscération réelle et, à partir de là un concours vital et actif qui faisait dire à S. Paul que nous sommes les coopérateurs de Dieu, $\sigma \upsilon \nu \varepsilon \rho \gamma \omicron \square$. Sans doute la prévenance gracieuse est toute originale, pure libéralité, sans potentialité en nous et sans mérite de notre part ; mais elle ne fructifie en nous que parce qu'elle peut y devenir vie et action, informant à nouveau nos puissances naturelles : *non ex nobis, sed in nobis liberum arbitrium et gratia totam actionem opere individuo peragunt*. S. François de Sales nous compare à l'apode (martinet), oiseau aux ailes qui, trop longues et trop effilées, traînent à terre et ne peuvent se déployer dès qu'il est tombé sur le sol ; mais qu'un coup de vent ou une main secourable le jette un peu en l'air, aussitôt le vol se déploie avec une force et une rapidité sans égales. Image bien imparfaite encore, en ce sens que le pauvre animal avait déjà en lui la voilure de ses plumes et la puissance de les mouvoir, tandis que notre esprit n'a pas même d'ailerons pour les régions [443] où l'air lui-même ferait défaut à nos facultés pourvues seulement des concours ordinaires de la raison et de la nature.

Une instance se présente finalement : « n'est-il pas illégitime, impossible même d'aborder, fût-ce hypothétiquement, l'examen d'une action unitive entre les causes secondes et la Cause première ; et ne faut-il pas nous en tenir à la stricte observance de la consigne : *solus agit Deus, operatur omnia in omnibus ?* » — Une formule si rigidement exclusive résulte sans doute d'une méprise sur le sens des mots, en tout cas d'une exagération contredite par la tradition la plus autorisée. Ce qui fait illusion ici, c'est l'abusif emploi des mots ac-

tif et passif. Répétons-le donc : en son sens médiéval et technique, passif ne signifie pas néant continu d'activité ; il désigne une puissance incapable de passer à l'acte sinon sous la motion d'un acte déjà réalisé. Et au cours de toute notre enquête nous n'avons cessé d'appliquer cette doctrine à l'histoire des causes secondes soit à l'égard de la Cause première soit dans leurs relations mutuelles. [444]

39. Quel exercice de l'agir supposent l'origine et la portée transcendantes des principes ontologiques de la pensée.

[Retour à la table des matières](#)

En ce qui concerne les principes premiers et nécessaires de la connaissance et leur application soit à l'ordre contingent soit aux réalités transcendantes qui commandent la pensée et l'action, quelques difficultés persistantes ont retenu divers esprits, habitués à considérer les thèses intellectuelles sous un aspect statique et passif, dans leur *esse*, sans concevoir l'utilité, la possibilité même de les envisager dans leur *fieri*, c'est-à-dire en leur genèse dans notre conscience et en leur application aux divers objets de notre connaissance. Non certes qu'il soit question d'attribuer à ces principes une origine empirique, une portée simplement relative aux données muables et contingentes. Tout au contraire ; l'étude génétique des vérités nécessaires a pour raison d'être, pour conclusion salutaire de montrer qu'ils ne peuvent provenir de l'expérience, ni nous y enfermer, ni s'y tenir et s'y satisfaire pleinement. Les subir comme une évidence immédiatement parfaite, contraignante et vérifiée dans chaque cas où nous les appliquons, ce serait risquer d'assujettir la pensée et la vie à un déterminisme (qui rendrait inexplicable la possibilité de l'erreur comme la vie personnelle de la vérité) et de nous emprisonner dans quelque une de ces conceptions totalitaires dont nous avons tracé déjà (29) les multiples formes et les graves dangers. En fait, la certitude absolue des principes constitutifs de l'intelligence s'éclaire, se précise et se féconde par une étude et une pratique de l'action qui en mani-

festes le caractère dynamique, la portée supra-cosmique, la valeur ontologique et absolue, la finalité explicative et réalisatrice.

Lors donc que je critique les divers emplois et applications des idées premières et des principes nécessaires et universels, ce n'est nullement pour en méconnaître l'origine transcendante, l'empire sur l'ordre immanent, le primat intellectuel, la vérité ontologique, l'efficacité imprescriptible ; [445] c'est au contraire pour leur faire rendre tous les services dont nous ne pouvons nous passer et pour nous mieux assujettir à leurs authentiques exigences. Étudier les démarches qui nous sont indispensables pour prendre une claire possession de ces principes et pour nous soumettre à leur juste dictamen, ce n'est pas compromettre, c'est assurer les fondements de la connaissance, de la vie intellectuelle, de la normale croissance de l'esprit qui ne naît pas tout fait et tout adulte. Et n'est-ce pas appliquer le précepte d'Aristote déclarant qu'on sait mieux les choses en les voyant se faire ou en les acquérant qu'en les considérant toutes faites ou toutes acquises ; connaître la manière dont on institue la science, dit-il, c'est se préparer à en mieux user et à la développer. Qu'on ne se borne donc pas à recevoir l'énoncé abstrait des principes dans leur généralité, comme si les mots où ils s'expriment n'avaient qu'un sens absolu et comme s'il suffisait de les entendre formuler pour qu'ils entrent dans nos certitudes métaphysiques à la manière d'un aérolithe pénétrant en notre tête. De même que nous n'avons conscience de notre activité immanente au devenir que grâce à l'active possession des vérités réellement transcendantes, de même nous ne prenons une connaissance pleinement explicite de l'origine, de la portée, de la valeur universelle et absolue des principes intellectuels que grâce à notre activité critique et spéculative. Et cette action de la raison qui constitue essentiellement notre nature humaine implique effectivement une participation, plus ou moins obscure mais réelle, au pur penser et au pur agir de la Cause créatrice en nous. On s'est étonné parfois de cette affirmation, pourtant traditionnelle, du perpétuel concours divin et de l'illumination intérieure ; mais qu'on veuille bien méditer ce texte entre beaucoup d'autres : « *omnia cognoscentia cognoscunt Deum implicite in quolibet cognito, quia nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis* » (S. Thomas, *de Veritate*, q. 22, a. 2, 1^{um}). [446]

40. Apparente contradiction à lever finalement entre les causes secondes et l'Agir absolu.

[Retour à la table des matières](#)

Une antinomie semble se présenter ici pour barrer la route à nos conclusions. — D'un côté nous avons dû insister sur le caractère essentiellement transitif de toute action des causes secondes. — D'un autre côté nous avons dû exclure du pur Agir toute idée, toute affirmation d'une opération transitive, d'un devenir, d'une passivité, d'une inadéquation quelle qu'elle soit. — Et pourtant nous avons aussi dû déclarer que les agents spirituels méritent, non par simple métaphore mais très effectivement, d'être considérés comme auteurs d'actions véritables plus ou moins appelés à participer à l'œuvre créatrice ou même à l'Agir divin. Nous avons même montré que toute l'ordonnance de l'univers physique et spirituel est constituée en vue de cette adaptation progressive, de cette coopération authentique au dessein providentiel. Comment sortir de cette difficulté ?

S'il fallait rester au point de vue statique et se borner à la description immobile de l'*esse* là même où il y a un *fieri*, l'apparente contradiction que nous venons de formuler en termes abstraits ne pourrait sans doute être levée. Il en va tout autrement si l'on se place dans la perspective dynamique qui est celle de l'action aussi bien chez les causes contingentes et les êtres itinérants que dans l'intime génération de l'Agir absolu.

Une comparaison va nous aider à éclaircir cette excitante aporie. Lorsque Marey eût obtenu grâce au progrès des photographies instantanées certaines images d'oiseaux au vol ou de chevaux au galop, des attitudes paradoxales se révélèrent qu'aucun peintre n'aurait osé offrir, tant il eût été certain d'être accusé d'invraisemblance ou de faute de dessin. C'était là cependant la vérité même de la vie en mouvement et ce fut là le principe du cinématographe. Or dans l'analyse philosophique l'on a été réduit longtemps à représenter les mouvements mêmes par des poses immobiles, à fixer les traits des êtres ou des

idées sous [447] la forme où la vraisemblance s'accordait avec nos habitudes de vision lente et toujours mêlée de reconstitution partiellement et imaginativement synthétique. Mais l'exactitude plus subtile des études psychologiques, morales ou métaphysiques a fourni des données positives qui pour être d'abord choquantes pour l'expérience vulgaire ont enrichi nos connaissances réalistes et accredité une méthode génétique devenue capable de suivre les phases de l'action dans un détail trop secret pour être saisi à première vue ou figé dans une formule massive. On comprend dès lors comment les esprits accoutumés aux simplifications, d'ailleurs favorables à la clarté didactique, peuvent se trouver déconcertés par l'exposé des vues successives dont ils n'avaient pas soupçonné la suite paradoxale, de même que les photographies de Marey avaient d'abord choqué les artistes ou le public. Et l'on voit aussi pourquoi l'étude de l'action complète, précise, vivifie une philosophie statique et descriptive qui ne donne de la vie que des contours, vrais sans doute mais appauvris et impropres à permettre la reconstitution de la réalité en acte, telle que la contre-épreuve du cinéma permet d'en contrôler la vérité.

Ceci compris, nous pouvons maintenant lever l'antinomie qui nous arrêta tout à l'heure. Si l'action des causes secondes paraît exclusivement transitive, c'est pour les regards qui ou bien ne voient les choses qu'en gros dans l'ordre immanent du devenir, ou bien ne considèrent que des moments distincts, des coupes plus ou moins brèves dans la durée censément suspendue dans son cours ; dès lors cette notion mutilée de l'agir se substitue à l'agir réel, et l'on est empêché d'examiner dans sa continuité et son extension le vol universel de l'action des créatures, jusqu'au terme où les êtres libres et spirituels sont mis en état et en demeure de s'attacher ou de s'opposer à l'action transcendante de Dieu et par là d'y rattacher ou d'y soustraire tous les autres agents subalternes. Non pas que cette soustraction puisse frustrer l'omnipotence de ses reprises inaliénables, mais le drame qui se joue montre [448] assez que, tout incommensurables qu'elles sont, l'action divine et celle des créatures ne sont pas simplement appelées de même par métaphore et ne sauraient demeurer étrangères l'une à l'autre. S'il semble que les créatures peuvent rester indifférentes et fermées à Dieu, Dieu ne se désintéresse pas d'elles et finalement il n'y a point d'indifférence ni de part ni d'autre : l'action suppose amour ou haine.

Ainsi se déroule jusqu'à un dénouement qui ne peut être neutre ce qui dans le sens étymologique du mot drame compose le mystère de la création.

On s'était étonné de notre effort pour transférer peu à peu la définition de toutes les actions secondes jusqu'à l'ordre, pourtant incommensurable avec elle, du pur Agir divin. Peut-être aperçoit-on maintenant que s'il a été dit « Dieu ne cède sa gloire à nul autre », il convient d'ajouter que, en son fond, tout agir est un prêt qui ne saurait être abandonné et qui devient une dette irrémissible s'il n'est pas finalement reconnu et sollicité comme un don accordé à la générosité même des libres créatures. [449]

41. Comment et pourquoi l'action contribue essentiellement au développement, à l'union et à la finalité des êtres.

[Retour à la table des matières](#)

Si, comme nous l'avons vu, les êtres en devenir ont besoin les uns des autres pour se spécifier et se consolider en réalisant leur destinée propre selon le plan universel, le moyen normal de cette détermination, de cette croissance et de cet achèvement est réellement l'action ; car elle fait concourir effectivement les forces de la nature, les ressources spécifiques de chaque réalité concrète et la puissance stimulante et normative de Dieu. Déprécier l'action comme si elle ramenait la pensée à l'inconsciente spontanéité ou comme si elle jetait l'élan direct au delà de la réflexion maîtresse d'elle-même, ce n'est donc pas sauvegarder la vérité spirituelle ni l'ordre ontologique. Les reproches que d'un point de vue indûment appelé intellectualiste on a parfois adressés à une étude philosophique de l'action portent donc à faux. Ils méconnaissent le sens complet, le rôle normal, la portée légitime et salutaire de l'action, tandis que l'enseignement traditionnel en a reconnu et expliqué l'indispensable fonction. Qu'on en juge par cette citation de S. Thomas qui met si fortement en évidence le comment et le pourquoi de l'action dans l'intégration des êtres, dans leur solidarité et dans leur perfectionnement. Car si chacun de ces êtres considéré en

lui-même est déjà intrinsèquement *bon*, il a de plus à devenir meilleur et *très bon*. De quelle façon et par quelle voie ? Ce n'est pas en se retirant pour ainsi dire en lui-même et en se soustrayant à la collaboration universelle. Mais comment participer à cette harmonie qui compose l'ordre total en faisant profiter chacun de tous par l'aide ou l'épreuve ? C'est et ce ne peut être que par l'action effective. L'action est donc la condition de l'ordonnance et de l'excellence qui en résulte, par conséquent aussi de la valeur *optima* des parties et du tout. « *Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent ; nam singula in seipsis sunt bona : simul autem [450] omnia sunt optima propter ordinem universi. Semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem ; rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habent proprias actiones... detrahere actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare : detrahit hac positio divinae virtuti... » (C. Gent., III, 69).*

Ce lucide et pénétrant exposé démontre à quel point se trompent ceux qui réduisent l'univers à une juxtaposition de formes distinctes ou isolées et qui bornent la vie intellectuelle à une spéculation relative à des essences se réalisant chacune en son cadre, sans que, de manière effective, une interaction réelle contribue à leur vérité intelligible, à leur valeur propre et commune, à leur existence concrète, à leur dignité causale, à leur forme substantielle qui, selon la doctrine d'Aristote, est non au début ou au cours de leur devenir mais à leur terme qui est, dit-il, l'achevé, le bien, l'un, pour chacun des êtres subsistants. L'action n'est donc pas un appendice postiche, une rechute dans la matérialité, même en ce qui concerne les causes secondes, à plus forte raison si nous cherchons, comme il convient, notre terme suprême de référence dans le pur Agir.

Il convient d'ajouter ici une remarque synthétique et propulsive à la fois. Contrairement à l'idée superficielle qu'en ces derniers temps on a propagé de l'action en la considérant comme une application extrinsèque, comme une manifestation toujours inadéquate ou accidentelle, comme une détérioration des

pures essences, il est vrai et bon de restaurer le sens de sa valeur intrinsèque, de lui reconnaître une fonction à la fois essentielle et substantielle, de mettre en lumière son caractère métaphysique et son efficacité ontogénique ; dès lors aussi on ne doit pas reléguer l'étude de l'action au-dessous de la science spéculative [451] et n'en tenir compte que comme d'un art où la vertu de prudence trouve à s'exercer, sans avoir rien à rapporter à la connaissance théorique de la pensée et de l'être.

Par là s'explique davantage encore le dessein de ce tome premier qui traite du point de vue spéculatif et des conditions métaphysiques de l'agir sous toutes les formes et à tous les degrés auxquels ce terme peut et doit s'appliquer avec toute sa force et toute sa précision. Mais par là aussi l'on devine l'importance des questions qu'abordera notre tome second ; et l'on peut pressentir dans quelle lumière nouvelle apparaîtront les problèmes mêmes qu'examinait la thèse de 1893. Faute d'assurer les fondements métaphysiques de l'action, ce premier essai partiel — qui tendait à des conclusions pleinement réalistes — pouvait sembler chercher par la pratique à supplanter la théorie, alors cependant qu'il visait seulement à réintégrer dans la science spéculative ce qui doit en effet y être compris ou même en apparaître comme la cheville ouvrière. C'est donc une fausse ou incomplète idée que beaucoup se faisaient de l'action qui a entraîné des méprises d'autant plus injustifiées qu'elles dérivait d'une notion mutilante de la tradition la plus authentique. Un pareil malentendu n'est plus possible dès que l'action, prise non plus comme une simple notion mais comme une réalité effective, recouvre dans la philosophie première l'intégrité de sa fonction éminente et excellente. Nous sommes donc préparés ainsi à trouver dans l'exercice même de notre agir un enseignement original, un moyen progressif d'enrichir nos certitudes métaphysiques, une condition effective de notre accès vers le suprême Agir par notre collaboration avec les autres agents créés et avec le dessein du Créateur lui-même.

Grâce à cette vue d'ensemble, nous apercevons plus précisément comment la pensée, l'être et l'agir ni ne se confondent, ni ne se séparent. Il est juste de les distinguer : nous entendions tout à l'heure (38) S. Thomas nous dire que les causes secondes ont à ressembler à Dieu *non solum* [452] *in esse, sed etiam in agere* : c'est donc qu'*agere* tout en provenant de l'être ajoute à son être même,

le complète et le perfectionne ; et il convient d'en dire autant du *cogitare* du *nosse*. — La pensée est une réalité dans la réalité même qu'elle tend à connaître en s'étendant à elle mais aussi en y joignant sa propre initiative qui spiritualise ce qu'elle s'assimile, afin de tirer, par l'acte commun du connaissant et du connu, un accroissement de vérité et de réalité. — L'être est le fond même du connaître objectivement et subjectivement, et il reste vrai de dire *operari sequitur esse* ; mais il n'est pas moins vrai, il est même plus profondément salubre d'ajouter, non comme une dépendance temporelle, là où il s'agit de vérités et de réalités supérieures à l'espace et au temps, *esse sequitur operari* ; car c'est du point de vue récapitulatif ou mieux unitif de l'éternité qu'il convient de préfigurer la vérité même et l'achèvement du devenir. [453]

42. Origine, signification et conséquences de la dualité qui empêche l'unification complète et la suffisance rationnelle d'une étude de l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Appuyée sur une double étude de la pensée et de l'être, notre enquête sur le sens, la valeur et la fonction de l'action ne reste point sans acquisition et sans requête précise. Mais en mettant en lumière la distinction en même temps que la convergence d'une étude spéculative et d'une doctrine pratique de l'agir, elle maintient ouverte la voie qui normalement s'impose à de nouvelles recherches, à de nouvelles attitudes, à d'ultérieures conclusions. Nous retrouvons encore ici cette fissure que, dès le début et durant tout le cours d'une longue investigation, nous avons dû constater comme la condition incessante de nos démarches philosophiques, de notre élan spirituel, de notre genèse humaine. Tour à tour il a fallu reconnaître l'exigence noétique d'une unité et d'une universalité, l'exigence pneumatique d'une vie singularisée en des êtres multiples et tendant néanmoins à former un concert de plus en plus riche et harmonisé.

Une telle conception rencontre dans l'histoire générale de la philosophie maintes consonances ; et récemment encore M. E. de Bruyne, dans la Revue

Néoscolastique de mai 1935, indiquait, en ce qui concerne les systèmes de morale et de métaphysique, les analogies qui selon lui se manifesteraient entre l'attitude de M. Bergson, de M. Husserl et celle que nous essayons de prendre ici. Sans que j'aie à examiner en eux-mêmes les systèmes dont les auteurs viennent d'être nommés, on peut, ce semble, indiquer une différence radicale dont on ne doit pas faire abstraction malgré d'apparentes similitudes ou quelques rencontres verbales. Si l'on résume librement l'interprétation que donne M. de Bruyne pour retrouver une inspiration plus ou moins semblable chez les philosophes dont il cherche à résumer les vues, un présupposé leur serait commun : il y aurait une saisie concrète : sorte d'appréhension intuitive, empirique et intellectuelle tout ensemble, [454] qui demande à être explicitée, approfondie et élaborée en assertions de valeur mét empirique, — soit en intuition acquise et synthétiquement condensée en connaissance psychologiquement intellectuelle, — soit en structures essentielles, — soit en exigences à la fois rationnelles et vitales.

— N'est-ce point substituer à des divergences originelles et finales certaines rencontres accidentelles qui, malgré des formulations parfois apparemment identiques ou superposables, ne se rejoignent pas plus que des routes se croisant sur des plans différents et allant vers des buts contraires ? Sans doute, dans une description abstraite et discursive de ces tendances hétérogènes, comme sur une carte qui ne distingue pas les passages à niveau des routes indépendantes les unes des autres, il est facile et parfois spécieux d'imaginer des collisions ou des collusions, mais, en fait, les heurts comme les entr'aides sont impossibles puisqu'il y a hétérogénéité de plan et d'orientation. Les deux premiers systèmes qu'interprète M. de Bruyne maintiennent (de façon différente mais symétrique) la recherche dans l'ordre immanent soit qu'il s'agisse du mouvant complexe affectif, esthétique et spirituel, soit qu'il s'agisse de décrire ou de construire l'architecture logique et censément réelle des phénomènes ; et, dans les deux cas, l'on tend à boucler les explications et les réalités étudiées, même lorsqu'on parle d'une novation incessante, car le jaillissement, fût-il perpétuel, ne monte jamais au point où nos perspectives, indéfinies dans le sens horizontal, s'ouvriraient en haut sur une transcendance absolue au prix de laquelle toutes les doctrines qui l'ignorent, si pleines d'initiative qu'elles soient, ne sont

toujours que des systèmes clos par leur déficiente suffisance. Foncièrement différente est donc l'attitude que nous avons constamment gardée : ni nous ne nous fions sans discernement critique à des intuitions immédiates, ni nous ne nous attachons à une armature noétique et structurelle qui ne tiendrait pas compte en même temps des phases génétiques et des solidarités promotrices du [455] devenir, ni surtout nous ne prétendons, à aucun point du développement, fermer la recherche sur elle-même et nous passer à aucun moment de la présence active et stimulante de la Cause première constamment et partout faisant problème en notre pensée et en notre action ; de telle sorte que nulle part les solutions partielles ne sont saturantes et stabilisantes. Dès lors l'esprit entier de la philosophie doit être pénétré de cette permanente question qui, même implicite et secrète, informe toute notre investigation rationnelle et vitale tout ensemble.

On voit par là combien certains rapprochements, tout ingénieux qu'ils peuvent être à divers égards, rabattent notre effort sur un plan, dont nous ne méconnaissons pas la vérité partielle, mais qui, pour nous, n'est qu'un côté de l'équerre où la normale ascensionnelle indique l'intention dominante et conduit seule aux vraies, aux complètes solutions. Faute de cette visée suprême, les analyses psychologiques, logiques ou éthiques gardent bien un rôle utile et même indispensable, mais elles risquent, prises pour elles-mêmes, d'amortir et de fausser le tir du philosophe. Tout lecteur fidèle a sans doute retenu que d'un bout à l'autre de notre itinéraire, sans négliger les vues latérales, les résultats peu à peu recueillis, les appuis fixes et les déterminations précises sur lesquelles se fonde le mouvant, nous avons établi qu'on ne peut s'arrêter ni aux données empiriques, ni au pur psychologique, ni aux structures noétiques (toutes réelles qu'elles sont), ni au dynamisme pneumatique (si objective et réglée que soit la vie subjective dans sa plasticité inventive), ni aux cadres éthiques de l'action, ni même à une métaphysique qui prétendrait se contenter d'une enceinte où l'intelligible et le réel, la spéculation et la pratique seraient censés s'unifier dans une philosophie intégrale et satisfaite. Et nous ne nous sommes pas bornés à constater ce fait d'une tradition perpétuellement fidèle et novatrice tout ensemble. Nous avons expliqué l'origine, la raison, la finalité de cette

sorte de duel qui fait de l'histoire du monde et de la pensée [456] comme de la vie une guerre éprouvante mais intelligiblement salutaire et élévatrice. Les deux aspects-éléments, dont la vérité et l'impulsion se sont manifestés à nous dès le début de notre investigation philosophique comme primitifs *ab origine mundi*, n'obtiennent chemin faisant aucune suffisance, aucune stabilisation définitives, car ces deux tendances noétique et pneumatique ont pour raison d'être et pour but de nous amener et de nous rattacher à la transcendance qui seule explique et apaise la continuité de notre dynamisme intérieur.

Ainsi sans doute se dissipent certaines obscurités dont se sont inquiétés quelques lecteurs désireux d'éviter toute confusion. Trois principales causes d'incertitudes sont encore utiles à éliminer.

1° Ou m'a demandé pourquoi j'ai tantôt étendu à des conclusions intellectuelles, tantôt paru retirer aux données obvies le bénéfice du mot « constatation » qui semble violenter l'adhésion là où il n'y a pas évidence immédiate : et c'est ainsi par exemple que pour la distinction initiale du noétique et du pneumatique (qui reparaît à tous les stades de l'enquête jusqu'à, la conjonction et à la dissociation de la théorie et de la pratique de l'action) on semble craindre qu'il s'agisse d'une vue *a priori* ou d'un postulat plutôt que d'une certitude s'imposant comme un simple et pur constat.

— A cela il faut répondre que ce qui est obvie n'est tel parfois que par l'effet d'habitudes mentales et d'associations utilitaires contre lesquelles une réflexion savante nous met justement en garde. Il n'est pas vrai de dire (nous l'avons vu) que la lune est réellement plus grosse à l'horizon qu'au zénith, quoique l'apparence inévitable commande cette illusion. Inversement, les certitudes scientifiques et métaphysiques peuvent être démontrées avec une précision et une continuité telles que les esprits vraiment compétents les *constatent*, au sens natif et fort de ce mot qui désigne quelque chose de constant, d'assuré, de contrôlé, bref une certitude plus forte, plus justifiable, [457] plus assimilée et vécue que ne peuvent l'être les intuitions primesautières et les apparences

obvies. En ce sens, les chaînes de vérités, selon une expression de Descartes, qu'établit une raison prudente et intrépide composent une cohérence de certitudes qui — longuement méditées, vérifiées et pour ainsi dire intussuscipées — acquièrent le caractère de vérités non plus déduites ou construites, mais saisies d'ensemble, reconnues et confirmées comme ayant droit et possession d'état tant qu'aucune critique précise ne réussit à rompre ou à desceller tel ou tel anneau de la série, une série dont la résistance et la sécurité croissent par l'étendue même des solutions concordantes qu'elle enveloppe.

2° Mais précisément, insiste-t-on, le point de départ de la chaîne semble attaché à un crampon peu solide. Comment admettre ou comprendre qu'en dehors de notre pensée qui connaît le monde et surtout en dehors de la divine aperception du Créateur, dont Bossuet a dit « les choses sont parce que Dieu les voit », on puisse déclarer sans absurdité que le monde est une pensée, voire même que cette pensée cosmique est double ou que dans son unicité le monde n'est pas un ?

— Il n'y a pourtant là rien qui procède d'une vue arbitraire et *a priori*, rien qui doive rester paradoxal, rien qui ne soit impliqué par le sens commun, par la science positive, par la métaphysique, par l'esprit religieux. Et l'opposition qui surgit devant l'affirmation d'un monde travaillé par un devenir incessant ne vient en somme que d'une image fallacieuse d'une matérialité subsistant en soi comme un être complet dans ce qu'on a appelé sa multiplicité continue et totale. Contre ce totalitarisme inconscient de son inintelligibilité et de sa malfaisance, il est toujours urgent de mettre en lumière les vérités qu'un examen critique rend obvies. Le monde même matériel a en effet une réalité pleine (comme disaient les anciens et les scolastiques) de vérités et de vertus séminales ; mais il n'est pas lui-même une plénitude et il n'a pas son accomplissement [458] en soi. Notre tâche consiste à montrer et à obtenir dans sa genèse progressive une cosmogonie qui devienne — par l'apparition et l'élévation des esprits — une théogonie. Qu'on ne se méprenne donc pas sur la réalité propre et actuelle de la pensée cosmique. En l'affirmant nous ne nous passons nullement de la réalité que le monde a dans notre connaissance, encore moins de la réalité

que cette pensée cosmique doit à ce que Dieu la voit, la veut et la fait être ; mais elle n'en possède pas moins une existence effective et transitive jusque dans ce que nous nommons la matière élémentaire qui, en fait, n'est jamais déstituée de toute forme c'est-à-dire d'un élément qu'on peut déjà appeler pensée objective.

3° Reste une question à élucider et qui nous prépare au problème envisagé dans le tome II de *L'Action*. Si ce n'est pas au début, pourrait-on dire, c'est au terme auquel nous venons d'aboutir qu'apparaît une difficulté nous arrêtant sur le chemin de l'unité : à travers tant de duels qui n'ont pas empêché le passage de la pensée et de la vie, ni découragé l'action, comment nous résigner encore à rester sous le coup d'une dichotomie finale entre la théorie spécifique de l'agir et la pratique effective qui ne peuvent se rejoindre, s'unifier, apporter enfin un apaisement au moins idéal pour notre besoin d'une solution clairement aperçue, sinon pleinement accessible au philosophe ?

— De cette aporie nous tirons un argument à double portée. — D'abord, contre ceux qui pourraient s'inquiéter des déceptions successives auxquelles nous semblons condamner leur besoin d'appui solide, de cadres rigides, d'essences fixes qui pourraient remplir leur fonction propre en perfection, nous alléguons l'enseignement traditionnel d'après lequel la morale naturelle ne peut être pleinement observée dans l'intégralité de ses exigences par l'agent raisonnable ; en sorte que l'idée d'un hiatus entre l'idéal théorique et l'efficacité pratique s'impose comme une inadéquation vérifiée par l'expérience et par la science elle-même. Est-ce à dire pour cela que dès qu'on touche à [459] la règle des mœurs et à l'exercice des actes humains il y ait lieu de faire appel à l'ordre surnaturel de la chute ou de la grâce, au point qu'à vrai dire l'éthique rationnelle n'existerait que platoniquement ? Non point ; nous l'avons montré : normalement, l'agent spirituel demeure non seulement imparfait, mais incapable d'atteindre la plénitude où il aspire. Ici encore nous justifions la doctrine de l'insuffisance, condition d'une surabondance possible, souhaitée, recevable. — Contre ceux qui, au contraire, contesteraient l'indigence naturelle d'une morale théorique et pratique et l'impuissance où

nous sommes de relier absolument la spéculation à l'exercice de l'action, nous devons maintenir (et nous le montrerons plus amplement) que, par la puissance même de l'élan dont l'être raisonnable est animé, le but demeure au delà de ses visées et de ses possibilités naturelles d'accès. Non qu'il y ait en cela une disproportion inique ; il nous apparaîtra au contraire qu'un tel dénivellement entre le tremplin du départ et la cime espérée est la condition de la plus haute vie morale ou même de l'accueil préparé à une aide comme à un effort plus généreux encore.

Nous avons déjà tenu compte, nous aurons à nous préoccuper davantage encore d'accorder ensemble — grâce à l'action — des thèses qui conçues abstraitement semblent incompatibles, mais qui dans l'histoire de notre destinée s'appellent et se complètent, fût-ce paradoxalement comme nous aide à l'admettre l'étrange situation du petit gouvernail si disproportionné à l'énormité du paquebot et qui placé tout à l'arrière l'orienté cependant dans sa marche en avant ; ce qu'il ne pourrait faire si de la poupe on ramenait ce guide à la proue : image du rapport entre la théorie et l'exercice de l'action, puisque la spéculation, toujours indispensable pour orienter le navire vers son but encore invisible mais déjà prévu par la connaissance expérimentée ou savante, a toujours besoin d'être précédée et comme devancée par la masse réelle de la vie en mouvement, tour à tour servant d'appui à la pensée et s'appuyant [460] sur elle, dans une réciprocité impossible à ramener à un point unique d'application.

Mais cette impuissance où nous sommes de fusionner pensée et action, théorie et pratique, idéal entrevu et réalisation effective, loin de justifier l'abstention et le découragement est une source de désirs et d'efforts auxquels nous ne pouvons, nous ne devons pas nous dérober. Nous avons montré que, sans pouvoir s'achever parfaitement en lui-même, l'état de nature purement raisonnable est possible, accompagné de généreuses obligations, capable d'heureuses ou de pesantes responsabilités. Déjà donc en l'ordre naturel se justifie cette inadéquation stimulante et alternative de la spéculation et de l'activité effective. A plus forte raison cette distinction réelle apparaîtrait-elle

plus foncière ou même incommensurable dans l'hypothèse d'une élévation surnaturelle de l'être pensant et agissant sous le voile d'une destinée de foi et de grâce s'ajoutant à son immortalité personnelle et déjà susceptible d'être intelligiblement et justement sanctionnée.

De façon analogue se réconcilient ce qu'on a nommé le triple primat du penser, de l'être, de l'agir. Dans les créatures, toutes en devenir et cependant toutes travaillées par l'accouchement d'une vivante unité, ce mouvement qui fait retentir le monde de la plainte d'une sorte de parturition peut ressembler, dans la durée et l'espace, à un avortement toujours renouvelé. Mais dans une perspective plus haute et plus vraie l'espoir est toujours renaissant de la promesse : « quand le parfait sera venu... » Sans doute la marche de l'univers, peut-être toujours en expansion, fait songer à cette progression asymptotique se développant indéfiniment sans toucher sa limite, sans atteindre l'infini véritable. Mais le sens de l'effort n'importe pas moins que l'idée du but : celle-ci est comme la boussole sous le regard du timonier ; celui-là est la réalité même de la force motrice qui nous rapproche du terme convoité. De là l'estime qu'il convient de garder, avec les anciens et les médiévaux, pour l'objet suprême que la pensée propose [461] et aussi l'estime qu'il convient d'accorder à la dignité des actes, surtout à celle des personnes où se réalise déjà et se rapproche la fin conçue, voulue, espérée. La vérité complète et féconde n'est donc point dans le spéculatif qui croit s'élever en esprit parce qu'il s'écrie : « Seigneur, Seigneur ! » Elle n'est point tout entière non plus, mais elle est déjà davantage, chez le modeste ouvrier du devoir ; mais l'union intégralement comprise et pratiquée de la théorie et de la pratique n'est point complètement accessible en ce qui serait improprement nommé « contemplation acquise ». Et on se souvient aussi (cf. *L'Etre et les êtres*, p. 241) des analyses qui pour la direction de la vie spirituelle permettent de discerner une vraie et une périlleuse casuistique, la première qui, sous des lois communes, s'attache à conduire les âmes au maximum de fidélité à leur vocation toujours singulière, l'autre qui cherche par une combinaison des généralités légales à excuser par cette science théorique même les déserteurs de leur propre conscience.

Il y a donc lieu, à tous égards, de tracer à l'étude de l'action deux voies distinctes, sans cesser pour cela de tendre à des conclusions convergentes, comme c'est le cas pour ces rues trop étroites qui portent l'inscription de « sens unique ». La spéculation a le sien, la pratique a le sien aussi. L'un des itinéraires reste en partie invisible à l'autre ; l'important est qu'on atteigne un but utile sans accident.

En ce stade déjà avancé de notre route, nous retrouvons donc, nous confirmons le double ressort qui a constamment suscité et comme balancé notre marche. En scrutant l'action nous sommes mieux à même de comprendre pourquoi dès le point de départ nous avons discerné deux aspects-éléments : des aspects parce qu'ils offrent une vérité à voir, une réalité idéale ; des éléments parce qu'ils contribuent à constituer les êtres ; des ressorts aussi parce que tout le mouvement du devenir physique ou spirituel est conditionné par l'interaction de ces puissances conjointes sous la cause efficiente et finale qui les met en œuvre. [462] Désormais il nous apparaît plus clairement comment et pourquoi cette dualité dynamique persiste à travers toutes les synthèses approximativement réalisées ; et ce regard d'ensemble nous prépare peu à peu, sur le plan humain et du point de vue de notre action personnelle, à envisager le problème qui pour tous, philosophes ou non, ignorants ou savants, se pose comme la question nécessaire et vitale, l'unique nécessaire, *ea quae sunt necessaria ad salutem*, s'il est vrai qu'une destinée unique s'impose à notre être pensant et agissant.

Les doctrines qui ont considéré principalement, voire exclusivement la réalité d'un point de vue idéologique en réduisant la philosophie à un système spéculatif de notions ont été portées à reléguer l'action agissante (si l'on peut recourir à ce pléonasme) dans une sorte d'annexe subalterne, au risque d'entraîner dans cette cave la vive et concrète réalité des êtres. Mais justement c'est cette vérité, c'est cette vie toujours singulière qui nous importe plus qu'aucune définition générique. Or ce que la théorie, toujours d'ailleurs indispensable pour guider l'être conscient et intelligent que nous sommes, ne saurait figer en des cadres rigidement excentriques les uns aux autres, la vivante action, avec la double lumière qu'elle reçoit de la théorie et de la pratique convergentes, le contient sous le voile et comme dans l'obscurité d'une arche

d'alliance où se concentrent tous les apports de la nature, de l'homme et de Dieu. C'est à l'abri de ce tabernacle que se rencontrent, s'opposent, se concertent, s'épousent ou divorcent toutes les puissances dont l'action est faite et dont notre destinée est l'enjeu. Non pas que nous soyons seulement le théâtre où se disputent des forces adverses dont nous resterions la proie inerte ; tout au contraire, il nous faudra montrer que, malgré de tutélaires ténèbres, nous savons et nous pouvons assez pour orienter notre agir de manière à n'être pas ou des bénéficiaires sans labeur ou des victimes innocentes du drame de l'action. Pratiquer, a-t-on dit, vaut mieux que définir et savoir. Dans notre tome second, après qu'ici nous avons cherché à savoir et à spécifier les [463] idées relatives à l'action, nous aurons à faire crédit à la pratique elle-même, aux enseignements qu'elle nous apporte, aux idées qui naissent d'elle selon qu'elle est fidèle aux clartés naturelles, acquises ou infuses ; car, à l'inverse de ce que les téméraires ont appelé naguère « l'action directe », il y a pour les sages une droiture, un agir direct qui, procédant d'états profonds et de ce que S. Jean de la Croix nommait une activité passive, apporte *occultis modis* à la connaissance discursive des suggestions de vérités dont doivent profiter l'intelligence philosophique et l'âme entière.



Sous un aspect plus général encore et de façon plus complète se trouve ainsi précisé le problème des rapports entre la doctrine et la méthode philosophiques. En un sens la méthode est la doctrine même en croissance et en acte. Cependant l'équation n'est jamais entièrement réalisée entre elles ; et l'esprit de la recherche tour à tour suit et précède les acquisitions qu'il obtient ou qu'il prépare. En ce tournant de notre route, il n'est pas inutile de méditer quelques instants sur ces démarches corrélatives. Nous en tirerons quelques éclaircissements désirés sur le caractère et la force probante de la méthode à laquelle nous restons fidèles.

La doctrine, fût-ce sous une forme rudimentaire, ne supplée pas à l'action effective lors même qu'elle semble se fondre avec elle comme il arrive chez les simples et chez les contemplatifs. Il y aurait erreur et danger dans notre vie discursive à prendre l'intention pour l'action et à ne pas réserver la part insuppléable de l'exécution effective avec les leçons et les novations que celle-ci apporte. Ne nous imaginons même pas qu'il suffise d'énoncer ces réserves et d'intégrer dans notre spéculation ces revendications de la pratique. La tâche du philosophe va plus loin encore que l'analyse et la justification de l'action à effectuer ou même de l'exécution accomplie : son devoir intellectuel [464] s'étend à promouvoir non seulement une philosophie à pratiquer, mais une philosophie pratiquante et à justifier cette exigence qui dépasse toute théorie.

Pourquoi en est-il ainsi ? La vie réellement vécue, l'action effectivement exercée ne se laissent pas réduire en éléments isolément et pleinement connaissables ; il y a en elles une continuité défiant la dissociation, la discontinuité de coupes successives ou apparemment instantanées. Ce que nous appelons l'instant n'est qu'une brève durée, mais à la limite il serait, comme l'a remarqué Aristote, l'éternel. Ne soyons donc pas dupes des réussites de la cinématographie : il faut, comme nous l'avons expliqué, le concours d'images visuelles persistant sur la rétine et d'une activité psychologique pour combler les lacunes entre les poses successives et pour mimer l'apparente unité mouvante de l'action ; mais demander aux métaphysiciens de se contenter, en étudiant l'agir, d'une série de clichés au lieu de recourir à l'original, ce serait, selon une ingénieuse comparaison de M. l'abbé Cochet, inviter les spectateurs à monter dans le train qui défile sur l'écran. Le philosophe n'est pas seulement le spectateur d'images filmées, pas même seulement le témoin de la vie qui passe devant ses regards ; il est le voyageur et l'acteur qui, à la fois sur le chemin de la vue et de la vie, assiste et coopère à ce qui ne se recommence pas. On ne connaît, on ne comprend, on ne règle le devenir qu'en découvrant en lui une parturition, qu'en rapportant l'agir itinérant au dessein éternel et qu'en coopérant à cette genèse des causes secondes qui exprime analogiquement la divine génération.

Pour une telle tâche, le philosophe, on le devine mieux maintenant, ne peut se borner à juxtaposer des vues successivement prises sur les réalités ou sur les

idées qu'il en porte en lui. Il doit s'attacher à la continuité même du mouvement qui se fonde sur l'immobile et qui se suspend à l'immuable. C'est d'un tel effort que se confirme pour lui la plus complète certitude de la Cause première, de ses obligations envers elle, de sa tendance inéluctable vers la Cause finale, de sa déficience naturelle et des divers liens [465] qui éventuellement peuvent le rattacher à celui par qui et pour qui tout est, tout vit, tout agit.

On m'a, de plusieurs côtés, demandé quel est le genre de preuve et la force démonstrative d'une telle conception doctrinale et méthodologique. On voudrait mesurer l'énergie d'un ressort qui, ne s'appliquant pour ainsi dire à aucun point en particulier, actionnerait tout l'ensemble et soulèverait l'univers, comme ce levier réclamé par Archimède. Effectivement c'est de Dieu à Dieu que prend son appui et que développe son effet ce dynamisme total dont profite tout ce qui a mouvement et progrès. C'est donc à cet ensemble que doit se prendre toute adhésion véritable à nos conclusions ou toute objection recevable. Entendons-nous bien sur ce point.

Il ne s'agit pas de refuser la discussion aux critiques qui porteraient sur l'insuffisante présentation des thèses dialectiquement reliées entre elles par une idée d'ensemble unique et voulant être cohérente en toutes ses applications ; il s'agit d'écarter les interventions adventices qui procéderaient de thèses partielles et préconçues, contre lesquelles je me suis efforcé de mettre en garde la philosophie qui n'est elle-même que par sa tendance à l'intégralité et à la cohésion intelligible en toutes ses parties étroitement connexes. Bref, ne sauraient être utilement prises en considération que les oppositions ne procédant pas d'une *ignoratio elenchi* ; elles peuvent être de deux sortes : — ou bien, pour contredire vraiment, il faut contester l'inspiration directrice et unitive qui organise les membres participant tous à une même vie intellectuelle dans une doctrine aussi enchaînée que possible ; — ou bien si l'on conteste telle proposition particulière, il faut d'abord qu'elle soit comprise dans le sens où nous l'affirmons nous-même et que la contestation porte sur les preuves que nous en donnons et sur la manière dont nous la rattachons à tout l'ensemble, sinon l'objection resterait étrangère à une doctrine qui tente de ne laisser rien d'extérieur ou de contraire à ses conclusions essentielles. — Donc, ce qui doit [466] être laissé de côté, ce sont les interventions adverses qui, n'examinant

même pas l'effort d'intégration totale d'où doit dépendre toute philosophie, se contenteraient de grouper quelques vues particulières, quelques idées générales sans même en scruter la genèse et les possibilités intrinsèques. Ce n'est point par des thèses préconçues d'où l'on tirerait de spécieuses réfutations qu'il est philosophique d'exclure les assertions que notre souci de continuité totale tend constamment à ériger en vérités mutuellement contrôlées et confirmées par les liens de fait ou de droit qui en forment un ordre intelligible et bon. Qu'on ne dise pas que c'est là retomber dans un totalitarisme qui a été précédemment proscrit en tout domaine (29) ; car notre effort d'unité a précisément abouti, tout au contraire, à maintenir toujours ouverte la fissure par laquelle peuvent être offerts à la liberté les achèvements ou les grâces qui mettraient Dieu non en dehors mais au cœur de la nécessaire et seule unité.

On insiste pourtant : si au point de départ il faut admettre une obscure dualité, toute inconsciente d'une tendance à l'unité, pourquoi ne pas admettre aussi qu'après une phase d'imparfaite conscience ce feu d'artifice de la vie et de la pensée, enveloppé d'ailleurs des ténèbres qui en font ressortir la magnificence éphémère, doit retomber dans l'inconscience finale ? — Nous écartions tout à l'heure les objections que nous appelions partielles, voire partiales, en tant que nées pour ainsi dire en l'air, dans le domaine des idées factices ou adventices, se groupant en théories fragmentaires sans qu'on se préoccupe des conditions mêmes de la vie pensante non plus que des connexions vitales et rationnelles qui font de l'universelle vérité un organisme où règne une finalité interne de toutes les parties constitutives. Or l'hypothèse qu'on nous objecte n'est pas seulement gratuite, comme une trame d'images et d'abstractions verbales ; elle est intrinsèquement contradictoire ; car, sans tenir compte de ce qui rend la pensée consciente, une telle attitude profite de cette [467] pensée même pour évacuer la conscience et toutes les vérités qui seules la rendent possible, réelle et suspendue à un ordre indestructible. Si donc l'inconscience initiale s'explique intelligiblement dans le cosmos, l'étude de la genèse irréversible qui prépare l'avènement de la conscience et de la raison jusqu'à l'affirmation de l'immortalité personnelle et de l'éternité divine est inconcevable et absolument contredite.

Mais enfin, ajoute-t-on, « sous l'inspiration unitaire qui sert de norme active à toute la philosophie, comment interpréter dans le détail cette connexion rationnelle, cette trame dialectique dont vous faites continuellement usage et mention ? On ne voit pas qu'un lien soit établi avec cette claire évidence qui résulterait d'une déduction proprement démonstrative ». — En effet, la suite des vérités que nous déclarons impliquées les unes par les autres dans un ensemble cohérent n'est pas un polysyllogisme à partir de notions générales et de prémisses posées dans l'abstrait. Non pas que nous dédaignons la vérité et la force des exposés syllogistiques qui, selon la juste remarque de Leibniz, contiennent un pouvoir de démonstration et de vérification très utile dans l'ordre didactique et portant l'*ars probandi et docendi* jusqu'à l'infailibilité là où l'usage en est possible. Loin donc de minimiser la valeur d'un aussi précieux instrument que la déduction dont Boutroux disait que toute idée réfléchie et affirmée procède, en passant par l'universel, d'un syllogisme implicite et se réfère à l'immanence dans l'esprit d'une vérité universelle, nous cherchons à consolider le réalisme authentique des prémisses et des termes eux-mêmes. Le fondement sur lequel nous nous appuyons est plus primitif, plus large, plus exigeant que ne peut l'être l'organisation de vérités d'abord isolées puis enchaînées en propositions et construites en raisonnements par une réflexion se prévalant de ses principes nécessaires pour tirer une certitude rigoureuse à l'occasion de données d'origine empirique et élaborées par l'intellect agent en vérités essentielles et logiquement définies. [468] Loin de récuser tout ce travail de l'esprit à partir des sensations et des appréhensions abstractives, c'est sur tout cet ensemble, sur les conditions préalables et déterminantes, sur ce complexus intégral que nous appuyons nos analyses, nos réquisitions, nos exigences inévitables. Comment cela ?

Sans nous contenter de prendre comme un fait brut les données obvies de la connaissance sensible et le fait même de la conscience, nous cherchons ce qui rend possibles et réels, intelligibles et féconds comme des actes ces faits eux-mêmes en remontant aux origines pré-conscientes et en déterminant, en bas, en haut, au centre de cette conscience même, ce qui la rend concevable et active. De là il résulte que si nos analyses sont fidèles à l'histoire même de la vie et de

la pensée, on ne pourrait contredire nos assertions qu'en détruisant la possibilité même de la pensée. Nier ce qui est la condition de l'apparition de toute pensée consciente, c'est ne mettre sous les mots qu'une absurdité puisque en réalité on affirme en acte ce qu'on détruit et contredit en paroles. Il est trop facile en vérité d'imaginer des thèses arbitraires qui ajustent des *enuntiabilia* ; mais, dès qu'on se préoccupe des exigences réelles qui vont *ad res et actiones ipsas*, les agencements idéologiques les plus spécieux ne comptent que pour stimuler le retour aux origines concrètes ou le progrès de la philosophie vers la connaissance de ses obligations et l'accomplissement de sa fonction essentielle. Qu'on discute la solidité de chaque anneau, soit, nous pourrions réviser nos propres assertions ; mais qu'on prétende introduire des négations issues de thèses posées en l'air et d'après des préférences nées dans le seul domaine de l'idéologie, c'est là un procédé qui ne semble pas applicable contre la méthode ici employée. Car elle offre — au moins d'intention — un corps de doctrine qui ne présente, si l'on peut dire, aucune anse, aucune saillie recollée après coup et exposée à être accrochée ou détachée par des chocs partiels.

Mais pour comprendre et justifier la méthode dont nous [469] usons il ne suffit pas de la défendre contre des méprises ou des attaques inopérantes. Il y a une tâche plus positive à remplir et qui ne se borne pas à une joute d'idées. Il s'agit donc de tenir compte des exigences formelles et des inévitables démarches qu'impose l'action quand on la suit dans son développement et ses conséquences ainsi que le montrera notre tome II. Déjà ici nous pouvons suggérer ce qu'il y a de prenant, d'entraînant dans les poussées profondes et les attirances impérieuses qui forment un mélange de nécessité et de liberté en nous, sans que ce courant de vie puisse se tarir, s'échapper à lui-même, se désintéresser de son ambiance ou de l'océan vers lequel il roule.

Pour nous en tenir ici à l'aspect méthodologique qui concerne cette science de l'action en tant qu'elle ne veut pas trahir son objet, nous userons seulement d'une description allégorique. Un jour qu'il était questionné sur cette méthode d'intégration qui s'accroche à tout pour tout concentrer, Henri Bremond la comparait à ces cactus, aux formes arrondies, parfois même sphériques, partout hérissés d'épines barbelées aux pointes si fines qu'il suffit de les frôler pour être happé par leurs hameçons qui ne lâchent plus leur proie ; tandis qu'en des-

sous leur chair tendre et lisse ouvre d'invisibles valvules aux rosées nourrissantes, mais les ferme du dedans à l'évaporation des vents et des plus longues sécheresses. — A l'hameçon près, et encore, cette image suggère en effet une juste notion de la méthode désirable en philosophie : convergence, accrochage, assimilation universelle ; au point que tous les aspects, que les objections deviennent des protections et des accès, des confirmations et des nourritures terrestres et célestes. Et sans qu'aucune aspérité donne prise contre le corps même de la doctrine, défendue et par son armature dialectique et, plus encore, par la finalité interne de toutes ses parties qui se soutiennent les unes les autres, la vie de l'ensemble s'entretient par d'humbles racines, mais surtout par ce qu'elle puise dans toute l'atmosphère, dans la lumière et la chaleur solaire. [470]

Si imparfaites que puissent être dans le détail les applications d'une telle méthode fondée sur l'intégralité du réalisme philosophique, le principe unitif dont elle s'inspire constamment et la cohésion doctrinale qu'elle tend à manifester sont d'un ordre qui ne relève pas exclusivement d'une critique discursive. Sans doute une dialectique notionnelle reste indispensable ; et il est juste, il est bon de la prendre en considération comme instrument nécessaire de précision, de contrôle et de communication. Mais, nécessaire ne signifie pas suffisant et décisif ; et les objections simplement analytiques n'atteignent pas les œuvres vives d'une doctrine où l'unité de l'action garde sa fonction légitime. En ce sens l'utilité des objections dialectiques consiste à redresser, à stimuler un mouvement qui n'est point justiciable uniquement d'une spéculation extrinsèque ; par là même de telles critiques, sans ébranler l'essentiel de l'édifice, peuvent concourir à fortifier, à compléter, à élever encore la position dominante de ce qu'on a pu appeler la *philosophia perennis et semper perfectibilis*.



Il ne suffit pourtant pas de faire, au nom d'une méthode d'intégration, justice des objections qui procèdent de vues fragmentaires et sans compréhension

du caractère nécessairement intégral et cohérent de la philosophie véritable. Il reste en effet à écarter une opposition de fond qui semble exclure par une sorte de question préalable la légitimité de nos conclusions et même la possibilité de notre entreprise. Constamment nous prétendons constater et justifier ce que pour abrégé nous avons montré, dans la Pensée, dans l'Être, dans l'Action, comme un mouvement du fini vers l'infini, tout en reconnaissant l'incommensurabilité de ces deux termes qui semblent s'exclure et ne pouvoir que s'ignorer. Comment donc lever cette contradiction qui paraît d'abord insurmontable ? [471]

Ce n'est pas seulement sous cette forme abstraite que s'offre à nous cette dernière aporie. Il a bien fallu l'accepter comme un fait dans l'ordre même des sciences exactes, puisque la diagonale par exemple ou le rayon sont, de fait et rationnellement, incommensurables avec le côté du carré ou la circonférence : preuve (comme il faut le remarquer en passant) que l'infini réel n'est pas une pure fiction et ne se confond pas avec l'indéfini. Mais autre chose est de subir le mystère des nombres et de l'infini dont Descartes disait qu'il suffit de le toucher sans le comprendre et l'êtreindre pour en avoir la certitude. C'est d'un autre infini et d'une autre certitude qu'il s'agit ici, quoique peut-être au fond l'infinitude mathématique, condition de toutes les sciences exactes, ne soit que comme une ombre projetée de l'infini divin ; et une telle image nous aide à comprendre comment, dans le calcul intégral de la vie, aucun élément réel ne doit être omis pas plus que dans l'humble problème qu'un enfant ne saurait résoudre en oubliant la moindre des données. En agissant, c'est en effet un problème inévitable dont il nous faut trouver l'exacte solution, non plus dans le champ idéal des synthèses mathématiques, mais par la découverte et, si l'on ose dire, la trouvaille et la prise de possession de l'Unique nécessaire. Écoutez maintenant les difficultés, les négations mêmes que, plus ou moins explicitement, on nous oppose en maintes doctrines, plutôt ébauchées souvent qu'expressément formulées ainsi que nous tentons de le faire ici.

Comment, m'a-t-on demandé, le devenir — qui n'est jamais qu'indéfini — saurait-il porter en lui-même un besoin, une réalité prégnante d'infini ? Entre

ces deux concepts d'indéfini et d'infini (plus même qu'entre l'infini et le fini qui lui du moins est réel), n'y a-t-il pas une contradiction fondée sur une incurable et absolue incommensurabilité dont on ne peut faire abstraction sans ruiner les foncières exigences de la raison ? En d'autres termes, l'affirmation d'un potentialité qui aurait pour but un infini actuel n'est-elle pas une absurdité qui se couvre [472] de mots spécieux mais sans aucune signification intelligible ?

— Cette profonde difficulté nous met en demeure d'apporter plus de lumière et de précision dans la théorie et la pratique de l'action. En effet l'objection repose sur une triple méconnaissance qu'il importe extrêmement de faire cesser.

— Elle suppose d'abord que le devenir subsiste en lui-même et pour lui-même, alors que l'ordre phénoménal n'est réel qu'en fonction d'un ordre éternel auquel il se rapporte par son origine, son développement et sa finalité supratemporelle. — En second lieu et consécutivement, l'objection ici critiquée suppose, pour se produire et se formuler spécieusement, une substitution du concept généralisé et stabilisé du devenir à la mobilité dont tout l'être empirique est d'être fuyante, sans jamais composer par elle-même un *totum simul* ni un *unum per se*. Il est donc illégitime d'opposer cette fiction d'un fini indéfini à la vérité d'un infini sans lequel l'existence et la notion même de ce que nous nommons par extrapolation le fini (l'achevé) seraient inconnaissables et impossibles. — En troisième lieu, l'objection suppose indûment que l'incommensurabilité métaphysique est seule à considérer dans un problème qui résulterait seulement d'un ordre de puissance et d'intelligibilité, alors que réellement doit intervenir la libre générosité d'où procède tout l'ordre contingent de la création. C'est pour cela que la solution doit être cherchée, non dans une sorte d'équation logique ou métaphysique, mais dans un ordre de bonté auquel on porterait atteinte en dépréciant, en ignorant le rôle efficace et salutaire des actions contingentes et itinérantes : *detrahere actionibus creaturarum est detrahere bonitati divinae*.

Ainsi apparaissent foncièrement les raisons décisives qui font de l'action la clef de l'œuvre créatrice, le moyen d'acheminer les êtres en puissance vers ce qui peut les actuer en leur permettant d'unir effectivement leur finitude à l'infini véritable qui leur communique la dignité d'être causes réellement acti-

ves : merveille de l'omnipotente Bonté qui, sans cette complète invention, n'aurait pu dans [473] sa sagesse ni rapprocher les abîmes, ni appeler d'autres êtres à l'existence et à liberté, ni résoudre par une intellectualité inerte le mystérieux problème d'une participation des créatures à l'Agir sans lequel elles ne seraient rien.

Il est bon assurément de savoir s'étonner d'un concours de l'infini et du fini, du nécessaire et du contingent, de l'absolu et du relatif, de l'éternel et du caduc, de l'être et de ces créatures dont il a été dit que le vrai nom serait « celles qui ne sont pas » ; mais ce premier étonnement ne doit pas prévaloir contre ce qu'on a nommé d'autre part « l'intelligence de l'amour », les « *cogitationes cordis* » qui ont d'autres raisons que celles dont à lui seul l'entendement risque de se détourner ou de se scandaliser. Précisément parce que l'action comporte en nous autre chose que la réflexion discursive, elle accueille, réchauffe et fond en elle ce qu'une froide science laisserait à l'état de dissociation irrémédiable. On a donc pu dire à la fois que l'agir est le lieu géométrique où convergent toutes les raisons du cœur, de l'esprit, de l'âme entière et aussi le foyer où tous les rayons aboutissent et d'où ils se répandent.



Ces brèves indications suffisent provisoirement à nous faire sentir et un peu comprendre dans quel climat intellectuel et moral une étude métaphysique et éthique de l'action peut se développer et doit échapper aux méconnaissances des esprits qui n'ont, de l'action, qu'une notion confuse et incomplète. Peut-être que ceux mêmes qui avaient douté de la légitimité d'une métaphysique et d'une science originale de l'agir admettront désormais que, loin de compromettre le véritable intellectualisme auquel ils tiennent justement et de déprécier en rien l'intelligence, cette discipline méthodiquement conduite en toute son extension contribue à refouler les erreurs immanentistes, monistes, panthéistiques, théosophiques, grâce à des vues complémentaires sur Dieu et la création,

vues dont S. Thomas, comme nous [474] l'avons rappelé, affirme qu'elles sont « nécessaires » pour mieux sauvegarder la transcendance du pur Agir et la libérale gratuité de l'œuvre créatrice. Il serait étrange qu'on s'obstinât à préconiser l'exclusif primat de cette intelligence qui dans l'absolu ne subsiste pas sans l'Être et sans l'Esprit de charité qui la rendent elle-même intelligible et bonne. Et nous devons retenir que le mot *principium* éminemment approprié au Père ne convient pas moins au Verbe et à Celui qui procède co-éternellement de l'un et de l'autre dans une égale majesté, intelligibilité et fécondité. Aussi peut-on parler selon les aspects où se place légitimement notre pensée d'un triple primat, sans compromettre en rien pour cela le parfait équilibre de l'Unité absolue.

Si donc il est vrai que notre ressemblance congénitale avec Dieu doit se développer par les tendances mêmes qui doivent nous conduire finalement vers lui, tout ce mouvement, de la nature, de la vie, des esprits ne saurait s'accomplir que par une action itinérante dont nous avons non seulement à discerner les voies idéales, mais à poursuivre effectivement les étapes et les progrès normaux. Notre étude de l'action n'est donc pas une théorie particulière, une thèse restreinte, pas même un système parmi d'autres systèmes. Elle contribue à constituer la philosophie en son intégralité indispensable. Et il ne s'agit pas seulement d'ordonner entre elles des vérités bienfaisantes ; il s'agit de les réaliser en faisant bien notre devoir d'homme, c'est-à-dire de métaphysicien plus ou moins conscient de penser et de vivre, au sein de l'immanence même, dans un ordre et pour un ordre transcendant.

Mais cette expérience pratique et cette perspective spéculative — qu'il ne faut jamais confondre parce que jamais non plus elles ne suppléent l'une à l'autre — servent à nous manifester leur irréductibilité et à maintenir ouvert, au cœur de la philosophie la plus autonome et de la vie la plus fidèle à son intime loi, un passage qu'il resterait illogique et coupable d'obstruer ou même d'ignorer. Tout notre effort a consisté à conduire notre enquête vers [475] cette issue et à nous en montrer l'accès si obscur qu'il puisse paraître. La tâche qu'il nous faut maintenant accomplir, c'est d'explorer cette voie qui semble peut-être dérobée à la plupart des regards humains, mais qui cependant longe ou domine constamment le chemin parcouru par tous jusqu'au sombre défilé qui

conduit chacun à son trépas : marche qui peut être tâtonnante mais qui cependant ne manque jamais de toute lumière, fût-ce celle dont parle le psaume 118 comme d'une veilleuse attachée à nos pieds pour éclairer seulement chacun des pas de notre action limitée à l'humble devoir présent. Mais cette lueur suffit à nous faire attendre et atteindre l'aurore après la nuit où nous avançons. Ainsi tous peuvent-ils accomplir leur devoir de participants à la société des esprits en ce monde et déjà en l'autre monde où nous vivons à travers les ténèbres présentes de nos actions grosses d'ultime finalité et d'immortalité anticipatrice : *fugit irreparabile tempus, sed manent opera et operantes*.

S'il est vrai qu'une science explicite de l'action n'est pas indispensable pour bien agir, toutefois jamais la pratique aveugle ne suffit ni en fait ni en droit. D'où l'importance de l'étude spéculative que nous venons de poursuivre, dans le dessein, non de suppléer, mais d'éclairer l'agir et d'emplir l'action de la vérité la plus complète qu'elle tend précisément à assimiler. Ces simples mots montrent à quel point nous professons le pur intellectualisme qui remédie à l'image déficiente que nous en donnerait une théorie le réduisant à des concepts stabilisés et à des vues immobilisantes. Ce n'est pas seulement à partir de notions définies et à l'aide de réflexions déductives si utiles qu'elles soient, que s'opère l'élaboration décisive de notre destinée ; c'est par la présence vitale et vivifiante, par le dynamisme intrinsèque de certitudes concrètes que la pensée reste ou devient action vécue et que l'action devient ce qu'elle doit être en nous, pensée vivante et incarnée.

Ainsi s'éclaire et se justifie l'œuvre qui nous appelle [476] encore pour étudier, de bas en haut comme de haut en bas, l'action humaine et les conditions de son aboutissement. C'eût été une erreur et un danger d'isoler cette enquête sous prétexte que « la pratique ne souffre aucun délai », qu'une règle éthique se suffit à elle-même, que nous sommes sur le chemin non de la vue mais de la vie, que la raison spéculative a nui plus qu'elle n'a servi à la raison pratique et au fondement de la morale. Tout au contraire, nous avons, dès 1893, voulu affirmer que l'action *a* ou mieux qu'elle *est* une réalité métaphysique, une ontogénie spirituelle. Mais il était nécessaire d'exposer, seule d'abord

et plus à fond, cette doctrine consonante à ce que nous appelions tout à l'heure le pur intellectualisme uni à la métaphysique de l'être et de la charité. Pourtant nous avons tenu d'abord à tourner l'attention vers un aspect moins étudié du plus complexe des problèmes, celui qui montre l'apport original de la pratique à la spéculation. C'est en ce sens qu'il est légitime d'extraire du livre publié en 1893 comme s'il était une œuvre de moraliste (ainsi que l'eût souhaité Henri Marion) certaines analyses partielles, divers fragments détachés de l'ensemble et rendus indépendants de l'inspiration systématique dont ils étaient issus.

Toutefois l'intention de l'ouvrage demeurait foncièrement autre ; et Victor Delbos l'avait remarqué dans l'article qu'il y avait consacré dans la *Revue philosophique* de 1894. Si les vérités partielles valent par elles-mêmes, c'est cependant par leur cohésion entre elles, c'est par leur unité cohérente qu'elles gagnent tout leur sens utile. Leibniz a dit : il y a un degré de bonne morale indépendante des vérités métaphysiques, mais la considération de Dieu et de l'immortalité de l'âme portent la morale à son comble. C'est là peut-être trop simplifier le problème d'une morale qui, destituée de sa métaphysique, ne saurait être — ne disons pas complète, car c'est évident — mais expressément bonne, quels que soient d'ailleurs les mérites salutaires de la bonne foi et de la bonne volonté. La bonne action pour s'appeler ainsi exige une disposition au [447] moins implicitement intellectuelle et intégrale. La vertu, disait déjà Socrate, est une dans son principe et son inspiration, dans toutes les applications particulières où elle répand cette rectitude d'intention. L'adage médiéval consacre cette condition nécessaire : *bonum ex integra causa semper*. Vérité essentielle à rappeler au moment où nous allons, avec le tome II de l'*Action*, entrer dans cet itinéraire où il s'agit de découvrir non plus seulement une définition spéculative de l'agir, mais l'esprit même selon lequel nous devons tendre à notre terme et discerner, réaliser même les conditions qui offrent à l'action la possibilité d'aboutir à la fin qui lui est assignée.

De toutes parts on demande aujourd'hui équilibre, sécurité, paix, — cette paix qui est en effet « la tranquillité de l'ordre » dans une fixité harmonieuse. Si affranchie qu'elle puisse paraître des préoccupations transitoires dont

l'actuelle gravité captive l'attention et l'énergie de tous, notre entreprise cependant, loin de s'en détourner, cherche les raisons d'espoir invincible et les moyens, ne disons pas seulement d'un retour, mais d'une croissance et d'un accès supérieur à une vie plus normale de l'humanité. L'étude de la Pensée, de l'Etre, de l'Action, dès lors qu'elle s'attache à ce qu'il y a de plus concret et de plus constant, ne saurait rester ou devenir étrangère aux intérêts les plus essentiels de chacun et de tous. Plus les vérités et les obligations oubliées ou méconvenues semblent inopportunes, plus il est nécessaire de les mettre en valeur « *opportune, importune* ». Partout nous cherchons à définir et à procurer cette belle et salutaire ordonnance qui ne saurait être stagnation et résistance au dessein providentiel appelant, nous l'avons vu, tous les êtres à coopérer, c'est-à-dire à bien agir sous la loi d'un équilibre en mouvement, d'une hiérarchie de fonctions et d'un développement partout réglé. Qu'on ne craigne donc point de perdre en de telles études le contact avec les réalités qui nous prennent à la gorge. On ne remédiera pas aux maux profonds qui nous accablent, on ne guérira pas les ulcères [478] de notre civilisation sans recourir aux vérités essentielles et aux générosités radicales qu'ici nous avons à cœur de mettre en lumière pour les faire accueillir et pratiquer comme la condition nécessaire et suffisante de la santé pour les âmes et pour les peuples.

FIN DU TOME PREMIER

Index

[Retour à la table des matières](#)

- Anne de Gonzague, 35
 Archimède, 382
 Aristote, 15, 18, 21, 24, 35, 42, 49, 50, 55, 57, 65, 66, 75, 76, 77, 105, 112, 116, 117, 131, 132, 133, 186, 220, 223, 226, 251, 257, 262, 263, 269, 288, 312, 314, 334, 336, 354, 365, 369, 381
 Augustin, Saint, 80, 132, 271, 282, 293, 330, 348
 Bacon, Francis, 21, 56
 Beaudoin, R.P. Réginald, 240
 Bergson, Henri, 372
 Berkeley, George, 275
 Bernard, Saint, 198, 271, 324, 358
 Bossuet, Jacques Bénigne, 35, 42, 69, 100, 142, 201, 208, 292, 329, 375
 Boutroux, Emile, 85, 89, 235, 254, 262, 292, 330, 384
 Bremond, Henri, 385
 Brunetière, Ferdinand, 56
 Brunschvicg, Léon, 355
 Cajetan, 265
 Cicéron, 71
 Cochet, Jean Benoît Désiré (abbé), 381
 Condillac (abbé de Condillac), 84
 de Bruyne, Edgar, 371, 372
 Dechamps, Cardinal Victor, 317, 343
 Delbos, Victor, 85, 241, 290, 392
 Denys, 134, 138, 303
 Descartes, René, 13, 52, 132, 179, 187, 222, 276, 286, 305, 320, 326, 346, 347, 348, 353, 355, 375, 387
 Duhem, Pierre, 65, 279, 281
 Fénelon, 204
 Foucault, Jean Bernard Léon, 280
 Franck, Adolphe, 13
 François de Sales, 363
 François de Sales, Saint, 363
 Gaigneron, Ludovic de, 92
 Galilée, 280
 Gilson, Étienne, 326
 Goethe, Johann Wolfgang von, 123
 Gomperz, Theodor, 262
 Gratry, Alphonse, 293, 349
 Hamelin, Octave, 262
 Husserl, Edmund, 257, 372
 Jean de la Croix, Saint, 200, 380
 Jean, Saint, 200, 307, 380
 Joubert, Joseph, 221
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 35, 46, 53, 64, 71, 136, 142, 144, 178, 179, 183, 203, 207, 215, 237, 255, 266, 267, 275, 320, 329, 343, 345, 346, 348, 355, 356, 357, 384, 392
 Littré, Émile, 40, 66
 Lubac, Père Henri de, 343
 Maine de Biran, 76, 110, 348
 Malebranche, Nicolas, 33, 179, 275, 320, 346, 347, 348, 357
 Marey, Étienne-Jules, 366
 Marion, Henri, 255, 392
 Méliossos, 331
 Mercier, Cardinal Désiré-Joseph, 245
 Newman, Cardinal John Henri, 128, 196, 295
 Parménide, 280, 330, 334
 Pascal, Blaise, 22, 46, 89, 271, 335, 354, 355
 Pasteur, Louis, 183
 Paul, Saint, 200, 363
 Platon, 27, 132, 156, 169, 216, 279, 330, 333, 362
 Poincaré, Henri, 279
 Ravaisson, Félix, 305
 Scot, John Duns, 358
 Socrate, 392
 Spinoza, Baruch, 56, 71, 74, 86
 Spir, African, 73
 Thomas d'Aquin, Saint, 21, 48, 71, 112, 128, 161, 241, 245, 264, 265, 300, 303, 304, 307, 324, 339, 355, 360, 365, 368, 370, 390
 Tolstoï, Léon, 73
 Valensin, R. P. Auguste, 290
 Vignaux, Paul, 313, 316
 Xénophane, 334