

Maurice BLONDEL
(1861-1949)

L'Action

Tome II

L'action humaine
et les conditions de
son aboutissement
(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 II. L'action humaine et les conditions de son aboutissement. (1937). Félix Alcan, Libraire-Éditeur, 1937, 557 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 II

L'ACTION HUMAINE

ET LES CONDITIONS DE SON ABOUTISSEMENT

PARIS

LIBRAIRIE FELIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1937

Table des matières

Avertissement

Introduction

1. Exigences et surprises de l'action.
2. Problème pratique et méthode directe de solution.
3. Le problème scientifique de la pratique.
4. Méthode indirecte de la recherche et valeur universelle de la solution.
5. Comment mettre l'action en équation avec elle-même.

I. Tentative préalable - Est-il possible d'échapper au problème humain de l'action ?

I. — Exposé de l'attitude systématique qui prétend aboutir à supprimer le problème de l'action et de l'agent

II. — Échec inévitable et secrètement volontaire de toute abdication

II. A la recherche du port

I. — L'action humaine vient-elle et veut-elle aboutir au néant ?

II. — Havre illusoire : ce que recèle la conscience ou la volonté du néant

Halte et délibération

III. L'action a-t-elle dans l'ordre objectif et scientifique la réponse positive qu'elle cherche ?

I. — Est-ce dans quelque objet extérieur à l'agent humain que l'action trouve son application et son terme

II. L'incohésion des sciences positives et la médiation de l'action

1. Incohésion et solidarité de la science.
2. Les progrès fonctionnels des sciences et leur impossible unité.
3. Épine de l'irrationnel et de l'infini au cœur de la science.
4. Entrée toujours ouverte et domaine inaliénable de la philosophie.

IV. Les ingrédients de l'action et le dynamisme profond de la conscience

I. — La conception de l'action

II. — Croissance interne de l'action

1. Mêlée et collusion des motifs et des mobiles de l'action

2. Fécondation et gestation préparatoire à l'action

III. — Rôle de la raison dans la parturition de l'action humaine : causalité réciproque

1. Le dynamisme de la raison

2. L'exode de l'action

V. Le déploiement de l'action humaine en ondes concentriques

ONDE PREMIERE. — L'initiative émergente de l'action

1. De l'effort intentionnel au signe extérieur et aux moyens instrumentaux de l'action.

2. Propagation de l'onde efférente dans l'ambiance ou elle provoque des réactions afférentes et une synergie originale.

ONDE DEUXIEME. — De l'individu à la personne : Action de l'agent humain sur lui même

1. Synergie intérieure et possibilité d'intégrations partiales dans l'action.

2. L'unification provisoire des tendances victorieuses et vaincues.

3. Le rôle architectonique de l'action normale.

ONDE TROISIEME. — De l'éclosion personnelle à l'épanouissement de la vie interpersonnelle

1. Indigence mutuelle des agents humains.

2. Rôle expressif et prolifique de l'action.

3. Le problème de l'influence.

4. Les aspirations contrastantes de l'action interpersonnelle.

ONDE QUATRIEME. — De l'action interpersonnelle à l'unité de la vie familiale

1. Le dessein essentiel de l'amitié.

2. Le dessein profond de l'union conjugale.

3. Le dessein foncier de la famille.

ONDE CINQUIEME. — De l'union familiale a l'action constitutive du réalisme social

1. L'action constitutive de la vie sociale.
2. L'action constitutive de la patrie.
3. Patrie et pluralité ne s'excluent pas.

ONDE SIXIEME. — Du vinculum social et de l'élan patriotique au culte de l'humanité

1. Extension de la personne à l'humanité.
2. Extension de l'action à l'univers.

ONDE SEPTIEME. — De l'immanence universelle a la réalisation d'un idéal éthique et d'une morale naturelle

1. Les conditions et aliments naturels de l'action morale.
2. Le réalisme de l'éthique idéale.
3. Le dynamisme métaphysique.
4. L'action spécifiquement morale.

ONDE HUITIEME. — De l'action spécifiquement morale a l'effort de l'homme pour associer le transcendant a son propre agir

1. Genèse de l'initiative qui risque de dévier en superstition.
2. Ce qui manifeste un besoin légitime dans l'acte superstitieux et ce qui est adultéré par lui.
3. Les formes toujours renaissantes et les masques modernes de la superstition.

ONDE NEUVIEME. — Du problème de la transcendance aux dispositions religieuses de l'action

1. De notre immanence à la transcendance réelle.
2. Le conflit et l'alternative.
3. Libre ratification du vouloir primitivement imposé et dispositions essentiellement requises de l'agir humain.

VI. Possibilité rationnelle d'une onde exotique et suprême - Critique de l'hypothèse philosophique d'un don tout gratuit

1. Aspect rationnel de l'hypothèse a examiner.
2. Vraisemblance de fait que comporte l'hypothèse examinée.

3. Conditions impliquées par l'hypothèse rationnellement concevable d'un surcroît gratuit.

CONCLUSION EXPECTANTE

1 Perspectives qu'ouvre, redresse, complète ou étend une étude directe et méthodique de l'action humaine pour l'organisation de la philosophie intégrale.

2 Causalité réciproque de l'être, du penser, de l'agir étudiés en leur originalité spécifique et en leur contribution mutuelle au problème, philosophique.

3 Comment l'action peut devenir un réceptacle pour des apports supérieurs à notre nature et à notre pensée propres, en offrant ainsi des aliments stimulateurs pour la réflexion philosophique et l'activité spirituelle.

EXCURSUS - EXPLICATIONS COMPLÉMENTAIRES ET CONFIRMATIONS HISTORIQUES [1-38]

Index

Avertissement

[Retour à la table des matières](#)

[7] L'homme, même sans le savoir, vit toujours en métaphysicien. Mais le métaphysicien, maître de sa pensée et de ses actes, cesse-t-il par là même d'être simplement homme, — un homme comme les autres, soumis aux conditions communes, sujet à l'ignorance et aux illusions, incapable de ramener à ce qu'il sait tout ce qu'il doit décider ou faire, obligé de se fier à sa conscience partiellement obscure et de solliciter les leçons d'une expérience directe de la vie ? En présence d'une telle question, nul sans doute n'oserait attribuer au philosophe un tel privilège ; on serait plutôt porté à le charger de responsabilités plus hautes, en raison de sa science et de sa force spirituelle. Mais nul peut-être n'échappe complètement à l'idée qu'en droit la théorie domine la pratique, que la philosophie contient éminemment tout ce que la vie peut avoir à nous enseigner ou à exiger de nous. Cette dernière prétention, en ce qu'elle aurait d'exclusif, recèlerait une subtile erreur. Le tome premier de cet ouvrage consacré à l'étude de *l'Action* a montré en effet que la spéculation morale ne rejoint pas absolument l'exercice de l'activité humaine ; il a fait voir en outre les raisons et les conséquences de cette disjonction plus souvent remarquée qu'expliquée ; il [8] a donc ouvert la voie à une exploration directe et salutaire de l'action. Prise comme une réalité concrète, irréductible elle-même aux ingrédients d'une science discursive, l'action est donc un secret laboratoire

d'idées, de vérités, de leçons à recueillir et à ordonner méthodiquement parmi les données essentielles du problème de notre destinée.

Les démarches de la philosophie ne sont pas, selon une expression qui a pris une signification précise, à « sens unique ». Tantôt on s'est imaginé que l'action est une application inadéquate, une dégradation de cette souveraine science qui s'enferme dans la spéculation. Tantôt on a prétendu au contraire que la raison pratique a seule une valeur absolue et qu'elle doit détrôner la raison théorique en la confinant dans l'ordre des phénomènes. Et ce n'est pas seulement dans le domaine des systèmes en conflit que s'opposent des conceptions antagonistes et également impossibles à justifier l'une contre l'autre ou même l'une sans l'autre ; mais c'est encore en dehors de toute philosophie technique que s'entrecroisent des tendances incompatibles et pourtant alternatives. Tour à tour en effet ou même simultanément, on semble admettre que la philosophie n'est qu'une rétrospection sur des réalités et sur des initiatives préalables à son intervention et indépendantes d'elle ; on charge la spéculation de dégager et de déterminer les principes théoriques qui dominent l'ordre naturel et les applications pratiques. Mais d'ordinaire on ne songe pas que la pratique même est à son tour une source originale de connaissance et de leçons. Et après avoir mis plus ou moins efficacement l'homme à l'école du philosophe, on ne voit guère que le philosophe ait encore et toujours à se mettre à l'école de l'homme.

Double attitude, mal définie dans ses exclusions ou dans ses conciliations équivoques ; méconnaissance du vivant organisme d'une philosophie qui, pour rester féconde, doit s'abreuver à toutes les sources de la pensée, de l'être [9] et de l'action, intimement solidaires mais distinctes pour nous dans l'intérêt même de notre genèse spirituelle. Aussi convient-il, en intégrant la philosophie dans la vie, d'intégrer aussi les apports toujours renouvelés de la vie dans la philosophie qui est elle-même une tradition toujours accrue, toujours perfectible. Ainsi est-il également vrai et complémentaire de dire que si l'homme doit normalement profiter d'une philosophie normale, le philosophe a constamment à tirer des instructions du mouvement général de l'humanité.

Cet aspect souvent méconnu du problème humain, c'est celui même que nous voulons maintenant mettre en valeur, comme celui qui fait ressortir le caractère essentiel des rapports entre la pensée et l'action, entre la théorie et la pratique, entre la connaissance discursive et les certitudes décisives. Comprendons donc bien ce qu'implique l'énoncé même du nouveau problème que nous avons à résoudre. Y a-t-il vraiment une façon de philosopher qui prenne son point de départ légitime, instructif, insuppléable dans nos actions humaines intelligemment et effectivement vécues ? Et quand nous parlons d'intelligence en acte nous ne voulons point signifier une simple transposition dans la pratique d'idées théoriques et de conclusions dialectiquement élaborées : nous voulons désigner l'usage direct et circonspect tout ensemble de cette pensée globale et prudente qui, dans son apparente simplicité, unit toutes les richesses de l'être spirituel, sans qu'il faille parler pour cela d'intuition, car une telle disposition de toutes les forces composantes mobilise en quelque sorte les données acquises, les réflexions prémonitoires, les prospections stimulantes, en un mot tout cet ensemble d'ombres et de clartés, d'idées directrices et d'aspirations enveloppées au milieu desquelles doit se frayer notre destin. Dès lors et ceci compris, notre problème actuel ne se précise-t-il pas avec plus de rigueur et d'urgence ? [10]

Est-il possible d'instituer une méthode appropriée à une telle recherche, une méthode capable, à sa manière et devant un objet aussi concret que nos actions, d'acquérir une exactitude scientifique ? Est-il vrai que ce soit là philosopher encore, et que cette extension de la notion commune de philosophie soit justifiée, requise même du point de vue spéculatif où nos précédents ouvrages s'étaient placés ? Est-il exact que par cette expansion de l'office philosophique nous rejoignons l'inspiration originelle et traditionnelle d'une discipline qui tend à être science et sagesse, lumière de vérité en même temps que rectitude et force d'âme ? Voilà les questions auxquelles nous sommes amenés à répondre ; et déjà nous comprenons mieux comment, sans contredire en rien les positions habituelles de maintes doctrines antiques, médiévales ou modernes, j'avais pu aborder librement le problème philosophique par l'extrémité la plus éloignée de celle dont on a pris l'habitude de partir. C'est pourquoi aussi, avant de revenir à mon point de départ de 1893, j'ai dû (afin de le justifier aux yeux

de ceux mêmes qui s'attachaient exclusivement à des perspectives inverses) parcourir méthodiquement tout l'entre-deux qui disjoint mais n'oppose pas les deux extrémités à relier avec toute la cohérence nécessaire.

De ces remarques préalables il résulte donc que l'étude directe de l'action et des enseignements nés des expériences et des idées qu'elle suscite et unit, offre ce double caractère : d'une part elle constitue une recherche relativement autonome de ce qui peut servir et suffire à tous ceux qui, étrangers aux autres disciplines techniques de la philosophie, sentent le besoin d'éclairer raisonnablement et d'assurer vitalemment leur route vers le terme inéluctable de leur destinée. D'autre part et en même temps, cette exploration se rattache comme un chapitre capital à tout l'ensemble de la philosophie : nous, avons montré, [III] en effet, à la fin de notre tome précédent qu'une telle étude demeure indispensable à l'intégrité de l'organisme philosophique complètement développé. Dès à présent nous pouvons ajouter que si la théorie et la pratique effective, tout en se postulant l'une l'autre, ne se rejoignent cependant et ne s'unifient pas naturellement en nous, cette vérité a bien pour nous un intérêt que nous venons d'appeler capital ; car c'est en raison de cette disjonction que se pose le problème suprême de notre destin et que peut être attendue ou accueillie l'offre salutaire à laquelle un confus et inefficace désir nous fait aspirer. Ainsi la philosophie se complète en son ordre rationnellement autonome ; mais en même temps cette autonomie intégrale ne la ferme pas sur elle-même : elle ouvre au contraire des vues et des issues sur les profondeurs où l'action reçoit ses stimulations et rapporte ses enrichissements et vers les hauteurs auxquelles les certitudes spéculatives et les aspirations spirituelles nous font tendre. Par là s'établit l'équilibre en mouvement d'une philosophie qui, sans jamais perdre la fixité de son orientation et la solidité de ses certitudes acquises, reste ouverte au progrès de sa tradition interne et docile aux enseignements supérieurs qui peuvent l'éclairer sur elle-même et sur sa dépendance à l'égard d'une vérité transcendante à ses prises.

Selon ces évidences, il devient impossible de méconnaître que non seulement le philosophe doit vivre et croître en homme, mais que sa vie humaine

doit entrer comme un élément intégrant dans sa philosophie même, comme une source jaillissante, comme une force neuve de sa spéculation intellectuelle. Il est légitime, il est normal d'aborder sous cet aspect direct l'étude dynamique de l'action humaine comme une part insuppléable du philosophe. Et c'est ce qu'avait entrepris la thèse publiée en 1893 sous ce titre : *L'ACTION : essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* [12]

C'est cette même étude que nous abordons de nouveau, mais en profitant d'autres travaux servant à montrer qu'elle n'est qu'une part et une part indispensable dans l'organisme viable de la philosophie totale. Par l'étude de la Pensée, de l'Être, de l'Agir en sa pureté, nous avons été amenés à préparer, du point de vue spéculatif et technique, le juste rôle qui revient à ce qu'on pourrait appeler la philosophie pratiquante, recherche méthodique qui peut et doit conduire, par cette pratique même, tout homme vers la solution du problème de la vie. Il était utile d'établir par une philosophie critique et technique le rôle de cette philosophie concrète qui ne laisse pas de posséder un caractère éminemment scientifique ; car elle procède par élimination des fausses solutions pour nous conduire aux seules conclusions certaines et inévitables. Cette progression d'une enquête contraignante distingue absolument notre investigation des simples analyses du psychologue comme des considérations ou des exhortations du moraliste. Et, de plus, le lien qui rattache et justifie cette philosophie de la pratique comme une réponse à toutes nos recherches spéculatives sur les exigences de la pensée, de l'être et de l'agir, insère cette discipline de l'action humaine dans l'unité cohérente de la philosophie.

Pour les philosophes, il importait, dans ce simple avertissement, d'indiquer à quel point le présent ouvrage se relie à tout l'effort spéculatif qui l'a précédé. Pour tous les lecteurs, il est juste d'ajouter que la voie où nous allons entrer ne requiert aucune préparation technique, aucune compétence spéciale puisqu'il s'agit de l'itinéraire à suivre aussi bien par les plus simples que par les plus habiles pourvu qu'ils cherchent la rectitude d'intention dans tous les dédales que peut offrir l'existence humaine au milieu des idées courantes et des passions qui s'entrecroisent. A maints égards un tel dessein est plus facilement compris

[13] par les esprits dégagés de tout système préconçu que par les usagers d'une terminologie et d'un doctrinarisme particulier. Ainsi s'explique que la thèse ancienne, qui n'était entrée sur le terrain d'aucun système, d'aucune école théoriquement fixée, ait été beaucoup plus aisément interprétée par les intelligences spontanément attentives aux vues directes dont elles apercevaient le sens humain que par les professionnels des philosophies diversement systématiques. Il suffit, pour accéder à la lecture de ce nouveau livre qui reprend le dessein et la méthode de son vieil aîné, d'être désireux de simple lumière et capable d'une attention cohérente. Ce qui vient d'être indiqué des raccords et des dessous de notre entreprise intégrale (afin de la justifier plus pleinement devant les exigences strictement rationnelles) laisse intacte l'ingénuité de notre recherche, recherche libre de tout parti pris, intrépide dans l'exploration des routes même les plus aberrantes — routes qui finalement ramèneront au but le sincère pèlerin de la vie **(1)**¹.

Pour nous préparer à cette entière investigation, nous n'avons qu'à reproduire ici dans sa teneur littérale la primitive *Introduction*, écrite il y a plus de 45 ans. Elle servira à montrer l'élan initial, le souci constant de retrouver par une marche tâtonnante et apparemment indirecte, comme l'exige toute méthode scientifique, l'orientation intimement fidèle à la cause suprême de la vie, le caractère inévitable et exigeant des solutions auxquelles l'action humaine se trouve impérieusement et pourtant volontairement conduite.

Il est peut-être bon de remarquer encore ici ce qui manquait à mon ancien essai sur l'Action afin de prévenir [14] l'erreur où sont tombés quelques interprètes en s'imaginant que ce livre partiel proposait, non un complément, mais une substitution exclusive des méthodes et des doctrines antérieures. Rien de cela dans mon intention initiale et permanente. Ce que je n'avais pas indiqué, parce qu'il s'agissait d'une simple thèse de doctorat et surtout parce qu'alors l'idée directrice et unitive de tout mon effort demeurait implicite, peut se ré-

¹ Par les chiffres gras au cours du texte, nous renvoyons aux explications historiques et aux discussions critiques, indispensables pour qu'aucune méprise ne subsiste indûment et pour que des compléments utiles n'alourdissent pas le texte principal.

sumer ainsi : partout s'impose à nous une dualité provisoire dont nous ne prenons conscience que par une naturelle et indélébile tendance vers l'unité : soit que, dès l'origine, nous nous trouvions en face de la pensée cosmique, soit que nous considérions les démarches de la vie et de la conscience au cours de tout le devenir, soit que nous scrutions notre action pour y chercher un lien entre le réel et l'idéal, entre la pratique et la spéculation, partout nous rencontrons au cœur de toute réalité contingente une inadéquation qui, loin d'être décourageante, ouvre un champ ultérieur et impose une initiative sous la poussée d'une stimulation intime et par l'attrait d'une fin supérieure. Ainsi, en tout ce qui est et en tout ce que nous sommes, en tout ce que nous connaissons, voulons et faisons, un infini est partout présent, comme un coin enfoncé non pour diviser, mais pour resserrer et consolider. Notre pensée a donc à l'y reconnaître, notre action doit l'y accueillir. D'où le double caractère de notre méthode : — connexion intégralement rationnelle, jusques et y compris le supra-rationnel qu'est l'incommensurable et le transcendant ; — fidélité de la conscience à sa norme intime, jusques et y compris le don de soi à la vivante vérité, source de joie. [15]

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée ? J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans avoir souhaité de vivre, sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis. Cette apparence d'être qui s'agite en moi, ces actions légères et fugitives d'une ombre, j'entends dire qu'elles portent en elles une responsabilité éternellement lourde, et que, même au prix du sang, je ne puis acheter le néant parce que pour moi il n'est plus : je serais donc condamné à la vie, condamné à la mort, condamné à l'éternité ! Comment et de quel droit, si je ne l'ai ni su ni voulu ?

J'en aurai le cœur net. S'il y a quelque chose à voir, j'ai besoin de le voir. J'apprendrai peut-être si ce fantôme que je suis à moi-même, avec cet univers que je porte dans mon regard, avec la science et sa magie, avec l'étrange rêve de la conscience, a quelque solidité. Je découvrirai sans doute ce qui se cache dans mes actes, en ce dernier fond où, sans moi, malgré moi, je subis l'être et je m'y attache. Je saurai si du présent et de l'avenir, quels qu'ils soient, j'ai une connaissance et une volonté suffisante pour n'y jamais sentir de tyrannie. [16]

Le problème est inévitable ; l'homme le résout inévitablement ; et cette solution, juste ou fautive, mais volontaire en même temps que nécessaire, chacun la porte dans ses actions. Voilà pourquoi il faut étudier l'*action* : la signification même du mot et la richesse de son contenu se déploieront peu à peu. Il est bon de proposer à l'homme toutes les exigences de la vie, toute la plénitude

cachée de ses œuvres pour raffermir en lui, avec la force d'affirmer et de croire, le courage d'agir.

1. EXIGENCES ET SURPRISES DE L'ACTION.

[Retour à la table des matières](#)

A consulter l'évidence immédiate, l'action, dans ma vie, est un fait, le plus général et le plus constant de tous, l'expression en moi d'un enchaînement universel ; elle se produit même sans moi. Plus qu'un fait, c'est une nécessité, que nulle doctrine ne nie puisque cette négation exigerait un suprême effort, que nul homme n'évite puisque le suicide est encore un acte ; elle se produit même malgré moi. Plus qu'une nécessité, l'action m'apparaît souvent comme une obligation ; il faut qu'elle se produise par moi, même alors qu'elle exige de moi un choix douloureux, un sacrifice, une mort : non seulement j'y use ma vie corporelle, mais j'y meurtris toujours des affections et des désirs qui réclameraient tout, chacun pour soi. On ne marche, on n'apprend, on ne s'enrichit qu'en se fermant toutes les voies sauf une et qu'en s'appauvrissant de tout ce qu'on eût pu savoir et gagner autrement : y a-t-il plus subtil regret que celui de l'adolescent contraint, pour entrer dans la vie, de borner sa curiosité comme par des oeillères ? Chaque détermination retranche une infinité d'actes possibles. A cette mortification naturelle personne n'échappe. [17]

Aurai-je du moins la ressource de m'arrêter ? non, il faut marcher ; de suspendre ma décision pour ne renoncer à rien ? non, il faut s'engager sous peine de tout perdre ; il faut se compromettre. Je n'ai pas le droit d'attendre ou je n'ai plus le pouvoir de choisir. Si je n'agis pas de mon propre mouvement, il y a quelque chose en moi ou hors de moi qui agit sans moi ; et ce qui agit sans moi agit d'ordinaire contre moi. La paix est une défaite ; l'action ne souffre pas plus de délai que la mort. Tête, cœur et bras, il faut donc que je les donne de bon gré, ou on me les prend. Si je refuse mon libre dévouement, je tombe en esclavage ; personne ne se passe d'idoles : dévots, les plus libertins. Un préjugé d'école ou de parti, un mot d'ordre, une convenance mondaine, une volupté,

c'en est assez pour que tout repos soit perdu, toute liberté sacrifiée ; et voilà pour quoi souvent l'on vit et pour quoi l'on meurt !

Me restera-t-il l'espoir de me conduire, si je le veux, en pleine lumière et de me gouverner par mes seules idées ? Non. La pratique, qui ne tolère aucun retard, ne comporte jamais une entière clarté ; l'analyse complète n'en est pas possible à une pensée finie. Toute règle de vie qui serait uniquement fondée sur une théorie philosophique et des principes abstraits serait téméraire : je ne puis différer d'agir jusqu'à ce que l'évidence ait paru, et toute évidence qui brille à l'esprit est partielle. Une pure connaissance ne suffit jamais à nous mouvoir parce qu'elle ne nous saisit pas tout entiers : en tout acte, il y a un acte de foi.

Pourrai-je à tout le moins accomplir ce que j'ai résolu, quoi que ce soit, comme je l'ai résolu ? Non. Il y a toujours entre ce que je sais, ce que je veux et ce que je fais une disproportion inexplicable et déconcertante. Mes décisions vont souvent au delà de mes pensées, et mes actes, au delà de mes intentions. Tantôt je ne fais pas [18] tout ce que je veux ; tantôt je fais, presque à mon insu, ce que je ne veux pas. Et ces actions que je n'ai pas complètement prévues, que je n'ai pas entièrement ordonnées, dès qu'elles sont accomplies, pèsent sur toute ma vie et agissent sur moi, semble-t-il, plus que je n'ai agi sur elles. Je me trouve comme leur prisonnier ; elles se retournent parfois contre moi, ainsi qu'un fils insoumis en face de son père. Elles ont fixé le passé, elles entament l'avenir.

Impossibilité de m'abstenir et de me réserver, incapacité de me satisfaire, de me suffire et de m'affranchir, c'est ce que me révèle un premier regard sur ma condition. Qu'il y ait contrainte et pour ainsi dire oppression dans ma vie, ce n'est donc pas chimère ou jeu de dialectique, c'est brutalité de l'expérience quotidienne. Au principe de mes actes, dans l'emploi et après l'exercice de ce que je nomme ma liberté, il me semble sentir tout le poids de la nécessité. Rien n'y échappe en moi : si je tente de me dérober aux initiatives décisives, je suis asservi pour n'avoir pas agi ; si je vais de l'avant, je suis assujéti à ce que j'ai fait. Dans la pratique, nul n'esquive le problème de la pratique ; et non seulement chacun le pose, mais chacun, à sa façon, le tranche inéluctablement.

C'est cette nécessité même qu'il faut justifier. Et qu'est-ce que la justifier, sinon montrer qu'elle est conforme à la plus intime aspiration de l'homme ? Car je n'ai conscience de ma servitude qu'en concevant, qu'en souhaitant un affranchissement complet. Les termes du problème sont donc nettement opposés. D'un côté, tout ce qui domine et opprime la volonté ; de l'autre, la volonté de tout dominer ou de tout pouvoir ratifier : car il n'y a point d'être où il n'y a que de la contrainte. Comment donc résoudre le conflit ? des deux termes du problème, quel est celui dont il faut partir comme de l'inconnue ? est-ce la bonne volonté qui fera crédit, comme si elle parlait pour une chose certaine et infinie, sans pouvoir connaître, avant [19] la fin, qu'en paraissant tout y sacrifier elle n'a vraiment rien donné pour l'acquérir ? faut-il au contraire ne considérer d'abord que ce qui est inévitable et forcé, en se refusant à toute concession, en repoussant tout ce qui peut être repoussé, pour voir, avec la nécessité de la science, où cette nécessité de l'action nous conduit enfin, sauf à montrer simplement au nom même de ce déterminisme que la bonne volonté a raison ?

La première voie s'impose et peut suffire à tous. C'est la voie pratique. Il est nécessaire de la définir d'abord, ne fût-ce que pour réserver la part de ceux, les plus nombreux et souvent les meilleurs, qui ne peuvent qu'agir sans discuter l'action. Personne d'ailleurs, on va le montrer, n'est dispensé d'entrer dans cette route directe. Mais comment une autre méthode devient légitime pour confirmer la première et pour devancer les révélations finales de la vie, comment elle est nécessaire à la solution scientifique du problème, c'est ce qu'il sera bon de prouver : l'objet de ce travail, ce doit être cette science même de la pratique.

2. PROBLÈME PRATIQUE ET MÉTHODE DIRECTE DE SOLUTION.

[Retour à la table des matières](#)

Avant de discuter les exigences de la vie, pour les discuter même, il faut s'y être soumis déjà. Est-ce que ce premier contrôle peut suffire à les justifier, et réussira-t-on, sans aucun effort de pensée, par la seule expérience, pour tous également, à découvrir la solution certaine qui absoudra la vie de toute tyrannie et satisfera les consciences ?

Je suis et j'agis, même malgré moi ; et je me vois tenu, semble-t-il, de répondre pour tout ce que je suis et ce que je fais. A cette contrainte que je ne puis supprimer, je souscrirai donc sans rébellion parce que cette docilité [20] effective est la seule méthode directe de vérification : quelque apparente résistance que j'y oppose, rien, en fait, ne saurait me dispenser d'y obéir. Je n'ai donc d'autre ressource que de faire crédit ; toute tentative d'insubordination, ne me dérobant point à la nécessité de l'action, serait une inconséquence aussi contraire à la science qu'à la conscience. On ne le dira jamais assez : nulle difficulté de fait, nul doute spéculatif ne peut légitimement soustraire qui que ce soit à cette méthode pratique que je suis forcé d'appliquer et résolu à suivre d'abord.

On me demande tête et cœur et bras : me voici prêt ; expérimentons. L'action est une nécessité ; j'agirai. L'action m'apparaît souvent comme une obligation ; j'obéirai. Peu importe si cette première mise de fonds est un legs du passé, le retentissement en moi d'une expérience séculaire, la tradition d'une sagesse trop ancienne, une fidélité de cœur à l'éducation de parents ou de maîtres aimés. Comme la vie du corps, la vie de l'esprit a besoin d'un viatique initial ; et si un contrôle, une initiative sont toujours indispensables pour adapter l'être au milieu changeant, ce n'est point du vide ou de la négation qu'il est possible de partir, pas plus qu'une semence ne germe sans la provision

d'aliments que contient toute graine. Méconnaître ces nécessités vitales, ce serait, sous prétexte d'affranchissement, s'assujettir par esprit de contradiction arbitraire ou passionnée à des partis pris gratuits et téméraires. J'ai besoin d'une vérification personnelle, et je vérifierai coûte que coûte. Nul autre ne peut faire ce contrôle en mon lieu et place ; c'est de moi et de mon tout qu'il s'agit ; c'est moi et mon tout que je mets dans l'expérience. On n'a que soi ; et les vraies certitudes sont celles qui ne se communiquent pas parce que les preuves, même les plus fondées en soi, n'agissent pas en nous sans nous : en un sens profond, on vit seul comme on meurt seul et, pour l'essentiel, les autres n'y font rien. [21]

« Mais s'il est impossible de tenter l'essai par procuration, ne suffirait-il pas de le faire en projet, par une vue de l'esprit ? » — Plaisantes gens que tous ces théoriciens de la pratique qui observent, déduisent, discutent, légifèrent sur ce qu'ils ne font pas. Le chimiste ne prétend pas fabriquer de l'eau sans hydrogène ni oxygène. Je ne prétendrai pas me connaître et m'éprouver, acquérir la certitude ni apprécier la destinée de l'homme, sans livrer au creuset tout l'homme que je porte en moi. C'est un laboratoire vivant que cet organisme de chair, d'appétits, de désirs, de pensées dont je sens perpétuellement l'obscur travail : voilà où doit se faire d'abord ma science de la vie. Artificielles d'ordinaire, étroites, maigres, toutes les déductions des moralistes sur les faits les plus pleins, sur les mœurs et la vie sociale. Agissons, et laissons là leur alchimie.

« Mais il y a doute, obscurité, difficulté ». — Tant pis encore ; il faut marcher quand même, pour savoir à quoi s'en tenir. Le vrai reproche qu'on adresse à la conscience, ce n'est point de ne pas assez parler, c'est de trop exiger. A chaque pas, d'ailleurs, suffit sa place ; et c'est assez d'une lueur, d'un appel confus pour que j'aie là où je pressens quelque chose de ce que je cherche, un sentiment de plénitude, une clarté sur le rôle que j'ai à jouer, une confirmation de ma conscience. On ne s'arrête pas en pleine nuit en plein champ : prétextant les ténèbres dont les nécessités et les obligations pratiques me semblent enveloppées pour ne leur faire aucun crédit ni aucun sacrifice, je manquerais à ma méthode, et au lieu de m'excuser je me condamnerais si j'osais blâmer ce que cette obscurité recèle ou m'en couvrir témérairement pour désertier

l'expérience. — Le savant est contraint, lui aussi, de payer souvent d'audace et de risquer la matière peut-être précieuse qu'il a en mains ; il ne sait pas d'avance ce qu'il cherche, et il cherche pourtant ; c'est en avançant les [22] faits qu'il les rejoint et les découvre ; ce qu'il trouve, il ne le prévoyait pas toujours, il ne se l'explique jamais entièrement, parce qu'il ne visite pas, en leur dernière profondeur, les ateliers de la nature. — Cette matière précieuse qu'il me faut exposer, c'est moi, puisque je ne puis faire la science de l'homme, sans l'homme. Il y a sans cesse, dans la vie, des expérimentations toutes préparées, des hypothèses, des traditions, des préceptes, des devoirs que nous n'avons plus qu'à vérifier : l'action est cette méthode de précision, cette épreuve de laboratoire, où, sans jamais comprendre le détail des opérations, je reçois la réponse certaine à laquelle aucun artifice de dialectique ne supplée. C'est la compétence : peu importe si elle s'achète cher.

« Mais encore n'y a-t-il pas équivoque et inconséquence dans ce règlement de vie ? s'il faut toujours opter entre plusieurs partis, pourquoi sacrifier ceci à cela ; n'a-t-on pas le droit, presque le devoir, de tout expérimenter ? » — Non ; il n'y a ni ambiguïté ni inconséquence quand, fidèle à la générosité de l'entreprise et préférant à l'orgueil de penser la bonté de vivre, l'on se dévoue sans marchander à la conscience et à son simple témoignage. L'expérimentation morale, comme toute autre, doit être une méthode d'analyse et de synthèse : le sacrifice est cette analyse réelle qui, mortifiant les appétits trop impérieux et trop connus de tous, met en évidence une volonté supérieure qui n'est qu'en leur résistant : il n'appauvrit pas, il développe et complète la personne humaine. Ceux-là se plaignent-ils qui ont fait l'essai de l'héroïsme ? Voudrait-on que la vie fût toujours bonne aux méchants ? c'est alors qu'elle serait mauvaise, si elle leur restait douce, aplanie, savoureuse, et s'il faisait aussi clair dans l'égarement que sur la droite route. Ce n'est pas d'une satisfaction spéculative, c'est d'un contrôle empirique qu'il s'agit. Si j'ai déjà la solution, je serais inexcusable de la perdre en attendant [23] de la comprendre ; ce serait la fuir pour l'atteindre. La curiosité de l'esprit ne supprime pas les nécessités pratiques sous prétexte de les étudier ; et, pour penser, je ne suis pas dispensé de vivre ; il me faut au moins l'abri d'une morale provisoire, parce que l'obligation d'agir est d'un autre ordre que le besoin de connaître. Toute déro-

gation aux dictées de la conscience est fondée sur un préjugé spéculatif, et toute critique de la vie, qui s'appuie sur une expérience incomplète, est d'une radicale incompetence. Ce n'est pas un mince trait de lumière qui suffit à illuminer l'immensité de la pratique ; ce qu'on voit ne détruit pas ce qu'on ne voit point ; et tant qu'on n'a pu encore relier parfaitement l'action à la pensée ni la conscience à la science, tous, ignorants ou philosophes, n'ont qu'à demeurer, comme des enfants, dociles, naïvement dociles au simple et clair appel du devoir. En cet ordre de la vie vécue, le doute méthodique qui peut convenir à la spéculation et à la science n'est point à sa place ; il deviendrait non seulement infidèle à cette pratique qui ne comporte point d'atermoiement, mais contraire à l'esprit même de la science et de la philosophie qui ne saurait consentir à reléguer la plupart des hommes dans une morale par provision, incapable d'assurer leur confiance et leur pas.

Ainsi, en l'absence de toute discussion théorique, comme aussi au cours de toute investigation spéculative sur l'action, une méthode directe et toute pratique de vérification s'offre à moi : ce moyen unique de juger des contraintes de la vie, et d'apprécier les exigences de la conscience, c'est de me prêter simplement à tout ce que la conscience et la vie exigent de moi. De cette façon seulement, je maintiendrai le constant accord entre la nécessité qui me force à agir et le mouvement de ma volonté propre ; de cette façon seulement, je saurai si, en fin de compte, je puis ratifier, par un aveu définitif de ma libre raison, cette nécessité préalable, et si tout ce qui m'avait paru [24] obscur, despotique, mauvais, je le trouve clair et bon. Donc, à la condition de ne point quitter cette voie droite de la pratique qu'on n'abandonnerait que par une inconséquence, la pratique même contient une méthode complète et prépare sans doute une solution valable du problème qu'elle impose à tout homme, sans que j'ai besoin de connaître lucidement d'avance le triomphe final de ma sincérité d'autant plus méritoire qu'il aura été plus désintéressé.

Comprend-on quelle est cette méthode d'expérience directe, et a-t-on le courage de l'appliquer ? Veut-on payer la compétence morale au prix de tout ce qu'on a et de tout ce qu'on est ? Sinon, point de jugement recevable. Pour que la vie fût condamnée, il faudrait que, expérience faite de ce qu'elle offre de plus pénible, elle laissât regretter tous les sacrifices et tous les efforts qu'on a

faits pour la rendre bonne : en est-il ainsi ? Et si l'on n'a pas tenté l'épreuve, est-on admis à se plaindre ?

3. LE PROBLÈME SCIENTIFIQUE DE LA PRATIQUE.

[Retour à la table des matières](#)

Oui, il faut recueillir ces plaintes. Il est possible que la voie droite aboutisse là où nulle autre ne mène, il est possible qu'on soit coupable de l'abandonner : mais si on l'a quittée, mais si l'on n'y est pas entré, mais si l'on y tombe, est-ce qu'on ne compte plus ? la science doit être large comme la charité et ne point ignorer ce que la morale réproouve. Malgré la suffisance de la pratique, une autre méthode, destinée peut-être à éclairer et à justifier la première, mais toute différente d'elle, devient légitime et même nécessaire. Pour quelles raisons ? Voici quelques-unes des principales.

Nul, sans doute, n'est tenu de discuter avec sa conscience, [25] de marchander sa soumission et de spéculer sur la pratique. Mais cette parfaite candeur sans ombre et sans lutte, n'est-elle pas plus proche de la fiction que de la réalité ? La meilleure innocence n'est pas l'ignorance des tentations. Et, en dehors de toute préoccupation spéculative, l'intelligence — qui n'est pas seulement prospection tournée vers l'avenir et les cimes, mais réflexion critique et besoin de confrontation prémunissante — ne réclame-t-elle pas aujourd'hui plus que jamais une sagesse avertie ? Qui donc échappe à la curiosité de l'esprit, qui n'a douté de la bonté de sa tâche et ne s'est demandé jamais pourquoi il fait ce qu'il fait ? Quand maintes traditions se trouvent rompues ; quand la règle des mœurs est entamée presque sur tous les points ; quand, par une étrange corruption de la nature, l'attrait de ce que la conscience populaire nomme le mal exerce sur tous une sorte de fascination, est-il possible d'agir toujours avec l'heureuse et courageuse droiture que n'arrête aucune incertitude et que ne rebute aucun sacrifice ? Non ; si la méthode des simples et des généreux est bonne, il faut du moins qu'on puisse montrer pourquoi. Cette preuve

ne saurait être que le suprême effort de la réflexion savante, en sauvegardant l'un des justes privilèges de l'action.

Est-ce que d'ailleurs, même quand on n'hésite pas sur ce qui est à faire, on fait toujours ce qu'on sait et ce qu'on veut ? Et si de continuelles défaillances gâtent l'expérience de la vie, si la première loyauté est perdue, s'il se dresse devant la route l'irréparable passé d'un acte, ne faudra-t-il pas recourir à un voie indirecte ? et la réflexion, provoquée par l'obstacle même, n'est-elle pas requise, comme une lumière, pour retrouver la route égarée ? Née souvent d'une curiosité orgueilleuse ou sensuelle, la présence du mal, dans la conscience la plus naïve, y produit à son tour un besoin de discussion et de science. Ce complément ou ce supplément de la spontanéité morale, il faut [26] donc le chercher dans des idées aussi scientifiquement précisées et justifiées que possible.

Mais qu'on prenne garde ; rien de plus périlleux et de moins scientifique que de se gouverner, dans la pratique, par des idées incomplètes. Parce qu'elle réclame le concours des forces naturelles, humaines et même divines, parce qu'elle s'inscrit avec toutes ses suites dans une réalité irrévocable, parce qu'elle détermine notre état spirituel en un moment qui pourrait être le dernier de notre vie et fixer notre sort immortel, l'action, dans son rapport proche ou lointain avec le terme de notre destinée, ne saurait être expectante, suspensive et réformable, à la manière d'une hypothèse, d'un projet, d'une vue partielle de l'esprit spéculatif. Donc, quand on a commencé à discuter théoriquement les principes de la conduite humaine, on ne doit pas tenir compte de l'examen tant que l'examen n'est pas achevé parce qu'il faut quelque chose de principal, de central, de total pour éclairer et régler les actes. Or, s'il est vrai que personne n'est obligé de spéculer sur la pratique, il n'y a pourtant presque personne qui n'ait ses idées sur la vie et ne s'arroge volontiers le droit de les appliquer : aussi est-il essentiel de pousser cet examen jusqu'au terme, puisque, au terme seulement, l'autorité que la science usurpe souvent sur l'action deviendra légitime.

C'est donc une science de l'action qu'il faut constituer ; une science, qui ne sera telle qu'autant qu'elle sera intégrale, parce que toute manière de penser et de vivre délibérément implique une solution complète du problème de

l'existence ; une science, qui ne sera telle qu'autant qu'elle déterminera pour tous une solution unique à l'exclusion de toute autre. Car il ne faut pas que *mes* raisons, si elles sont scientifiques, aient plus de valeur pour moi que pour autrui, ni qu'elles laissent place à d'autres conclusions que les miennes. C'est en cela encore que la méthode [27] directe de vérification pratique a besoin d'être complétée. Il reste à le montrer. Il est faux de prétendre que la raison pratique et les vérités éthiques ou religieuses ne comportent pas les preuves de valeur universelle ; et, s'il est vrai qu'en cet ordre les certitudes supposent une fidélité à la lumière et à la rectitude de l'action, elles n'en sont pas moins *prouvables* pour tous ceux qui se mettent en état de les voir « prouvées ». Les défaillances subjectives n'empêchent pas la suffisance et la valeur objectives des obligations à observer et à vérifier.

Tout personnels et incommunicables, les enseignements de l'expérimentation morale ne valent en effet que pour celui seul qui les suscite en soi. Il a pu sans doute apprendre où l'on acquiert la vraie clarté de l'âme et fonder en lui-même une certitude intime qui dépasse, à son sens, toute autre assurance. Mais ce qu'il sait parce qu'il le fait, il ne peut le révéler aux autres qui ne le font pas : aux yeux étrangers, ce n'est qu'opinion, croyance, ou foi ; pour lui-même *sa* science n'a point le caractère universel, impersonnel et impérieux de *la* science. Or il est bon que chacun pour soi puisse justifier aussi pleinement que possible, contre les sophismes de la passion, les raisons de sa conduite ; il est bon que chacun puisse transmettre et démontrer à tous la solution qu'il sait certaine du problème imposé à tous ; il est bon que, si notre vie doit nous juger avec une souveraine rigueur, nous puissions déjà, si nous le voulons, la juger avec une suffisante clarté.

Pourquoi il est légitime et il devient même indispensable à maints égards de poser le problème scientifique de la pratique, c'est donc manifeste. Comment il se pose, il faut maintenant le rechercher. [28]

4. MÉTHODE INDIRECTE DE LA RECHERCHE ET VALEUR UNIVERSELLE DE LA SOLUTION.

[Retour à la table des matières](#)

De quelle façon, dans l'étude de la réalité, les méthodes vraiment scientifiques tendent-elles de plus en plus à procéder ? Elles excluent autant que possible toutes les fausses explications d'un fait, toutes les coïncidences fortuites, toutes les circonstances accessoires, pour mettre l'esprit en face des conditions nécessaires et suffisantes et le contraindre à reconnaître la loi : c'est cette voie indirecte qui seule est la condition idéale de la science positive, parce que, partant du doute et éliminant systématiquement toute chance d'erreur et toute cause d'illusion, elle ferme toutes les issues sauf une : dès lors la vérité s'impose, elle est démontrée.

Or il n'y aura, à proprement parler, science de l'action, qu'autant qu'on réussira à transporter dans la critique de la vie ce que cette méthode indirecte a d'essentiel. Car il ne faut pas feindre les hommes autres qu'ils ne sont pour la plupart, surtout les hommes de pensée : ils ne font guère qu'à leur tête, c'est-à-dire qu'ils aiment à choisir et à savoir où ils vont ; et, pour le savoir sûrement, ils battent même les faux chemins. Sans investigation complète, point de démonstration concluante et décisive. Si, dans les sciences de la nature, l'esprit ne se rend que devant une impossibilité de douter, à plus forte raison, dans le monde de ses passions, de ses souffrances et de ses combats intimes, l'homme tient bon et reste où il est, tant qu'il n'est pas délogé de la position, quelle qu'elle soit, où l'amour-propre, à défaut d'autre intérêt le retient : qu'on ne demande à personne de faire le premier pas. La science n'a rien à concéder.

Dans la recherche spéculative, ce serait faire le premier [29] pas et le pas décisif que d'accepter, fût-ce à titre d'essai ou de simple postulat, l'obligation morale ou même la nécessité naturelle d'agir : c'est cette contrainte, ce sont ces exigences pratiques qui sont en question, et qu'il faut justifier aux yeux les

moins indulgents et par l'effort de ceux-mêmes qui s'y dérobent de tout leur pouvoir. Du moment où je pose le problème vital de l'action, où c'est de l'action même en sa rectitude que j'attends des lumières nouvelles sur sa loi, sur son but et où j'espère de cette leçon méthodiquement conduite et accueillie une solution de valeur scientifique sur le problème de ma destinée, je n'admets plus, au moins provisoirement et à ce point de vue différent, la valeur d'aucune solution pratique. Pour l'homme qui fait le procès de la vie et qui exige de la vie même la clarté capable d'absoudre cette accusée, les mots usuels de bien, de mal, de devoir, de culpabilité que j'avais employés sont, dès cet instant, dénués de sens, jusqu'à ce que, s'il y a lieu, je puisse leur restituer leur plénitude. On n'est pas de fait autorisé à donner licence à la pratique et il ne devient pas légitime de tenir compte hâtivement des doutes et des objections critiques contre le témoignage de cette conscience globale des principes et des habitudes morales à laquelle on a donné le nom technique de syndérèse ; car il faut quelque chose de principal, de central, de total pour éclairer et régler les actes qui mettent en cause notre sentiment même du devoir. En face de la nécessité même qui, à parler le langage des apparences, me force à être et à agir, je me refuse à ratifier, dans l'ordre de la pensée, ce que, dans l'ordre de l'action, je me suis résolu à pratiquer. Et, puisqu'il faut d'abord éliminer toutes les fausses manières d'être et d'agir, au lieu de ne voir que la voie droite, j'explorerai toutes celles qui s'en écartent le plus.

Ma situation est donc bien nette. D'une part, en action, complète et absolue soumission aux dictées de la conscience, [30] et docilité immédiate ; ma morale provisoire, c'est toute la morale commune, c'est tout l'appel spontané de ma propre conscience, sans qu'aucune objection d'ordre intellectuel ou sensible m'autorise à rompre ce pacte avec le devoir. D'autre part, dans le domaine scientifique, complète et absolue indépendance ; non pas, comme on l'entend d'ordinaire, l'affranchissement immédiat de la vie entière à l'égard de toute vérité régulatrice, de tout joug moral, de toute foi positive : ce serait tirer la conclusion avant d'avoir justifié les prémisses, et laisser la pensée usurper une autorité prématurée. Quel que soit le résultat scientifique de l'examen commencé, il faut qu'au terme seulement il rejoigne et éclaire la discipline pratique de la vie. L'indépendance nécessaire à la science de l'action, voici donc com-

ment il faut l'entendre : cette recherche même va mieux manifester l'importance foncière et l'originalité unique du problème.

De quoi s'agit-il en effet ? de savoir si en dépit des évidentes contraintes qui nous oppriment, si à travers les obscurités où il nous faut marcher, si jusqu'aux profondeurs de la vie inconsciente d'où émerge le mystère de l'action comme une énigme dont le mot sera peut-être terrible, si dans tous les égarements de l'esprit et du cœur il subsiste, malgré tout, le germe d'une science et le principe d'une intime révélation, telle que rien n'apparaîtra d'arbitraire ou d'inexpliqué dans la destinée de chacun, telle qu'il y aura consentement définitif de l'homme à son sort quel qu'il soit, telle enfin que cette clarté révélatrice des consciences ne changera pas dans leur fond ceux mêmes qu'elle accablera comme par surprise. A la racine des plus impertinentes négations ou des plus folles extravagances de la volonté, il faut donc rechercher s'il n'y a pas un mouvement initial qui persiste toujours, qu'on aime et qu'on veut, même quand on le renie ou quand on en abuse. C'est en chacun qu'il est nécessaire de trouver [31] les éléments du jugement à porter sur chacun. Et l'indépendance de l'esprit devient indispensable en cette recherche, non seulement parce qu'il importe, sans parti pris d'aucune sorte, d'admettre d'abord toute l'infinie diversité des consciences humaines, mais surtout parce qu'en chacune, sous les sophismes ignorés et les défaillances inavouées, il faut retrouver la primitive aspiration, afin de les conduire toutes, en pleine sincérité, jusqu'au terme de leur élan volontaire. Ainsi, au lieu de partir d'un point unique d'où rayonnerait la doctrine particulière à un seul esprit, il est nécessaire de se placer aux extrémités des rayons les plus divergents afin de ressaisir, au centre même, la vérité essentielle à toute conscience et le mouvement commun à toute volonté.

Abordant la science de l'action, il n'y a donc rien que je puisse tenir pour accordé, rien ni des faits, ni des principes, ni des devoirs ; c'est à me retirer tout appui précaire que je viens de travailler. Qu'on ne prétende point, comme Descartes par un artifice qui sent l'école tout sérieux qu'il est, extraire du doute et de l'illusion la réalité même de l'être ; car je ne sens point de consistance dans cette réalité du rêve, elle est vide et reste hors de moi. Qu'on ne me parle point, avec Pascal, de jouer croix ou pile sur le néant et l'éternité ; car parier ce serait déjà ratifier l'alternative. Qu'on ne fasse pas, après Kant, surgir je ne sais

de quelle nuit je ne sais quel Impératif catégorique ; car je le traiterais en suspect et en intrus. Il faut, au contraire, accueillir toutes les négations qui s'entre-détruisent, comme s'il était possible de les admettre ensemble ; il faut entrer dans tous les préjugés, comme s'ils étaient légitimes ; dans toutes les erreurs, comme si elles étaient sincères ; dans toutes les passions, comme si elles avaient la générosité dont elles se vantent ; dans tous les systèmes philosophiques, comme si chacun étreignait l'infinie vérité qu'il pense accaparer. Il faut, prenant [32] en soi toutes les consciences, se faire le complice intime de tous, afin de voir s'ils portent en eux leur justification ou leur condamnation : qu'ils soient leurs propres arbitres ; qu'ils voient où les conduirait leur volonté la plus franche et la plus intérieure ; qu'ils apprennent ce qu'ils font sans le savoir, et ce qu'ils savent déjà sans le vouloir et sans le faire.

Ainsi, pour que le problème de l'action soit posé scientifiquement, il faut qu'on n'ait ni postulat moral, ni donnée intellectuelle à accepter. Ce n'est donc pas *une* question particulière, une question comme une autre qui s'offre à nous. C'est *la* question, celle sans laquelle il n'y en a point d'autre. Elle est si première que toute concession préalable serait une pétition de principe. De même que tout fait contient sa loi entière, de même toute conscience recèle le secret et la loi de la vie : point d'hypothèse à faire ; on ne peut supposer ni que le problème soit résolu, ni même qu'il soit imposé ou simplement posé. Il doit suffire de laisser la volonté et l'action se déployer en chacun, afin que se révèle la plus intime orientation des âmes, jusqu'à l'accord ou à la contradiction finale du mouvement primitif avec le terme où il aboutit. Il y a en effet une inclination fondamentale, une aspiration infuse, une volonté voulante qu'on a justement nommée *voluntas ut natura* ; et, parce que ce vouloir implicite ne se développe vers sa fin suprême qu'en se partialisant à travers des biens transitoires et finis, il y a aussi une volonté voulue, une volonté élicite et explicite, qui peut abuser de son libre arbitre, se mettre en conflit avec l'élan dont elle procède, demeurer en deçà de son but et, en se condamnant elle-même par cet illogisme et cette défaillance, vouloir infiniment le fini. La difficulté, c'est de n'introduire rien d'extérieur ni d'artificiel dans ce drame profond de la vie ; c'est de redresser, s'il y a lieu, la raison et la volonté par la raison et la volonté même usant des ressources et des [33] secours à leur portée ; c'est, par un pro-

grès méthodique, de faire produire aux erreurs, aux négations et aux abdications de toute nature, la vérité latente dont les âmes vivent et dont peut-être elles peuvent mourir pour l'éternité. Il ne s'agit pas ici de construire un édifice spéculatif et d'aligner des principes et des conclusions doctrinales ; il s'agit d'éclairer la vie vécue par chacun sur le contenu et les responsabilités des actions de chacun ; car notre obscurité présente n'est pas la nuit complète qui excuserait tout : ces demi-ténèbres sont traversées de rayons qui mesurent l'imputabilité des fautes et que le philosophe doit recueillir et concentrer afin d'accomplir ce double dessein : celui d'avertir, de soutenir, de faire aboutir l'homme en sa marche ; celui de pressentir et d'expliquer les reprises et les exigences de la justice finale qui ne doit pouvoir être accusée de dureté ou de trahison.

5. COMMENT METTRE L'ACTION EN ÉQUATION AVEC ELLE-MÊME.

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi tout est mis en question, même de savoir s'il y a une question. Le ressort de toute l'investigation, doit donc être fourni par l'investigation même ; et le mouvement de la pensée vivante et agissante se soutiendra de lui-même sans aucun artifice extérieur. Ce rouage interne quel est-il ? Le voici. Car d'avance il est bon, non pour la valeur, mais pour la clarté de l'enquête, d'indiquer la pensée motrice, et, mettant en cause, avec le prix de la vie, la réalité même de l'être, de marquer le nœud commun de la science, de la morale et de la métaphysique.

Si je ne suis pas ce que je veux être, ce que je veux, non des lèvres, non en désir ou en projet, mais de tout mon cœur, par toutes mes forces, dans mes actes, je ne suis pas. Au fond de mon être, il y a un vouloir et un [34] amour de l'être, ou bien il n'y a rien d'un être spirituel. Cette nécessité qui m'était apparue comme une contrainte tyrannique, cette obligation qui semblait d'abord despotique, il faut qu'en dernière analyse, je voie qu'elles manifestent et exer-

cent l'action profonde de ma volonté ; sinon, elles me détruiraient. La nature entière des choses et la chaîne des nécessités qui pèsent sur ma vie n'est que la série des moyens que je dois vouloir, que je veux en effet pour accomplir ma destinée. En une nature raisonnable et libre, l'être, qui y trouve sa forme essentielle, s'il était entièrement involontaire et contraint, cesserait d'être, ce qui est contradictoire avec la congénitale et indestructible réalité de tout esprit : tant il est vrai que le dernier mot de toute vie consciente et besogneuse d'infini et d'immortalité c'est de penser, de vouloir et d'aimer, toutes fonctions qui convergent et doivent s'accorder dans l'agir. Le pessimisme s'est arrêté trop tôt dans la philosophie de la volonté : car, en dépit de la douleur et du désespoir, nous aurons encore raison d'avouer la vérité et l'excellence de l'être si nous le voulons de nous-mêmes en toute sincérité et en toute spontanéité ; pour souffrir d'être, pour haïr *mon être*, il faut que j'avoue et que j'aime *l'être* : le mal et la haine ne sont qu'en devenant un hommage à l'amour.

Aussi, quelque apparente disproportion qu'il y ait entre ce que je sais, ce que je veux et ce que je fais ; quelque redoutables que puissent être les conséquences de mes actes ; même si, capable de me perdre, mais non de m'échapper à moi-même, je suis, jusqu'au point où il serait meilleur pour moi de n'être pas, il faut que toujours, pour être, je veuille être, dussé-je porter en moi la douloureuse contradiction de ce que je veux et de ce que je suis. Rien d'arbitraire ni de despotique en ma destinée ; car une pression absolument extérieure suffirait à dénuer l'être que nous sommes de tout prix, de toute beauté, de [35] toute consistance. Je n'ai rien que je n'aie reçu ; et pourtant il faut en même temps que tout me soit imputable par l'emploi libre et ratifié de cela même qui m'est imposé ; il faut, quoi que je fasse et quoi que je subisse, que je sanctionne cet être et que je l'engendre pour ainsi dire à nouveau par une adhésion personnelle, sans que jamais ma plus sincère liberté le désavoue. C'est cette volonté, la plus intime et la plus libre, qu'il importe de retrouver en toutes mes démarches, et de porter enfin jusqu'à son parfait achèvement, même alors que je puis manquer ce but sans pouvoir cependant me dérober à ma perte. Le tout est d'égaliser le mouvement réfléchi au mouvement spontané de mon vouloir. Or c'est dans l'action que se détermine cette relation ou d'harmonie ou de discordance. Aussi importe-t-il souverainement d'étudier l'action ; car elle

manifeste à la fois la double volonté de l'homme ; elle construit en lui, comme un monde qui est son œuvre originale et qui doit contenir l'explication complète de son histoire, toute sa destinée. L'homme est remis en ses propres mains pour décider le sort de son être.

Le dernier effort de l'art, c'est de faire faire aux hommes ce qu'ils veulent, comme de leur faire connaître ce qu'ils savent. Là est l'ambition de ce travail. Non pas qu'on y puisse violer les obscurités tutélaires qui assurent le désintéressement de l'amour et le mérite du bien. Mais, s'il y a un salut, il ne saurait être attaché à la savante solution d'un problème ténébreux, ni refusé à la persévérance d'une rigoureuse recherche : il ne peut être que clairement offert à tous. Cette clarté, il faut la porter à ceux qui s'en sont détournés, peut-être à leur insu, dans la nuit qu'ils se font à eux-mêmes, une nuit où la pleine révélation de leur obscur état ne les changera plus s'ils ne contribuent d'abord à se changer volontairement. La seule supposition qu'on ne fera point d'abord, c'est de croire qu'ils s'égarent, le sachant et le voulant, qu'ils refusent [36] la lumière en sentant qu'elle les enveloppe, et qu'ils maudissent l'être en avouant sa bonté. Et pourtant il faudra peut-être en venir à cet excès même, puisqu'il n'y a rien — dans toutes les attitudes possibles de la volonté ni dans toutes les illusions de la conscience — qui ne doive rentrer dans la science de l'action : fictions et absurdités si l'on veut, mais absurdités réelles. Il y a, dans l'illusoire, dans l'imaginaire et le faux même, une réalité, quelque chose de vivant et de substantiel qui prend corps dans les actes humains, une création dont peut-être aucune philosophie n'a tenu un compte suffisant. Combien il importe de recueillir, d'unir et d'achever, comme des membres périssants par leurs divisions, tant d'aspirations éparses, afin d'édifier, à travers l'infinité des erreurs et par elles, l'universelle vérité, celle qui vit dans le secret de toute conscience et dont aucun homme ne se déprend jamais.

Mais qu'on oublie maintenant cette vue anticipée de la route à suivre. Qu'on s'abandonne sans arrière-pensée et sans défiance, justement parce qu'aucun parti n'est pris, ni aucun acte de confiance demandé. Même ce point de départ « il n'y a rien » ne saurait être admis, parce que ce serait encore une donnée extérieure et comme une concession arbitraire et assujettissante. Le déblaiement est complet. [37][38][39]

I. Tentative préalable

- Est-il possible d'échapper au problème humain de l'action ?

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes embarqués, disait Pascal. Mais il n'ajoutait pas : l'ancre est déjà levée. Ne serait-il pas temps encore et toujours de renoncer au voyage ? de fuir les océans et les promesses perfides de la vie ? Au lieu de nous laisser entraîner, sans l'avoir voulu, sans prévision ni résistance, avec tous ceux que fascine l'illusion d'un au-delà terrestre ou céleste, la prudence invulnérable n'est-elle point l'abstention totale, l'évasion, ou mieux l'évanescence devant le fictif problème de la vie, du penser et de l'agir ? Une telle solution est-elle concevable et réalisable ? On pourrait le croire en présence de tant de vies futiles et vides qui s'abandonnent au caprice des vents, plus légères que les vents eux-mêmes. Ainsi le prétendait plaisamment Bussy-Rabutin de l'infidèle amie peinte sur la muraille du château de son exil, assise dans le plateau d'une balance qui se relevait tandis que s'inclinait vers le sol l'autre plateau, pourtant vide, sous la seule pression de l'air invisible mais que nous rappelait l'inscription, « *levior aura* ». Ne soyons pas dupes de cette [40] ingénieuse allégorie. La vanité elle-même est bien pesante ; et s'il y a des têtes humaines dont on a pu dire qu'elles renferment des « cervelles de linotte », ce n'est pas

pour elles que les petites affaires restent petites et que résonne cette vérité : *vanitas, vanitatum ; omnia vana in vanitate universa*.

Jamais ce n'est par instinctive sagesse que la nature humaine reste ou devient rebelle à l'élan vital, à l'ardeur spirituelle. Il n'y a point de réfractaires naïfs à la conscription universelle de l'agir et du pâtir. Ce qui le prouve le mieux, c'est toute l'abondante variété des plus ingénieux efforts que les hommes ont multipliés afin de s'échapper à eux-mêmes, de se divertir, de s'annihiler et de résoudre le dilemme d'Hamlet, « être ou n'être pas », en recourant sous mille formes ou bien au prestige des songes « rêvés peut-être » ou bien à l'emportement des passions absorbantes, ambitieuses ou généreuses.

Avant de nous laisser prendre à ce qui n'est peut-être qu'illusion de la vie consciente au service des puissances obscurément impérieuses de l'espèce, ne devons-nous pas nous demander si la résistance à l'appel de la pensée personnelle et de l'activité finaliste ne réussit pas à triompher des entraînements de la spontanéité même ? On nous disait que, déjà embarqués, nous ne pouvons nous dérober au périple, en quête du but où notre suprême intérêt est d'atteindre. Mais cette image d'un départ et d'une arrivée, cette importance attachée à notre éphémère personne, cet espoir ou cette terreur d'une transcendante réalité, n'est-ce point là fantômes que l'éveil d'une réflexion plus critique et d'une expérience plus blasée dissipe au regard des plus avertis et des plus perspicaces ? Et dans l'état actuel d'une vie sociale si encombrée et si trépidante, reste-t-il du temps et de la curiosité pour scruter sérieusement les brumes de l'horizon ? Ne vaut-il pas mieux jouir à la fois des conquêtes présentes de la civilisation, [41] des rêves du passé et même des inquiétudes imaginaires qui assaisonnent une existence trop fade si la superstition n'y mêlait quelque crainte d'avenir ?

Il vaut la peine d'analyser une disposition si complexe, car, imprécise chez beaucoup, elle n'en comporte pas moins une sorte de systématisation intellectuelle : ce prestige de la magie scientifique, des raffinements esthétiques, des connaissances érudites, des expériences les plus aventureusement variées crée chez ceux mêmes qui n'en sont que les témoins ou n'y participent que par des lectures romanesques un état d'âme exclusif de ce qu'on avait appelé « le sérieux incompréhensible de la vie humaine devant son immortel destin ». Pre-

nous donc une première vue synthétique de ce que les esprits les plus agiles et les plus subtils ont pu inventer pour ne se laisser happer par aucun engrenage, à force de se laisser mettre en pièces par tous. Se divertir, chercher à se perdre en des occupations spéciales, c'est encore donner prise, par cette partialité même, au reproche d'étroitesse et laisser peser sur un tel unilatéralisme la crainte de surprises vengeresses. Mais si, au lieu de n'avoir expérimenté qu'une face des réalités apparentes ou cachées, on a tout goûté, tout sondé, tout percé à jour jusqu'au vide, alors ce témoignage d'un empirisme, d'une science, d'une critique, d'un essayisme intégral ne possède-t-il pas une compétence démonstrative quand il conclut à l'évanescence absolue du problème humain et de tout ?

Il ne fallait donc pas refuser de partir, il fallait au contraire rester embarqué et aller — plus loin qu'on ne l'avait jamais fait — jusqu'aux extrémités de tous les voyages concevables, afin d'être assuré qu'il n'y a rien de pesant, rien de menaçant, rien de réel, sinon le plaisir cumulé de la curiosité, de la satiété et de la vanité universelle (2). [42]

I. — Exposé de l'attitude systématique qui prétend aboutir à supprimer le problème de l'action et de l'agent

[Retour à la table des matières](#)

Sans entrer ici dans l'exposé des multiples ingéniosités qui semblent conclure au vide de l'agent humain et de son action comme par un suicide moral et métaphysique, il est possible et décisif de dégager les traits communs et l'illogisme foncier de toutes ces tentatives infatigablement récidivantes. Soyons donc attentifs aux présupposés qu'elles postulent indûment et aux contradictions intrinsèques qui les travaillent secrètement et les condamnent à leur propre tribunal.

Laisant provisoirement de côté tous ceux qui s'abandonnent aux flots de la sensibilité ou qui s'excusent illogiquement d'une ardeur passionnée en négligeant toute autre forme d'action et toute autre règle de vie, avec une partialité qui ne saurait être une excuse mais qui renferme peut-être un secret principe de condamnation, examinons directement l'attitude la plus complexe, la plus consciente d'elle-même, la plus radicalement systématique qui se soit présentée afin de donner un démenti à la vie par la vie même. L'importance que nous attachons à nos actes et au monde entier ne résulterait-elle pas d'une vue incomplète, d'une expérience insuffisante qui laisseraient place encore à des espoirs trompeurs ? Un essayisme universel ne sera-t-il pas la panacée qui nous délivrera de tout en nous faisant jouir de tout par l'ironie supérieure de l'intelligence, de la volupté et de l'action effrénée ? Comment en effet vérifier l'inanité de tout, sinon par une science et une expérience qui, comme une expérimentation proprement dite, à la fois savante et pratiquante, prouve que, dans

ce tout même, il n'y a rien ni pour nous et en nous ni en soi ? [43] Cherchons d'abord à faire comprendre les procédés convergents de cette grande entreprise ; nous verrons ensuite si elle réussit à se constituer et quels enseignements elle nous apporte. Ce n'est pas à un point de vue prématurément moral que nous avons à la décrire et à l'apprécier ; c'est au point de vue de sa cohérence logique et de sa réalisation de fait.

Pour qu'une telle attitude prenne, au moins en apparence, un caractère philosophique, il semble nécessaire qu'au lieu de résulter d'une paresse, d'une ignorance, d'une partialité passionnée, elle devienne la conclusion d'une expérience et d'une réflexion mûries, méthodiques, exhaustives. Un tel effort d'investigation et de systématisation est-il possible, a-t-il été réellement tenté ? Oui, semble-t-il (3) ; et si c'est moins sous une forme abstraite et technique que d'une manière directe et contagieuse qu'il a été proposé et vécu, la solution qui semble s'en dégager ne mérite que davantage l'examen qui en explique d'abord le prestige, puisque en somme il s'agit ici d'une science de la pratique, nourrie et vérifiée par la pratique elle-même de la pensée et de l'action intimement coopérantes.

Une première remarque s'impose dès le début d'un tel exposé. Ce n'est point par une argumentation théorique que l'on a prétendu contredire ou discréditer et les doctrines qui prennent la vie au sérieux et les hommes de conviction et de conscience fidèles au vieil adage : *omne agens agit propter finem*. Afin de détruire cet illusoire élan vers un but ou de ridiculiser les gens vertueux, une méthode a semblé plus intelligente, plus agréable et plus probante à la fois, non plus celle des argumentateurs de cabinet mais celle des experts en tout genre de tentations. Aussi, pour ceux mêmes qui ne se risquent pas personnellement aux vérifications les plus osées, s'explique-t-on l'emprise croissante qu'au détriment des éducateurs didactiques, les littérateurs, les artistes, les esthètes ont exercée sur les récentes [44] générations. Ce transfert d'influence résulte du sentiment d'une insuffisance des analyses abstraites, des préceptes généraux, des conclusions spéculatives lorsqu'il s'agit d'apprendre à vivre et d'apprécier les hommes. Par là se manifeste de plus en plus l'extrême importance du problème ici posé. Il nous faut une science critique de l'action directement éprouvée. Et sans nous fier à aucune partialité il importe d'appeler

la vie elle-même à rendre raison de son témoignage. Prêtons-nous donc à cette prétention d'une vérification empirique et complète, si paradoxale que paraisse cette tentative de céder au moins platoniquement à toutes les tentations sous prétexte d'en obtenir, en les goûtant, le dégoût final et la désillusion universelle.

Une seconde remarque doit précéder et préparer la discussion critique de cette attitude qui, par son dessein avoué d'être systématique et concluante, requiert elle-même l'examen du philosophe au double point de vue de sa réalisation possible et de sa cohérence interne. De fait, pour ne laisser inexplorée aucune voie d'évasion, cette voie fût-elle chimérique, extrapolatoire et inviable, il est utile d'en scruter les spécieux débuts, sauf à y aller plus loin que ceux mêmes qui s'y étaient engagés mais qui ne manquent guère d'y tomber prématurément ou de prendre des routes transversales. L'innocence n'est pas l'ignorance, elle permet même dans l'étude de la dépravation de connaître plus profondément et véridiquement le mal que ne le font les pervers, mais à la condition de ne point chercher l'attrait des émotions malsaines. Il suffit donc ici d'énoncer la thèse de ces maîtres qui, alliant le sublime au dépravé, pensent utilement déniaiser leurs disciples, leur enlever leurs illusions spontanées et leur enseigner la parfaite quiétude au sein même des idéologies et des activités les plus passionnées.

C'est donc une question préalable qu'il nous faut examiner [45]. Si l'instinct, loin de suffire par la satiété ou le divertissement à tuer l'inquiétude humaine, nous lance forcément à la poursuite de biens plus ou moins imaginaires pris pour des fins réelles, la réflexion critique parviendra-t-elle ou à dissiper le mirage, ou à éclairer, à confirmer l'élan direct de notre prospection, de notre vouloir, de notre effort ? Sous des formes larvées, cette question, cette tentative a été de tous les temps. Il faut la discerner à travers les voiles qui dissimulent souvent la retraite, l'apparente disparition de la personne humaine. Elle peut en effet tendre à se disperser, soit qu'elle s'avilisse et s'obnubile en des jouissances éphémères et épuisantes, soit qu'elle se sublime en des curiosités scientifiques, en des spéculations impersonnelles, en cette pure indétermination d'une prétendue connaissance interdite où l'abîme engloutit tout penser distinct, tout agir effectif. Chaque époque de l'histoire, chaque génération juvénile a repris

cette œuvre d'ardente désillusion dont on ne sait dire d'abord si elle est désabusement ou espoir infini. Mais, au fond, c'est à la fois une protestation contre l'immense responsabilité dont on éprouve l'importun sentiment et dont on redoute le poids pour la personne humaine ; et c'est aussi l'aveu secret d'un besoin transcendant à tout ce que peuvent offrir la science ou la conquête du monde entier. Ne méconnaissons donc pas la faiblesse et la grandeur des intimes dispositions et des pressentiments inéluctables qu'implique ce que naguère on a nommé « le refus, l'évasion, la révolte » ; car il s'agit d'éviter les solutions au rabais et les fausses sécurités. Qu'on nous pardonne donc la rigueur de nos analyses et l'apparente sévérité de ces avertissements. Tous en effet ont peut-être à prêter — charitablement pour eux-mêmes et sans juger autrui — leur attention à cet examen de conscience et de raison avant qu'il ne soit trop tard pour reconnaître qu'ils savaient plus qu'ils ne croyaient et voulaient savoir. *[46]*

II. — Échec inévitable et secrètement volontaire de toute abdication

[Retour à la table des matières](#)

L'esthète-ascète — qu'à leur insu souvent éphèbe et blasé ont tenté de devenir en aimant à vivre tour à tour de la vie voluptueuse et de la vie dangereuse — a prétendu justifier, par ses expériences destructrices l'une de l'autre, son attitude d'évasion universelle, l'annihilation même de toute vérité objective, de toute réalité subjective, de toute inquiétude ultérieure à la virtuosité de ces jeux fugitifs. Comment l'atteindre par un argument qui le viserait où il n'est déjà plus ? Il se rit en effet des réfutations qui visant un cœur passent à côté d'une ombre agile. Mais, comment lui opposer une contradiction tirée de vérités fixes et étrangères à ses propres palinodies ? n'est-ce pas son inconstance passionnément systématique qui le condamne sans cesse en lui-même, puisqu'il n'engendre ses renouvellements incessants et ses subtiles jouissances que par un infini besoin de sentir, de connaître, de vouloir, de triompher ? Que ce puissant analyste regarde, avec l'attention qu'il accorde à tant d'autres spectacles, ce jeu d'oscillations infinitésimales par où il se rend insaisissable. Dans sa *no-lonté* même, il démêlera une duplicité volontaire.

Ne rien vouloir, tout court, ce serait bien, si c'était un état simple ; l'élan spontané de la vie et de la curiosité que ne troublerait aucune réflexion irait tout droit, on ne sait où, sans retour ni repli de conscience. Mais cette simplicité et cette candeur, cette ignorance et cette abnégation [47] de soi ne sont point les vertus ordinaires des raffinés ; elles ne sauraient l'être, du moment où ils jouissent de leur propre subtilité : car toute connaissance distincte d'une disposition intime suppose la conscience d'un état contrastant, une discrimination.

Savoir qu'on ne veut rien, c'est ne rien vouloir. Et « je ne veux pas vouloir », *nolo velle*, se traduit immédiatement dans le langage de la réflexion en ces deux mots : « je veux ne pas vouloir », *volo nolle*. A moins de faire violence aux lois de la conscience, non pas morale, mais psychologique, à moins de dissimuler sous une subtilité toute verbale la vérité des choses, le seul sentiment d'une absence de volonté implique l'idée d'une volonté qui ne veut pas et qui abdique. Les précautions savantes, le jeu d'équilibre instable, tous ces raffinements de dialectique par où s'échappent nos spirituels voltigeurs, manifestent une équivoque intellectuelle : au nom de la loi qu'ils se font de l'universelle relativité, il faut mettre à nu l'ambiguïté dont ils se couvrent. Ils savent qu'il y a un problème, et ils ne veulent pas le savoir. Une ignorance délibérée n'est plus une ignorance ; ils limitent artificiellement leur curiosité naturelle et truquent leur sincérité. C'est donc par où leur expérience est incomplète et trompeuse qu'en raison même de cette dissension intestine, ils gardent la conscience et la jouissance de leur disposition ambiguë.

Ce n'est point dire assez. Cette dualité nécessaire de l'esprit, on doit montrer qu'elle procède d'une duplicité de la volonté ; car c'est toujours dans le fond des consciences, au principe même de la sincérité agissante qu'il faut découvrir en chacun le secret du jugement à porter sur chacun. Quel est donc ce double mouvement volontaire dont se compose l'attitude équivoque de l'esthète pratiquant, et comment en résoudre les contradictions intimes ?

1° Etre toute pensée, toute sensation et toute expérience, [48] ce serait, semble-t-il, une belle méthode d'universelle désillusion ; et il serait commode, du haut de cette pleine science de la vanité, de railler la courte vue des barbares qui donnent encore un nom à chaque chose et croient à la vie. Il ne subsiste qu'une petite difficulté, c'est que cette science n'est jamais pleine, c'est que l'expérience n'est jamais achevée ni concluante, c'est que pour commencer l'essai, pour y persévérer, pour le compléter par anticipation, une hypothèse, sans contrôle définitif, reste toujours indispensable. Vainement, après qu'il a reconnu les entraves décisives de sa méthode, l'esthète-ascète cherche, en multipliant ses expérimentations, à éprouver comme plusieurs vies contraires à la

fois ; il sent qu'à tout instant, tandis qu'il s'enchant de ses propres émotions, un artiste admirable mais incomplet meurt en lui pour renaître toujours périssable et toujours immortel. Il ne saura jamais la vanité de tout s'il n'a pas tout épuisé, et jamais ni lui ni personne n'épuisera tout jusqu'au fond.

L'homme de sacrifice, lui, peut avoir en se privant une expérience totale, faire une vérification complète et recevoir une confirmation intérieure de sa conception de la vie (et nous verrons bientôt pourquoi cette vérification du devoir porte avec certitude sur les réalités métaphysiques qui ne passent et ne trompent pas) ; la conception de l'esthète qui jouit de tout demeure une fiction sans preuve possible : du simple ou du blasé, c'est le simple qui est le plus assuré, celui dont l'attitude est fondée sur une expérience positive.

S'il n'est besoin d'aucun postulat pour accepter d'abord et pour résoudre vilement dans la pratique le problème du devoir, il en faut donc un pour contredire la conscience et pour tenter les expériences que, sans qu'on sache pourquoi, elle désapprouve. Quelle est cette secrète hypothèse, et sur quelle volonté profonde s'édifie-t-elle ?

Jouer et jouir, comme si l'on savait, comme si l'on [49] éprouvait la vanité de tout tandis qu'on ne l'a pas éprouvée et qu'on ne le sait pas parce qu'il est impossible de l'éprouver et de le savoir, c'est préjuger toute question sous prétexte de supprimer toute question, c'est admettre par une anticipation arbitraire qu'il n'y a ni réalité ni vérité.

Où l'artifice paraît, où le masque tombe, c'est devant ce qu'on nomme l'intransigeance : point douloureux et exaspéré dans les consciences contemporaines, signe de contradiction et pierre de scandale. Esprits larges et libres, vous ne voulez rien exclure ; vous excluez donc toute norme transcendante, toute certitude absolue. Le tout est de savoir si ce que vous embrassez dans vos plus vastes synthèses n'est pas infiniment petit au prix de ce que vous perdez, et si vous ne prenez pas tout pour vous hors la vérité qui est. Car vous avez beau prétendre accaparer toute l'âme des doctrines, en comprendre l'intérêt relatif et en goûter la beauté symbolique ; en laissant, en repoussant ce qui en faisait l'unité et la vie, vous n'avez plus que le corps inerte et déchiré ; l'esprit

sans la lettre n'est plus l'esprit. Vous avez prétendu trouver un passage qui n'existe pas entre ces deux paroles inévitables : « qui n'est pas pour moi est contre moi ; qui n'est pas contre moi est pour moi ». Quelque chose s'est dressé que vous ne pouvez admettre parce qu'il repousse ce que vous admettez, que vous ne pouvez comprendre, parce qu'il est fermé à la pure curiosité, que vous niez et que vous haïssez sans mélange de doute et d'amour, parce qu'on ne l'aime que sans mélange de haine. Cette disposition d'âme, entière et simple, n'existe pas pour vous, vous ne la connaissez pas : c'est donc que vous prenez résolument une attitude résolue, et que comme le commun des hommes, barbares en ce point, vous avez votre manière décidée d'être, de penser, de vouloir et d'exclure.

Tout percevoir, tout expérimenter, tout comprendre, [50] dites-vous, mais n'est-ce point cela qui est impossible, contradictoire ? Ne nous disait-on pas naguère justement qu'une sensation universelle est doublement chimérique puisque cette sensation même serait du nouveau dans la nouveauté indéfinie du devenir et puisqu'un équilibre devenu stable au sein de l'immanent serait inconscience et mort absolue ? Et il faut encore aller plus loin. L'universelle relativité toujours en mouvement n'est perceptible, n'est concevable, n'est réelle qu'en fonction d'un terme absolu et transcendant de référence. C'est ce que méconnaît fallacieusement l'hypothèse chimérique dont se prévaut la dogmatique illusoire de l'essayisme nihiliste en action. Faisons un pas de plus. Si tout n'était rien, ainsi qu'on prétend l'expérimenter, cette expérience même serait non seulement inexistante et inexplicable, mais totalement inconsciente, fût-ce comme illusion à démasquer. C'est donc qu'il y a autre chose que cache et que manifeste à la fois cet ordre immanent des phénomènes où l'on prétend se réfugier, s'amuser, se suicider métaphysiquement. Et alors, en s'obstinant à faire abstraction de cette autre présence, de cet autre monde que celui des choses transitoires, on ne le supprime pas mais on se prive de lui, on mutile l'expérience de tout ce qui la fonde, la domine et la sanctionne. Au contraire, savoir se priver des tentations contre lesquelles la syndérèse nous met en garde en nous faisant sentir qu'elles seraient appauvrissantes et obnubilantes, c'est là, par la tempérance et le sacrifice, l'expérimentation par excellence, celle qui

monnayant d'avance l'épreuve décisive de la mort corporelle par un acte de mortification révélatrice ouvre et confirme la voie des certitudes ontologiques.

« Etre exclusif de toute intransigeance », qu'est-ce que cela ? c'est signifier qu'on n'admet pas qu'il y ait *une* vérité reconnaissable à l'homme, utile à l'harmonie sociale comme à la vie de chacun ; c'est signifier qu'on admet que [51] toutes les opinions ont un égal droit au respect, que si aucune n'est fausse absolument, aucune non plus n'est vraie absolument. Combien de problèmes on préjuge en évitant d'en résoudre ou d'en poser aucun !

2° En face d'une vérité qui se prétend exclusive et devant l'impôt despotique de l'action si l'on regimbe ou si l'on s'esquive, c'est qu'on se fait de soi, de ses droits, de son indépendance un idéal qu'on aime et qu'on veut ; on veut être, puisqu'on pose déjà ses conditions. Quand elle se dérobe à une poursuite impérieuse, tour à tour oiseau, brise, fleur, onde, Magali a au cœur un amour ; quand le dilettante glisse entre les doigts de pierre de toutes les idoles, c'est qu'il a un autre culte, l'autolâtrie ; à tout regarder du haut de l'étoile Sirius, tout lui devient exigu et mesquin, tout et tous, il ne reste de grand que l'amour-propre d'un seul, *moi* : « *Sim !* » Voilà l'aspiration foncière qui, comme un *fiat* tout spontané et cordial, sanctionne en lui l'être reçu, le consacre librement, amoureusement. Et n'est-ce pas la devise tacite de plusieurs : « Rien avant moi, rien après moi, rien en dehors de moi ».

C'est à cette infirmité foncière (4) qu'un séduisant « esthétisme » (et c'en est l'originalité philosophique) essaie de remédier sans peut-être en avoir une claire conscience. En raison de la variété de ses formes, du caractère concret et libre de ses manifestations, de la facilité et du nombre des entrées ou des sorties qu'il ouvre à la circulation des intelligences, il marque sans doute une étape de plus dans le développement de l'*anomie* intellectuelle et morale : brisant les cadres toujours étroits de la dialectique technique, et se répandant sur tous les domaines de la philosophie, de la science et de la religion, il prétend subtilement que le temps des questions d'école ou des hérésies partielles est passé,

qu'il ne s'agit plus d'abstraites théories à creuser sans fond, mais de toute [52] une attitude, infiniment complexe, à prendre.

Ainsi sa doctrine, c'est de n'en point avoir ; et c'en est une. Malgré lui, il porte l'estampille d'un système, et en dépit de ses répugnances, il est étiqueté. Son but, puisqu'il en a un, c'est de substituer au dogmatisme intellectuel une anarchie esthétique, à l'impératif moral une fantaisie infinie, à l'unité compacte de l'action une broderie où le plein de la science fait ressortir le vide du rêve universel ; c'est (pour user de termes techniques qu'il faut bien aussi lui infliger) de subtiliser le sujet et l'objet par un double courant alternatif et ininterrompu qui, passant de l'un à l'autre, les anéantit tour à tour sans qu'il y réussisse jamais et pourtant sans cesser d'admettre qu'il réussit toujours à cette impossible destruction. Ce vice logique, cette maladie de l'esprit, pour être malaisée à diagnostiquer, n'en subsiste donc pas moins : il reste à voir que cette incohérence est solidaire d'une contradiction intime et d'une défaillance de volonté.

De cet illogisme et de cet irréalisme il n'est pas surprenant que se soit dégagée chez maints esprits une atmosphère anémiant pour le vouloir, excitante pour les passions, une surenchère perpétuelle de subversions qui élimine le bon sens, l'esprit critique, le souci moral, la préoccupation de la vérité, de cette vérité commune à la pensée et à l'être. D'où un autre aspect complémentaire de la décevante attitude ici dénoncée. La fraude subjective inaperçue est dans un rapport de causalité réciproque avec l'erreur objective, avec l'illusion métaphysique dont elle s'accompagne, non comme d'une excuse, mais comme d'une faute aggravante. Si en effet l'esthète se donne licence de jouer avec la vie et de corrompre en toute légèreté de conscience son âme et celle des autres, c'est qu'il part secrètement ou qu'il se prévaut finalement d'une négation absolue de l'être quel qu'il soit, en [53] nous, hors de nous, au-dessus de nous, de l'être qui serait solidaire de ses actes, responsable de ses décisions et de son influence, passible d'une impérissable destinée. Sous cette prétendue destruction ontologique se dissimule plus qu'une erreur, un mensonge, une banqueroute

ontologique dont il nous faut dévoiler maintenant les manœuvres et les insincérités profondes.

3° Du moment où l'esthète, en face des contraintes intellectuelles ou pratiques qui l'obligeraient à croire et à agir, mais qui ne font que révéler en lui des dispositions antécédentes, se reprend en quelque sorte par un mouvement tout sincère et tout profond d'égoïsme, que résulte-t-il, pour le système de sa pensée et l'orientation de sa vie, de cet accroc soudain et par quel rythme compensateur, s'il y persiste, recouvre-t-il sa *nolonté* déconcertée ?

Qu'en résulte-t-il ? de deux choses l'une.

Ou bien, cédant à cet élan de la sincérité et à cet amour de soi qu'aucun artifice ne détruit, il persévère dans sa volonté d'affranchissement et de souveraineté absolue. (Et on verra plus tard à quel prix il parvient par le sacrifice de l'égoïsme à ce généreux et sincère amour de soi).

Ou bien, s'obstinant dans une attitude qui ne correspond point à sa volonté la plus sincère, il ne s'y maintient que par une volonté contraire : et cette volonté qu'il veut avoir pervertit celle qu'il a. En vérité, sans même que la réflexion éclaire ce mécanisme subtil, sans qu'on ait besoin d'en connaître la théorie, la *nolonté* ne saurait subsister si elle n'est composée d'un double vouloir ; et en la convainquant de duplicité, on ne fait que révéler ce qu'elle est, à son insu peut-être, mais sans que cette ignorance supprime le caractère volontaire du double mouvement qui la forme.

C'est cette contradiction secrète de ce qu'on pourrait [54] appeler le volontaire et le voulu, qu'il faut considérer un instant, afin de déterminer la signification des actes qui l'expriment. Car ce sont toujours les actes qui manifestent ou l'accord ou la discordance de la double volonté, volontaire et voulue, qu'implique tout mouvement réfléchi, toute attitude délibérée de l'homme. Quels sont donc, chez l'esthète, ces mouvements antagonistes, dont l'accord est impossible en lui, justement parce que le premier élan est absolument et

sincèrement volontaire, parce qu'il domine tous les autres, parce qu'il persiste sans transiger, toujours entier en chacun d'eux ?

— Ce mouvement premier de la volonté congénitalement infuse, il se découvre dans l'effort même que fait le dilettante pour se renouveler et s'échapper sans fin, pour être, et pour être plus que tout, seul de tout. Sous l'indifférence la plus soutenue et dans le doute le plus subtil, il y a une doctrine arrêtée, il y a une résolution positive, il y a le vouloir de *soi*.

— C'est une loi nécessaire de la pensée réfléchie : on ne peut, au point de vue subjectif, supprimer la volonté, *nolle*, sans qu'aussitôt on lui assigne le néant comme objet et comme fin. Nécessité intellectuelle qui ne fait que traduire en langage psychologique l'équivoque de l'attitude artificielle où se complaît l'esthète. Pour le dévoiler, ce prestige, il est bon de se souvenir que, selon qu'ils appartiennent à la langue du *sujet* ou au langage de l'*objet*, tous les mots ont un double sens opposé qui ouvre à la pensée d'innombrables faux-fuyants : c'est ainsi qu'aucune des négations du dilettante ne saurait avoir une signification simple et franche parce que chacune d'elles contient toujours son contraire ; ce qui n'est rien au regard des sens, apparaîtra tout, au regard de l'esprit et inversement. Mais sous ce jeu sophistique, il faut voir enfin le sérieux des volontés engagées. Tandis qu'il veut être, au point d'anéantir tout en face de son caprice souverain, [55] comment l'esthète réussira-t-il encore à ne rien vouloir ? C'est en s'anéantissant pour ainsi dire à son tour devant ce qu'il venait de mépriser, et en se traitant comme néant pendant qu'il considère l'objet avili de sa pensée ou de sa jouissance comme son tout. Il s'aime assez pour tout sacrifier à son égoïsme ; il s'aime assez mal, pour se disperser, se sacrifier et se perdre en tout le reste.

Et quand, sur ces ruines fictives, il jouit du phénomène pour éprouver le néant des choses avec un épicurisme étrangement raffiné ou quand il agit, pour s'exalter dans le néant de soi, avec la volupté d'une sorte d'athéisme mystique, tout, dans son attitude, n'est que mensonge ; et qu'est-ce que le mensonge, en effet, sinon l'opposition intime de deux volontés, l'une sincère et droite dont la permanente et inviolable présence sert d'incorruptible témoignage, l'autre défailante et fallacieuse, qui prend corps dans la réalité mauvaise des actes ? Il

ne s'agit donc pas de contradictions légitimes ou nécessaires, ni d'involontaires erreurs : il y a fausseté ; le vice intellectuel du système qu'il est difficile de dévoiler, est le signe et la peine de l'inconséquence ou de la duplicité morale où il est aisé à la volonté de tomber. La condamnation et le châtement de cet état voulu, ce doit être ce même état, clairement connu ; car dans la lumière de la pleine connaissance, les contradictions volontaires de l'action deviennent les contradictions nécessaires de la souffrance ; et par une revanche inévitable du volontaire contre le voulu, c'est du fond même de la sincérité et du primitif amour de l'être pour l'être que devront surgir les représailles de la sanction.

Si les analyses précédentes s'attachent aux plus raffinées subtilités, ne croyons pas cependant que, sous les formes plus grossières des voluptueux qui jouissent de la [56] vie en éteignant et pour éteindre tout scrupule de conscience, ne se retrouve pas une semblable insincérité, une contradiction dont il a été dit qu'elle est « inexcusable ». Cette duplicité, sur laquelle on s'étourdit au point de paraître l'oublier, contient toujours, sinon une attention expresse à l'inconséquence perverse de la volonté, du moins un engagement tacite dans le drame de la vie où l'homme de plaisir paie aveuglément sa jouissance au prix d'une trahison de sa conscience et de sa dignité. Il n'est pas nécessaire de formuler en notions explicites les termes de ce marché pour qu'il soit réellement consenti et imputable à l'acteur du drame. Aussi ne saurait-on trop déceler la gravité du subterfuge, quel que soit le caractère rudimentaire des alternatives entre lesquelles l'infinie aspiration de l'agent humain ait à se prononcer : à tous les degrés de la culture, sous toutes les formes de l'humanité primitive ou civilisée, ce même drame se joue intégralement en chacun et pour chacun. Et si nous avons insisté sur les complexités et les subtilités des vies les plus raffinées ou les plus perverses, c'est parce qu'en effet se cachent même en des états plus frustes des dispositions équivalentes à celles par lesquelles cherchent à s'excuser les plus ingénieux, les plus systématiques négateurs des transcendentes destinées de l'homme et de l'univers.

Le problème moral de l'action et de la destinée humaine n'existe pas, disait-on, et le résoudre, à ce qu'il semblait, c'est le supprimer. Mais voilà que, pensant y échapper, on le pose tout entier.

On ne peut, car on ne veut pas se dispenser d'être et d'agir ; pas plus que l'abstention métaphysique, l'abdication morale n'est possible ni franche. Vainement, à force d'art et de science et d'expériences subtiles, décompose-t-on l'organisme spirituel, afin de déconcerter tous les rouages élémentaires de la vie et de se convaincre qu'il [57] n'en subsiste rien : au néant du vouloir, survit le vouloir plus profond de l'être. Vainement s'opiniâtre-t-on dans une *nolonté* systématique, comme si le sujet et l'objet s'armant l'un contre l'autre réussissaient à s'entre-détruire : sur le néant du vouloir, il reste le vouloir artificiel, mais positif du néant. Vainement le sujet, pour triompher de sa puissance de destruction et de sa propre indestructibilité, se rejette-t-il dans l'objet : il ne cherche la jouissance des sens ou de l'action, il ne s'extériorise dans le phénomène, il ne s'y anéantit qu'en y portant toujours l'être qu'il est, et en s'y retrouvant, mais perdu comme il l'a voulu et condamné par les contradictions intimes d'une volonté pervertie. Ne rien vouloir, c'est donc en même temps : avouer l'être, en y cherchant cette infinie virtuosité qui toujours se joue et toujours s'échappe ; — affirmer le néant en y plaçant l'espoir vague d'un refuge ; — se tenir aux phénomènes et s'enchanter de l'universelle féerie, pour jouir de l'être dans la sécurité du néant. C'est l'abus de tout.

On prétendait supprimer toute question première ou dernière, retirer tout sens à la vie, et fermer devant l'homme toute issue. — Toutes les issues lui sont maintenant frayées. Et puisqu'il faut qu'il veuille et qu'il poursuive une fin, pour quelle fin agira-t-il et que seront ses actes ? où iront-ils : est-ce au néant ? cette voie semble ouverte, il la faut explorer d'abord.

Tout au début il avait semblé que, sur l'esquif apparent de la vie où nous semblons embarquée, nous pouvions non seulement éviter de partir, mais faire évanouir à la fois le nautonier et la barque. Eh bien, cette prétendue évanescence est vaine et illusoire elle-même. Le départ est forcé ; mais vers quel but ? et de qui ou de quoi s'agit-il ? Pour nous fuir nous-même ou plutôt [58, l'anéantissement est-il une solution] pour nous affranchir de toute crainte et de toute responsabilité, ne suffira-t-il pas de nous abandonner aux choses passagères et d'atteindre ainsi la solution la plus économique en visant à l'anéantissement ? C'est bien en effet par l'abandon au devenir, aux jouissances, à l'étude du monde qui passe que beaucoup attendent, espèrent même le port du salut dans le néant. Que cache cette solution qu'on pourrait appeler positivement négative ? Elle propose en effet avec une sécurité affirmative un refuge inviolable pour qui n'est plus en fournissant à l'imagination un asile en ce qui n'est pas. Il importe de tirer au clair cette confuse et peut-être sophistique évidence. [59]

II. À la recherche du port

[60] [61]

I. — L'action humaine vient-elle et veut-elle aboutir au néant ?

[Retour à la table des matières](#)

Quelle idée se font de l'action un très grand nombre d'hommes ? et pour quelle fin agissent-ils le plus ordinairement ?

L'action, c'est un système de mouvements spontanés ou voulus, un ébranlement de l'organisme, un emploi déterminé de ses forces vives, en vue d'un plaisir ou d'un intérêt, sous l'influence d'un besoin, d'une idée ou d'un rêve. Rien de plus ; point de dessous inquiétants : nos actes sont sans menaces, c'est au néant qu'ils tombent tous, comme y va l'unité organique et le système vivant dont ils sont la fonction. A quoi bon tant de façons pour écarter un problème chimérique ? une franche et brutale négation vaut mieux que tous les faux-fuyants hypocrites et que toutes les sophistications de la pensée. Goûter la mort dans tout ce qui est périssable avant d'y être enseveli à jamais soi-même, savoir qu'on sera anéanti et vouloir l'être, voilà pour les esprits nets et forts le

dernier mot de l'affranchissement, du courage et de la certitude expérimentale : à la mort, tout est mort. [62]

Ou si la pratique de la vie ne suffit pas à dissiper les illusions invétérées d'une espérance ou d'une crainte superstitieuses, ni à déprendre l'homme du fol amour d'être toujours, la science positive et la critique métaphysique exorciseront à jamais de sa pensée et de sa volonté le fantôme de l'être caché. Et ce qui, au regard du pessimisme, semble confirmer encore cette conclusion, c'est que le mal et la souffrance naissent justement de ce qu'on s'insurge contre ce bienheureux anéantissement, en sorte que le néant a pour lui le témoignage même de ceux qui en ont l'horreur, et qu'il est senti, connu, avoué par ceux-là qui ne savent pas encore le vouloir. Il est si certain, qu'en le désirant, qu'en le redoutant, on l'avoue pareillement.

Écoutons donc un peu ces craintifs et ces apologistes du néant qui lui rendent un égal hommage.

1° Le néant de la vie : que de fausses idées et d'images désolantes éveillent ces deux mots salutaires ! ils semblent étaler aux yeux cette banqueroute que rend plus douloureuse le progrès des désirs et des jouissances même. Faut-il dérouler encore un coin du tableau : La grande multitude des hommes, qui se gouverne par les sens, est souffrante et plaintive ; et pourtant tout ce qu'on a pu dire de l'immensité des douleurs humaines n'est rien peut-être au prix des déceptions, des trahisons, des abjections du plaisir. Il y a des vies où tout semble plein, et dans ce plein il n'y a rien : les heureux sont souvent les plus tristes ; dans l'abondance se cache une étrange misère, et ceux qui ont passé par beaucoup d'états d'âme savent que dans le bien-être ils ont senti peut-être la plus subtile amertume, ce qu'on ne console point ! Mettez tout au mieux, la plainte est plus vive. On s'habitue à tout excepté à être bien, et on se lasse de la vie parce qu'elle offre de bonheur. Bienheureux ceux qui peuvent pleurer, [63] ce ne sont point les pessimistes ; le malheur n'est pas si mauvais qu'on pense, et de loin il est plus noir que de près, car il lui reste l'espoir et les illusions ; c'est vous qui êtes les riches, pauvres avides et envieux, parce que n'ayant pu sentir

la vanité des biens, vos désirs s'y attachent avec une furieuse âpreté. Mais de la satiété et de la plénitude, ceux qui ont épuisé l'épreuve de la vie le savent, il ne sort que dégoût et néant : fortunes, ambitions, succès, qu'est-ce que cela ? deux chiens se battant pour un tas d'ordures où le vainqueur ne trouvera rien. Et ces désenchantés ce ne sont point seulement ceux qui vieillissent et qui meurent dans l'ensorcellement des bagatelles sans être jamais descendus au-dessous de la surface de leurs sens, ce sont les meilleurs, les plus éprouvés, les plus compétents, hommes d'action triomphante ou d'ardente pensée, artistes et délicats qui ont souffert de vivre en un monde où il n'y a pas une ligne droite et où même le rayon de lumière est brisé.

Qu'est-ce donc qui doit ressortir de cet universel écœurement de l'universelle insipidité ? ces deux conclusions. Si la vie est aussi mauvaise qu'elle paraît, c'est parce qu'on la prend pour ce qu'elle n'est pas et parce qu'en la pressant on entend d'elle une réponse désespérante de mort alors qu'elle prononce une sereine et consolante parole de néant. La vie sera aussi bonne qu'elle peut l'être, quand affranchi de toute chimérique prétention sur elle, et persuadé qu'elle ne fait jamais banqueroute parce qu'elle ne nous prend ni ne donne rien, on l'envisagera paisiblement telle qu'elle est : c'est la brutale réalité, c'est aussi la vraie délivrance ; il n'y a rien dans nos actes, il n'y a rien au delà : néant.

2° Néant de la vie et des actes humains : c'était la conclusion des sens blasés ; et c'est aussi celle de la science. Mais écoutez encore quels sentiments artificiels on mêle [64] d'ordinaire à cette certitude, et comme on interprète, à travers un prisme d'illusions héréditaires, la doctrine qui les dissipe : Le néant de l'homme, il faut en acquérir la conviction, non point seulement parce qu'en face des horizons ouverts à l'esprit et des profondeurs toujours fuyantes de la pensée, devant l'histoire générale de l'humanité et de l'univers, nous nous détachons de notre petite perspective pour nous sentir envahis d'une grande et triste admiration ; mais parce que le progrès de la connaissance analyse et réduit en abstraction son objet, parce que la réflexion détruit les instincts et les inclinations naturelles, parce qu'elle crée de nouveaux besoins plus vite qu'elle

ne les satisfait. Si la vie des sens laisse une lassitude infinie, c'est à un vide plus profond qu'aboutit la recherche scientifique, à une faillite sans remède : connaître est douloureux, parce que la connaissance met en évidence un désir inassouvi et inexplicable, l'inconnaissable et la vanité de l'être humain. Par son développement même, la science multiplie nos contacts avec le mystère, comme une sphère grandissante touche par plus de points au vide où elle plonge. Qu'est-ce même qu'un simple fait ? peut-on se mettre en présence d'un fait positif, palpable, complet ? non, tout fait est déjà une fiction compliquée, une intégration organique, une construction mentale, presque la conclusion d'un raisonnement, une action de l'esprit. Et qu'est-ce que l'esprit, qu'est-ce que l'action ? attendez pour le savoir que la physiologie ait achevé de démonter le mécanisme cérébral, que la chimie ait découvert les dernières divisions de la matière, que les mathématiques aient trouvé la formule unique qui de la cristallographie atomique s'étendra jusqu'au fonctionnement social ! La science laisse dans le monde une somme énorme d'inconnu ; vainement on lui demande des raisons d'agir, une règle pour concerter les actes, une explication complète du dynamisme humain, une loi du plaisir, de l'intérêt et [65] du bonheur : elle ne saurait fournir un seul motif d'action ni rendre compte d'un seul ; elle ne saurait même se justifier, ni se poser comme réelle et nécessaire : à quoi sert-il que le monde soit livré aux disputes et aux découvertes des hommes ? la science ne prescrit pas la science, et si l'on agit pour l'acquérir c'est par un mobile indépendant d'elle ; dans le domaine où elle est compétente, elle ne voit dans l'action que néant, elle ne voit en elle-même que néant.

Constatations certaines, ajoute-t-on, mais qu'il faut défendre contre la force acquise des habitudes mentales et l'inconséquence des sentiments artificiels : la science sait ce qu'elle sait et ignore ce qu'elle ignore sans que nous ayons ni à nous en plaindre ni à nous en effrayer. Toujours sans doute elle aura devant elle, on peut l'admettre, un inconnaissable ; mais cet inconnaissable n'est qu'un inconnu, et l'inconnu est de même ordre que le connu. Ce qui reste à savoir n'infirme pas ce qui est su déjà ; et si l'analyse scientifique des actes humains, sans être achevée, en a décomposé l'unité organique, si l'on a commencé à dissoudre en ses éléments le mécanisme intellectuel comme la machine physiologique, c'est assez pour que la certitude pacifiante d'une vérité qui

n'est ni triste ni gaie, mais qui est ce qu'elle est, soulage et rassérène les consciences. Pour se faire illusion sur le néant de l'homme, on considérerait le néant de la science ; il faut au contraire exalter la science parce qu'elle démontre à l'homme que le néant est le terme de ce qu'il nomme sa personne, sa vie, ses actes et sa destinée. Et au lieu de considérer le néant de l'objet, au lieu de nous affliger de notre néant personnel, il faut, indifférents à l'illusion éphémère de ce qui passe et fuit en nous, nous réjouir, dans l'éternité de ce qui demeure hors de nous, en consentant à l'extinction de la volonté individuelle.

La science n'est bonne que si elle détruit en chacun les [66] exigences infinies et les espoirs déraisonnables pour assujettir les hommes au succès relatif de ses découvertes et de ses industries et si, fermant les horizons célestes et même les frontières des désirs terrestres, elle limite les ambitions humaines à l'organisation du bien-être possible en chaque étape d'une civilisation assujettie aux besoins ou aux rêves des collectivités laborieuses. La science n'est bienfaisante que par l'anéantissement de la foi en de chimériques espoirs d'infinitude spirituelle et de transcendante destinée. Ces négations donnent seules tout leur prix au progrès toujours partiel dont elle s'enorgueillit en persuadant aux hommes qu'elle leur procure de plus en plus toute la félicité possible.

3° Néant de l'action : c'est aussi la conclusion de la critique métaphysique, la fin vers laquelle elle achemine la pensée et la volonté de l'homme. Mais ici encore, ici surtout, que de préjugés à briser, pour avoir accès à la béatitude du néant telle que le nihilisme l'offre à nos désirs ! Il est utile de l'appeler brièvement le progrès de cette philosophie de l'action, depuis le point où elle commence par désespérer l'homme afin de le purifier de son faux attachement à la vie, jusqu'au terme où la volonté convertie en ses dernières profondeurs aspire au non-être et s'y abîme.

Les accablements de la douleur ou les duperies plus désabusantes de la volupté ne justifieraient jamais à elles seules le pessimisme et ne suffiraient pas à détromper l'homme de son amour passionné de l'être. Voyez comme

l'expérience de la vie ou la clarté des sciences ôtent peu d'illusions, puisqu'on souffre encore de les perdre et puisqu'en nous détrompant à peu près sur ce que nous sommes, elles laissent subsister en nous comme un regret et une rancune de ce que nous ne sommes pas. L'origine de l'illusion est plus radicale : plus radicale doit être la cure de la [67] volonté. Qu'on en considère l'histoire et le progrès.

En principe sans doute la Philosophie Critique pourrait, aurait même dû peut-être confirmer les conclusions positives du réalisme traditionnel qui unit le connaître, l'être et l'agir. Mais, en fait, il s'est trouvé que le criticisme, sous sa forme historique, a rompu les attaches séculaires. Par là il a frayé les voies aux doctrines qui par des conséquences diversement logiques ou bien ont été dissolvantes pour l'ordre humain ou bien ne maintiennent cet ordre que par la contrainte au service des fins immédiates des collectivités humaines et au mépris des personnes destituées de valeur transcendante. Qu'on médite un instant sur la puissance pulvérisante d'un tel engrenage préparatoire peut-être aux agglomérats des sociétés où règne la dépersonnalisation, mais où l'être humain est broyé pour redevenir un rouage de la machinerie généralisée.

Au départ, la Philosophie Critique avait mis en lumière les conflits de la raison spéculative avec la raison pratique. Or l'action humaine relève à la fois de toutes les puissances étrangères et hostiles l'une à l'autre en l'homme : par la pensée qui en éclaire l'origine et l'accomplissement, elle est d'ordre intellectuel ; par l'intention et la bonne volonté, elle appartient au monde moral ; par l'exécution, au monde de la science. Tout à la fois, c'est un absolu, c'est un noumène, c'est un phénomène. Si donc il y a antinomie entre le déterminisme des mouvements et la liberté des intentions ; si le formalisme moral est sans relation avec les lois de la sensibilité et de l'entendement ; si toute union est rompue entre la pensée, les sens, et l'activité volontaire ; si le corps des actes est séparé de l'esprit qui les inspire, et si, dans ce monde qu'on présente comme le théâtre de la moralité, l'homme dépossédé de toute puissance métaphysique, exclu de l'être et comme écartelé, se sent entouré d'impénétrables réalités où peut [68] régner l'illogisme le plus absurde, alors la force de vivre est brisée avec l'audace de penser. Sous prétexte de rehausser et de fortifier peut-être la raison pratique, on l'a ruinée du même coup qui frappe à mort la raison

pure ; pour tous, qu'ils le sachent ou non, c'est une question de métaphysique, de morale et de science à la fois que le problème de la vie : l'action est cette synthèse du vouloir, du connaître et de l'être, ce lien du composé humain qu'on ne peut scinder sans détruire tout ce qu'on a désuni ; elle est le point précis où convergent le monde de la pensée, le monde moral, et le monde de la science ; et s'ils ne s'y unissent pas, c'en est fait de tout. Si penser, si vouloir n'est pas être ; si être n'est ni vouloir ni penser, quel est ce cauchemar ? Toute doctrine donc pour laquelle la métaphysique, la science et la morale demeurent étrangères ou deviennent hostiles, rend l'être mauvais, le rend inintelligible, le rend incertain : si elles ne sont pas solidaires, il n'y a rien ¹.

Du jour où la critique a morcelé l'unité féconde de l'action, le pessimisme qui n'avait encore été qu'une disposition d'âme chez quelques-uns, a revêtu la forme d'un système, et a pu chanter l'hymne métaphysique du néant. Qu'importent les misères sensibles ; qu'importe le suicide [69] corporel ? il prouve toujours un attachement à l'être, chez ces gens qui se tuent parce qu'ils trouvent la vie trop courte : simple pétition de principe. Ce n'est point des obstacles extérieurs ni des souffrances involontairement subies que doit, que peut venir le détachement et la délivrance ; elles ne font souvent qu'irriter et qu'exaspérer l'appétit de vivre. Sans doute la lassitude incurable de la volupté, les déceptions du savoir, et la criante immoralité du monde contribuent en nous

¹ Si le lecteur s'étonne de notre interprétation dialectique de l'histoire des idées et des rapports paradoxaux qui viennent d'être indiqués entre des doctrines en apparence indépendantes ou contraires les unes aux autres, qu'il veuille bien réfléchir sur un des cas typiques de ces renversements de perspectives intérieurs à un même système, celui de Kant ou de Renouvier. Après avoir exalté le moi moral, fin en soi, au-dessus de l'hétéronomie des faits empiriques, scientifiques ou sociaux, ne voyons-nous pas surgir cette thèse inattendue que — pour empêcher cet absolu personnalisme moral d'entraîner le choc entre tous ses sujets érigés chacun en fin en soi — un monarque comme Frédéric II ou la contrainte d'un Etat fort sont nécessaires pour prévenir la guerre et rendre viable la société des personnes ? Cet exemple partiel nous invite à regarder de près ce qui peut se cacher d'incohérences en une suite de doctrines qui se réclament d'une inflexible logique.

à une œuvre intérieure de dépossession ; mais c'est de l'intime volonté et d'elle seule que surgiront le désaveu et l'affranchissement de l'être.

Car on ne vit et on n'est que par une illusion, on veut être, alors qu'on ne peut pas être ; et c'est là le mal, la douleur inexplicable, l'absurdité pure, dont il faut guérir. Ce n'est pas l'être qui est le mal, c'est la conscience de l'être. Et comme « la notion du néant est toujours relative, se rapportant à un sujet déterminé qu'il s'agit de nier, (c'est l'aveu même de Schopenhauer) ; comme le monde actuel n'exclut pas la possibilité d'une autre existence, et comme il reste beaucoup de marge pour ce que nous ne désignons que négativement par la négation même du vouloir-vivre », le pessimisme entièrement conséquent est donc un optimisme radical. En face de la méchanceté de tout, semble-t-il dire, il n'y a plus de subtilité qui tienne ; j'aime mieux croire au néant que d'accuser l'Être quel qu'il soit : le néant, c'est le bien, il est ; l'être, c'est le mal, il n'est pas.

Ainsi la volonté dégagée des illusions et des liens qui la captivaient revient à son essence ; mourant au monde des passions et de l'égoïsme, elle naît à un nouvel être, elle s'enfante par la destruction volontaire et l'abnégation de soi. La tendance de tout être à persévérer dans l'être, la lutte pour l'existence, tout cet instinct de conservation et de conquête n'est pas seulement trompeur, il est trompé, c'est l'illusion d'une illusion ; s'il était, il serait bon, parce [70] qu'en dépit de la souffrance et du désespoir, la volonté d'être qui réussirait à être serait un bien infini au prix duquel nulle traverse ne compterait plus. Toute l'immense oppression des cœurs naît, non pas de ce que ceux qui souffrent sont, mais de ce que, n'étant pas, ils pensent et veulent être. Le mal et l'être, n'est-ce pas en effet la crainte du néant, tandis que la vérité et le bien c'est le désir, c'est la volonté de n'être pas.

Aussi puisque la volonté d'être ne réussit pas à être et que là est la douleur suprême ; puisque la volonté de n'être pas, en rentrant dans la vérité, fait l'infini soulagement des âmes, ce qu'il faut, c'est donc tuer en soi non l'être qui n'est pas, mais la volonté chimérique d'être, consentir au non-être de la personne humaine, meurtrir jusqu'aux dernières racines du désir et tout amour de la vie : dévoiler la fourberie de tout instinct de conservation et de survivan-

ce, c'est procurer à l'humanité et au monde le salut dans le néant, ce néant qu'il faut définir l'absence du vouloir.

Néant de la vie sensible, néant de la recherche scientifique, néant de la spéculation philosophique, néant de l'activité morale : universelle conclusion et terme unique où le pessimisme nous mène à ensevelir toutes les décevantes apparences de réalité et toutes les malheureuses velléités d'existence. Son originalité et sa force, c'est de considérer que le suicide de la sensibilité et de la pensée est entièrement insuffisant ou même contraire à son dessein, si l'on ne détrompe la volonté de son attachement à l'erreur de l'être, et si l'on n'obtient pas d'elle l'abdication suprême qui seule supprime en leur cause le mal et la souffrance en lui ouvrant, en lui faisant désirer et aimer le néant, — le néant que l'on nous offre sous le nom mystérieux et plein d'équivoques attrayantes de Nirvana, tombeau de ce qui est impermanent et individualisé, extinction [71] de la sensibilité, de la connaissance personnelle et du vouloir-vivre, mais délivrance et entrée au havre du salut par rapport auquel notre existence présente n'est que douleur et mal.

Voilà donc la perspective qui m'est offerte : n'a-t-on pas réussi à me faire sentir, à me démontrer, à me rendre aimable le néant, à me le faire vouloir comme une béatitude insondable ? Il m'avait semblé, il me semble plus que jamais que je ne puis être, pour moi, malgré moi : si donc ma volonté la plus sincère et la plus profonde aspire à l'anéantissement comme à un refuge assuré, comme à un fait d'expérience, comme à une vérité scientifique, comme à la dernière conquête de la sagesse philosophique, qui donc saurait me barrer la route et me dire sans absurdité : « On ne passe pas, il faut être ! »

Le chapitre suivant va établir qu'il n'y a ni conception, ni volonté délibérée et franche du néant. L'action qui semble y aspirer est composite et comme hybride. Cette double volonté qui y concourt, on en fait voir d'abord l'inconséquence dans l'attitude de l'homme du monde désabu-

sé ou du matérialiste de laboratoire qui se méprennent sur le sens et de leurs affirmations et de leur négations ; puis, poursuivant jusqu'à la racine métaphysique du pessimisme, on découvre dans l'anéantissement du vouloir qu'il réclame de l'homme, le conflit de deux mouvements, l'un qui porte la volonté vers une grande idée et un haut amour de l'être, l'autre qui la livre au désir, à la curiosité, à l'obsession du phénomène. [72]

II. — Havre illusoire : ce que recèle la conscience ou la volonté du néant

[Retour à la table des matières](#)

A qui se persuade concevoir et vouloir le néant comme terme de son action personnelle, et comme havre de salut, il faut répondre : on ne le conçoit pas, on ne le veut pas. Et l'impossibilité d'en avoir une idée simple et distincte n'est que la traduction dans l'ordre intellectuel d'une sincère et profonde attitude de la volonté¹. La conception et le désir artificiels du néant dérivent d'une inconséquence et d'une défaillance dans l'action voulue : c'est ce qu'il faut essayer de bien voir en découvrant les mouvements secrets de la sincérité chez ceux qui, au nom de l'expérience, de la science ou de la critique métaphysique croient et aspirent à la destruction de la personne humaine. [73]

L'idée du néant, pas plus que tout autre état de la conscience réfléchie n'est un état simple ; l'analyse logique, aussi bien que les lois expérimentales et le

¹ En étudiant précédemment la Pensée et l'Être, nous avons déjà d'un point de vue spéculatif et technique critiqué la pseudo-idée du néant afin d'éliminer une idole de l'entendement abstrait et une fausse image que le langage installe, non sans graves inconvénients, en face de la plénitude divine comme s'il y avait, en dehors de l'Être absolu un vide préparé aux réalités contingentes qui ne procèdent cependant que de la toute-puissante et libre bonté. Ici, nous retrouvons en action cette doctrine qui a balayé ce fantôme du néant et nous vérifions, par l'analyse de l'activité concrète en nous, l'irréalité radicale de cette factice notion du néant. Une telle critique doit nous préparer à mieux comprendre ce qu'il y a d'impérissable dans nos actions — toutes transitives qu'elles paraissent — et à refuser l'annihilation aux agents spirituels qui, infidèles à leur destinée, subsistent dans un état de mort.

rythme organique de la vie mentale y révèlent une nécessaire complexité. Sous des formes très différentes et à des points de vue fort éloignés, de Parménide et de Platon à Hamilton, à Schopenhauer, à Spencer, à Büchner, à Lachelier ou à Bergson, on peut affirmer avec une égale justesse et en un sens équivalent ces diverses propositions : « Je pense au néant, donc il y a un sujet pensant et un objet pensé, le néant est de l'être ». — « Penser, c'est conditionner ; le concept du néant est subordonné à l'idée positive d'être ». — « Il n'y a conscience que par discrimination et synthèse ; le néant est une représentation symbolique ». — « Dans l'idée du néant, il n'y a de réel que le travail cérébral auquel elle est liée ; et ce qu'il faut entendre par ce mot, c'est la dissolution de l'organisme réduit à ses éléments ». — « L'affirmation du néant est une image composite se détachant sur un fond substantiel, sur l'écran de l'être ». — « Le concept hybride du néant résulte d'une alternance entre deux notions affirmatives de l'être ». Ainsi, de toutes façons, pour concevoir le néant, il faut commencer par affirmer et par nier autre chose, en sorte que la pensée même qu'on s'imagine en avoir se maintient en dehors de lui et ne le pose qu'en y échappant invinciblement, et qu'en l'enveloppant comme d'une présence éternelle. Puisqu'on ne peut le concevoir simplement, il est déjà légitime de conclure qu'on ne peut le vouloir absolument. Mais c'est de cette impossibilité même qu'il faut rendre compte, en cherchant aussi le secret des nécessités intellectuelles dans les mouvements plus intimes de l'agent spirituel.

Nous touchons donc ici aux plus secrètes implications de la vie de l'esprit qui, dans une sorte de circumincession, unit dans son activité essentielle le penser et le vouloir [74]. Et en effet si penser le néant est une impossibilité, vouloir le néant est manifestement absurde et non moins impossible (car si le désir peut aller vers l'imaginaire et le chimérique, l'appétit raisonnable et la volonté élicite ne tendent qu'à ce qui est ou paraît réel ou réalisable). Inversement, l'élan primitif qui porte l'être spirituel et ses aspirations infinies vers un immortel destin exclut absolument de sa conscience radicale tout concept positif du néant comme une fiction toute verbale en contradiction avec la vérité indélébile de notre vie. Si on ne conçoit pas le néant, c'est qu'on ne le veut pas ; et s'il semble qu'on le veuille, qu'y a-t-il sous ces paroles, et quel est ce vouloir ?

1° Qu'on écoute la sincérité souffrante et plaintive de la grande multitude des amants naïfs de la vie et de la joie, ou que l'on consulte le plus avisé d'entre ceux qui ont vécu, ce qui s'appelle vivre, s'ils pensent avoir acquis une certitude expérimentale du néant, et s'ils se persuadent aspirer pleinement à l'abolition de leur être, dans tous les cas, voici ce qu'ils font et voici ce qu'ils auraient à faire.

Vouloir et expérimenter le néant, qu'est-ce que cela d'ordinaire ? C'est la passion sans scrupule des plaisirs, l'attachement à la vie des sens, l'ardente recherche du bien-être, la légèreté dans le sérieux et la gravité dans le frivole, le mépris de l'homme et l'exaltation du moi. On veut le néant, et on jouit de tout le possible : volonté de commande, expérience fictive, mensonge. Sait-on ce que recèle ce désir, honteux parce qu'il est intéressé ? un amour dérégulé de l'être et du bien-être, mais de l'être réduit à la couche superficielle des phénomènes et de la sensibilité, du bien-être abaissé aux étroitesse de l'égoïsme.

Vouloir et expérimenter le néant : que serait-ce vraiment [75] que cela ? ce serait par le renoncement se détacher des biens apparents ; ce serait, par une méthode rigoureuse de sacrifices, refréner les désirs naturels et supprimer peu à peu les énergies spontanées de la vie ; ce serait, par l'extinction graduelle du moi, mourir en détail, et par cette abnégation — qui atteint pour le vérifier le fond métaphysique lui-même — faire l'épreuve décisive de ce que la déchirure des voiles présents de la vie périssable peut ou non receler d'impérissable subsistance. Il y a, du point de vue empirique, une expérimentation ontologique, une seule, c'est la mort ; car de deux choses l'une, ou bien l'abolition de la vie corporelle est la fin de tout et la réalité métaphysique n'est que chimère, ou bien le trépas n'est en effet qu'une révélation, le passage à l'évidence de l'ordre ontologique. Ce témoignage incorruptible de la mort, qu'on ne peut dès à présent recueillir dans sa plénitude et qui dans l'hypothèse de l'effondrement total s'abîmerait dans une nuit sans connaissance rétroactive, on le provoque, on le devance, on lui arrache son secret en sachant se priver pour posséder une certitude que seul le contrôle effectif du néant ou de l'être peut procurer : s'éteindre aux choses et à son égoïsme pour s'illuminer à ce que cache

l'éphémère et l'illusoire, se *mortifier* pour pénétrer la vérité de la vie (5). Cette expérience qui dans la pratique correspond aux méthodes scientifiques d'absence et de suppression, la fait-on ? Et sérieusement qu'est-ce donc alors qu'on voulait, si on ne le veut déjà plus en acte ?

Qu'ils se condamnent donc ceux qui, sans générosité et sans loyauté, abritent leurs passions dans l'ombre qu'ils espèrent comme un refuge, et dont ils ont peur pourtant parce qu'ils y pressentent une lumière. Il en est assez d'autres, sans doute, qui franchement se persuadent découvrir dans la jouissance de la vie présente ou dans les certitudes de la science la preuve de leur anéantissement [76]. Ils sont sincères ; mais il y a la sincérité des théories et des pensées ; et il y a la sincérité des sentiments, des désirs, des résolutions pratiques, que l'intervention de la réflexion savante et de la logique verbale peut souvent dissimuler d'un voile superficiel sans l'abolir ; ce voile il faut l'écarter.

2° Qu'est-ce qui permet à l'homme du monde ou au savant de laboratoire d'affirmer, à travers les prélibations sensibles ou le phénomène physiologique, le néant de l'homme ? Quelle est, à la racine de ses raisonnements ou de ses constatations mêmes, la prémisse tacite d'où procèdent toutes ses conclusions ? — C'est l'idée, c'est le besoin d'une satisfaction meilleure et d'une réalité autre que celle qu'il goûte et touche. Manquant à la première loi de l'expérience, à la plus essentielle règle de la méthode scientifique, il conclut, sans contre-épreuve, de ce qu'il a constaté contre ce qu'il n'a pu constater. Du phénomène il argue contre l'être, alors qu'il ne sent l'insuffisance du phénomène que s'il est pénétré d'abord de la grandeur de l'être : il l'affirme avant de le nier et pour le nier. C'est dans cette inconséquence que vont se découvrir les contradictions de sa volonté.

Est-ce au nom de l'expérience ou de la science que je puis affirmer le néant ? Non. Qu'elles multiplient leurs analyses et leurs destructions, toujours elles s'arrêtent, et leur compétence cesse. Que sont les qualités sensibles, qu'est-ce même que le mouvement et tout ce dynamisme auquel la science ré-

duit l'univers : c'est du moins l'expression d'une inconnue en fonction de l'esprit. Et si l'esprit qui se dépouille de ses modalités pour en revêtir la nature est inconnu lui-même en son fond, tout le reste ne le sera-t-il pas davantage encore ; oui, mais tout le reste, qualités sensibles, mouvement et nature, ne peut être affirmé sans que l'esprit le soit en même temps. Bien plus, [77] quand je nierais la nature et l'esprit, quand j'aurais nié tout ce que j'ai pu, il reste toujours quelque chose à nier, un infini qui m'échappe et où tombent mes destructions successives : d'éléments en éléments, l'analyse a dissocié, exténué, sublimé l'apparente réalité ; plus d'activité, plus de qualités, une indétermination pure, ce qui peut s'ajouter à tout passif, ce qui ne peut être conçu seul, ce que les anciens nommaient la matière première, et moins encore, l'être sans être. Mais derrière, voici quelque chose qui grandit, un inconnu, un mystère réel qui épouvante la pensée d'un Pascal, d'un Littré, d'un Spencer, et devant lequel l'entendement n'agit plus, étonné de l'immensité de ce qu'il voit, et ne sachant qu'une chose, c'est qu'il ne le peut comprendre, c'est qu'aussi rien ne peut être compris, nié, mis en doute, admis sans cette mystérieuse affirmation.

Qu'est-ce donc que croire et aspirer au néant de tout objet de pensée ou de désir ? c'est, par un aveu et un acte de foi spontanée qui dépasse la science, par une décision originale qui manifeste l'initiative de la volonté, avouer ce Grand Tout, dont aiment à parler ceux-là surtout qui se promettent l'anéantissement. Tout et Néant, pour eux, deux termes équivalents : qu'est-ce à dire, sinon qu'au fond de ces consciences subsiste le profond et obscur sentiment que ce qui ne sera ou n'est plus n'a jamais été vraiment ; que l'être, dans sa plénitude, échappe à la durée et à la destruction ; que le phénomène ne répond point à leur attente infinie. Partout éclate en eux une haute idée et comme un désir éternel de l'être ; ce qu'ils nient révèle la grandeur de ce qu'ils veulent. Le matérialisme dogmatique ou pratiquant est donc un mysticisme qui, dans la matière, adore l'invisible réalité de ce qu'il voit et rend un culte à l'être sous les espèces du phénomène. Plus rien ici de scientifique ; ce n'est plus même se contenter de l'argument ontologique des métaphysiciens [78] : car jusque dans ce néant où il semblait fuir, l'esprit trouve ce qu'il ne paraissait point chercher, de l'être et peut-être l'Être. Et il ne faut pas s'étonner du développement spontané et universel de la pensée religieuse, aussi bien dans l'ignorance des primi-

tifs que dans la civilisation la plus avancée, puisque même sous cette affirmation réfléchie du néant il y a une croyance enveloppée et un hommage détourné au Dieu inconnu.

Ainsi la volonté qui se porte à l'anéantissement de la personne humaine, se fonde, qu'elle le sache ou non, sur une estime singulière et un amour absolu de l'être : qu'est-ce que cela, semble-t-il, qui n'est pas éternel ! l'évanouissement des apparences individuelles, des passions éphémères, de tout pouvoir de souffrance ou de jouissance dans l'immense réalité qui ignore la mort, voilà le terme convoité. Mais en même temps voyez donc surgir une volonté contraire. Au moment où l'on déclare l'insuffisance du phénomène on s'y attache comme au seul être solide et réel ; on persiste à se contenter de ce que la pensée et le désir reconnaissent vain, décevant et nul ; on met son tout où l'on avoue d'ailleurs qu'il n'y a rien ; on l'ait non seulement comme si cette vie était tout ce qui est, mais encore comme si elle avait un prix absolu et une divine importance, et quand on veut s'emplir de cette science, de cette jouissance, de cette existence matérielles, on se condamne en instituant en soi un conflit sans merci entre la volonté artificielle du néant qui s'inspire à un amour vrai de l'être, et cet appétit du phénomène qui par les sophismes de la sensualité ou par la perversion orgueilleuse de l'esprit jette la volonté défaillante là même d'où elle s'était exclue.

Vouloir ainsi le néant, sous les mots dont on se leurre, c'est en effet rendre témoignage et à la vanité de ce qu'on donne comme aliment à l'action, et à la grandeur de ce qu'on voulait dans toute la force, dans toute la sincérité [79] de la première et intime aspiration : mensonge, parce qu'on abuse d'une équivoque : on ne veut pas, on ne peut pas nier à la fois le phénomène et l'être ; et pourtant, selon les besoins, on les nie tour à tour comme si on les anéantissait tous deux du même coup, sans remarquer que par cette alternative même on les pose tour à tour ou même simultanément pour en jouir et s'en absoudre, alors qu'en vérité on se rend coupable d'un double abus : erreur d'une pensée incohérente, faute d'une volonté infidèle à la loi interne de l'action.

3° Cette destruction totale, ne peut-on cependant, par une plus profonde désillusion, la vouloir sincèrement jusqu'aux dernières racines métaphysiques de l'être lui-même ? Et quand le pessimisme détache la volonté et des illusions de la douloureuse volupté et de la grande tromperie du *vouloir-vivre*, ne parvient-il pas à exterminer, à sublimer d'une seule atteinte le phénomène et l'être même ? N'arrive-t-il pas à détruire ce qui seul nous importe, nous-même, et, en nous comme hors de nous, toute puissance de souffrir, par l'abolition de la volonté personnelle et de tout vouloir au sein de ce mensonge universel, de cette *Maïa* qu'il importe de sauver encore d'elle-même en allant au delà du *Nada* des mystiques ? Non.

Si le suicide corporel manifeste un attachement déréglé à la vie sensible, parce que, selon une remarque de Pascal, « la volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers le bonheur, et que c'est le motif de toutes les actions de tous les hommes jusqu'à ceux qui vont se pendre », est-ce que cette tentative de suicide métaphysique ne révèle pas aussi un fol et furieux amour de l'être, mais un amour qui dans sa sincérité native est bon, un amour plus fort que la souffrance et que la mort et que l'éternité même dont il prétend triompher ? Ainsi donc il suffirait de [80] vouloir être, pour que du néant surgissent le mal de l'existence et tout son collège de fantômes meurtriers ! Ainsi donc il suffirait de ne pas vouloir être pour que l'être fût détruit ; et la volonté qui crée et anéantit tout le reste à son gré aurait cette force suprême de s'anéantir elle-même ! Le pessimisme, y a-t-on réfléchi, laisse éclater une immense et invincible confiance dans la toute-puissance de la volonté puisqu'elle semble et nécessaire et suffisante pour produire la douleur de l'existence comme aussi pour créer le bienheureux anéantissement qui ne serait pas sans elle. Et par delà cette fin voulue et proclamée, il y a une pleine foi, il y a un hymne à l'action souveraine et créatrice du vouloir (6).

Voici donc un premier résultat, d'une importance extrême, quoique tout négatif en apparence : il n'y a ni conception simple et distincte, ni volonté franche et homogène du néant ; dans l'action qui semble s'y réduire ou y tendre subsiste toujours une contradiction intime et implacable. Les uns sans doute

peuvent nier le phénomène par la pure idée qu'ils se font de l'être, les autres peuvent nier l'être par l'image obsédante qu'ils ont du phénomène ; mais la représentation symbolique du néant naît toujours d'une double synthèse : le sujet affirmé sans l'objet, en même temps que l'objet affirmé sans le sujet ; dans ce concept, il y a donc l'union et l'opposition alternatives du phénomène et de l'être, de la réalité sensible et de l'invisible.

Poser le néant, c'est impliquer une contradiction interne comme si l'on pouvait poser du même coup tout ce système de coordonnées, pour les rendre alternativement exclusives l'une de l'autre. Nier l'un des termes, c'est par une inévitable compensation mettre l'autre en évidence, sans qu'on se délivre pour cela du terme contrastant qui reste indispensable à celui même qu'on affirme ; en sorte [81] que la volonté du néant est nécessairement incohérente : elle recèle en elle un combat où elle ne peut succomber en dépit du mensonge et de l'erreur ; car l'erreur n'est pas néant, c'est le néant qui est l'erreur, puisqu'on ne peut tout nier qu'en affirmant l'infini, et que le néant n'est pas le néant sans l'absolu voilé peut-être mais présent.

Et comme à travers ces ambiguïtés se révèle le secret des cœurs ! En croyant aspirer au néant, c'est à la fois le phénomène dans l'être, et l'être dans le phénomène qu'on poursuit : voyez comme au délire des sens la passion mêle un étrange mysticisme et semble absorber dans un instant de volupté (morte en même temps que née) l'éternité de l'être et l'y faire mourir avec elle ; mais voyez aussi comme à l'abnégation mortifiante le quiétisme ajoute un désir d'indifférence, un besoin de sentir l'immolation, une joie d'abdication et toute la sensualité raffinée d'un faux ascétisme qui manifeste un sens propre, un subtil et ambitieux égoïsme, une « luxure spirituelle » : mensonge de part et d'autre, puisque la volonté finit toujours par vouloir ce qu'elle a voulu exclure, et puisqu'elle s'inflige déjà, puisqu'elle semble se préparer ainsi le supplice de la discorde intestine, où armée contre elle-même elle se déchirera de toute sa puissance. Et ce qui n'a point de cohérence ni de consistance intelligible ne subsiste qu'en prenant corps dans des actions qui, elles, réalisent en des vies désordonnées et en des œuvres intimement discordantes ces sophismes intéressés de la pensée et de la volonté défailtantes.

Il semblait que ce fût un paradoxe violent de soutenir que nous ne saurions avoir ni conception ni volonté réelle du néant. Nous venons pourtant de voir qu'en proposant, sous quelque forme que ce soit, une solution négative pour le problème de l'action [82] humaine, on implique forcément une affirmation positive. On ne peut anéantir simultanément et absolument tout objet et tout sujet. Ce quelque chose, cet *x* que, en pensant, en voulant, en agissant, nous ne pouvons réussir à éliminer, qu'est-il donc ? Notre enquête — conforme à l'élan naturel de tout l'être humain — se poursuit donc inévitablement ; et l'essentiel est de savoir la direction à suivre, l'orientation à préférer, la solution cohérente et apaisante à découvrir.

Le mouvement primitif semble porter l'enfant (et que d'hommes restent enfantins en cela !) vers les choses sensibles, vers les objets, causes de curiosité, de jouissance, de périls ou de douleurs qui s'imposent à l'attention et à l'action comme la réalité la plus positive. C'est donc ce positivisme pratiquant que nous devons d'abord décrire et apprécier, comme si c'était dans cet ordre — tout objectivement considéré et maîtrisé — que nous pouvions trouver aux moindres frais et dans la plus sûre évidence la réponse à l'inquiétude humaine, l'homme devenant l'organe d'une société de productions et de consommations, sous la loi de la division du travail utilitaire, *homo faber*. [83]

Halte et délibération

[Retour à la table des matières](#)

La voie du néant est fermée : on n'y peut pas, on n'y veut pas entrer ; il n'y en a point. Tandis qu'on paraissait s'y abîmer, on ouvrait en effet deux autres routes : voie des objets et vie des sens ; voie de l'être et vie de l'esprit. Et la volonté qui prétendait s'anéantir se divisait contre elle-même et se perdait en des mouvements contraires. Son incohérence l'a condamnée. Nulle solution simplement et absolument négative n'est conçue ni voulue. Une solution positive s'impose. Faudrait-il même dire qu'elle peut être positiviste et scientifique ? ou faudra-t-il dépasser cet horizon auquel seulement notre action paraît à beaucoup se restreindre ?

Il faut donc rejoindre la route naturelle et l'inspiration normale de l'action. N'est-ce point d'abord vers les objets accessibles à nos prises, s'imposant à nos besoins, servant à notre affranchissement, qu'il est légitime de tendre, puisqu'enfin le but de l'action semble la conquête de ce monde, au point qu'on a pu prétendre réduire l'intelligence à la connaissance et à la maîtrise de la matière ? Cette solution semble aujourd'hui si attirante et si tyrannique à la fois pour les masses humaines, elle paraît tellement correspondre à l'avènement scientifique, elle fait miroiter, malgré les déceptions, tant d'espoirs illimités qu'il faut bien la scruter à fond ; non point dans ses applications ou ses effets ambigus, mais — comme il convient au philosophe — dans ses principes et dans sa constitution où des erreurs peuvent faire dévier les vérités dont elle se prévaut [84]. Si notre civilisation industrialisée est conforme au droit et au devoir d'agir, est-ce cependant en elle que l'action humaine trouve son vrai sens,

sa mesure, sa loi technique, son explication, sa fin ? Pour instruire un tel procès, commençons par entendre les témoignages impartiaux.

A notre dessein d'étudier l'action en lui faisant attester elle-même ses propres ressources et ses exigences finales, on avait d'abord objecté le caractère illusoire et l'inanité subjective et objective de tout. Mais il a fallu reconnaître que cette prétendue évanescence est illusoire elle-même ; et au lieu de prendre une attitude évasive il avait fallu avouer qu'une conclusion s'impose à la pensée, qu'un but, fût-il négatif, se propose au vouloir. Cette fin de l'action ne serait-elle pas le néant, affirmé comme le terme où aboutit la personne humaine et avec elle finalement tout l'édifice, toute l'interprétation dont l'homme s'imagine parer le monde comme s'il était lui-même le principal acteur et le but suprême de l'univers ? Mais cette solution résolument négative se révèle, à l'examen, comme équivoque, sophistique, contredite en fait. Le néant est une pseudo-idée. Il n'y a pas rien ; il y a quelque chose. Ce quelque chose, quel est-il ? Nos actes, fût-ce d'un point de vue même matérialiste, ne périssent pas tout entiers, attachés qu'ils sont à la continuité du devenir universel. Et si en cela même qu'ils ont d'organique et d'idéal leurs répercussions sont indéfinies, n'est-il pas nécessaire de suivre leur filière, leur prolifération, leur histoire avec les réponses qui constituent peut-être leur responsabilité ? Bien plus : la critique de l'hybride concept du néant nous a montré l'alternative qu'elle ouvre à l'action consciente d'elle-même. Ferons-nous des choses caduques et finies notre fin qui, en ce cas, ne semblerait qu'une pure transition ? ou bien viserons-nous, à travers le devenir même, ce qui en est le principe, ce qui l'explique, ce qui le prolonge, ce qui [85] le domine ? Ainsi se manifestent les complexités de l'enquête à poursuivre. Mais, selon notre règle de prudence, d'économie et d'exhaustion, examinons d'abord, *minimo sumptu*, l'essai de solution le plus obvie, celui qui, à courte vue, met dans les objets accessibles à nos prises, à nos méthodes scientifiques, à une philosophie positive et critique la matière, le moyen, le but même de l'action.

Nous allons donc entrer dans une étude du contenu réel, dans un inventaire de l'action, à la recherche d'une solution non plus évasive ou négative mais

positive. Et ce dernier mot pris d'abord en son sens étroit s'élargira peu à peu, sous la poussée intérieure des ingrédients, des forces vives, des attractions qui composent notre agir pour l'amener à une conscience plus explicite et à une volonté plus adéquate. Déjà nous avons entrevu comment la motion primitive que suppose tout acte constitue en nous une inclination fondamentale, un appétit rationnel, une volonté voulante qui rend possibles les déterminations ultérieures d'une volonté voulue à l'égard des objets particuliers qui viennent solliciter l'adhésion et l'élection de la pensée consciente et du libre arbitre. Dans cette perspective profonde, la nature entière, avec tous les objets qui stimulent notre appétit, qui déterminent notre connaissance, qui sollicitent nos préférences, apparaissent comme la série des moyens que nous voulons et dont nous devons user pour accomplir notre destinée. Les choses extérieures sont assurément subsistantes hors de nous et indépendantes à maints égards de notre action. Mais, occasion pour nous de joie ou de souffrance, d'aide ou d'obstacle, de mérites ou de tentations, elles ne nous sont pas totalement étrangères ou indifférentes. Nous allons donc voir comment, pour agir et en agissant nous sortons de nous-même et nous y faisons entrer les autres, comment cette symbiose se développe et s'organise peu à peu, comment nous risquons [86] d'être assujettis aux engrenages que nous avons mis en mouvement, mais aussi comment nous pouvons trouver dans un concours normal des forces collectives une libération et une élévation croissantes.

La première affirmation que nous avons gagnée et justifiée en tirant de l'action cet aveu consenti « il y a quelque chose » semblait bien vague et de peu d'importance. Détrompons-nous : de cette certitude inévitable, de ce premier point positivement reconnu et ratifié va se déployer un ordre positif immensément élargi et dont la volonté la plus intelligente ne pourra rien renier puisqu'elle y trouvera l'aliment même de sa substance et la condition de son développement.

Ainsi, à partir de la plus rudimentaire assertion réaliste, se déroulera en un ordre conforme aux plus intimes aspirations de notre activité et de tout notre être spirituel, une chaîne libératrice. Autrement que la *Siris* dont parlait Berkeley et qui procédait d'un point arbitraire de l'expérience sensible, nous trouve-

rons, au fond même de l'être raisonnable, le point d'attache qui le relie à l'ordre total et à la volonté même de son Auteur.

S'il y a quelque nouveauté dans la méthode de cette investigation, voici, semble-t-il, quelle elle est : à partir du premier éveil de la vie sensible jusqu'aux plus hautes formes de l'activité sociale se déploie en nous un mouvement continu dont il est possible de manifester à la fois l'enchaînement rigoureux et le caractère foncièrement volontaire. Ainsi, chemin faisant, à travers la longue enquête qu'il nous faut instituer, devra-t-on remarquer que l'apparente nécessité de chaque étape résulte d'un vouloir implicite. D'une part, les termes successifs de l'action seront reliés entre eux de telle façon que la rigueur scientifique se communiquera de proche en proche à des études qui ne l'ont pas encore assez reçue. D'autre part, en découvrant comment nos actes s'épanouissent irrésistiblement [87], et par quelle intime impulsion ils se dépassent sans cesse ainsi que les remous d'une pierre tombée dans l'eau profonde, on sera préparé peu à peu à la question suprême : Oui ou non, pour qui se borne à l'ordre immanent, y a-t-il concordance entre la volonté voulante et la volonté voulue ; et l'action qui est la synthèse de ce double vouloir trouve-t-elle enfin en elle-même de quoi se suffire et se définir ? Oui ou non, la vie de l'homme se restreindra-t-elle à ce qui est de l'homme et de ce monde, sans recours à rien de transcendant ?

Mais après cette vision anticipatrice sur des conclusions qu'il ne faut pas préjuger, commençons notre exploration par ce qu'il y a de plus obvie ; car pour être banales les actions qu'on pourrait appeler terre à terre n'en contiennent pas moins un germe qui, commun à tous les hommes, doit en se développant fournir encore sa sève aux plus hautes, aux plus rares frondaisons des initiatives humaines.

Comme la volonté, ne tendant jamais au néant, s'oriente d'ordinaire vers l'objet de la sensation ou de la connaissance, il faut donc chercher à présent si l'action peut être suffisamment définie en fonction de cet objet qu'elle se propose comme fin, et si elle se restreint réellement aux phénomènes ; si en un mot elle n'est elle-même qu'un fait comme les autres, et si, dans le sens étroit du mot, le problème de la vie comporte une solution *positive*.

Sans que la plupart des hommes en rendent expressément compte d'un tel problème ni de l'attitude qu'ils prennent pour le résoudre effectivement tous néanmoins en ont, non pas certes une connaissance formulable en termes abstraits, mais une notion assez concrète pour que leur orientation dominante leur soit justement imputable. Le bienfait d'une étude directe de l'action, c'est en effet de nous mettre en face des bifurcations décisives entre lesquelles cette « pratique qui ne souffre aucun délai », selon [88] l'expression de Descartes, nous place dans l'impossibilité d'atermoiements indéfinis et nous astreint à des résolutions vitales dont notre être est marqué pour toujours. Sous la forme que nous avons maintenant à étudier, cette divergence d'orientation possible entre les conceptions et les emplois de l'activité humaine apparaît plus manifeste et plus tranchée que jamais. Il s'agit, en effet, ou de vivre pour la conquête scientifique et industrielle du monde en y subordonnant tout l'effort d'une technique et d'une organisation du travail, ou bien de vivre en sublimant cette activité nécessaire à des fins plus hautes et vraiment libératrices. Bref, est-ce toute la pensée et toute l'action humaine qui doivent être subordonnées à l'expérience des choses et à la science opératoire ? ou bien est-ce la science qui n'est elle-même qu'un instrument au service d'une ascension morale des personnes et d'un progrès spirituel de l'humanité ? [89] [90] [91]

III. L'action a-t-elle dans l'ordre objectif et scientifique la réponse positive qu'elle cherche ?

[Retour à la table des matières](#)

Tandis qu'on prétendait esquiver l'inquiétude du problème de l'action, on posait ce problème même par un secret mouvement du vouloir. Tandis qu'on prétendait découvrir dans le néant une solution et une ressource certaines, on se ménageait une double issue. N'est-il pas possible et suffisant à l'action humaine de s'appliquer à ce *quelque chose* qui s'offre immédiatement, selon le sens étymologique de ce mot, comme un *objet* perçu, connu, utilisable, un objet à scruter, à conquérir, à dompter, pour en jouir ou pour se protéger ?

Quoi qu'il adienne plus loin, nul homme ne peut manquer de s'engager en une telle expérience ; « c'est par là, déclarait Platon, qu'il faut débiter ; toute autre voie est impraticable ». J'entre donc en cette route sans prévoir encore où elle s'arrêtera ni à quel terme j'aboutirai par elle. Peut-être que, sans sortir de cet ordre objectif et en le considérant comme tout ce qui est, j'aurai de mon action une idée complète et du problème de la vie une solution apaisante. Si l'homme surgit tout entier de la nature, si ses actes ne sont que des systèmes de faits comme les autres, si le mouvement de sa volonté est borné aux limites

[92] mêmes de la science positive, ne sera-t-on pas en droit d'exorciser à jamais le fantôme de l'être caché ?

Mais si l'élan initial que j'approuvais il y a un instant est légitime, inévitable même, est-ce que par la vitesse acquise je ne risque pas de déplacer le vrai but et de viser là où ne se trouve pas la cible lointaine ? Faire entrer dans le champ de la connaissance et de la puissance humaines tout ce qui nous semble d'abord le moins accessible, fonder la vie individuelle ou sociale sur la science seule, se suffire, c'est bien l'ambition de l'esprit moderne : vaste et belle prétention en apparence ; est-elle pourtant assez ample et assez haute ? C'est ce qu'il faudra savoir. Afin de nous en assurer il convient de lui faire provisoirement crédit ; nous aurons ensuite à examiner son bilan.

Ainsi donc, admettons, sous bénéfice d'inventaire, cette thèse impliquée par le comportement de tant d'hommes de science et d'action. Dans un désir de conquête et de maîtrise universelles, on veut que l'ordre immanent soit, et soit tel qu'on puisse en disposer ; on admet que constater les faits et leur enchaînement, c'est les expliquer complètement ; on considère comme à demi prouvée toute hypothèse qui permet d'éviter l'intervention de ce qu'on nomme la Cause première : la crainte de la Transcendance n'est-elle pas le commencement de la sagesse ? On travaille à déterminer « la genèse » de l'homme, l'origine de la conscience et les lois de son activité aussi rigoureusement que les mouvements sidéraux, tant il semble que le monde entier soit un seul problème, l'unique problème : continuité dans la méthode scientifique en même temps qu'unité des forces cosmiques.

Oui sans doute, la prétention est séduisante et s'appuie même sur des triomphes provisoires ; mais le philosophe ne saurait se contenter de preuves par les résultats partiels. La question est d'un autre ordre que celui des faits empiriquement constatés dans le temps et dans l'espace. Il [93] s'agit de savoir si la conscience et la volonté même d'agir seraient possibles dans l'hypothèse où le terme de la pensée et de l'action se trouverait dans les objets constituant le devenir immanent de ce monde. Oui ou non les données objectives fournissent-elles ce qui peut rendre intelligible et réel l'élan subjectif d'où procède tout agir ? Et si le sujet reste foncièrement irréductible aux objets auxquels on pré-

tend le réduire, ne faudra-t-il pas reconnaître l'évidence que l'ordre objectif tout entier ne saurait rassasier non plus que dévorer l'action humaine ? si à des regards superficiels il paraît en être le berceau et en devenir la tombe, il n'en est pourtant pas le principe, et dès lors il ne pourra en être la fin.

C'est donc, si l'on peut dire, à une critique autogène du scientisme passé, présent ou futur que nous devons nous appliquer maintenant. Profitant de la leçon que fournissent les rénovations ou les révolutions mêmes des sciences positives, toujours portées à se détacher de leurs formes antérieures avec ingratitude pour se fier avec excès à leurs récentes découvertes comme si elles étaient définitives et en quelque sorte ontologiques, nous devons ici considérer la raison permanente des mouvements scientifiques, au-dessus de toutes leurs variations éventuelles. Le rôle de la philosophie est en effet d'expliquer, de justifier, de limiter l'intervention de la science au service de l'action humaine qui en est la cause et le but. Mais, agir pour savoir, savoir pour agir, est-ce que ce cercle se ferme sur lui-même dans l'ordre uniquement et spécifiquement scientifique ? La science a-t-elle une homogénéité, une suffisance qui supprimerait tout autre problème que ceux qu'elle croit résoudre, mais qu'elle ne pose en réalité ou qu'elle ne serre de plus près qu'en ne donnant jamais le dernier mot de rien — même en son propre domaine — et qu'en suscitant des questions d'un ordre ultérieur ? [94]

La science assurément n'est aucunement responsable de ce qu'on a nommé, d'un mot barbare, le scientisme. Mais, pour prévenir des illusions que l'empire croissant de la puissance humaine insinue chez maints esprits sans défense critique, il est bon — dans l'intérêt scientifique lui-même, comme pour sauvegarder l'inaliénable domaine de la philosophie — d'examiner les entraînements possibles en précisant les démarches normales qui fondent la science sur l'action plutôt que l'action sur la science ; car il y a toujours entre elles une marge qui laisse place à des découvertes et à des initiatives indéfinies. [95]

I. — Est-ce dans quelque objet extérieur à l'agent humain que l'action trouve son application et son terme

[Retour à la table des matières](#)

Dès le seuil une curiosité d'ordinaire endormie doit nous mettre en éveil. La sensation paraît toute claire et cohérente, d'une simplicité absolue ; pourquoi donc ne s'en est-on pas tenu à cette première donnée de la vie, à ce rudiment d'une connaissance qui semble parfaite dès l'abord, et qu'y a-t-il de naturel, qu'y a-t-il d'inéluctable dans le besoin scientifique ? à quelle secrète ambition répond ce désir renaissant de recherches, et par quelles satisfactions s'efforce-t-on de l'apaiser ?

1° A première vue, l'impression sensible est, pour chacun, tout ce qu'elle peut être, seul point sur lequel on ne puisse jamais discuter parce qu'on ne communique jamais la subjectivité même de ce qu'on sent. La qualité de la sensation que j'éprouve est unique en son genre, d'espèce incomparable, sans analogie ; et ce qui lui est propre ne saurait être ni analysé, ni mesuré, ni décrit : des goûts mêmes et des couleurs on ne dispute pas. Dans cet ordre de la qualité pure, il n'y a rien que d'hétérogène. Je suis ce que sens, au moment où je le sens.

Mais pour que je le sente, ne faut-il pas que dans la sensation même il y ait autre chose qu'elle ? La qualité sensible n'est pas la seule donnée immédiate ; si elle l'était, elle s'évanouirait, parce que discontinue, suffisante, [96] incomparable, toujours parfaite et toujours disparue, elle ne serait jamais qu'un rêve sans souvenir, sans passé ni présent ni futur. Comment n'en est-il pas ainsi ? c'est que du moment où la sensation paraît, elle recèle une incohérence et

comme une antinomie interne : car elle n'est qu'autant qu'elle est sentie ; et elle n'est sentie qu'autant qu'elle est représentée en même temps que présente, imaginée en même temps qu'éprouvée ; de sorte qu'en elle sont nécessairement enfermées ces deux affirmations d'apparence inconciliable : « Je suis ce que je sens, je sens ce qui est ». Dualité antérieure même aux lois qui gouvernent la succession et les contrastes des états de conscience, et où pourtant l'on a prétendu découvrir la forme primitive de toute intuition ; car même à supposer que les sensations ne soient perçues que par « discrimination », encore faut-il que dans chacun des états contrastants il y ait de quoi le rendre conscient. Il s'agit donc ici de ce qui, dans le phénomène sensible, fait que c'est un *phénomène*, en même temps qu'il est *sensible* : or, entre ces deux termes, il y a une foncière opposition qu'on n'a point assez remarquée quoiqu'elle soit le point de départ de toute investigation scientifique ou philosophique.

Qu'on réfléchisse en effet à cette étrange et universelle curiosité : dans ce qu'on voit et ce qu'on entend, à l'instant même où l'on se persuade que l'impression sentie est l'absolue et complète réalité, on cherche autre chose que ce qu'on entend et ce qu'on voit. Pascal enfant veut saisir le son qu'il a perçu comme si le son était à la fois autre et tel qu'il le perçoit. A notre insu, tous invinciblement nous en sommes là. Je n'ai de sensation qu'à cette double condition : c'est que d'une part ce que j'éprouve soit tout mien, c'est que d'autre part ce que j'éprouve me paraisse tout extérieur à moi et étranger à mon action propre. N'est-ce point la croyance et le vœu populaire ? on s'imagine que le visible n'est rien de plus que ce qui est vu, [97] comme si la sensation était en effet la mesure de toutes choses, et on demeure convaincu que ce qui est vu est la chose même, comme si la sensation n'était rien et l'objet tout. Sous le voile de l'unité, dualité constante qui se marque aux plus menus détails de la vie. Ne sommes-nous pas également portés, et presque au même moment, à vouloir que tous sentent comme nous, pénétrés que nous sommes de l'universelle vérité de nos goûts, et à vouloir être seuls à sentir, à jouir, à souffrir comme nous le faisons, avec la persuasion que d'autres en seraient incapables ou indignes ? Et quand la réflexion critique s'attache à démontrer que les données immédiates et les formes nécessaires de la sensibilité ne peuvent avoir hors de nous une subsistance propre, sans doute elle établit

justement que la perception humaine ne saurait être indépendante de l'homme, mais elle n'échappe pas entièrement à la croyance qu'elle prétend combattre ; car elle ne s'insurge contre ce qu'elle nomme l'illusion métaphysique qu'à la condition d'estimer que derrière la donnée sensible il y a un donné différent d'elle, quel qu'il soit, là même où le réalisme, qui déclare justement l'équation du connaissant et du connu, exige en même temps que « l'autre » soit connu du connaissant en tant qu'autre.

Et ce n'est pas d'une simple dualité logique qu'il s'agit ici ; non, c'est d'une réelle dualité et d'une instabilité de fait. Au principe même de la saisie la plus élémentaire, il y a comme une rupture d'équilibre qui ne nous permet pas de nous y tenir, parce que cette appréhension nous ne l'avons à vrai dire qu'en la dépassant déjà et en affirmant implicitement qu'elle est en quelque sorte plus qu'elle n'est ; car, pour qu'elle soit, il faut que nous lui prêtions une consistance qu'elle n'a point sans nous, et elle ne commence à être elle-même qu'au moment où l'on cherche, où l'on place en elle autre chose que nous et en nous autre chose qu'elle. [98]

Ce qui dès à présent mérite attention, c'est cette ambiguïté même, c'est la nécessité où nous sommes de nous représenter le visible à la fois tel qu'il est vu et autre encore que nous le voyons. Sans doute la pratique, en nous enseignant par une multiple expérience à déchiffrer couramment nos sensations et à nous en servir, néglige l'équivoque qui déconcerte la réflexion ; et c'est merveille en effet que la moindre action tranche, sans qu'elle s'en soucie, un problème dont nulle philosophie n'a complètement triomphé parce que nulle n'a fait de l'action une complète étude. Toujours est-il que derrière la sensation brute, telle qu'elle est imprimée en nous, nous sommes, par une naturelle démarche, amenés à chercher ce qu'elle est. Même alors qu'on la croit telle qu'elle paraît, et qu'on admet naïvement l'identité de ce qu'on sent avec ce qui est senti, il y a, dans la plus simple perception, une dualité implicite et une op-

position au moins provisoire qui ne peuvent manquer d'éclater¹ : c'est l'origine de tout besoin de savoir.

2° Aussi longtemps qu'on prend la sensation pour l'objet même, on peut bien chercher à la varier, à l'affirmer, à l'étendre en surface, mais aucune curiosité en profondeur [99] n'est encore éveillée. Elle ne naît, cette curiosité, que du moment où, par les démentis que l'expérience semble s'infliger à elle-même, par le conflit des goûts individuels, par le recours aux instruments et aux calculs qui font accéder à des plans plus reculés et à des échelles différentes de perception et de mensuration, les réflexions critiques et comparatives évoquent un nouvel aspect des choses, — aspect qui sans supprimer le premier s'ajoute à lui. Ainsi surgit l'idée que ce que nous sentons n'est pas la seule, vraie et totale réalité de ce que nous sentons.

Cette simple découverte a défrayé longtemps les discussions de la philosophie de la nature et de la science mêlées. On se rappelle les disputes antiques, soutenant tantôt que le sens connaît ce qui lui est semblable, tantôt qu'il perçoit seulement son contraire ; mais, dans l'un et l'autre cas, le sensible se dédouble entre deux termes amis ou ennemis. Plus largement, on a séculièrement cherché l'élément primitif, le principe commun de composition des choses, le nombre ou l'idée dont elles participent, le genre dont elles sont l'espèce, la forme substantielle qu'elles recèlent sous leurs accidents perceptibles, les qua-

¹ Pour comprendre davantage comment se forme spontanément le nœud et comment se dénoue la difficulté que nous signalons ici, il serait utile de rapprocher ce passage soit du chapitre où, dans *la Pensée*, I (p. 83, sq.), nous indiquons les conditions de l'éveil conscient, soit les développements qui, dans *l'Être et les êtres* (p. 229, sq., 264, sq.) expliquent comment les réalités contingentes et même ce qu'on appelle les qualités secondes de la matière ont une existence objective et se consolident par leur rattachement même aux êtres spirituels et à la Cause première de la connexion universelle des créatures. Ici notre dessein est de montrer qu'aux racines mêmes de la vie et de la perception sensible se trouve impliquée une exigence qui rend illégitime et contradictoire la tentative de borner l'élan naturel de l'action humaine à la connaissance, à l'utilisation du cosmos. Et si nous venons de parler d'une opposition provisoire, c'est pour réserver la possibilité d'une concordance définitive ou mieux d'une compénétration sans confusion entre les deux termes à unir dans un acte commun.

lités premières qui les constituent, leur caractéristique mathématique, les équivalents de la force dont l'unité se manifeste par la diversité des phénomènes physiques ou chimiques, par le déterminisme dominant la nature, la vie, l'esprit. Et si nous rappelons ces diverses tentatives de solutions prématurées et de schématisations intermédiaires entre la physique et la métaphysique, ce n'est point pour y chercher un appui actuel ; c'est seulement pour montrer ce qu'il y a de spontané dans la curiosité philosophique toujours à la fois critiquement défiante et invinciblement besogneuse d'un réalisme accordant l'intelligible connaissable et l'être substantiellement affirmé en soi. C'est peu à peu seulement que ce même problème se déplacera, se compliquera, s'étendra. Nous [100] avons précisé ici à résumer ce processus, à recueillir les leçons qui en résultent, à nous libérer des illusions renaissantes et à chercher la solution au delà des termes auxquels les connaissances objectives essayent toujours de le restreindre.

Reprenons donc rapidement l'histoire des phases progressives qui ont abouti à l'état présent de la question à poser. Cet examen nous fera mieux comprendre comment l'expérience humaine, toujours à la fois curieuse de vérité et désireuse d'utilité, a suscité d'une part les recherches scientifiques et techniques, d'autre part la spéculation spécifiquement métaphysique. Mais aussi nous verrons comment ces deux voies, tantôt divergentes ou opposées, tantôt convergentes et essayant de se raccorder, n'aboutissent qu'à soulever et à préciser un problème ultérieur et d'un autre ordre, celui même que nous avons à scruter, le problème de l'action.

Dès l'instant où sous la sensation on place une autre connaissance, il semble que ce monde nouveau de faits imperceptibles aux sens rende à la pensée son équilibre perdu et contente enfin le besoin naturel de l'être caché à découvrir. Que d'esprits en demeurent convaincus ! derrière les perceptions communes, la réalité leur paraît telle, absolument telle que l'offrent les connaissances vulgarisées des sciences naissantes ; pour eux, l'univers est, somme toute, un système de mouvements variés et rythmés où rentrent nos actions : ils imaginent par analogie avec le sensible ce qu'ils ne peuvent percevoir directement ; et parce

qu'ils ont donné à leurs yeux comme une double vue, ils pensent que ce visible qu'ils ne voient plus est enfin la véritable réalité qui, c'est admis, ne peut être seulement ce qu'on voit.

Comment ce réalisme phénoméniste s'est-il développé ? Il est intéressant de le rappeler pour nous préparer à voir [101] si vraiment les sciences positives nous suffiront en tout et se suffiront à elles-mêmes.

Pour éclairer et orienter notre marche, il est utile d'indiquer dès à présent à quelles conditions le contraste que nous venons de signaler entre la donnée apparemment immédiate et la connaissance d'arrière-plan a dû de pouvoir subsister et revêtir un caractère d'exactitude ; car il s'agissait de maintenir à la fois l'hétérogénéité et la compatibilité des deux aspects qu'on voulait garder tous deux comme diversement réels en même temps que solidaires. D'où le recours à une sorte de commune mesure entre ce qui reste d'ordre qualitatif et empirique et ce qui est réductible à la quantité et à la mesure. C'est le mouvement qui sert de notion médiatrice entre les faces antithétiques du perçu et du connaissable. On a donc pu dire avec raison que l'esprit scientifique naît dès l'instant où le nombre s'insère dans le monde de la perception et que le mouvement, en ce qu'il a d'original et d'irréductible, est le commun réalisateur de l'ordre cosmique tout entier. Mais nous ne verrons dans le mouvement (et c'est là une vue anticipatrice qui n'est prématurément esquissée ici que pour orienter l'attente du lecteur) que le symbole expressif ou le phénomène de ce que nous aurons à étudier sous le nom d'action, alors que, dégagés des espoirs impuissants dans l'ordre purement objectif, nous étudierons la réalité vraiment dynamique et substantielle de l'agir.

Mais concluons d'abord ce premier examen d'une science embryonnaire qui ne fait que juxtaposer le calcul et l'observation, sans soupçonner encore la solidarité qui peu à peu introduira des relations intrinsèques puis plus tard des oppositions intestines entre la mathématique et la physique. Soyons préparés à ne point nous étonner de ces apparentes révolutions sous lesquelles persiste une constante démarche de la nature et de l'esprit. Mais [102] aussi ne crai-

gnons pas de signaler à ceux qui demeurent attachés aux seules évidences ob-
vies et aux déductions qu'ils tirent d'une expérience limitée à des considéra-
tions sommaires la salutaire obligation d'étendre leur information à des acqui-
sitions doublement confirmées par les sciences exactes et les vérifications ex-
périmentales. C'est du point de vue objectif lui-même et en nous appuyant sur
un premier réalisme solide qu'il convient de nous mettre en garde contre une
sorte de simplisme nuisible non seulement pour l'ordre où se déploie l'activité
personnelle et sociale, mais aussi pour les intérêts supérieurs de la vie intellec-
tuelle et spirituelle.

En de telles questions et à une époque où tant d'intelligences à
demi-cultivées ne font confiance qu'aux sciences positives, une
conception déficiente de la vérité et de l'action présente des dangers
qui ne se restreignent pas au seul domaine spéculatif. Raison de plus
pour que nous tentions d'éclairer, sans entrer dans des développe-
ments techniques, le grave débat dont les conséquences intéressent la
conscience de tout homme. Trop d'incompétents se persuadent, devant
les transformations matérielles, que les découvertes scientifiques dont
ils entendent parler sont comme une révélation des énigmes du monde,
que le sens même de la destinée humaine est profondément modifié. Il
leur semble que la conquête des forces de la nature par la science des
objets de mieux en mieux connus et maîtrisés remplace la recherche
des fins morales que l'action humaine doit se proposer. Et, parmi les
esprits plus au courant de la rénovation des méthodes positives et des
applications qui en sont faites, combien également perdent de vue le
problème spécifiquement humain de nos fins dernières, comme si, de
fait, l'action tout entière se résolvait en questions de technique et
d'organisation de l'existence collective. Serait-il donc vrai, scientifique-
ment [103] vrai, que tout se borne, par un renversement des perspecti-
ves anciennes, à faire de l'homme un rouage dans l'engrenage univer-
sel des forces, un rouage qui, au lieu d'agir en vue de fins personnelles
et suprêmes, (tout le reste ne venant que par surcroît), n'aurait d'autre
but que de fusionner avec la masse et de se dissiper en jouissances
éphémères ?

Aperçoit-on la nature et la gravité d'un tel bouleversement des va-
leurs vitales ? Mais, nous allons peut-être le voir, c'est l'interprétation
du grand mouvement scientifique auquel nous assistons qui est fauti-

ve ; et, malgré certaines apparences, les méthodes et l'esprit des sciences n'ont pas eu à changer pour se développer de la manière même la plus imprévue et, comme on l'a dit, « la plus renversante ». Ces « révolutions », loin de contredire le mouvement primitif et normal d'où procède la recherche scientifique, ne font qu'écarter des barrières ou des espoirs factices. Non seulement elles laissent intact le problème philosophique, mais elles contribuent à le montrer légitime, inévitable, précisément situé et défini. C'est là ce qui va résulter d'un bref aperçu sur l'état actuel et sur la signification permanente des sciences objectives. *[104]*

II. L'incohésion des sciences positives et la médiation de l'action

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de constater et même d'expliquer déjà qu'on ne peut se tenir aux données immédiates ou acquises de la perception sensible, comme si elles fournissaient la réalité totale, y compris l'action humaine qui semble en procéder, y retourner et s'y dissoudre. C'est en effet un besoin spéculatif et pratique tout ensemble de chercher derrière ces apparences révélatrices le sens secret et utilisable de leur apparition. Nées de ces impérieux besoins, les sciences positives ont dès leur enfance souvent prétendu à les satisfaire pleinement. Mais leurs incessants progrès ont toujours étendu le champ de l'investigation et rouvert les problèmes qu'elles avaient d'abord cru résoudre au point de clore l'homme dans leur propre enceinte. Déjà nous avons indiqué comment et pourquoi s'étaient produites des rénovations, des extensions et pour ainsi dire des évasions libératrices qui avaient abouti à une vision infiniment plus large et à une domination capable de prévisions et de réalisations conquérantes. Durant les deux ou trois siècles antérieurs au nôtre, cette connaissance et cette emprise du monde s'étaient développées à un tel degré qu'une confiance mystique en l'avenir de la science avait chez maints esprits ou même dans les masses populaires suscité une sorte de religion exclusive de toute autre.

Mais voici qu'une fois de plus et avec plus de force, plus *[105]* de précision que jamais, les sciences positives, dans un nouvel et prodigieux élan, renversent les murs de la prison où elles enfermaient notre pensée et notre action.

Là même où les méthodes et les théories des sciences paraissent à quelques-uns s'être renouvelées — au point de contredire d'anciennes thèses qu'on avait estimé définitivement acquises — nous verrons peut-être que ces nouveautés sont fidèles aux démarches constantes de l'esprit proprement scientifique. Et là même où certaines vérités philosophiques — qu'avec assurance on avait tiré de l'état antérieur de nos connaissances positives — sont démenties par de plus récentes découvertes, nous verrons peut-être aussi que la révision qui s'impose, loin de révolutionner la pensée philosophique, la libère et la confirme en ce qu'elle a de permanent, d'original et de fécond. Ce que, par une sorte de précipitation et d'extrapolation, la cosmologie rationnelle avait appuyé sur une concordance censément exacte du calcul et des vérifications expérimentales a pu être remis en question par une investigation plus étendue et plus précise encore ; mais c'est au double profit des sciences positives et de la recherche philosophique que cette critique rigoureuse apporte son témoignage plus conséquent que jamais avec le propre esprit soit de la science soit de la philosophie.

Aussi sommes-nous aujourd'hui dans l'heureuse nécessité d'examiner, en philosophes, cet apport inédit des savants contemporains. En quoi consiste-t-il ? comment reste-t-il en continuité avec le mouvement originel et constant de l'effort scientifique ? Quelle en est la portée ? Réussit-il enfin à restreindre la philosophie à une réflexion sur l'histoire des avatars scientifiques et à une épistémologie critique ? N'est-il qu'un tournant qui, nous laissant apercevoir l'échec d'anciennes prétentions, nous permet d'échapper à de nouvelles illusions, d'entrer plus sûrement dans les vraies perspectives et de restituer à une philosophie [106] plus sûre d'elle-même et de son objet spécifique l'étude normale et insuppléable de l'action humaine directement envisagée en ce qu'elle a d'original comme en ce qui reste accessible autant qu'indispensable à qui n'a point d'autre science que celle-là ? C'est à ces questions — dont l'importance n'a pas besoin d'être soulignée — que nous devons nous attacher, car l'itinéraire complet par lequel notre méthode d'exhaustion nous fait passer force notre exploration à travers cette croisée des routes.

Comme l'enfant qui, pour franchir d'un bond un fossé profond, accroît son élan en prenant du recul, remettons-nous ici en face de la difficulté permanente que la connaissance et l'action humaines cherchent à surmonter par la science.

Car c'est toujours un même abîme obscur par dessus lequel nous avons à sauter et il s'agit de savoir si, à elle seule, la science réussit à bondir au delà ou si elle a besoin d'autre chose qu'elle pour justifier et compléter son élan même.

1. INCOHÉSION ET SOLIDARITÉ DE LA SCIENCE.

[Retour à la table des matières](#)

La condition initiale d'où dépend la naissance même de la science c'est, comme nous l'avons précédemment indiqué et comme l'a montré profondément M. Gonsseth dans son livre *Les Mathématiques et la réalité*, l'insertion réciproque du calcul et de l'observation, de l'aspect qualitatif et de la mensuration numérique. Or, sans qu'on l'ait remarqué d'abord, ce raccord, à mesure qu'on cherche à le préciser davantage, se révèle plus paradoxal, plus mystérieux même dans sa fuite à l'infini ¹. [107]

¹ Les quelques pages qui vont suivre sont reprises de la thèse sur l'Action publiée en 1893. Elles servent à montrer comment, même avant les novations récentes des sciences, un examen proprement philosophique pouvait à la fois leur ouvrir un champ libre et assurer l'accès permanent d'un domaine ultérieur et inaliénable. C'est là ce qui avait justifié le témoignage d'Emile Boutroux, rapporteur de la thèse, lorsque, dans le texte remis au Doyen, Himly, et qu'il avait bien voulu me communiquer, il écrivait le 25 juillet 1892, après d'autres appréciations sur la méthode et l'inspiration de mon effort, les lignes suivantes : « Les analyses sont très approfondies et très pénétrantes ; certaines questions, comme celles des rapports des sciences mathématiques avec les sciences expérimentales, sont traitées d'une façon vraiment neuve et instructive ». Le passage qui va être reproduit suffira à marquer le point de départ fourni à mes analyses critiques par l'état des sciences vers 1890. Mais, après cette reproduction partielle d'un long chapitre qu'il est possible d'abrèger en raison même de la victoire des idées qui s'y trouvaient exposées, nous aurons à profiter des libérations et des stimulations scientifiques désormais acquises. Il suffira ensuite de poursuivre sur une route plus éclairée et défendue contre tout retour agressif nos démarches spécifiquement philosophiques.

D'un côté les mathématiques, grâce à une fiction qui réussit, supposent que l'analyse du réel est achevée ; or comme, en fait, elle ne l'est ni ne peut l'être jamais, c'est en ce sens qu'elles ont un caractère idéal et transcendant par rapport à la connaissance empirique. Sans donc se perdre en une régression infinie, elles se fondent sur l'un, comme si l'expérience atteignait l'atome ou le point, sur l'homogène et le continu de l'espace, de la grandeur et du nombre, comme s'ils étaient la limite réalisable ou vérifiée de la discontinuité et de l'hétérogénéité sensibles. L'antinomie du simple et du multiple, de l'indivisibilité et de la divisibilité indéfinie y est supposée résolue ; c'est le principe même de tout calcul ; et par cet audacieux artifice de pensée que jusqu'à un certain point justifie le succès, on fait comme si l'on tenait ce qui dans l'ordre phénoménal échappera toujours à nos prises, l'unité.

D'autre part, tandis que les sciences dites exactes et constructives supposant au préalable l'analyse achevée procèdent par synthèse *a priori* pour déterminer le lien nécessaire qui forme une continuité parfaite, les sciences [108] de la nature, en décrivant les êtres ou en déterminant les faits tels qu'elles les observent ou les produisent, supposent toujours la réalité originale, la perfection relative, la suffisance de chaque synthèse en tant que synthèse. L'unité concrète y est considérée comme un total qui, bien que divisible, n'est pourtant pas résoluble en ses parties : c'est à cette condition seulement que ces sciences sont possibles et valides ; car, puisque nous ne connaissons le tout de rien, nous ne connaîtrions rien du tout, si nous ne pouvions nous attacher fermement à chaque degré que l'ordre des compositions ou des décompositions nous fait atteindre. Ainsi la vraie propriété de toute science fondée sur l'expérience, c'est cela même qu'on ne déduira jamais, la nature complexe, la discontinuité et l'hétérogénéité des objets qu'elle prend comme matière de ses recherches. Et les déterminations quantitatives qu'elle réussit à employer (comme par exemple dans l'étude des composés chimiques), ne servent qu'à mettre en évidence la distinction précise, les hiatus, les différences spécifiques et irréductibles qui séparent les plus proches parents des mêmes familles et les combinaisons des mêmes éléments. Non, la théorie parfaite de la nature ne la résoudrait pas en pur intellectuel, pas plus que l'entière connaissance qu'en auraient nos sens ne la révélerait dans sa pleine et profonde vérité.

Il y a donc dans la science, et à son principe même, une dualité manifeste (7). Tantôt elle cherche, en dehors des phénomènes immédiatement perçus, ce qui est généralité abstraite et enchaînement nécessaire ; oubli fait de la nature des composés et des qualités propres aux éléments, le calcul apparaît comme la forme continue de l'univers. Tantôt, oubli fait de l'unité de composition, elle s'applique à donner à l'intuition synthétique une précision quantitative et une individualité définie.

Tout ramener à l'homogène, partout reconnaître et définir [109] l'hétérogénéité, ces deux tendances sont également scientifiques, ces deux méthodes tendent, mais sans y réussir jamais entièrement, à se compléter, chacune en leur sens. L'une et l'autre usent de l'analyse et de la synthèse ; pour la première, l'analyse, pour la seconde, la synthèse est hypothétique. Pour la première, la synthèse si l'on peut dire est analytique *a priori* ; pour la seconde, l'analyse est synthétique *a posteriori*, c'est-à-dire que l'une s'édifie avec les éléments d'une analyse idéale, et que l'autre n'atteint dans ses décompositions que des synthèses réelles. Pour la première, l'action est une intégration dont un calcul parfait donnerait la formule rigoureuse ; pour la seconde, l'action est un fait *sui generis*, dont aucune approximation mathématique ne révèle l'originalité et qui, comme toute autre synthèse, ne peut être connu que par l'observation directe. La conception selon laquelle les sciences s'enchaîneraient en une série unilinéaire selon un ordre de complication croissante est donc radicalement erronée.

Et en même temps, chacune des formes de la science n'a de sens et de raison d'être qu'autant que l'une redouble en quelque façon et égale l'autre. Quoique dans le style des mathématiciens le tout et la partie soient homogènes, les mathématiques constituent des synthèses spécifiques et symbolisent avec l'hétérogénéité des connaissances sensibles. Quoique les sciences de la nature se fondent sur le *quid proprium* de l'intuition, elles prétendent y introduire la continuité causale et la loi du nombre. Ainsi chacune semble être une matière, une méthode et une fin pour l'autre.

Qu'il suffise d'indiquer ainsi, entre les deux formes générales de la science, cette solution de continuité, ce parallélisme et cette coopération. Ce qui est

moins remarqué et peut-être plus digne de l'être, c'est que, dans l'intérieur de chaque discipline scientifique, dans le détail des *[110]* procédés de calcul ou d'expérience, dans la constitution des vérités positives se cache une semblable discordance et s'établit un semblable accord que la science ne justifie pas. Ce n'est donc pas seulement dans son ensemble que la science est pour ainsi dire coupée en deux tronçons qui ne vivent pourtant qu'en se rapprochant ; c'est dans le détail de la construction de chacune des sciences, que vont se révéler et la même incohérence et la même solidarité. Au principe, au cours, au terme idéal de toute science, il y a une antinomie, et une antinomie résolue en fait.

Il importe donc de rechercher à quels emprunts indirects et tacites chacune d'elles doit son existence et son progrès, comment enfin une médiation est nécessaire à cette transposition perpétuelle d'éléments étrangers les uns aux autres et à cette constante collaboration de méthodes irréductibles. Car montrer que ce qui dans les sciences positives leur est transcendant et étranger est cela même qui les rend possibles et applicables, ce sera mettre en lumière ce qui dans la science même exige que la science soit dépassée. Si chacune avait une sorte d'indépendance ou de suffisance, on serait en droit de s'y arrêter et de se contenter de ses succès même provisoires. Or il n'en est pas ainsi ; et cette imperfection ne tient pas au défaut de ses résultats d'ailleurs toujours partiels, mais à la nature même des vérités qu'elle atteint et de la méthode qu'elle emploie. Non seulement la science en voie de se faire est insuffisante, mais supposée faite et parfaite, elle l'est encore : infirmité initiale et finale de chacune séparément et de toutes ensemble dans leur commerce mutuel, voilà le vrai. Les sciences positives ne nous suffisent pas, parce qu'elles ne se suffisent pas.

Ces pages (52 à 55), écrites en 1891, présageaient la leçon qui résulte des renouveau scientifiques des trente *[111]* dernières années. Elles supposent en effet que plus on développera les sciences associées dans un connubium hybride, plus apparaîtra profonde et obscure, fût-elle infinitésimale ou immense, la lézarde qui les sépare, sans supprimer pour cela leur coopération dans l'ordre immanent des choses où elles étendent leurs découvertes et leur empire. Mais aussi la vérité que confirme toute cette histoire c'est que leur interaction impli-

que une intervention perpétuelle, un dynamisme transcendant à l'ordre cosmique auquel s'appliquent les sciences dites objectives ou positives. Afin de faire mieux ressortir l'évidence du caractère proprement philosophique et la valeur transcendante de l'action, il est utile ici de signaler les glissements progressifs des sciences positives : menace de ruine ou de guerre intestine ? ou bien promesse d'ascension vers des horizons ultérieurs ? En attendant, maints esprits troublés ont pu croire au spectacle d'armées belligérantes et campées chacune sur l'un des bords du mystérieux abîme que ni l'une ni l'autre ne réussissent à scruter à fond ni à franchir et par dessus lequel, sans savoir comment, elles communiquent constamment entre elles. Rien de plus significatif que cette paradoxale attitude. Et il sera bon après l'avoir décrite de montrer qu'elle n'est pas provisoire, qu'elle répond à quelque chose d'essentiel et de vital, qu'elle ouvre manifestement la place ou plutôt le passage à une médiation, à un *vinculum* réel dont nous aurons précisément à déterminer la nature, la fonction et la finalité.

2. LES PROGRÈS FONCTIONNELS DES SCIENCES ET LEUR IMPOSSIBLE UNITÉ.

[Retour à la table des matières](#)

Une première confusion est de prime abord à dissiper. [112] Par leur progrès même les sciences ont varié leurs échelles de mensuration, qu'en est-il résulté ? Il s'est produit des plans successifs et sur chacun d'eux la même réalité initialement donnée prenait une figure différente qui semblait pourtant rester cohérente avec les représentations successives que le savant se faisait des choses afin de les mieux connaître et d'étendre sa puissance opératoire sur elles. Loin de le faire douter du réalisme plein de ses connaissances positives et efficaces, cette multiplicité en apparence concordante l'inclinait à penser que, sans être exhaustive, la conjugaison des sciences résout, sinon encore de fait du moins en droit, les problèmes que la nature pose à l'homme, y compris le problème humain lui-même. Sans doute la réflexion philosophique n'avait cessé

de montrer que les réussites de la science, si complètes qu'on puisse les supposer, loin d'éliminer, ne font que masquer tous ces problèmes, en creusant même les fissures secrètes qui dès l'origine rendent impossible l'unité et laissent paradoxale et inexplicquée la coopération des sciences elles-mêmes au service de l'homme. On se reposait néanmoins sur l'espoir d'une continuité progressive qui, du monde sidéral jusqu'à l'extrême ténuité, confirmerait toujours l'alliance du calcul et de la réalité, de la raison et de l'ordre expérimental, de la nature et de l'esprit. Or voici maintenant où commencent les surprises nouvelles qui remettent en question, non pas certes la légitimité et la portée de l'effort scientifique, mais la fausse suffisance, la sécurité abusive, l'assujettissement du réalisme métaphysique et humain au dogmatisme partiellement décevant des sciences positives ¹. [113]

Comment s'opère, ne disons pas cette révolution, mais au contraire ce redressement et cette extension profitable à tous égards ?

A considérer d'abord les découvertes récentes et les transformations qu'elles imposent à certaines habitudes de pensée, il semble s'agir seulement d'un élargissement énormément accru de l'exploration. Enorme, au sens précis du mot, désigne en effet ce qui excède et déconcerte nos mesures, nos idées habituelles. Or l'astrophysique dont on a pu dire qu'en ces derniers temps elle

¹ Ce n'est point seulement le succès pratique des sciences qui avait suscité une confiance et des espoirs illimités dans leur triomphe total et exclusif, c'est aussi le doctrinarisme de maints savants déclarant qu'en principe le monde n'a plus de mystère, que l'inconnu est de même nature que le connu, que le déterminisme des causes de mieux en mieux connu permettra de prévoir et même de produire l'avenir, tant le double engrenage des sciences exactes et expérimentales commande impérieusement la série continue du monde physique, moral et social. Nous comprenons dès lors quel émoi produisit d'abord non seulement une philosophie de la contingence, mais cette « science nouvelle » qui desserrait ou brisait même l'étau où se trouvaient écrasée toute libre initiative, toute solution variable, toute cause irréductible au seul déterminisme des phénomènes. La question est de savoir si justement la science contemporaine ne renie pas l'ingérence abusive de certains savants d'hier qui, faisant de la fausse philosophie sans le savoir, érigeaient en dogmes négatifs ce qui n'était qu'une double erreur philosophique et scientifique.

a étendu nos connaissances selon une proportion que peut faire imaginer le rapport d'un cercle d'un mètre de rayon à un autre cercle d'un milliard de lieues, nous a fourni, au nom même du calcul et de l'observation, tels ceux de l'astronome belge, l'abbé Lemaître, l'idée d'un « univers en expansion », au point que les amas stellaires nous fuiraient d'une vitesse allant jusqu'à 39.000 kilomètres à la seconde et que nous n'aurions plus, nous dit-on avec ou sans ironie, que quelques millions d'années pour étudier les nébuleuses spirales avant qu'elles n'échappent à notre perception, fût-elle aidée des plus puissants instruments ! — Tandis que, nous tournant du macroscopique vers le microscopique (ainsi nommé parce qu'il demeure invisible à tout grossissement imaginable), nous assistons à des découvertes incessantes (8). [114]

Or rien ne serait troublant encore si, dans ce prodigieux écartèlement, les lois auxquelles nous avait impérieusement assujettis la physique hier encore classique se trouvaient respectées et constantes. Il n'en est rien. Et c'est là ce qui demande explication et rénovation des perspectives.

Déjà les théories et les expériences qu'on a réunies sous le nom de la relativité généralisée avaient mis en évidence la disparité des résultats selon qu'il s'agit ou d'observations et de mensurations à l'échelle anthropomorphique ou de dimensions d'une toute autre grandeur dans le temps et dans l'espace associés. Croire cependant que, malgré cette hétérogénéité, il est possible et légitime d'uniformiser et d'universaliser ce principe de relativité en prenant comme étalon la vitesse de la lumière considérée comme un maximum fixe, c'était là, semble-t-il, une extrapolation contredite par la critique philosophique qui ne saurait se contenter d'une conventionnelle unité prise dans l'ordre immanent des choses, alors que l'idée même d'étalon implique une initiative transcendante d'une pensée dominant toute série et toute relation concevable. Mais il y a plus et autre chose encore. L'extrême intérêt qu'offre le point actuel où parviennent nos sciences positives tient à ce fait que ce sont les sciences mêmes qui, en s'approfondissant, manifestent leur impuissance essentielle à relier les aspects, les réalités mêmes dont elles ont besoin pour subsister. Loin donc de fournir à la vie humaine et à une initiative dont elles profitent leur raison

d'être, ce sont elles qui ont besoin d'emprunts perpétuels, de fournitures et de stimulations dont elles ne peuvent se passer, mais qu'elles n'expliquent ni n'épuisent en leur propre domaine. Car non seulement les données expérimentales ou les modèles imaginables ne se raccordent pas avec les calculs des mathématiciens ; mais encore, au sein des deux [115] séries qu'on se figurait parallèles ou même fonctionnelles, des contradictions internes, des dualités irréductibles s'imposent à la pensée savante. Qu'on réfléchisse un instant à quelques-unes de ces failles dès longtemps aperçues, mais dont on n'avait peut-être pas tiré toutes les leçons utiles.

3. ÉPINE DE L'IRRATIONNEL ET DE L'INFINI AU CŒUR DE LA SCIENCE.

[Retour à la table des matières](#)

Les sciences, dites exactes non sans raison, ont apporté à l'esprit humain la satisfaction d'une intelligibilité qu'on croyait parfaite. Et pourtant elles lui ont réservé des surprises et pour ainsi dire des scandales. C'est ainsi que déjà plus de cinq siècles avant notre ère, alors que le rationnel semblait lié au nombre et au fini, l'évidence de l'incommensurabilité entre la diagonale et les côtés du carré, entre le rayon et la circonférence a déconcerté les Pythagoriciens au point qu'ils ont caché cette découverte sous la loi du secret. L'infini signifiait alors l'inachevé, l'imparfait, l'inintelligible, le non-être, tout au moins l'indétermination même. Et voici que la vérité réelle de la relation entre deux lignes effectivement données excluait la possibilité d'un nombre entier et exact. C'était déjà là une révolution préparant une libération de l'esprit et une transvaluation des exigences rationnelles et même morales ; car c'était bientôt le fini qui devait apparaître comme l'inférieur et l'imparfait, tandis que l'infinitude évoquait l'idée d'une transcendance positive.

Franchissons plus de vingt siècles. Après que le calcul de l'infini a justifié le paradoxal postulat de ses origines, voici que les géométries non euclidiennes font abstraction des formes imaginatives qui assujettissaient les mathématiques

au schématisme de notre trop commode, trop simple [116], trop peu qualitatif espace à trois dimensions. Alors que le réalisme enfantin de l'expérience vulgaire et utilitaire, tout fondé qu'il est en son affirmation essentiellement ontologique, assujettissait indûment nos sciences à des restrictions anthropomorphiques, une généralisation de la géométrie et de la physique dans une conception relativiste permet ou impose même à notre science de l'univers une plasticité nouvelle et une extension singulièrement accrue. Des théories qui semblaient s'exclure, comme s'il s'agissait de principes ou de réalités métaphysiquement incompatibles, trouvent place ensemble dans un monde de formes plus diversifiées, de phénomènes plus complexes que nous ne l'avions jusqu'alors cru possible. Est-ce à dire qu'il y a là indétermination, anomie, irrationalité ? Nullement, pour peu que l'on ne veuille pas réduire le rationnel à l'identité et l'intelligible à la numération dans un cadre homogène et exclusif de toute activité et variété spirituelle (9).

Ainsi l'assouplissement et l'élargissement des sciences (qui gardent une exactitude jusqu'à devenir capables de trouver la formule du plus arbitraire désordre apparent) se fondent sur un ordre de vérités qui dépasse tout rationalisme abstrait. Ainsi le remarquait Pascal : après avoir discerné trois ordres incommensurables entre eux, et les avoir déclarés infinis les uns par rapport aux autres, il notait cependant qu'ils forment une hiérarchie et que, par exemple, l'étude même des mathématiques suscite des réflexions valant incomparablement plus que la géométrie et les sciences de la nature. Il y a une transcendance déjà immanente à l'expérience et à la raison. Et si l'ordre de l'action ne se passe point des données qu'étudient les sciences positives, il les dépasse, et ce sont elles qui le supposent parce que cet ordre les déborde de toutes parts, en bas, au dedans, en haut.

Ici encore se présente à nous une expression énigmatique [117] de Leibniz méritant d'être méditée : « les composés symbolisent avec les simples ». Il voulait signifier par là que ce qui nous est donné sous la simplicité de la perception peut tantôt être étudié comme une immense intégration de mouvements élémentaires, tantôt entrer en composition avec d'autres expériences formant des synthèses originales, — elles-mêmes point de départ d'ultérieures combinaisons réelles et mentales. Mais ce n'est pas mécaniquement et sous l'aspect

phénoménal où les sciences peuvent analyser ces intégrations que nous en épuisons la connaissance ou que nous en décelons l'origine et la réalité profonde. Symboliser, ce terme désigne une expression représentative plutôt que la présence active et l'efficacité intime de ce qui forme une causalité métaphysique, un agir substantiellement efficace. Nos savants pourront donc indéfiniment prolonger, heurter, combiner leurs découvertes, susciter, guider, contrôler dans le domaine du symbolisme et des notations mathématiques ou métaphoriques, recourir aux images les plus ingénieuses, aux terminologies les plus compréhensives, jusqu'à accoupler des vocables qui semblent à demi s'exclure, ainsi que le fait la suggestive appellation de mécanique ondulatoire, toujours, dans ce plan doublement scientifique, les nouveautés contrastantes pourront s'accumuler, former par leur entassement un observatoire d'où le spectacle s'étend de plus en plus ; jamais cependant ils ne toucheront le problème intime de l'action, c'est-à-dire l'entre-deux que cachent ou que révèlent les merveilles et les indigences de la science ; jamais, ni dans la nature ni dans l'homme, le comment et le pourquoi des forces physiques ou les motions de la conscience ne seront réductibles à une connaissance toute objective. C'est donc à prouver l'originalité et l'on peut dire la supériorité d'une science directe et autonome de l'action qu'aboutissent l'examen historique et l'épistémologie critique qui servent à débayer devant [118] nous le terrain d'une exploration usant de ses propres ressources.

Il était d'ailleurs possible de prévoir le résultat de cet examen, pour peu que l'on voulût bien réfléchir au fait que les sciences positives ne sauraient être qu'un instrument. La science ne prescrit pas la science ; l'homme s'en sert ; il ne s'y asservit pas. Si l'action humaine est à l'entrecroisement de toutes les puissances de la nature et de tous les attraits, de toutes les exigences que chacun de nous porte en soi, il est impossible de subordonner aux curiosités objectives ou aux recettes pratiques la solution toujours à la fois singulière et impliquant l'universel que supposent notre pensée, notre vouloir, nos aspirations personnelles. Il est donc temps d'aborder de front cette question qui est à la fois un problème de conscience intime, de vérité totale et de fin ultime pour chacun de nous.

Aussi faut-il affirmer d'une part en variant les échelles de notre connaissance nous voyons se modifier le spectacle de l'univers, sans que pour cela l'esprit de la science et ses procédés essentiels se transforment essentiellement, sans que le rationnel et le réel entrent en conflit, alors que cependant les images ou les idées que nous nous en formons diffèrent ou semblent même s'opposer. Le tort du savant, le tort du philosophe seraient d'attribuer à ces figurations diverses les valeurs absolues qui les rendraient ontologiquement exclusives les unes des autres. C'est pourquoi le problème spécifiquement philosophique ne saurait être résolu ni même touché par la mobilité des recherches proprement scientifiques, toujours provisoires dans leurs approximations indéfiniment muables et perfectibles. Tout ce qu'on a nommé les révolutions diversement coperniciennes ou même les scandales qu'apportent nos sciences en devenir à la *philosophia perennis* provient d'une confusion de compétences. Non pas que la spéculation philosophique n'ait point à être stimulée, redressée, [119] élargie par les défis que jettent à nos habitudes intellectuelles et à nos systématisations trop étroites les bouleversements des cadres où s'enferment volontiers nos perceptions et nos théories. Mais comprenons bien en quoi consistent les services accidentels que peuvent nous rendre les novations paradoxales au-dessus desquelles se maintient l'office permanent du philosophe.

4. ENTRÉE TOUJOURS OUVERTE ET DOMAINE INALIÉNABLE DE LA PHILOSOPHIE.

[Retour à la table des matières](#)

Lorsqu'on nous dit que les récentes découvertes ouvrent une ère nouvelle de la pensée en nous donnant de l'espace et du temps comme de tout l'ordre immanent du devenir une conception où se trouvent associées, opposées, alternées des expressions mathématiques et des représentations expérimentales, le philosophe ne se trouve pas plus déconcerté qu'il ne l'était devant les problèmes qu'il a eu constamment à poser et à résoudre : relativité et pourtant réalité du devenir et de la connaissance sensible, existence originale du mouvement

dans la durée et l'étendue forcément conjointes et hétérogènes, problème de la transcendance sans laquelle l'idée et la réalité même de l'immanence seraient inconcevables, surtout peut-être cette question de l'agir, de la conscience que nous en avons, de ses conditions et de sa finalité. Or les sciences positives ignorent en même temps qu'elles supposent ces problèmes qui, au sens pascalien du mot, sont « d'un autre ordre », un ordre infini et incommensurable par rapport à tout le domaine des sciences mathématiques et expérimentales.

S'il nous a été utile de passer par les mouvantes crises des sciences que travaille une sorte d'enfantement nouveau, cette part de notre itinéraire qui cherche à n'omettre [120] aucun faux-fuyant peut en somme apparaître comme un détour nous ramenant avec plus de sécurité à notre directe et véritable route. Les conclusions laborieuses qu'il nous a fallu résumer (10) peuvent trouver leur équivalent de façon plus simple et sous une forme populaire. Il a toujours été possible de remarquer que, dans l'engrenage et sous la pesée ou la poussée universelle des choses, agir et avoir conscience d'agir impliquent une initiative capable de soulever cette écrasante passivité. Il y faut donc à la fois une transcendance victorieuse de l'immanence totale et une finalité irréductible à tout le déterminisme apparent de la nature et de la science. Il est clair dès lors que l'action, en tant que telle, appartient à un ordre original et ultérieur ou supérieur aux données et aux conclusions scientifiques.

Les premières tentatives de l'évasion humaine en face des apparentes exigences de l'action avaient échoué devant les aveux inéluctables de la conscience tenue à rester cohérente avec elle-même. Mais une autre échappatoire, — qu'on l'ait remarqué ou non, — s'était présentée et beaucoup semblent porter leur élan de ce côté. Ce que la conscience personnelle n'avait pu procurer, avait même dû désavouer, la science, en sa souveraine et impassible sérénité, ne l'assure-t-elle pas à ses généreux fidèles ? Devant l'accablante immensité des espaces et des temps sidéraux, devant les inépuisables ténuités et complexités hypermicroscopiques, combien d'esprits, attirés de l'un à l'autre de ces abîmes qui symbolisent l'un avec l'autre, oublient ou dédaignent ces apparences mesquines où nous vivons et prennent pour des rêves enfantins, pour d'ambitieuses illusions les affaires caduques de l'humanité et l'importance ridiculement tragique que chacun de nous est tenté d'attacher à son pauvre être.

Il n'y a de grand, il n'y a d'admirable et de salubre, pensent spontanément beaucoup de nos contemporains captivés par les révélations de la science, que ce culte d'une vérité inépuisable, [121] et toute notre grandeur est de la trouver peu à peu en nous perdant en elle.

— Eh bien, c'est là une mortelle erreur. Pas plus que nous ne pouvons nous dissoudre dans l'abus de la passion et de l'action, ni tendre, au delà même des phénomènes en perpétuel devenir, à un chimérique anéantissement métaphysique, nous ne saurions obtenir de la science une parole qu'elle ne prononce et ne prononcera jamais, une parole si l'on peut dire d'évacuation humaine, d'absolution ou d'allègement qui ôterait tout au sujet pensant et agissant afin de laisser tout aux objets pensés et à ces mouvements indéfiniment complexes qui, faute d'un témoin capable de pâtir et d'agir, seraient comme s'ils n'étaient pas ou plutôt ne seraient réellement pas. Même dans l'ordre physique, c'est par abstraction seulement que la science peut décrire approximativement les conditions schématiques des phénomènes réels, mais sans épuiser, sans procurer leur réalité même. Le dynamisme qui met tout en œuvre procède d'une autre source que la science elle-même. A plus forte raison lorsque, dans l'ordre de la pensée consciente et active, on cherche à expliquer, à apprécier les causes et les fins réelles, rien ne supplée à l'intime et indivisible unité de l'élan spirituel qui ne se laisse jamais réduire à ses conditions subalternes et manifeste sa nature originale par le développement de ses propres virtualités. Déjà l'activité qui suscite et prolonge indéfiniment l'effort des sciences positives dérive et dépend, même en cet ordre immanent, des besoins transcendants de l'agir humain.

Mais, pour être tel, cet agent implique un autre domaine que celui de sa curiosité et de son empire sur les choses. Il a son ordre à lui, son contenu propre, ses buts proches ou lointains, sa norme essentielle, sa fin dernière. D'où malgré sa petitesse apparente et les obscurités de sa condition présente, la grandeur et l'éminente dignité de [122] l'agent humain. Va-t-il enfin se suffire en cet ordre qui semble lui appartenir en propre ? Par le seul fait de la conscience, par le besoin qu'il a de vérité, par le sentiment de son devoir envers elle et envers lui-même, l'homme, qu'on peut en un sens appeler « un raccourci d'atome », n'a pas le droit de se croire écrasé, fût-ce sous le poids entier de l'univers physique. Et la sublimité humaine résulte de cette disproportion qui,

même dans l'ordre naturel, force notre sincérité profonde à cet aveu : *haec est victoria nostra quae vincit mundum, libertas et fides nostra*. Non certes que l'ordre humain soit à part et comme délié de tout le reste du cosmos. Il est vrai et beau au contraire de sentir et de savoir que nous sommes enracinés au plus profond de la nature, que notre science en cherchant à pénétrer le mystère des choses nous rattache à nos conditions d'existence, en même temps qu'elle nous en révèle la contingence et qu'elle nous laisse affranchis dans la certitude de notre supériorité et de notre responsabilité. Nos sciences ne portent pas en elles, ne font pas le monde et l'homme. C'est l'homme qui fait la science, qui la domine toujours, comme il domine, même sans elle et mieux avec elle, cet univers où il semble immergé mais qu'il dépasse toujours infiniment d'un seul élan de sa pensée, d'un seul acte de sa liberté. Ce n'est pas le monde qui nous interroge et nous commande, pas plus qu'il ne produit la science ; c'est nous qui faisons la science et qui, à travers le monde, interrogeons un autre mystère que celui sur lequel se penchent les savants. Savants ou ignorants, nous avons tous à nous redresser non seulement pour poser une permanente question au monde mais pour nous interroger nous-même devant une destinée et des aspirations que l'univers entier ne comble pas, puisqu'il semble même n'avoir pour rôle que de les susciter et de les décevoir. Les sciences positives, interprètes de l'univers, loin de fournir la solution du problème humain, mettent en [123] évidence la nécessité de le poser, leur impuissance à le résoudre et la légitimité d'une étude proprement philosophique de l'action, de sa nature métaphysique et de sa fin, transcendante à l'univers de la science.

Les sciences positives ont pour objet l'ordre immanent de la nature et, en un sens, l'homme y est compris sous son aspect objectif. Mais ce point de vue ne réussit jamais et ne peut réussir à être exhaustif et suffisant. Ces sciences positives sont constamment travaillées par une dualité interne qui les assujettit à une relativité et à un symbolisme indéfiniment extensible et toujours dépendant d'un postulat dynamique dont elles ne peuvent même chercher à rendre compte. La science suppose donc une double condition : l'existence d'une réalité naturelle dont elle cherche l'équation, sans trouver autre chose que des ap-

proximations qui laissent échapper toute intime unité et toute cause intrinsèque de mouvement ; d'autre part, le témoin et l'acteur humain, instigateur de la science elle-même non seulement pour répondre à des curiosités et à des besoins subalternes et utilitaires, mais pour se situer, se posséder lui-même, à la recherche d'une vérité transcendante qu'implique toute affirmation, toute étude de l'ordre immanent des choses.

C'est ce règne humain qu'il nous faut désormais explorer, non plus comme un objet perçu du dehors et servant de support au prestigieux symbolisme des sciences positives, mais comme une réalité qui n'est saisie que du dedans, comme unité imperceptible à l'empirisme des sens et aux abstractions discursives de l'entendement. Nos analyses antérieures peuvent se résumer en cette assertion : il est de science que la conscience est et que l'agir est le lien intime sans lequel le dynamisme impliqué par toutes les sciences positives serait un mot vide de sens et de réalité. [124] [125]

[126] [127]

IV. Les ingrédients de l'action et le dynamisme profond de la conscience

[Retour à la table des matières](#)

Comment constituer méthodiquement une étude de l'action humaine, sans retomber dans la tentation de la considérer comme un objet dont nous deviendrions les spectateurs au lieu d'en être les acteurs ? Ne serait-ce pas nous placer en dehors de ce qui garde son originalité seulement sous la forme d'une unité intérieure à elle-même, fût-ce à travers ses aspects discursifs qui demandent à être intégrés ; alors même que l'agent semble, selon une forte expression de Maine de Biran, sortir de soi pour se regarder passer ? Nous trahirions notre tâche si nous substituions le spectacle que se donne la réflexion au vif jaillissement d'une vie qui ne tient pas tout entière sur la projection plane des images et des analyses conceptuelles. Il s'agit donc ici de tout autre chose que d'une science descriptive, que d'une représentation cinématographique, que d'une reconstruction notionnelle où l'on prétendrait faire tenir et expliquer notre activité mentale. Il s'agit de déployer l'élan primitif de l'agir humain qui se détermine peu à peu d'après les fins auxquelles il est porté ou se porte lui-même ; et toute la question est de découvrir comment cet acte initial de la volonté vou-

lante trouvera son équilibre selon qu'il sera en équation [128] ou en discordance avec le terme final auquel spontanément il tend.

Ne reprenons donc pas ici les vieilles discussions sur la possibilité, les étroitesse, les artifices de la méthode dite subjective en psychologie. Ce serait d'emblée dénaturer notre problème ; car l'observation intérieure n'est encore qu'un dédoublement substituant à l'élan réel de l'*actus primus* une réflexion qui objective en quelque sorte et par là même modifie et détermine en un *actus secundus* ce qu'il importe d'embrasser en sa spontanéité initiale, comme en toutes ses applications ultérieures. Si en effet nous sommes foncièrement une capacité d'agir, une stimulation primitive et tendant à une fin, une volonté voulante, avant d'être et pour devenir une volonté voulue et capable d'actes définis, c'est cette *natura volentis* (pour reprendre un mot de la tradition médiévale) qu'il nous faut voir à l'œuvre afin d'en discerner peu à peu la virtualité initiale et la finalité ultime. Car c'est là ce qui constitue vraiment le sujet que nous sommes, ce sujet qui est l'être ébauché et à parfaire, un être qu'il ne faut pas confondre avec la somme de ses états successifs, ni masquer sous le revêtement de ces phénomènes subjectifs dont Spinoza disait qu'ils ne sont que l'historiole de l'âme périssable au lieu d'être l'avènement progressif de la vie éternelle.

Ce n'est donc point une simple phénoménologie subjective qu'il nous faut entreprendre ici. Et d'ailleurs ce mot *subjectif* a été si souvent employé de façon équivoque que nous y recourrons le moins possible, quoique la signification technique qu'il devrait avoir reste parfois utile et même insuppléable pour désigner l'unité et la continuité de la destinée personnelle, par opposition aux faits épisodiques dont S. Augustin disait que même lorsque nous croyons habiter en nous, nous sommes le plus souvent hors de chez nous comme des étrangers ou des hôtes qui [129] ne pénètrent point dans l'intime sanctuaire de leur demeure (11).

Qu'y a-t-il donc en ce foyer secret dont il semble que nous ne pouvons discerner que les rayons dispersés ou réfractés ? Ce n'est pas sous la forme d'une connaissance explicite, d'une notion immédiatement définissable, c'est plutôt comme une motion, à la fois impulsion intime et aspiration promouvante et at-

tirante, que se laisse deviner et affirmer en nous ce foyer qui est à la fois principe de mouvement, de pensée, d'activité finaliste. Et cela dans l'ordre même qu'énumère la parole *via, veritas et vita*.

— Cheminement d'abord, car l'élan premier a besoin de se déployer pour prendre conscience de l'appétit congénital qui met en branle l'être humain, de même qu'on ne se rend compte de la qualité d'un arbre que par ses fruits.

— Vérité et valeur, car, sous la motion première qui demeure la norme constante de cette expérience métaphysique qu'est l'action, le jugement à porter sur la cohérence des actes élicites avec les exigences congénitales de la volonté voulante se précise, soit pour établir la rectitude harmonieuse, soit pour déceler le désaccord entre l'initiative première et indéracinable et les applications ou déviations éventuelles. — Vie intègre et féconde enfin, dans la mesure où l'action tend à mettre en équation l'énergie initiale qui constitue l'être spirituel, *natura volentis*, avec la fin de son aspiration raisonnable.

C'est donc bien sous un aspect dynamique que la philosophie peut vraiment étudier l'action et opérer, par cette étude, une synthèse des autres recherches qui composent la spéculation rationnelle et la pratique méthodique dont l'enjeu est le destin même de toute personne humaine. Nous disons synthèse et non unité ; on verra de mieux en mieux pourquoi. Déjà il nous avait fallu indiquer comment et pourquoi la théorie et la pratique, la spécification [130] et l'exercice, le noétique et le pneumatique ne s'unifient jamais complètement au cours de notre existence itinérante. Ce qui est vrai de la dualité inhérente à la trame de la nature et de la science se retrouve, véritable encore quoique autrement, au cœur même de l'agir humain. — De là va résulter, comme la suite le montrera, la poussée successive qui entraînera l'action à s'étendre au delà des enceintes où elle semblait d'abord se clore, se satisfaire et en quelque sorte se dépasser perpétuellement elle-même. — De là va résulter aussi le rythme alternatif, la marche cycloïdale qui tour à tour donne à l'action une avance, une prélibation sur la spéculation théoriquement systématisée, et à la pensée, fixée dans ses certitudes acquises, le rôle d'un gouvernail pour le progrès de la vie allant toujours de l'avant. — De là enfin va résulter l'ouverture permanente qui assure à des stimulations transcendantes l'accès de la vie la plus intime et la

possibilité pour l'homme d'accueillir non pas seulement les influences de son état de nature ou les enseignements extérieurs que l'histoire ou l'usage de sa raison peuvent lui permettre d'utiliser, mais encore des sollicitations et des secours s'incarnant au plus profond de l'action comme dans le secret d'une arche d'alliance. — Ainsi, sans que la philosophie ait à ouvrir et à violer ce sanctuaire de l'action en tout son contenu éventuel, elle doit du moins réserver certaines possibilités dans le cas même où, ne pouvant définir et procurer par elle seule un aboutissement parfait, elle servirait encore à faire concevoir l'hypothèse de désirs ultérieurs et à limiter son rôle à l'étude de conditions éventuelles, sans avoir pour cela ni à réclamer que ces conditions soient réalisées, ni à fermer tout accès à d'autres achèvements que ceux dont, livrée à son état de pure nature, elle aurait rationnellement à se contenter.

Avant de parcourir onde par onde ces cercles mouvants [131] où se répand l'action humaine, il était sans doute utile d'indiquer la loi continue de nos démarches en cette enquête qui obéit à un rythme d'efforts contrastants. A chaque stade surgit la tentation de nous arrêter, de nous complaire, de nous fortifier sur nos positions acquises. A chaque stade nous sommes non point contraints, mais sincèrement obligés de passer outre ; et, comme le juif errant, avec son bâton et son petit pécule qui ne s'épuise jamais pas plus que notre volonté voulante, nous reprenons notre chemin, fût-ce afin de chercher ce qui n'a point encore de nom pour notre inquiétude, mais ce que la motion congénitale de notre agir contenait déjà obscurément et ne cesse de réclamer de nous. Car tous nos désirs, toutes nos pensées, tous nos efforts dépendent en définitive de ce feu intérieur qui éclaire et anime tout le rayonnement de notre intelligence et de notre vouloir. C'est cette histoire, en ce qu'elle a de commun et d'universel en chaque personne singulière, qu'il nous faut tracer, nous dégagant des éléments variables et contingents pour faire ressortir ce qui reste permanent, inévitable et sanctionnant.

Mais, avant de suivre le mouvement des ondes sur lesquelles nous avons à tendre à ce qu'on a nommé (en un pluriel qui demandera à être expliqué) « nos fins dernières », il importe d'analyser les ingrédients intégrés dans l'action humaine et de décrire les phases de ce qu'on pourrait appeler l'embryogénie des actes humains ; car toutes les forces de la vie, de la pensée, du vouloir en-

trent secrètement en jeu pour composer — en la suscitant — cette initiative où Descartes apercevait comme une merveille par où le Créateur lui-même semblait déléguer à l'homme quelque chose de sa puissance. [132]

I. — La conception de l'action

[Retour à la table des matières](#)

Au premier regard, l'action humaine apparaît comme une idée qui prend corps, forme extérieure, efficacité plus ou moins fidèle et proliférante. Mais n'y a-t-il pas une vie antérieure à cet aspect obvie, une préparation plus secrète dont il y a lieu de tenir compte, même quand elle reste d'ordinaire peu remarquée ou partiellement impénétrable ? L'idée n'est-elle pas en effet issue d'un dynamisme spontané et complexe dont les origines nous font remonter non seulement à la source jaillissante de la pensée consciente, mais jusqu'aux infiltrations souterraines qui découlent de la nature entière, qui se réunissent dans les obscurs canaux de la vie et de la sensibilité, qui s'organisent déjà dans cette activité corporelle, en nous partout pénétrée, informée par une raison immanente à tout l'être humain ?

C'est donc peu à peu et par des actes de plus en plus compréhensifs que surgit à la lumière cet acte qu'on a pu nommer l'idéation, un acte qui peut d'abord sembler un terme spéculatif, mais qui en réalité, procédant des profondeurs de la vie et des inclinations fondamentales, émerge à une clarté rayonnante comme celle de l'âge nubile s'offrant aux épousailles d'un vouloir d'élection. En choisissant l'objet idéal, qui lui apporte déjà une richesse de nature et de fécondes aspirations, la volonté élicite engendre en effet une action qui prend pour ainsi *[133]* dire un état civil, un nom propre, une histoire originale, une puissance de diffusion et de prolifération. C'est de cette fécondation et de ces phases successives, de son expansion et du ressort de son développement que nous avons maintenant à suivre le cours.

Souvent on a répété que l'action n'est qu'une pensée épaissie, qu'un idéal toujours plus ou moins déçu ou souillé au contact déprimant ou salissant de la matière et des vulgarités de la vie. Sans doute il peut en être ainsi. Mais ce n'est point là cependant le sort inévitable, le sens vrai, l'intention essentielle de l'agir humain. Même quand maintes imperfections se mêlent ou s'imposent à nos actes, on peut, on doit tirer de ces obstacles ou de ces chutes une stimulation salutaire, une leçon et un *sursum* qui nous rappellent au but supérieur de nos visées spécifiquement humaines et nous excitent à dépasser les horizons où il n'y a que succès éphémère et satisfaction insuffisante. Raison de plus pour scruter les démarches qui, procédant de la nature, s'avançant à travers les intérêts passagers — quoique déjà réels et bons en leur ordre — exerceront et fortifieront le ressort spirituel élevant l'action jusqu'à la fin pour laquelle elle est faite.

I. — Ce qui est acquis par les analyses antérieures qui forment une *pars purificans* et qui manifestent la réalité et la fonction originale de l'action et de son caractère irréductiblement subjectif, c'est que l'étude qu'elle comporte constitue une science *sui generis*, une science qui a sa méthode spécifique et son autonomie formelle. Procédons maintenant à partir de données de fait, de ces vérités légitimement acquises et justifiées.

Il est de science que la conscience est : il ne suffit pas de l'étudier en fonction des phénomènes externes auxquels elle semble liée comme à ses conditions indispensables, mais auxquels pourtant elle ne se réduit pas. Ce [134] n'est point subtilité verbale de dire qu'en prenant l'objet on pose le sujet et qu'en affirmant le phénomène on y met la pensée. L'acte, irréductible au fait, est certain, précis, positif, scientifique autant et plus que toute donnée physique, que toute vérité mathématique.

La conscience puise ses aliments dans l'immense milieu qui retentit et qu'elle organise en elle ; mais elle ne le contient qu'en le dépassant ; aussi dès qu'elle apparaît sous la forme de l'appétit ou du besoin instinctif, y a-t-il spontanéité victorieuse. Percevoir et plus encore comprendre, c'est, disait déjà Aris-

tote, dominer et maîtriser, $\kappa \rho \alpha \tau \varepsilon \cdot \nu$. Il y a sans doute acte commun du perçu et du percevant, et si la connaissance est déterminée en un sens par l'objet formel, cependant des réactions multiples s'échelonnent au cours de la genèse consciente qui est elle-même détermination originale. C'est ainsi que sous le nom neutre d'*objectum formale* s'étagent tous les degrés, toutes les passivités et activités qui, comme des germes enfouis, sont nécessaires pour faire lever l'action souterrainement préparée et parvenue à la lumière de la conscience. Ainsi l'apparition de tout état intellectuel est l'expression d'un dynamisme où l'image et l'idée concentrent en elles les forces subalternes dont elles ont besoin afin de les employer pour en prendre la direction ; l'agent conscient use d'elles en se servant de ces puissances inférieures qui ont contribué à ériger l'ascendant humain au-dessus des énergies inconscientes.

II. — Puisque l'action humaine, émergeant de la nature et sans avoir distinctement connaissance de ses origines physiques ou biologiques, prend d'elle-même une conscience qui lui donne le vif et juste sentiment d'être une force neuve, une initiative laissant en arrière l'obscur question de ses dépendances originelles en vue du proche avenir et des fins dont elle a directement à se préoccuper, [135] c'est à cette prospection que notre enquête doit s'appliquer naturellement. A quels horizons sera-t-il légitime ou possible même de borner ou d'étendre cet appétit, cette ambition de notre agir s'il veut rester intelligent et prévoyant ? D'après le dessein méthodique que nous a imposé la motion première de notre volonté voulante, nous nous assignerons d'abord les buts qui sembleront les plus immédiats, les plus accessibles, les plus communément visés. Et s'il faut les dépasser, ce ne sera qu'après avoir constaté l'impossibilité de nous y restreindre, le fait même du désaccord qui s'établirait entre une fin voulue comme suffisante et le vouloir profond qui avec une force incoercible réclame un but ultérieur, une fin supérieure. Ainsi serons-nous assurés de n'écarter indûment aucune solution où peut-être nous pourrions nous satisfaire à moindres frais et ne serons-nous pas non plus exposés à méconnaître ni nos obligations intimes ni les exigences d'appel qui font entendre à notre raison comme à notre cœur un *ascende superius*.

Il importe donc d'examiner le ressort de ce dynamisme, la manière dont il est mis en mouvement, le déploiement de cette volonté en exercice. Par l'analyse du progrès de ces démarches, suscitées en nous et d'abord réglées sans nous, se dégagera peu à peu la loi dont nous avons à nous inspirer pour suivre, accompagner avec fidélité et contribuer à parfaire la croissance normale de notre action. Aussi, avant d'apprécier la valeur des buts auxquels peuvent nous amener telles ou telles étapes, devons-nous chercher un critérium. Ce n'est point d'après une estimation sommaire et des préférences subjectives qu'il est philosophique d'établir une hiérarchie des valeurs. Il est essentiel de faire appel à un ordre rationnel, fondé sur des nécessités intrinsèques. Il n'est possible d'y réussir qu'en scrutant la cohérence des états intellectuels et volontaires qui constituent le dynamisme même de l'action. [136]

Aussi est-il indispensable d'étudier le fonctionnement de ce que par métaphore on peut nommer le mécanisme de l'intelligence et de la volonté en acte. En voyant comment il est mis en marche et à quelles conditions il développe ses progrès, nous nous rendrons compte des soins qu'il réclame, des accidents qu'il faut éviter, du concours qu'il peut exiger de notre pensée et de notre volonté en éveil, de la logique qui prépare, règle et sanctionne notre fidélité ou notre indocilité aux normes foncières de l'agir. Ce n'est point sans véhicule propre que s'avance et se développe l'agir humain, il y a donc une méthodologie qui lui est propre. La vie pratique a sa dialectique originale. Sans doute l'action est comme le lieu géométrique où convergent toutes les questions et en ce sens elle est le problème des problèmes, mais par cela même elle constitue un objet *sui generis* qui pour être techniquement étudié réclame une méthode spécifiquement définie. Et la difficulté naît ici de ce que, par les caractères de singularité, d'universalité et d'intime unité qu'elle présente, l'action semble défier l'analyse discursive. On verra pourtant qu'elle n'échappe point à la rigueur des conclusions qui, tenant compte de notre liberté, se fondent en même temps sur l'enchaînement nécessaire de nos états de conscience, sur les normes à la fois transcendantes et immanentes qui dominent et sanctionnent l'agir humain.

Concevoir des idées, et par là même penser à agir et frayer des voies aux décisions suscitées par la fécondité intellectuelle, n'est-ce point là un mystère

sur lequel nous ne semblons avoir prise ni par la connaissance explicite, ni par une discipline pratique ? Si fertile en inventions qu'ait été Leibniz, il avouait, comme Pascal, que nous ne sommes point maîtres de nos pensées, qu'elles viennent on ne sait d'où ni comment et que l'art de s'aviser à propos de ce qu'on sait serait le plus beau des arts s'il pouvait être découvert. Pourtant cette résignation sceptique [137] est peut-être excessive. Il y a une méthode pour ordonner l'exercice actif et prévoyant du génie même dont les intuitions résultent d'une longue patience : *nulla dies sine linea*, disait Poussin, « en y pensant toujours », selon l'aveu de Newton. Et les maîtres de la vie spirituelle enseignent comment, sous la meule de l'effort méditatif, on met attentivement le bon grain qui produira la floraison — en apparence spontanée — des bonnes pensées et de l'illumination intérieure. Il en est ici, pour l'intelligence et l'action, comme de la préparation lointaine et constante des futurs fiancés à l'heureuse naissance des saines et fortes générations.

Au sens biologique du mot concevoir, il convient d'ajouter maintenant, sous un terme également métaphorique, l'étude des fonctions qui précèdent et préparent l'enfantement de l'action. Car il y a une période de gestation ; et comme il s'agit ici d'actes humains qui mettent en cause la raison, par conséquent le problème de la liberté et de l'option suprême d'où dépend la destinée même de la personne humaine, il devient nécessaire d'analyser comment il peut se faire qu'à travers les motifs et les mobiles, plus ou moins insignifiants ou tyranniques, une décision d'immense et immortelle portée se trouve en jeu. [138]

II. — Croissance interne de l'action

[Retour à la table des matières](#)

Nous comparerons l'action à l'ébranlement du milieu élastique où un choc initial détermine des ondes mouvantes se déployant indéfiniment en cercles concentriques. Quelle est en nous la cause originelle de cette initiative motrice ? et jusqu'où ces ondulations iront-elles, soit qu'elles se brisent contre un obstacle, soit qu'elles s'amortissent et disparaissent peu à peu ? Afin de répondre à ces questions autrement que par des images empruntées aux flux du devenir et dont nous avons montré qu'elles trahiraient l'intime vérité de l'action, il est indispensable de scruter le processus qui, du mystérieux point de départ de tout acte effectif, marque les étapes de l'agir proprement humain. Il importe donc ici d'étudier ce comportement qui se renouvelle sous des formes plus ou moins complexes en toute activité personnelle. Les mêmes phases se reproduisent au cours de notre vie comme s'agrandissent et se poussent les ondes dont nous aurons à parler et qui se poursuivent en quelque sorte sous une même impulsion, sans se brouiller dans leur course à l'infini. Etudions une fois pour toutes et dès le premier ébranlement, sous la motion secrète qui la détermine, l'extension progressive de cette ambition conquérante qui semble peu à peu recouvrir, dominer, dépasser l'univers, l'homme et se dépasser perpétuellement elle-même. [139]

Le désir ou l'image a paru. Nul besoin, nul moyen de savoir d'où ni comment l'aiguillon de l'instinct ou la clarté de l'idée s'est révélée. Impénétrable demeure la naissance de ce qu'il y a de plus admirable et souvent de moins admiré, la lumière intérieure. Comme ces plantes qui recueillent durant cent

années les parfums et les sucs précieux dont elles nourrissent l'unique fleur qui les épuise en un jour, un obscur travail draine toutes les forces de la vie pour alimenter la source de l'active conscience : nulle eau ne vient la grossir si elle n'a suivi ces routes souterraines où la connaissance distincte ne pénètre pas. Et quand elle jaillit, c'est avec une vigueur et une pureté toute vierges, comme si elle ne devait rien qu'à elle seule. Quelle en est la vertu ? Où se distribue-t-elle ?

1. MÊLÉE ET COLLUSION DES MOTIFS ET DES MOBILES DE L'ACTION

[Retour à la table des matières](#)

Rien n'agit sur nous ou par nous, qui ne soit vraiment subjectif, qui n'ait été digéré, vivifié, organisé en nous-même. Ce n'est pas une représentation abstraite qui suffit à mouvoir l'automatisme psychologique ; la conscience est un monde en apparence fermé, elle ne s'ouvre que grâce à l'intermédiaire des influences inconscientes de la vie. C'est pour cela que les suggestions ont besoin d'être comprises afin d'être suivies, que les mêmes enseignements ne poussent pas identiquement partout où ils tombent. Car en un sens toute pensée est autochtone ; et il n'y a pour nous d'efficaces vérités que celles qui deviennent indigènes. Nos désirs sont et valent ce que nous sommes et ce que nous les faisons ; l'idée traverse le sentiment, sinon elle reste semence endormie.

Notre lumière intellectuelle porte ainsi en elle et exploite [140] les forces immanentes et transcendantes pour les rendre capables d'exprimer en nous et par nous ce qu'il y a d'universel en toute vérité vraiment comprise et accueillie. Le motif n'est en effet que le retentissement et la synthèse de mille activités sourdes ; voilà la raison de son efficacité naturelle. Il n'apparaît pas soudain, pour ainsi parler, en l'air et comme par une génération spontanée ; c'est le député d'une foule de tendances élémentaires qui l'appuient et le poussent ; il résulte de causes plus lointaines et plus générales, il est la conclusion de tout un système antérieur et sert d'intermédiaire entre les dispositions habituelles et

les circonstances particulières qui en sont l'occasion. Au moment de sa naissance, il a une fleur de nouveauté, une fraîcheur et une grâce magique, parce que, secrètement inspiré et comme pénétré par les fécondes énergies dont il est un premier achèvement et un vivant commentaire, il est tout acte. Son charme entraînant lui vient donc de ce qu'il exprime et représente cela même qu'il veut ; et la puissance par laquelle il surgit à la conscience est précisément celle aussi par laquelle il est capable d'agir sur les forces inconscientes dont il émerge. Cette magie naturelle qui chez l'animal donne à l'instinct, qui chez le somnambule donne à l'image sa fascination souveraine, c'est celle également qui vivifie l'idée la plus abstraite par un sentiment sans lequel elle resterait inerte. Un motif n'est pas un motif sans un mobile.

— Mais pour que la conscience surgisse, pour que l'acte humain soit humain, il ne suffit pas des impulsions instinctives et de la force motrice des images. Il est nécessaire pour l'éveil de l'idéation qu'une motion supérieure aux poussées de la vie animale ou aux attrait du désir soit présente et agissante en tout agent conscient de soi et de ses actes. La pensée est impliquée dans toute action que l'agent a le sentiment de produire ; et non moins profondément [141] la pensée implique une stimulation spirituelle, une immanence vitale d'une vérité agissante en elle et demandant à devenir agissante par elle. En d'autres termes, l'intelligence et le vouloir présupposent une causalité réciproque sans laquelle penser et apprendre seraient intelligibles, comme serait impossible un agir destitué de toute participation et de tout appel à un vivant idéal de vérité et d'efficacité. Ne raisonnons donc pas comme si pensée et action ne se réclamaient pas d'un même dynamisme congénital. Le méconnaître, ce serait affirmer sans comprendre ; et, plus radicalement encore, séparer ces deux faces d'une même, réalité, ce serait les rendre foncièrement incompréhensibles l'une à l'autre, en dépit des évidences qui les imposent l'une et l'autre à notre certitude indéracinable. Et voilà pourquoi nous devons ajouter maintenant qu'il n'y a point pour constituer l'action vraiment humaine, *actus humanus*, de mobiles sans motifs. C'est dire que même pour obéir à ses passions l'homme a toujours le besoin de les parer d'un idéal.

Un mobile, disons-nous, n'est pas un mobile humain sans qu'un motif le transforme ou s'y joigne. Qu'est-ce à dire ? c'est que pour devenir un principe

efficace d'action, les énergies diffuses ont besoin d'être recueillies en une synthèse mentale et représentées sous la forme unique d'une fin à réaliser ; elles se confirment et s'avivent par l'effort même qui les exprime, comme l'attention se fortifie en tendant les organes. Sans doute, par elles-mêmes, les excitations des sens exaltent la puissance de qui les subit, et accroissent l'intensité de sa force nerveuse ; mais cette influence dynamogénique ne s'exerce qu'en prenant corps dans une représentation définie et même dans un mouvement déterminé, en sorte que la cause finale devient cause motrice et que les idées et les signes sont les conditions indispensables des dispositions qu'ils manifestent (12). [142]

— Mais le motif lui-même n'est plus un motif, s'il ne devient à son tour un mobile. Qu'est-ce encore à dire ? c'est que dès l'instant où les causes profondes de l'émotion motrice se sont fournies à elles-mêmes le but de leur tendance, elles cessent de se confondre avec le courant total de la vie, pour constituer une fin distincte. Elles étaient *nous-mêmes*, elles deviennent simplement *nôtres* ; et le motif resterait comme le terme abstrait et idéal, comme la seule production objective de leur action, s'il ne renfermait rien de plus que le résumé complet du déterminisme subalterne qui l'a porté à la lumière de la conscience.

Il faut donc que ce motif, pour être efficace, pour exister, pour opérer la concentration des énergies diffuses et les lancer à l'attaque, apporte quelque perspective nouvelle et la promesse d'un inconnu à conquérir. Quand nous agissons sans savoir entièrement pourquoi (et il en est presque toujours plus ou moins ainsi), quand les raisons que nous nous donnons à nous-mêmes ne sont ni les seules ni les plus vraies (comme l'a profondément noté Newman), c'est que sans doute dans cette explication approximative de notre conduite subsiste toujours, à côté des idées claires, un sentiment indistinct où se résument les inclinations naturelles, les habitudes héréditaires, les désirs lentement construits, tout l'organisme et tout l'univers ; mais, plus profondément et plus largement encore, cette motion congénitale de la nature raisonnable aimantée par une aspiration infinie est nourrie par la présence encore confuse de vérités et de réalités transcendantes à tout l'ordre empirique. Ainsi le motif connu, dominant toutes les énergies antécédentes, les exploite pour des fins ultérieures qui dépassent toujours l'expérience et même la prévision. Bien plus, le motif actuel

de notre acte n'est jamais le même qu'à l'origine du choix qui penchait vers lui. Point de mandat impératif : le député n'est [143] pas un simple porteparole ; s'il a la puissance des membres, il a l'initiative et la direction du chef, il a l'élan de l'improvisateur ; car au moment décisif c'est un imprévu qui nous emporte. Ainsi, issue de la force, la lumière intérieure est une origine de force ; l'image qui résulte de mouvements est cause de mouvements, et la pensée sans cesse fécondée par la nature la féconde à son tour, comme un organisme qui digère et vivifie tout ce qu'il prend.

Parti d'une origine impénétrable, l'acte conçu traverse donc le champ éclairé de la conscience, pour tendre à un but encore partiellement imprévisible. On ne vit, dit-on, que d'espérance, on ne travaille qu'en vue du mieux. Nous appartenons, que nous en ayons ou non la claire intelligence, à un monde supérieur aux phénomènes sensibles et à la science des faits. Rien de ce qui est extérieur ne nous détermine, et dans ce que nous désirons hors de nous, c'est encore nous que nous cherchons. Si l'idée n'est rien sans le sentiment, le réel non plus n'a aucune prise sur nous sans l'idéal ; et nous n'agissons qu'en vue de ce qui n'est pas encore : le principe de l'action consciente, pour être efficace, suppose une cause finale qui lui est à la fois intérieure et transcendante (13). Car non seulement l'homme ne vit humainement que pour ce qui n'est pas encore, pour l'avenir, pour le progrès ; mais plus impérieusement même il place, sous ce prolongement dans la durée, sous cet élargissement de ses conquêtes espérées, une aspiration d'un autre ordre et qui, même à son insu, transporte son élan vers un plan supérieur au temps et à l'espace. Il faut même ajouter que nous n'aurions aucune conscience d'avenir et de progrès si nous n'avions implicitement un besoin de libération et d'infinitude. Nous n'agissons donc en ce monde et sur ce monde qu'en le dépassant pour le transformer, qu'en escomptant pour ainsi dire un autre monde, qu'en réglant nos actes sur des conceptions idéales et qu'en usant déjà d'une volonté [144] affranchie du déterminisme de la nature. C'est pourquoi concevoir l'action humaine, c'est, non seulement la considérer comme consciente, mais impliquer qu'elle dispose d'une puissance inventive, qu'elle suscite des modèles multiples d'initiative, qu'elle produit des idées qui sont encore à réaliser et entre lesquelles une décision peut intervenir. Voilà donc le point très important qu'il convient de mettre en lumière pour

rendre exactement compte de ce que nous appelions la conception et comme l'embryogénie de l'action.

2. FÉCONDATION ET GESTATION PRÉPARATOIRE A L'ACTION

[Retour à la table des matières](#)

Un motif n'est pas un motif s'il est seul. S'il est seul c'est un désir animal, une image instinctive. S'il apparaît seul à la conscience, c'est une impulsion de la spontanéité ou de l'habitude machinale, un délire de malade ou d'aliéné, une suggestion de somnambule, un automatisme de distrait ou de rêveur ; c'est une idée fixe, ce n'est pas une idée.

Toute idée, tout état de conscience distincte implique un contraste et une opposition interne : de même que l'œil suscite spontanément la couleur complémentaire de celle qu'il se lasse de percevoir pour les faire vivre l'une par l'autre, de même l'organisme mental est ainsi constitué que toute représentation évoque, comme autant d'harmoniques destinées à les mettre en valeur par un accompagnement en sourdine, les contraires et les antagonistes. La conscience, on l'a rappelé, ne naît que d'une discrimination ; elle se développe sous l'empire d'une loi de relativité. L'étude de ce qu'on a nommé la polarisation psychique montre que, sous toute perception en apparence simple et franche, se dissimule l'image d'une autre [145] perception fictive, toute prête à supplanter la première. C'est ainsi encore que chez des névropathes peut s'expliquer le besoin de simulation et cet appétit de mensonge, qui d'ailleurs a hanté certaines organisations délicates, mais saines encore : car à côté des souvenirs réels, paraît et grandit un système d'associations adverses ; et par l'entraînement d'un vertige étrange, l'on arrive, comme malgré soi, à dire le contraire de ce qu'on pensait, à dédoubler la vie consciente, à tomber dans l'illusion, comme si les représentations mensongères, justement parce qu'elles sont toutes subjectives, avaient plus d'autorité sur le sujet que celles dont il a subi la réelle impression. De même, le mécanisme régulier de la négation met en mouvement

un couple d'affirmations rivales dont l'une réussit à exclure l'autre, mais sans la détruire jamais. D'où l'esprit de contradiction ; d'où le danger d'éveiller, chez l'enfant, le doute ou la désobéissance par quelque question prématurée. D'où, en revanche, l'utilité de la tentation vaincue pour confirmer la vigueur même du sens moral. Bref, concevoir nettement un acte, c'est imaginer en même temps la possibilité au moins vague d'actes différents, qui tiennent lieu de repoussoir et servent à préciser par élimination et par approximation la conception primitive. Toute conception est donc comme une fraction qui n'a de sens que rapportée à l'unité totale et qui appelle le complément d'une autre fraction. Cette pluralité d'états solidaires et opposés n'est possible que par l'action immanente d'une puissance, capable d'embrasser toute la multiplicité des contraires dans une unité supérieure : c'est ce pouvoir de susciter des idées contrastantes et des possibilités diverses, de comprendre des solutions singulières s'opposant sous la loi de principes universels qui constitue en effet la *raison*, — la raison qui n'est pas seulement une fonction spéculative et judiciaire, mais qui est encore et d'abord une puissance promotrice [146], élévatrice et libératrice (21).

Ainsi dès qu'il y a contrariétés intérieures et arrêt de tendances, la conscience, découvrant en soi une force de plus, devient réflexion. Du conflit des énergies et des désirs en suspens naissent des états affectifs qui servent de matière et d'aliments à des états intellectuels nouveaux. Au lieu de rester obscurs et incohérents, les divers motifs d'action viennent se confronter ; c'est la raison qui comprend en elle le système entier des raisons rivales : elle n'est aucune d'elles en particulier ; elle les contient toutes, elle se distingue de toutes, et les met toutes en balance, parce qu'elle voit que chacune d'elles, portion dans un tout, n'est qu'un motif parmi d'autres et comme d'autres, *una e multis*. Voilà pourquoi, quelle que soit l'inégalité des forces en présence, la réflexion les paralyse également ; car elle suppose, non pas seulement la puissance d'une des fractions hostiles, mais la réunion de toutes les énergies virtuelles ; elle soutire aux énergies spontanées tout ce qu'elles ont de force excitatrice et se sert d'elles pour les arrêter.

Là encore se découvre la manière dont se forme en nous la conscience factice du déterminisme. Car nous ne concevons la nécessité d'un acte sous

l'influence fascinatrice d'une représentation mentale, qu'en imaginant que le système des motifs victorieux a éliminé toute tendance adverse et qu'il est devenu, pour ainsi parler, une partie totale ; c'est-à-dire que, considérant par abstraction ce motif dominant comme seul réel et effectif, nous maintenons en face de lui, pour en comprendre la force déterminante, l'idée qu'il pourrait n'être qu'une partie dans un tout ; en sorte que le déterminisme n'est connu qu'autant qu'on trouve en soi de quoi le dépasser.

Cette analyse permet enfin d'expliquer pourquoi, inversement, certaines suggestions, qui aboutissent à l'acte sous l'empire d'une fatalité, laissent à l'agent l'illusion [147] de la liberté. Lorsqu'en effet l'action suggérée apparaît avec tout le cortège des motifs qui la peuvent appuyer, c'est l'effet de la suggestion même d'écarter du champ de la conscience les obstacles et les velléités contraires. Sans qu'il y ait suppression réelle des tendances antagonistes, il y a anesthésie subjective ; tout à l'heure, par une fiction, on se représentait qu'un motif partiel avait absorbé l'activité totale, et on concluait au déterminisme ; maintenant il semble au patient qui exécute la suggestion qu'en l'absence de tout autre motif un but s'offre à lui, et en y tendant il se croit libre, comme il le serait s'il agissait avec l'habituelle plénitude de son discernement.

La connaissance réfléchie est donc comme une synthèse à deux degrés ; c'est une représentation de représentations. Ce qu'elle est résume ce qui est en nous, et ce qui est en nous résume tout le reste. Mais après que par un progrès spontané on a gravi ces degrés étagés, si l'on se retourne, comment s'expliquera-t-on qu'ainsi le *plus* semble sortir du *moins* ? pourquoi cette victorieuse puissance des états dérivés ? d'où vient qu'en même temps la réflexion rétrécit l'ampleur de la vie jaillissante où elle semble introduire des limites et des contrastes, tandis qu'elle élargit la puissance des motifs particuliers, puisqu'elle rend l'un quelconque d'entre eux capable de faire échec à tous ?

C'est que ce mouvement ascendant est lui-même prédéterminé par une secrète aspiration qui, dès l'origine, a semé le germe de ces croissances imprévues. Vu de bas en haut, selon la série des moyens, tout semble nécessaire ; mais il n'y a contrainte que dans les apparences. Vu de haut en bas, si l'on peut

dire, et dans l'ordre des fins poursuivies, tout naît d'une initiative que chaque effort nouveau doit mieux révéler. Et c'est pour cela que chaque synthèse ultérieure enferme plus que ses antécédents déjà déterminés ; c'est pour cela que la transcription dans [148] la conscience des états inconscients crée une énergie nouvelle ; pour cela encore que la réflexion, en concentrant la lumière diffuse sur un point, la multiplie en quelque façon ; pour cela enfin que cette clarté même accrue ne suffit déjà plus à nous porter à l'action si au delà nous ne voyons encore l'attrait de l'ombre et de l'inconnu.

Telle est la genèse, telle est l'efficacité de la réflexion : elle dérive de la spontanéité, et elle s'en affranchit en l'expliquant. Née d'une différenciation interne et d'une inhibition, elle est elle-même ce pouvoir inhibitif et perturbateur. Dès l'instant qu'elle paraît, toute tendance est maintenue en respect ; elle suspend, non pas la connaissance qu'elle fixe, mais l'activité immédiate par une puissance arbitrale qu'elle tient de la raison, en même temps qu'elle emprunte aux forces spontanées de la nature les énergies qu'elle restituera à celle qu'elle investira de son autorité.

On s'explique donc les effets opposés de la réflexion sur l'action. — Supérieure à chacun des élans spontanés et à tous parce qu'elle recèle en sa source l'ascendant universel de la raison, elle commence par les inhiber. On a souvent remarqué, en effet, qu'une attention trop étroite déconcerte le naturel et gêne l'aisance des mouvements les plus habituels, que l'analyse curieuse et savante tue le sentiment naïf du bonheur, la fécondité de la vie, et l'amour même ; et ne voit-on pas les mœurs traditionnelles succomber parfois devant une circonspection trop calculatrice ? — Mais, pour remédier à cet arrêt, à ce trouble, à cette dépravation de l'action, ne voyons-nous pas aussi que la pensée réfléchie peut et doit exercer la plus sûre et la plus durable influence ? Sous un premier aspect, elle pourrait suspendre ou même refouler le jaillissement et la générosité de l'action qui à peine conçue risque d'être mort-née parmi les scrupules ou les calculs de la délibération. Combien donc il importe de poursuivre [149] nos analyses, d'allier la raison prudente et l'audace qui nous commande d'affronter la haute mer : *duc in altum*. Certes l'action, puisqu'elle met en mouvement des forces que nous ne connaissons pas toutes en leurs origines et en leurs finalités, nous fait courir d'immenses risques ; mais la question est de savoir si, pour

l'essentiel, nous avons le moyen, en dépit des ténèbres et des tempêtes, d'atteindre au port. Nous ne sommes encore qu'au début de notre recherche, durant les heures obscures de la conception et, si l'on ose dire, de la vie fœtale de l'action. Il faut essayer maintenant d'examiner comment elle se décide, se produit et se développe.

Si en vérité l'action humaine est le point où convergent toutes les forces de la nature, de la pensée et de la volonté, il n'est pas surprenant que, pour associer ensemble et orienter vers un but déterminé ces multiples composantes hétérogènes, une élaboration, partiellement obscure et spontanée, partiellement consciente et délibérée, devienne nécessaire. Or il arrive un moment où, au milieu des tâtonnements et des tiraillements, la décision d'un chef, une raison impérative, un libre arbitre ait à se prononcer. Les stoïciens ont appelé ce pouvoir « raison dirigeante ». Mais, si en effet il y a en l'homme une raison congénitale et immanente, elle ne ressemble pas à un instinct, et les déviations qu'elle comporte ne restent pas étrangères à une réelle liberté chez la personne humaine. Il y a donc lieu d'examiner comment s'exerce le dynamisme de notre raison, comment aussi il peut s'incarner en des actes aberrants par où le libre arbitre trahit la liberté, comment enfin l'élaboration raisonnable de l'agir humain trouve son développement régulier dans le sens normal où il a effectivement à se produire. [150]

III. — Rôle de la raison dans la parturition de l'action humaine : causalité réciproque

[Retour à la table des matières](#)

Du moment où la conception réfléchie d'un acte est toujours escortée d'autres projets et de prospections contrastantes, la simplicité de l'automatisme primitif est perdue ; mais c'est pour un gain, gain qui, à travers des risques salutaires, peut devenir infiniment précieux. La puissance encore enveloppée qui a suscité la conscience et, en elle, la diversité, la contrariété même des réalisations éventuelles, va en effet manifester son rôle et sa portée. Ce qui n'était encore qu'une motion indistincte déterminera peu à peu les fins où elle cherche à se reconnaître et à se réaliser progressivement dans sa plénitude. En apparence cette stimulation infuse n'est d'abord qu'indétermination, « puissance des contraires », capacité passive d'être informée par des objets multiples et variés : en réalité c'est, au fond de notre obscure immanence, une présence active et transcendante qui sert de norme et de moteur à tout le déploiement de l'agir humain. Quand on dit que l'homme a pour ainsi parler à s'enfanter lui-même, ce n'est là qu'un aspect, réel sans doute, mais qui n'est ni primitif, ni foncier, ni ultime de notre destinée. Le drame de la vie est plus complexe dans son unité même. Pour en comprendre les péripéties et les actes qui nous conduisent au dénouement, il est essentiel de saisir dès à présent l'intime travail de la parturition qui, avec ses risques, est [151] cependant destiné à procurer, non l'échec et la mort, mais la vie toujours plus abondante.

Reprenons donc nos analyses, au moment même où, sous l'impulsion d'un dynamisme interne, surgissent les mobiles et les motifs constitutifs déjà et, plus encore, préparatoires de l'action. Et cela parce que nous ne pouvons

d'emblée apercevoir et vouloir — distincte et seule — la fin dernière à laquelle cependant l'élan premier, qui n'est pas uniquement physique ni vital, destine notre nature foncièrement spirituelle, toute engagée qu'elle est dans un organisme corporel. En fait, il nous faut, à travers des opérations multiples et des horizons successifs, découvrir peu à peu le contenu de notre aspiration congénitale, le vœu suprême de nos exigences raisonnables, le terme capable d'égaliser la volonté voulue et élicite à la volonté voulante qui soutient, commande et sanctionne tout notre penser et tout notre agir. Dès lors cette marche tâtonnante à la recherche de ce qui est la vie de notre vie, l'âme de notre âme, la raison de notre raison ne vient à la lumière que par une lente avance, comme l'enfant au sortir du sein maternel.

Il importe donc de suivre, d'aider ce labeur rythmique de la raison et de l'élan spirituel vers l'avènement de l'action devenue viable et proliférante à son tour. Tel est le processus que nous avons à décrire et à soutenir, en attendant que nous voyions plus tard quels développements il devra poursuivre *in concreto*, quelles enceintes provisoires franchir.

Ce qu'on nomme communément la raison, n'est-ce pas en effet ce triple pouvoir : — celui d'affirmer les principes nécessaires et transcendants qui sont l'illumination intérieure de toute conscience ; — celui de relier l'absolu de la vérité et de l'être aux réalités contingentes et aux applications que nous avons à faire de notre science ou de notre conscience à l'ordre de ce monde ou aux exigences [152] du devoir ; — celui d'instaurer un arbitrage, d'évoquer, de susciter les motions qui nous sollicitent, les notions qui font valoir leurs prétentions devant notre tribunal. Ainsi la raison est en même temps, selon le mot de Descartes, un instrument universel d'invention, de discernement, d'unification et de judicature. Loin donc de substituer à son autorité nécessaire et salutaire ce qu'on a nommé, en un sens révolutionnaire, « l'action directe » et de faire confiance au déchaînement des forces aveugles, il nous faut voir non pas seulement « les idées-forces », mais le rôle inspirateur, régulateur et appréciateur de la raison au cœur même de l'agir humain.

Mais, objectera-t-on, puisque la raison qui ne se passe point de la réflexion est inhibitrice ; puisque, en suggérant maintes possibilités contraires, elle trou-

ble ou suspend l'heureuse simplicité d'une confiante initiative, comment comprendre qu'il y ait à proprement parler une énergie réfléchie, une force transcendante devenant capable de dominer toutes les tendances divergentes, au point d'être supérieure à chacune en particulier et même à toutes ensemble ? Oui, comment est-il concevable que la raison, pour mieux régner, se détache de ses conditions ; comment apparaît-elle inévitablement, nécessaire sans être nécessitante, décisive sans être déterminée, libératrice tout en gardant son rôle incorruptible devant les écarts de la liberté, principe de sanction en assurant la ratification des peines chez ceux mêmes qui peuvent avoir à les subir malgré eux ?

1. LE DYNAMISME DE LA RAISON

[Retour à la table des matières](#)

Les vues qui précèdent ont besoin maintenant d'être éclairées et justifiées par une étude génétique qui mettra [153] en lumière les conditions impliquées par l'apparition et le développement de la raison dans la connaissance que nous en avons et dans son usage spéculatif et pratique tout ensemble (14). Car ici, autant et plus qu'ailleurs, nous ne devons pas nous contenter d'affirmations et de distinctions abstraites ; il s'agit de l'enchaînement réel reliant entre elles des assertions qui n'auraient vie ni possibilité les unes sans les autres. La raison ne reste pas en l'air entre ciel et terre ; elle relie le transcendant et l'absolu au contingent ; elle s'appuie donc aux deux extrémités de l'échelle sur laquelle nos explications ont à descendre et nos actions à monter.

De quelle manière la raison se constitue-t-elle et comment fournit-elle, avec les notions régulatrices de la vie réfléchie, l'idée nécessaire de liberté ? Que cette idée apparaisse fatalement en nous, c'est ce qui est certain, et c'est ce qu'on n'a guère songé à expliquer. Qu'elle résume et représente à elle seule toute l'histoire antérieure du déterminisme, c'est vérité également méconnue et également essentielle. Car de là vient que l'agent se substituant à toutes les conditions antécédentes de son action voulue s'en attribue la paternité.

I. — Si les motifs et les mobiles sont en nous le retentissement du monde entier et l'expression de notre propre nature, la conscience qui les perçoit est, à un point de vue singulier, la perception de l'univers et de la solidarité totale. Or pour connaître l'univers, il faut qu'une relation nouvelle s'établisse par cette connaissance même ; plus nous comprenons la grandeur du monde et cette immense durée où nous sommes comme égarés, plus nous sommes grands au-dessus. Connaître, c'est posséder et régner. *Intellectus fit omnia, sed, ut fiat, superat.* Pour saisir son objet, l'intelligence, par le pouvoir transcendant qui lui est propre, assimile ce qu'il y a d'intelligible [154] dans la réalité extérieure à elle et acquiert ainsi un moyen de domination ébauchée sur les forces subalternes du monde physique et biologique.

Quelles que soient les conditions préparatoires et indispensables à l'avènement de notre conscience et de nos initiatives humaines, une vérité tout à fait essentielle s'impose à nos analyses explicatives, et cela en un double sens ; car ces analyses mêmes n'ont pas seulement à rendre compte de la succession ; elles doivent faire comprendre l'unité permanente d'une action qui ne se réduit pas à une synthèse d'états discursivement parcourus et connus. Il s'agit en effet de sauvegarder le principe réellement unitif qui de la cause efficiente à la cause finale constitue la totalité et l'originalité du véritable agir. C'est pourquoi nous devons ici montrer comment la raison, qui paraît se monnayer dans la suite de nos expériences, garde toujours cependant au cours de son exercice et de son développement son caractère d'universalité, de nécessité, de transcendance qui rend possible son activité immanente et qui fait participer le détail de nos actes contingents à la valeur d'un ordre supérieur à la relativité du simple devenir.

On ne peut en effet comprendre les parties que par l'idée du tout ; on ne connaît le tout qu'en se distinguant de l'*univers* par la perception de l'*universel*. La conscience d'un motif n'allait pas sans la présence d'autres motifs ; la conscience des multiples raisons d'agir n'est point allée sans la vue au moins confuse de leur opposition et du système qu'elles forment ; la conscience de ces contrastes au sein d'une unité organique ne va pas sans la pensée de

ce qui est inaccessible à la relation et à la limitation, sans la présence connue et possédée d'un absolu, sans l'idée régulatrice de l'infini.

De la présence de ces notions rationnelles dans la conscience, du rôle qu'elles jouent dans la façon même dont nous envisageons notre conduite personnelle, on ne saurait [155] douter (15). En deux mots : la conscience de l'action implique la notion d'infini ; et cette notion d'infini explique la conscience de l'action libre.

Qu'est-ce en effet qu'agir, selon l'idée commune qu'on s'en fait ? c'est dans l'immensité des choses qui enveloppent partout et toujours un infini actuel, au sein du déterminisme qui enserme toute la complexité des phénomènes, insérer et ajouter quelque chose de soi. Nul ne pense agir, s'il ne s'attribue le principe de son action, et s'il ne croit être quelqu'un ou quelque chose, comme un empire dans un empire. — Point d'acte interne, point d'état de conscience, si obscur qu'il soit, qui ne transcende ses conditions. La lumière de chaque idée résume tout un système de forces ; par l'action idéale qu'ils ont les uns sur les autres, les motifs mettent en compétition les puissances qu'ils représentent. La réflexion n'est pas inerte et stérile, c'est la force des forces ; et comme un levier appuyé sur l'idée de l'infini, elle peut soulever l'univers. En ce sens, dont nous verrons bientôt l'aspect symétrique, la théorie agit sur la pratique ; car la pensée est une forme de l'action qu'elle sert à libérer. Aussi les doctrines spéculatives sont-elles des événements dans la formation de la civilisation générale.

La raison décisive d'un acte ne nous paraît donc jamais résider seulement en aucune des tendances partielles qui ont contribué à le rendre possible ; elle est, à des yeux avertis, dans ce pouvoir qu'aucune des déterminations particulières ne saurait épuiser, et qui, absorbant toutes les raisons de détail, semble naturellement capable de dominer l'ensemble des forces définies, énergies physiques, appétits, tendances, motifs, pression de la nature et de l'esprit. L'action expressément voulue ne trouve sa raison totale que dans un principe irréductible à la conscience distincte et aux phénomènes sensibles ; elle n'a le sentiment de sa propre initiative qu'en impliquant un [156] caractère d'infinitude et de transcendance.

On l'a en effet souvent remarqué, mais il reste à tirer d'une telle constatation toute la leçon qu'elle confient. Rien de plus important pour le philosophe que de discerner, de deviner les secrètes ingéniosités de l'art mystérieux grâce auquel, selon le mot d'Aristote, rien n'est vain, rien n'est faux dans l'agencement si complexe en apparence, si simple au fond et si direct de la nature. Le propre de la réflexion, c'est de disposer pour son compte des ressources de la spontanéité. Ce que l'agent a fait d'instinct, il peut, profitant de l'invention, le renouveler par industrie ; ce qui était contenu dans l'expansion naturelle de son énergie, il le domine et l'exploite ; ce qui résultait d'une force indélibérée, il sait en faire le but d'un effort nouveau ; et, s'imitant soi-même, il emploie toute la puissance des causes efficientes qu'il porte en soi au service d'une cause élicitement finale.

C'est donc parce que nous trouvons dans nos actes une sorte de souveraineté créatrice que nous acquérons la conscience d'être des agents personnels ; c'est parce que nous sommes spontanément raisonnables que nous nous jugeons capables d'initiative volontaire. Ainsi s'éclaire, dans l'intimité de la raison, cette réciprocité des moyens et des fins qui, d'une manière encore extrinsèque, s'était manifestée déjà dans le dynamisme de la nature. La raison ne se connaîtrait pas en nous sans tout ce rythme de la vie spontanée ; et c'est sous l'influence secrète de cette finalité que tous les motifs et les états de conscience s'appelant, s'associant, s'opposant, ont fait naître la réflexion et, avec elle, la conscience d'un pouvoir libre.

II. Le rôle de l'action dans la constitution de la raison et dans l'idée de liberté est donc essentiel autant que peu remarqué. Toutefois ni la raison ni la liberté ne sont de simples virtualités, « puissances des contraires » [157] qu'elles auraient uniquement à susciter et à réaliser arbitrairement. Autant il est bon de faire appel à cet infini, à ce transcendant qu'impliquent à la fois tout sentiment d'agir et toute efficience vraiment causale, autant il est capital de ne point confondre cet infini avec un indéterminé, ce transcendant avec une immanence indéfiniment variable ou perfectible. L'action contient en elle une norme précise. La raison n'est pas seulement un pouvoir régulateur, elle porte en elle une

vérité substantielle. La transcendance n'est pas une catégorie de l'idéal ; et quoiqu'on puisse parler de son immanence vitale dans l'intelligence et la volonté des agents spirituels, sa présence en eux est bien la présence et la stimulation d'un absolu subsistant et qui reste incommensurable avec toute réalité contingente. Aussi est-ce un problème de savoir comment s'opère ce que Platon nommait déjà le mélange ou l'active coopération du fini et de l'infini, du fatal et du libre, des forces passionnelles et de la souveraine raison. Ce qui est frappant en effet, ce qui réclame une élucidation, c'est l'ultime compénétration du rationnel et de l'irrationnel jusque dans notre agir le plus réfléchi. Il ne suffit donc pas d'indiquer comment l'activité raisonnable émerge de la spontanéité qu'elle érige en volonté apparemment libre de ses décisions ; il est indispensable d'analyser de plus près cette singulière métamorphose et d'en percevoir d'abord la paradoxale difficulté.

Quel rôle jusqu'ici avons-nous attribué au dynamisme de la raison ? Il se traduit d'abord par ce caractère d'universalité et de fécondité qui devant les données fournies par l'expérience suscite des aspects contraires, des possibilités complémentaires, des aspirations étrangères à ce qu'elle offre, à ce qu'elle impose la nature à notre passivité. D'où la réflexion naissante, la confrontation des possibles, l'évaluation des moyens et des fins durant l'inhibition suspendant cet « acte réflexe » qui est tout le contraire de [158] l'action réfléchie. Nous avons même ajouté que, devant le tribunal où la raison fait comparaître les candidats à l'action, elle emprunte aux forces concurrentes leurs énergies qui lui servent à les maintenir provisoirement en suspens, grâce à sa puissance propre qui a drainé celle des motifs et des mobiles en usant de son universalité dominatrice.

Mais il est temps ici d'introduire une critique plus serrée et d'examiner le comportement de la raison elle-même ; car dans les conditions où nous place notre mode de penser et de prévoir, ce que nous appelons notre raison n'est jamais d'emblée en possession pleine et distincte de toute sa lumière et de toute sa souveraineté. Si elle met en mouvement la justice, si elle évoque les parties en conflit et les témoins discordants, si elle fait figure d'arbitre impartial et de juge souverain, si elle dispose de l'autorité contraignante et du pouvoir exécutif, il reste vrai néanmoins qu'elle-même prend parti, qu'elle descend de son

siège pour se mêler aux compétitions, qu'elle ne se contente pas de refouler les prétentions abusives pour laisser à la cause estimée juste la faculté de faire valoir elle-même ses propres droits. En se faisant elle-même juge et partie, la raison apporte à la solution qu'elle investit de sa décision favorable toute l'étendue de sa transcendante efficacité. Elle confère donc à ce qui n'était qu'un bien relatif une valeur autre encore que celle qu'un tel bien pouvait tenir de son prix intrinsèque. Dès lors nous apercevons la complexité, la gravité de la question à résoudre. Puisque le terme ultime et absolu de l'action (en dépit de la motion primitive qui le fait invinciblement tendre à la fin que nécessairement la raison pleinement consciente d'elle-même lui assigne) nous demeure enveloppé de voiles qui le laissent à peine transparaître ou le masquent sous de faux-semblants, comment réussir à écarter ces obstacles, à percer ces illusions, à rectifier sans [159] cesse nos visées et nos efforts, à rendre raisonnable notre raison, à libérer notre liberté ? Tel est le programme que nous allons avoir à remplir. Mais auparavant il importe encore d'insister non plus seulement sur le rôle de l'action dans la prise de conscience et de possession de la raison en nous, mais encore sur la causalité réciproque de l'action humaine et de la vraie liberté qui en est à la fois la semence et le fruit.

On s'est étonné de la connexion qu'indiquait avec insistance la thèse de 1893 sur *l'Action*. A la soutenance même, on avait contesté ce rapport entre l'idée du nécessaire et de l'infini et le pouvoir d'agir librement joint au sentiment d'une volonté efficace. Rien de plus traditionnel cependant, rien de plus intelligible qu'une telle interdépendance. Mais, parce que cette relation est mutuelle, parce qu'elle sert à montrer la fonction médiatrice, unitive et ontogénique de l'action, en même temps qu'à mieux éclairer le double rôle alternatif du penser et du vouloir, il est bon d'analyser plus attentivement cette intime compénétration. Il en résultera, dans l'ordre théorique comme dans l'ordre pratique, d'importants profits.

En fait, nous prenons conscience de notre initiative personnelle avant d'avoir une notion explicite des principes de la raison et de songer à la mystérieuse affirmation de l'infini. En droit, au contraire, c'est notre nature raison-

nable, notre participation aux vérités transcendantes et à la force idéale réellement supérieure à toute réalité contingente et finie qui rend possible et efficace l'acte volontaire. L'*appetitus rationalis* conditionne en un sens la *natura volentis* ; mais, en un autre sens et d'un point de vue finaliste, c'est le don initial du vouloir infiniment avide qui conditionne les développements corrélatifs de l'intelligence et de la liberté.

On comprend dès lors comment et pourquoi l'action [160] tout en dépendant de la connaissance réagit originalement sur elle et nous fait refluer à sa source en même temps qu'elle la conduit vers son terme intégral. C'est donc une motion première plutôt qu'une notion originelle, un *actus primus* qui constitue le don créateur de l'être spirituel. Mais cet acte tout primitif, si infiniment riche qu'il soit de virtualités indistinctes et exigeantes, ne peut rester dans une indétermination confuse. Toujours s'ébauche une intention, toute vague et rudimentaire qu'on la suppose ; toujours une raison commence à déterminer l'*actus secundus* qui est déjà l'embryon d'une pensée, d'une volonté voulue ; toujours l'infini de l'élan primordial se partialise avant et afin de se recouvrir et de s'égaliser à lui-même, tout au moins par une aspiration qui cherche et tâtonne pour se connaître davantage et se satisfaire moins imparfaitement.

Et voyons mieux maintenant un autre profit d'une étude embryogénique de l'action. Si d'emblée on partait du point de vue où nous place la connaissance explicite, on ne saurait comprendre comment l'on peut parler d'une vision congénitale des vérités essentielles, d'un fondement de nos certitudes antérieur aux preuves discursives d'une démonstration qui dépend à la fois des raisons que la raison connaît et de celles qui suscitent et soutiennent les exigences rationnelles en les animant d'une vie plus profonde que celle dont l'entendement est le seul instrument. Mais si en outre en étudiant l'action on se place au point de vue de la motion fondamentale et transcendante qui met en branle toutes les puissances appétitives, cognitives et libératrices de l'être spirituel, alors il n'y a plus la même difficulté pour admettre que la stimulation initiale est déjà prégnante de tout le déploiement intellectuel et volontaire qui réalisera peu à peu l'agent orienté vers un destin auquel il coopère en connaissance de cause.

Alors [161] aussi nous ne risquerons plus de considérer séparément les actes humains, leurs mobiles et leurs motifs à l'état d'isolement, comme si chacun n'était que ce qu'il paraît à une vue fragmentaire et selon sa mesquine valeur de bien fini. Alors enfin on apercevra l'unité du drame qui se joue en chacun de nous et qui, au lieu de se traîner dans le périssable et le borné, va de l'infini à l'infini qui le lance, qui le traverse, qui l'attire, qui l'attend. Nous sommes ainsi préparés à discerner l'utilité et la portée des analyses ou des synthèses propres à distinguer et à relier la raison et la liberté dans la causalité réciproque de l'agir humain.

Mais qu'est-ce qui révèle à la conscience cet apparent infini d'un pouvoir propre à l'agent ? c'est l'action même, qui s'accomplit en lui et par lui. Et qu'est-ce qui lui inspire le désir et le sentiment d'un pouvoir propre ? c'est l'idée de cet infini de l'action dont il fait l'origine de ses décisions volontaires : réflexion et liberté impossibles chez qui au lieu d'agir serait *agi*. Car il n'y a raison et conscience réfléchie et sentiment d'infini qu'où se trouve libre activité, et il n'y a activité libre qu'où se trouve conscience d'agir. Il y a solidarité entre la raison et la liberté, entre la conscience et la puissance de l'infini. L'idée *réelle* ne devient *idéale*, c'est-à-dire réfléchie, que par cette médiation. L'acte volontaire va donc de l'infini à l'infini, parce que l'infini y est cause efficiente et cause finale. Peu importe l'ordre chronologique ; le temps n'est qu'une façon de représenter l'unité subjective de l'action dans la multiplicité des phénomènes subordonnés ; et la nécessité immanente à l'enchaînement de ces phénomènes n'est que la projection objective et pour ainsi dire le projet de la finalité transcendante dont s'inspire la raison.

C'est ainsi que la réflexion, parcourant en tous sens la série des causes efficientes et des causes finales et voyant d'où sort l'acte, sait y retourner et le reproduire ; elle descend ou remonte également la double suite des opérations [162] spontanées dont elle est tour à tour le terme et le point de départ ; elle va reprendre dans la nature la filière des causes qui aboutissent à son but ; elle prédétermine l'enchaînement des moyens propres à ses fins. Au déterminisme de la force brute ou de l'instinct s'ajoute, non pour le supprimer, mais pour l'employer, la détermination volontaire de l'acte.

En résumé, pour agir il faut participer à une puissance infinie ; pour avoir conscience d'agir il faut qu'on ait l'idée de cet infini pouvoir. Or c'est dans l'acte raisonnable qu'il y a synthèse de la puissance et de l'idée d'infini ; et cette synthèse c'est ce que l'on nomme la liberté.

III. — La liberté, longtemps scandale de la science, la voici donc affirmée par la science même, par une science plus complète et conséquente à la loi de son progrès. Elle est, puisque le mouvement de la science et de la conscience ne s'explique pas sans elle. Elle est, puisque par le point où l'on pose ce que le déterminisme a de vrai on y échappe. Mais qu'on s'entende bien sur le sens et la portée de cette affirmation ; elle comprend une triple vérité : 1° rien dans l'apparent déterminisme de la nature et de la pensée, rien dans les phénomènes ni dans la science des phénomènes ne contredit la conscience d'une force exempte de la nécessité, *immunitas a necessitate* ; 2° c'est le mouvement de la spontanéité qui suscite la conscience nécessaire et inévitable de la liberté, *necessitas libertatis* ; 3° le jeu même de ces connexions est expliqué et consacré par la liberté, *necessitas a libertate*. C'est sur ce dernier point qu'il importe surtout de prévenir toute méprise.

Toute notre action propre paraît reposer sur un fonds primitif de passivité, et il serait absurde de prétendre qu'il dépend de nous d'avoir traversé toutes les formes de la vie inconsciente pour en venir enfin à l'aube de la réflexion [163] et à la clarté de la raison : loin de prouver que nous sommes maîtres d'être raisonnables et libres, on vient de voir au contraire pourquoi nous le sommes inévitablement. Est-ce à dire pour cela que cette liberté nécessaire s'absorbe dans cette nécessité ? Pas du tout. Aussi faut-il maintenir à la fois ces deux assertions : d'une part la spontanéité a abouti nécessairement à la conscience de la liberté ; d'autre part la liberté, en prenant conscience d'elle-même, ratifie tout ce qui précède et veut tout ce qui lui permet de vouloir.

Dès l'instant donc où l'agent raisonnable s'attribue une puissance supérieure aux conditions dont dérivent et sa conscience et sa raison et sa liberté, il ne saurait, en voulant, désavouer ces origines de la volonté ; et s'il pouvait décou-

vrir un motif de renier ce qu'il est, ce n'est pas dans les antécédents de son acte qu'il le trouverait. Ainsi est légitimé tout ce processus qui semblait étranger au vouloir humain ; ainsi voit-on que tout le mouvement de la science repose sur une volonté profonde ; ainsi, quand par une décision qui pouvait sembler artificielle et arbitraire on a opté pour ce *quelque chose*, pour ce phénomène dont il y a intuition immédiate et connaissance scientifique, on exprimait sous une forme extrinsèque cette essentielle vérité, c'est que tout le système des phénomènes objectifs et subjectifs, tout l'organisme des connaissances positives est subordonné et suspendu à un libre vouloir.

L'action a sa sève propre. Elle est toujours un *au-delà*. S'il était indispensable, pour ne laisser aucune intelligence s'attarder en de stériles difficultés, de déterminer les antécédents de la décision raisonnable et libre, désormais c'est d'elle qu'il faut partir comme de la véritable et solide origine du mouvement qui porte l'homme vers des fins connues et voulues. Dès qu'il agit, le sachant et le voulant, il ne se préoccupe nullement d'ordinaire des causes [164] efficaces de sa décision ; et il a raison. Car il se substitue réellement à tout le mécanisme de la vie inconsciente : la lumière ne l'en éclaire pas moins, sans qu'il cherche d'où elle vient ; et d'ailleurs ce n'est jamais en regardant d'où elle vient qu'il découvre la raison décisive de sa résolution, puisqu'il n'a jamais conscience d'agir, sans avoir transformé la nécessité immanente en finalité transcendante. Il domine tout ce qui précède, sans avoir besoin de le connaître distinctement, parce qu'il lui suffit de connaître où il tend. Car dans ce qu'il sait, il comprend et dépasse ce qu'il ignore ainsi ; dans ce qu'il veut, il ratifie ce qu'il n'avait pu vouloir encore.

Voilà pourquoi la réflexion analytique du psychologue, en regardant en arrière aux conditions de l'acte, est exposée à dénaturer ce qu'elle prétend étudier. La véritable connaissance, c'est cette prospection qui porte en avant le regard intérieur vers les fins qui sollicitent la volonté parce que là seulement est la suffisante raison des déterminations libres. Quiconque est né pour l'action regarde devant soi ; ou s'il cherche d'où il vient, c'est seulement pour mieux savoir où il va, sans jamais s'enfermer dans le tombeau d'un passé mort. En avant, et en haut. L'action n'est action que par là. Il est de science que la cause

finale est plus que la cause efficiente ; et c'est pour le montrer qu'il était nécessaire de définir le rapport qui les unit.

Il se trouve ainsi que le sentiment populaire est d'accord avec les conclusions de la science philosophique. La notion scientifique de la liberté demeure toute proche de la conscience naïve et de l'expérience pratique. L'action volontaire apparaît comme une création dans la création ; c'est un infini ramassé en un point, et triomphant de l'oppression universelle et soulevant le monde. Pour mouvoir de moi-même le petit doigt, il faut que j'ébranle ce plein du système des phénomènes. Oui, dans l'instant où [165] j'en subis l'impression il faut que je sois plus fort que tout ce qui m'est connu : je marche sous le faix de l'infini.

L'univers ne peut être conçu qu'en expansion virtuelle, non point comme une unité stable et close, puisque par les agents spirituels et peut-être par les autres il comporte toujours du nouveau et de l'irréversible. Affirmer que cet univers n'est pas un cycle fermé, n'est-ce pas admettre en effet que l'esprit est, par rapport au monde, comme un infini capable de dominer toutes les forces naturelles ? Ne sent-on pas, n'a-t-on pas remarqué cent fois que nous sommes plus forts que tout, non toujours par la vigueur de l'animal humain, mais par la direction de la volonté, par l'énergie intime et l'action centrale de l'esprit ? L'affranchissement par la science sera toujours incomplet ; la libération par l'initiative morale, par la patience, par la mort même, héroïquement affrontée ou acceptée, demeure toujours possible. La connaissance scientifique ne nous délie jamais, c'est au contraire de la connaissance scientifique que nous sommes libérés, par ce simple sentiment.

Sans doute à côté de la puissance mystérieuse qu'il expérimente en soi, l'homme se sent assailli et souvent vaincu par d'obscures tyrannies ; et c'est la grande énigme de sa nature que ce mélange extrême de force et d'infirmité. Mais s'il est parfois comme un jouet entre des mains inconnues, toujours est-il que rien dans le monde des phénomènes ne menace sa souveraineté spirituelle. Il était essentiel, dans la confusion où nous jette la vague conscience de notre

force et de notre sujétion, de démêler cette première liberté, et de la défendre contre les objections incompetentes sous lesquelles, à la faveur de l'enchevêtrement de nos liens réels, la pensée métaphysique ou scientifique a souvent prétendu l'accabler ; il subsiste en effet assez d'obstacles à l'exercice de cette liberté, comme on [166] le verra en étudiant l'expansion naturelle de l'action volontaire.

Qu'on tienne donc fermement ces conclusions liées. La liberté est postulée par la science. Elle apparaît à la conscience par le jeu même du déterminisme. Il n'y a conscience du déterminisme que par la liberté. La liberté adopte toutes ses conditions antécédentes. Mais elle n'y trouve pas sa raison d'être. C'est dans une fin transcendante à la nature ou à la science qu'il devient nécessaire de voir la raison véritable de l'action.

2. L'EXODE DE L'ACTION

[Retour à la table des matières](#)

Nécessairement produite à la conscience, la liberté s'exerce nécessairement. Comprend-on l'étendue de cette sorte de nécessité nouvelle qui embrasse non plus seulement tout le passé, mais vaut pour tout l'avenir ? Dès qu'avec la réflexion a brillé cette raison libérante, c'en est fait ; sa lumière a lui pour toujours. Mais qu'on y prenne garde ; cette nécessité ultérieure est encore enveloppée dans la détermination actuelle. Il faut donc, attentif à cette double relation, rechercher à présent comment la liberté a une inévitable influence, et comment toutefois elle ne désavoue ni cet inéluctable emploi ni rien de ce qui en peut résulter. Elle n'échappe pas à la nécessité d'être et de rester la raison de l'action ; et dans le fond de sa sincérité elle y consent.

I. — Ce qu'on a vu, on ne peut s'empêcher de l'avoir vu. Quand la réflexion a éveillé le sentiment d'une libre puissance en nous, et nous a remis

dans la main de notre propre conseil, il est trop tard : ne pas vouloir en user, c'est encore en user. La liberté n'est pas, ainsi qu'on l'a [167] trop souvent représentée et bien à tort, comme un simple pouvoir arbitral, toujours maîtresse de prêter ou de refuser la médiation de la raison ; elle est issue du dynamisme de l'action spontanée, c'est pour cela qu'elle tend nécessairement au dynamisme de l'action réfléchie. En cela elle porte la marque indélébile de son origine, et continue le mouvement, d'ailleurs accepté et légitimé, de la logique interne de l'action voulue.

Ne pas vouloir vouloir, c'est toujours vouloir. Et quand, se déroband en apparence aux circonstances difficiles où elle est convoquée à militer, la volonté se détourne du rayon importun qui trouble sa quiétude, elle ne cesse pas d'être complice des tendances qui l'emportent durant qu'elle affecte de rester neutre. Il lui serait commode de se laver les mains de tout ! mais ce qui se fait devant elle sans elle se fait par elle, puisque ayant conscience de ne trouver qu'en elle la véritable raison de l'acte elle met la raison de l'acte ailleurs qu'en elle. *Ad-versus rationem, non absque ratione velle est*. Et quand en effet on ne veut pas vouloir, c'est qu'on veut s'abstenir de vouloir en agissant, c'est qu'on veut agir. Toujours donc c'est dans la volonté que l'action consciente puise, non sans doute toutes les conditions dont elle tire sa sève, mais cette cause inconditionnelle sans laquelle elle ne serait pas.

Qu'on songe, pour mieux comprendre cette complicité de l'abstention, à l'invincible force de la résistance ; car la liberté de ne pas faire est infinie, souveraine et définitive d'emblée. Pour obtenir d'un homme qu'il agisse, ni puissance extérieure ni violence intime n'a prise sur sa raison conservée ; on le tuera peut-être, mais c'est là que triomphe cette volonté de ne pas agir, puisque la mort, en détruisant la liberté de faire, consacre la liberté de ne point faire.

Ce qu'ainsi l'héroïque liberté de mourir confie pour toujours au passé, la puissance égale et contraire de vivre et [168] d'agir l'ensemence dans l'avenir à jamais. Même quand la volonté semble s'en tenir aux occasions prochaines et aux mobiles passagers pour les mettre en elle sans s'y donner, elle se met en eux, et au lieu de s'en servir elle les sert. Tout motif efficace sur nous est plus que ce motif. Qui se propose par exemple la science pour but de sa vie en fait

déjà une fin transcendante à la science, une réalité morale. De même, le prétendu déterminisme de la science ou de la passion n'est pas objet de science ou d'expérience ; on ne saurait donc s'en prévaloir, pour excuser un acte, qu'en vertu d'une croyance, et d'une croyance illégitime, en la fatalité. L'acte voulu dépasse toujours infiniment ce qui est connu, analysé, déterminé. Au-dessus de ce qu'il convoite, l'homme s'intéresse à ce qui, en lui, convoite et jouit ; il se préfère au monde, parce qu'en effet il vaut plus que le monde. Il n'agit donc, selon l'idée qu'il a de l'action, qu'autant qu'il est principe et fin de ses actes.

II. — La volonté libre a nécessairement surgi en nous et elle a adopté toutes ses origines. — La volonté libre est nécessairement engagée dans nos actes réfléchis et elle ratifie implicitement toutes les suites de son intervention ou de son abstention. Elle n'est pas seulement une *possibilité* nécessaire ; elle est un *fait* nécessaire.

Tâche délicate de montrer ainsi que la liberté, en s'exerçant nécessairement, conserve la propriété volontaire de toute cette appartenace forcée dont la grève l'avenir. L'ombre du déterminisme semble la précéder, l'accompagner et la suivre, puisqu'elle germe, croît et fructifie forcément ; et pourtant comme elle a consenti à la nécessité de vouloir et d'agir, elle assume cette nécessité nouvelle qui résulte d'elle. Ou plutôt cette double contrainte n'est que la forme sous laquelle elle se révèle à elle-même et s'impose ses propres conditions. Car puisqu'elle dispose [169] en soi des conditions transcendantes ou immanentes de son franc arbitre, elle ne saurait jamais s'en prendre qu'à soi des conséquences qui dérivent directement de ce qu'elle a voulu ou exclu.

Et c'est cet enchaînement, à la fois intelligible et secrètement consenti, qui seul autorise la science de l'action libre, ou qui même en constitue l'objet. Car dans l'infinie variété des décisions et des actes possibles, la pensée demeurerait perdue comme en un chaos, si dans la chaîne des particularités indéfinies nous ne saisissions pas l'universel commun à toutes les destinées singulières des personnes. Toujours en effet la puissance de vouloir, *natura volentis*, qu'un regard superficiel considère comme indéterminément variable, se définit par cela

seul *qu'elle* veut, et non par *ce* qu'elle veut ; bien plus, si dans le seul acte du vouloir doit se révéler la fin où il tend et les moyens dont il use, alors cet enchaînement rigoureux comporte une détermination scientifique : il y a une logique nécessaire de la liberté (21).

Ce qu'il faut désormais, c'est développer le contenu de la volonté conséquente au mouvement même qu'elle s'imprime en son premier élan. Si elle a une règle à observer, une opération à produire, des relations morales et sociales à instituer, c'est par cette expansion même qu'elle les découvrira, grâce à une méthode dont l'originalité est incomparable. Car c'est l'initiative *a priori* de cette libre activité qui, en se déployant, doit reconstituer la nécessité à laquelle elle est soumise pour ainsi dire *a posteriori* ; ainsi l'hétéronomie de sa loi correspondra à son autonomie intérieure. En sorte que, lorsque nous faisons vraiment ce que nous voulons en toute sincérité, nous obéissons à une obligation qui, loin de dépendre de notre décret, est pour nous une fin impérative. Là est le caractère unique de l'expérimentation pratique : l'action volontaire reprend à son compte la motion transcendante dont [170] elle procède ; elle accueille les réponses du dehors qu'elle provoque pour mieux se définir elle-même ; elle tire des sujétions apparentes et de l'hétéronomie provisoire sous laquelle elle se développe un moyen d'acquérir la seule véritable autonomie qui la rend conforme à sa foncière destinée. Tous ces enseignements qui s'imposent d'en haut ou du dehors au vouloir humain sont enveloppés dans ce vouloir même et dans son agir. Toute la suite éclairera et justifiera cette vue.

On pourrait craindre que, sous prétexte d'analyse, nous n'abusions de la synthèse en décrivant des connexions toutes faites et pour ainsi dire le squelette tout constitué de l'action humaine dégagé des chairs qui l'enveloppent et lui assurent souplesse et vivante plasticité, il y a lieu en effet d'écarter cette apparence de pétition de principe comme si nous posions le cadavre décharné avant les membres nourriciers de l'armature osseuse. C'était seulement pour montrer d'avance la connexion si l'on peut dire physiologique des organes et des fonctions qu'afin de mieux étudier la vie en acte nous avions en quelque sorte radiographié l'être actif, sans pour cela méconnaître la croissance constructive de

la logique interne ou du mécanisme anatomique qui lui permet de se mouvoir et d'atteindre en pleine force l'âge adulte. Ce n'est point sur un mort à l'état squelettique qu'ont porté nos recherches destinées à montrer comment le squelette même vit, se développe, soutient et permet au vivant toutes ses fonctions internes, toutes ses fonctions de relation. Qu'on ne suppose donc pas que par un parti pris nous avons d'avance postulé ou même affirmé ce qui est en question, c'est-à-dire l'intime comportement, les origines, la naissance, la croissance, la finalité de l'agir humain. Radioscopie n'est point imagination arbitraire de l'invisible, c'est procédé pour mieux discerner les secrets vitaux et [171] la condition des mouvements mêmes qui se déploieront de façon accessible à l'observation directe.

C'est à ce point que nous sommes parvenus ; car, après la mystérieuse conception et l'émouvante parturition, nous avons désormais à suivre la production et l'expansion de l'agir humain. Cette étude, à certains égards plus accessible à nos constatations, complétera, confirmera les vérités déjà recueillies et enchaînées ; mais il ne faudra jamais oublier que, sous les données visibles, réside autre chose qu'une phénoménologie descriptive, et que le sens de l'action porte sur une réalité qui ne se révèle pas toute à l'étude descriptive et discursive. Un problème ontologique et même déontologique y est constamment impliqué et c'est ce qu'il est indispensable de rappeler au seuil de recherches qui paraîtraient facilement s'étaler sans dessous en une lumière qu'aucune ombre ne nous amènerait à scruter plus profondément.

Il était utile de sonder les conditions qu'impliquent la conception, la croissance interne et la proche parturition de l'action humaine. Mais il ne faut pas qu'elle reste mort-née et il est indispensable maintenant de la voir vivre, se répandre, proliférer à son tour. Et quand nous disons « voir », il ne s'agit pas d'un regard extérieur ; il s'agit d'une réalité ontogénique, d'une croissance substantielle, d'une histoire métaphysique de la volonté en acte, depuis l'ébranlement initial qui la suscite et dont elle développe les suites spontanées, consenties ou librement choisies. Quand on parle de l'exercice de l'action, en le distinguant de la nature essentielle et de la spécification formelle de l'agir, il ne faut pas qu'on

se borne à une description des faits considérés du dehors et selon leurs relations expérimentales. Il est nécessaire encore et surtout de pénétrer, sous le devenir même, jusqu'à l'être profond qui, disposant d'une causalité métaphysiquement [172] efficiente, use constamment de cette puissance, de manière à sauvegarder et à développer la liberté dont elle l'investit jusqu'au terme où l'action doit trouver sa cause finale, son équation avec elle-même et, autant que possible, avec le Principe originel d'où procèdent son élan et sa destinée.

Comprenons donc bien qu'une étude de l'action ne peut se borner ni à une analyse abstraite de l'idée complexe de l'agir, ni à une description des phénomènes psychologiques

et historiques qui manifestent la vie profonde des personnes et de l'humanité. Pas plus que la dissection atomique d'un cadavre ne donne le secret de la vivante physiologie, pas plus que la physiologie des fonctions vitales ne révèle l'unité synergique de l'être animé, une science de l'agir ne saurait atteindre son objet véritable si elle ne scrute pas la causalité réciproque et ontogénique de l'efficience et de la finalité. Assurément ces différentes perspectives ne s'excluent pas ; et, s'il faut les distinguer, il ne faut pas les séparer, encore moins les opposer, comme on le ferait en prétendant que l'agir est postérieur et accidentel à l'être, sans apporter de contribution essentielle à la détermination même de l'esse. Autant dire que l'anatomie préexiste à la physiologie, le cadavre au vivant, la logique à l'activité de l'esprit. [173]

[174] [175]

V. Le déploiement de l'action humaine en ondes concentriques

[Retour à la table des matières](#)

Déjà pour être idéalement conçue l'action a commencé à prendre un corps en notre intimité personnelle. Nulle pensée, nul projet ne surgit et ne se détermine sans s'incarner ; et quoique cette réalité de l'idée nous semble de l'ordre invisible, elle n'en est pas moins un état physiologique au point que, sans tomber dans l'illusion d'un simple parallélisme entre deux faces hétérogènes de la vie, on peut dire au contraire que c'est avec son corps que l'homme exerce sa raison, que l'attention est une tension des organes, que l'image est une motricité, que les pures idées se nourrissent de toute la substance du composé humain. Aussi n'y a-t-il pas de solution de continuité, ni de novation totale lorsque l'action intimement préparée dans une sorte de croissance utérine se manifeste extérieurement par des mouvements, par des signes, par des initiatives organisées pour adapter le *nisus* humain aux fins entrevues et convoitées. Et il n'y a pas lieu de s'étonner si le premier terme d'application de cet effort expansif et conquérant, c'est l'instrument corporel lui-même, cet organisme qui, sous la motion de l'idée, de l'image, de l'agir intestin, est pour ainsi dire modelé,

[176] assoupli, fortifié, dominé, à moins que les erreurs ou les dépravations de la pensée et du désir ne compromettent ou ne ruinent l'équilibre et la saine vitalité du composé humain.

Nous voici donc en face de toute une suite de problèmes à poser et à résoudre, à commencer par cette question préalable à toutes celles qui vont se succéder : comment interpréter et justifier cette nécessité naturelle qui soumet notre agir, même le plus idéal, à passer par une sorte de matérialisation et à subir la loi d'un devenir, au point que c'est par une sorte d'exode qu'il nous faut nous réaliser nous-même et que là où nous cherchions dans et par l'action un avènement ontologique, nous nous voyons astreints à la succession laborieuse d'un effort inséré dans la trame historique non seulement de notre propre existence, mais de l'univers entier ? Y a-t-il de cette contrainte paradoxale et du danger qu'elle nous fait courir, en nous projetant de notre centre spirituel vers toutes les tentations et toutes les hostilités du monde, une explication intelligible et conforme au vœu secret de notre vouloir supra-temporel ?

Si l'homme, pour penser et agir, ne peut point ne pas mettre en branle quelque chose de ce que nous nommons la matière, c'est qu'en effet il n'est pas à lui-même sa propre suffisance et sa propre fin immédiatement accessible. Ayant certes de l'être, étant déjà un être, il n'est cependant point son être, il ne possède pas tout l'être auquel il aspire invinciblement. Sans qu'il ait besoin de s'en rendre expressément compte, il tend à s'assimiler, à dominer la nature en lui et hors de lui et à en jouir. Son instinct rationnel le porte donc à dépasser tous ces objets de science utilitaire et de conquête subalterne au-dessus desquels il s'estime et se hausse lui-même comme s'il avait besoin d'acquiescer l'infini, d'atteindre à une béatitude divinisante. Toutes les idolâtries intermédiaires, toutes [177] les incantations magiques ne sont que des échelons trompeurs vers cet occulte désir d'apothéose. Ainsi, dans l'ignorance enveloppant le premier élan d'une raison et d'une volonté, qui ne discernent pas le terme lointain de la vérité et du bien, mais qui cependant sont invinciblement aimantées vers ce pôle, l'agent humain poursuit sa nocturne traversée comme en tâtonnant sous les nuages qui lui masquent souvent l'étoile du ciel intérieur capable de le guider. Ce qu'on nomme parfois en termes un peu archaïques le voyage de la vie, à partir de la confiance enfantine et de l'adolescence géné-

reusement ouverte jusqu'au bord d'un rivage au loin duquel, par delà un amer océan, quelques-uns aperçoivent les premiers rayons d'une aurore attendue, ne semble en effet qu'une série d'expériences, toujours vaines pour ceux qui y recherchent leur tout, mais peut-être toujours instructives et bonnes pour les fidèles de l'action consciencieuse.

Il ne s'agit plus désormais de scruter les conditions internes et permanentes de l'agir humain. Il nous incombe d'accomplir ce voyage explorateur auquel nous sommes tous astreints. Tous en effet nous sommes des itinérants, sujets aux mirages, aux tempêtes, aux nuits ténébreuses, au prestige des lumières artificielles, aux salutaires déceptions, aux renouvellements d'une confiante générosité. Ce n'est pas au hasard que notre étude philosophique doit abandonner le soin de nous enseigner la route normale, fût-ce à partir des illusions et des aberrations. Il y a un ordre caché dans le désordre apparent. Pour être concluante, notre marche doit être méthodique et progressive. Nous avons usé d'une brève allégorie en parlant d'une pierre qui, jetée dans une eau dormante, détermine des cercles mouvants : reprenons cette image qui aidera sans doute à suivre plus aisément notre enquête progressive ; car elle suggère bien certaines vérités à retenir sous [178] les apparences. Ne croyons pas que les orbes concentriques, qui s'étendent régulièrement en zones indéfiniment élargies, signifient un déplacement réel et profond de l'eau : il s'agit là d'un phénomène d'élasticité consécutif à un simple ébranlement central ; et tous ces cercles en apparence fuyants laissent le liquide à la place qu'il occupait, tout en intéressant au choc initial l'extension toujours accrue de la surface ondulante jusqu'aux confins où s'apaise le remous. D'une façon analogue l'infime corpuscule que nous semblons être, et qui est comme jeté en un point de l'ample univers, rayonne autour de lui en ondes incessamment renouvelées et élargies ; ces zones d'influence ont cependant toujours pour centre le petit être auquel se rapporte cette expansion virtuellement illimitée : chacune des ondes qui semblent se pousser les unes les autres reste centrée sur le point du choc initial. Ainsi notre action, en paraissant s'agrandir et se diversifier en des domaines différents, ne fera cependant que se référer à elle-même et qu'inclure en quelque manière tous ces cercles qui ne se chassent réellement pas, mais se

contiennent et se développent réellement les uns les autres. Voilà sous quelle forme nous devons nous représenter le progrès et l'inclusion de notre agir en expansion universelle. Ce développement élastique, implicitement contenu dès le premier élan, dès l'*actus volentis*, nous conduira jusqu'au bord, plus ou moins rapproché, sur lequel viendra se heurter notre vie et se décider la destinée personnelle à chacun. [179]

ONDE PREMIERE.

— L'initiative émergente de l'action

[Retour à la table des matières](#)

L'action, c'est l'intention idéalement conçue qui commence à prendre place dans l'étendue corporelle, à mouvoir les organes et, par eux, à modifier déjà le milieu ambiant. Méditons un peu sur cette expansion qui imprime l'acte idéal dans le monde matériel. Et, selon la règle que nous nous étions tracée, cherchons à comprendre la raison profonde et le but véritable de ce fait incontesté, mais qui, sous cette donnée en quelque sorte physique, enveloppe sans doute une réalité métaphysique et une valeur éthique. C'est d'une démarche paradoxale qu'ici nous avons à rendre compte. En apparence, l'intention, qui s'incarne et se jette ainsi dans la promiscuité des choses extérieures et des servitudes physiques, se livre à un engrenage capable de la broyer, de la déformer, de l'annihiler dès cet exode aventureux. En réalité pourtant, cette sortie de l'opération naissante hors de sa matrice originelle est pour elle l'indispensable moyen de se préciser, de s'enrichir, de se soumettre à la norme salutaire dont elle tirera le sens et la réalisation du vouloir profond et de la fin secrètement poursuivie. Quelque étrange que semble d'abord ce circuit, n'hésitons donc pas à explorer une route où chaque pas qui nous éloigne de nous-même est destiné à nous y ramener, non dans notre indigence originelle, mais avec l'immense butin auquel aspire notre ambition conquérante, fût-ce au prix des épreuves et des abnégations provisoires. Cette histoire que nous commençons à décrire et à vivre est celle non d'un égoïsme toujours [180] déçu, mais d'un élargissement implicitement consenti, comme de nos deux bras qui s'écartent et s'étendent

pour embrasser l'immensité des horizons. On va sans doute le mieux comprendre peu à peu.

C'est sous l'aspect d'une opération mettant en œuvre intention idéale et force matérielle que se présente l'action humaine en voie de se produire et de réaliser, à travers des buts proches, sa fin lointaine. Quel est le contenu de ce travail opératoire qui rencontre des résistances et des concours, des échecs et des succès ? — L'action voulue n'est pas seulement ce qu'on en sait d'avance, comme s'il suffisait de s'être décidé pour avoir opéré déjà ; on l'a voulue justement pour ce qui, en elle, doit dépasser la volonté explicitement actuelle. Ce n'est donc pas assez de la décréter ni même de la produire ; il en faut étudier la production à travers les obstacles et le produit lui-même, avec tous les résultats de l'opération, $\pi \rho \cdot \tau \tau \varepsilon \iota \nu$, $\pi \rho \cdot \xi \iota \nu$, $\pi \rho \cdot \gamma \mu \alpha$. Après qu'on l'a fait être par une sorte de synthèse *a priori*, il n'est possible de la connaître vraiment que par une analyse *a posteriori* ; car c'est un enseignement et une accrue qu'elle peut apporter.

Sans doute maintes doctrines au cours de l'histoire des idées ont soutenu — que l'intention importe seule, — que la pratique risque toujours de rester inadéquate à la théorie, — que la pure loi de la liberté doit se déduire de la liberté elle-même en une autonomie qui dans son formalisme n'a point à se soucier de l'hétéronomie introduite par les contingences des actes concrets, — que la thèse vaut absolument, au-dessus des compromis de l'hypothèse, — que l'exercice effectif de l'action volontaire demeure inadéquat à la pure spécification et aux exigences entières de l'obligation morale. — Mais sous l'aspect où se présentent isolément de telles prétentions et quelle que soit la part de vérité à en extraire, ce sont là des méconnaissances dont il importe de faire justice.

[181]

L'illusion commune aux diverses théories que nous venons de rappeler est peut-être celle-ci. On s'imagine que l'agent humain possède une essence propre (ce qui est vrai) mais tellement constituée que, comme une monade ou un atome métaphysique, elle n'a qu'à se développer égocentriquement, et que les choses extérieures à elle ou bien lui opposent une sorte d'impenétrabilité et même d'hostilité, ou bien encore peuvent être asservies comme des instru-

ments tout extrinsèques qui ne seraient que des objets de jouissance ou de domination utilitaire. Or ce bref énoncé renferme plusieurs graves erreurs. — D'abord, si transcendantes que soient son origine et sa destinée, l'être humain est inviscéré dans toute la nature qui prépare et fournit les conditions de la vie consciente elle-même. — Ensuite et par là même l'homme n'est pas d'emblée un être achevé et séparé ; il continue à puiser au dehors non seulement ses aliments corporels, mais ses stimulations intellectuelles et pratiques. Il a donc perpétuellement besoin de se ravitailler à tout le réel. Son autonomie ébauchée ne subsiste et ne se perfectionne qu'en recourant et en se soumettant provisoirement à maintes hétéronomies physiques et morales. *Non imperat nisi primum parendo*. Il ne peut donc enfin enrichir et perfectionner son action, sa substance même qu'en s'assimilant à l'ordre universel et qu'en se l'assimilant à lui-même. — Nous apercevons ainsi combien le formalisme moral est de courte vue, à quel point les conceptions idéalistes, dualistes, pessimistes dépendent d'abusives abstractions et de morcelages artificiels, combien aussi il nous est indispensable de concerter les enseignements diversement originaux de l'initiative spéculative et des expérimentations pratiques, puisque l'action vécue nous apporte d'insuppléables leçons, gains ou pertes. [182]

1. DE L'EFFORT INTENTIONNEL AU SIGNE EXTÉRIEUR ET AUX MOYENS INSTRUMENTAUX DE L'ACTION.

[Retour à la table des matières](#)

Après les prospections d'ensemble destinées à orienter et à soutenir l'attention et l'attente du lecteur, il nous faut maintenant pénétrer dans une région où la pointe du jour éclaire à peine la nuit et où il est malaisé d'éviter les faux pas. Trois phases sont à discerner dans cette aube naissante. — D'abord, retenons ce fait, encore nocturne, mais certain : l'intention, préparée et nourrie par les forces physiques, physiologiques ou psychiques déjà implicitement infuses en l'agent raisonnable, détermine un état organique qui, tout lié qu'il est à ses conditions antécédentes, constitue cependant déjà un complexe original

et une systématisation spontanée de forces et de mouvements. — Mais, de plus et en second lieu, cette activité élémentaire, cette spontanéité vitale, d'abord dépendante en ses origines, tire, de son organisation même et du principe diffus en toutes ses composantes comme de l'unité ébauchée en l'animal raisonnable que nous sommes, une initiative propre qui ajoute à la puissance des multiples causes efficientes qu'elle a drainées celle, déjà relativement transcendante, d'un *appetitus rationalis* et d'une cause finale secrètement attirante. — Il résulte de là enfin que, en s'incarnant, l'intention ne retombe pas sous la poussée confuse des forces multiples qui lui ont servi à surgir ; elle les emploie, elle extrait d'elles de quoi les dominer ; elle ne les accorde pas toutes d'emblée et la polyphonie intérieure n'est point une harmonie spontanée. Nous sommes une colonie de vivants souvent en lutte contre le pouvoir métropolitain. Mais il y a manière de faire entendre raison aux turbulents eux-mêmes. Et il ne faut pas s'imaginer que « la [183] force hyper-organique », dont parlait Maine de Biran, ait seulement en face d'elle des résistances brutales, des inerties matérielles, comme le laisserait supposer une phénoménologie de l'effort musculaire, si l'on interprétait les faits selon les seules apparences objectives ou subjectives, sans pénétrer jusqu'au sens métaphysique et aux raisons qui président à la vie de l'action et à l'ontogénie de l'être humain.

Ce qu'il importe en effet de comprendre ici, c'est, moins encore le spectacle banal de toute action se manifestant au dehors, que son invisible cheminement, sous l'influence plus ou moins perceptible de l'organisme vibrant ou se mouvant comme pour se prolonger, pour étendre son emprise, pour se révéler télépathiquement, pour s'annexer des moyens de protection, d'acquisition, de prolifération. Autant il convient de noter cette loi obvie de notre activité, autant il serait insuffisant de nous en tenir à cet aspect *omnibus* qui ne saurait nous renseigner que sur les faits, mais qui ne nous laisse pas soupçonner la signification de cette efférence nécessaire, la hiérarchie et la portée de ces formes graduelles de notre expansion.

Sans doute les analyses de Maine de Biran ont contribué à relier ce qu'on peut appeler la physiologie subjective à une éthique réaliste ; et dans cet ordre de recherches psychologues et romanciers ont discerné maintes profondeurs utiles à connaître. Mais il reste indispensable de rattacher ces données expéri-

mentales aux normes métaphysiques et éthiques qui servent vraiment à les expliquer et à les régler. Quand Alexis Bertrand ferme tous nos sens extérieurs pour essayer de découvrir ce que nous connaîtrions de notre corps et de notre vie organique par le seul sens interne, il use sans doute d'une ingénieuse et instructive fiction, mais elle deviendrait décevante si nous ne complétions cette description d'un [184] état impossible en introduisant dans ce demi-roman des notations propres à faire ressortir que l'infirmité de tous nos sens ne pourrait laisser subsister notre conscience qu'en maintenant, qu'en accroissant le besoin et les leçons d'une activité intérieure et d'une vie plus purement spirituelle. En revanche quand William James nous affirme que les manifestations de nos sentiments sont la cause plus encore que l'effet de nos émotions, il nous aide par l'exagération même de cette formule à comprendre que toutes nos puissances organiques et affectives peuvent conspirer aux états supérieurs de notre sensibilité, de même que l'intensité de notre concentration intellectuelle a pour condition l'extension et la tension accrue de nos muscles eux-mêmes. Tant il est vrai que, même sous son aspect encore physique et physiologique, l'action est le lien substantiel, la forme réalisatrice, tout au moins la tendance effectivement indispensable à la précision progressive, à la sincérité profonde, à la valeur authentique de ce composé humain, en quête de son unité fonctionnelle et de son intégration complète.

Ainsi dès l'ébranlement de cette première onde dont le début semble restreint et imperceptible, le problème universel est posé en intime corrélation avec notre être, si infime qu'il paraisse. Ne nous laissons pas déconcerter par une telle disproportion. L'immensément petit n'est pas moins inépuisable que l'immensément grand, et l'ordre de l'action se révèle à nous comme lié sans doute, mais aussi comme transcendant à toutes les données empiriques auxquelles il n'est nulle part réductible. C'est parce que tout nous intéresse et parce que « l'homme est toute nature », selon le mot de Pascal, qu'effectivement nous avons, pour nous maîtriser, à maîtriser notre nature où retentit le monde entier ; mais sera-t-il même suffisant, pour nous conquérir et nous posséder nous-même, de dominer, ainsi que le prétendait le sage stoïcien, l'univers entier et toutes [185] les passions ? Il est prématuré de répondre à cette question ; il convient d'abord d'examiner ce que vaut et où tend l'extension de notre acti-

vité dans le milieu que nous marquons de notre empreinte personnelle, au point que nous semblons par nos emprises humaines transformer la nature elle-même et humaniser en quelque sorte les réalités physiques y compris la nôtre.

2. PROPAGATION DE L'ONDE EFFÉRENTE DANS L'AMBIANCE OÙ ELLE PROVOQUE DES RÉACTIONS AFFÉRENTES ET UNE SYNERGIE ORIGINALE.

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas seulement à l'intérieur ou à la périphérie de notre être agissant que l'intention volontaire imprime son effet et modèle une matière plus ou moins docile ou résistante. S'il fallait grossièrement imaginer l'agent que nous sommes et le monde extérieur qui nous assiège de toutes parts comme un plein bloqué par un plein, sans vide ni déficience, aucun agir en mouvement ne semblerait concevable. Le fait est là qui n'est que le symbole d'une lacune plus que phénoménale : nous ne respirons, nous ne nous mouvons que par une sorte de complaisance plastique de l'ambiance que nous pénétrons en même temps qu'elle nous pénètre et nous soutient. Et on ne peut s'en tenir à cette enfantine évidence. Nul acte nôtre qui ne suppose un concours ou un conflit avec d'autres forces plus ou moins accordées ou discordantes avec la nôtre. Ma voix ne s'élève qu'en rythmant l'air par mon articulation. Tous les signes qui manifestent mes états intimes sont des actes constructifs d'un milieu nouveau et qui par réciprocité me servent à me signifier à moi-même, avant de devenir au besoin des signes expressifs pour d'autres ; mais, en tout cas, ils sont déjà des créatures physiques, de la *[186]* matière humanisée, des projections instrumentales d'un agir trouvant un moyen de faire rayonner son influence et d'étendre son empire naissant.

Il y aurait, comme l'avait souhaité Alfred Espinas, toute une « praxéologie » à instituer pour suivre méthodiquement ce consortium d'où résulte la technique de tous les métiers, de toutes les industries. Car les choses ne répon-

dent à notre appel que si nous apprenons à les apprivoiser. Ce n'est pas une brutalité immédiate qui régent les forces naturelles ; c'est une expérience souple : les découvertes supposent un tact inventif ou même divinatoire. On a justement parlé d'une géographie humaine pour marquer comment l'œuvre des hommes a modifié la face de la terre : moins superficiellement, l'œuvre conquérante de l'homme s'est adaptée au secret des puissances naturelles pour se les mieux adapter.

Cette action subitement conquérante, qui ne s'explique que par une sorte de *connubium* entre nos aspirations propres et les ressources infuses dans l'univers où nous plongeons comme un point, mais qu'en un sens plus vrai nous enveloppons, dépassons, dominons d'un trait de notre pensée et de notre volonté, a déjà une si ample, si captivante, si féconde grandeur et beauté que beaucoup semblent y borner l'infinitude de leur désir de connaître, de pouvoir et de jouir. Mais ne revenons pas sur la démonstration de l'illogisme que nous avons dénoncé en critiquant l'illusion de ceux qui sacrifient le conquérant à ses propres conquêtes, comme si l'élan d'où naît la science ne la dépassait pas immensément. Soyons désormais attentifs, non plus aux résultats visibles et fongibles d'une civilisation s'emprisonnant dans l'ordre immanent des choses, mais à l'intention foncière qui anime l'expansion et (il faut déjà employer ce mot) l'inquiétude de l'action humaine en quête du mot de l'énigme qu'elle porte en soi **(16)**. [187]

C'est une tâche très délicate mais très importante qu'il nous faut remplir ici afin de transférer l'attention du lecteur d'un plan à un autre plan, sans méconnaître pour cela les connexions naturelles et la solidarité des faits et des actions. Jusqu'ici nous nous appuyions sur des images empruntées à l'expérience sensible des actes en quelque sorte perçus du dehors, et nous nous représentions les influences réciproques des multiples agents d'après le type empirique ou scientifique qu'offre l'interaction des phénomènes. A ce point de vue, notre description (trop imaginative encore) de la première onde efférente, qui part de notre organisme en action, pouvait être suivie — à travers tous les ébranlements imprimés à l'ambiance universelle — comme se déployant à perte de vue et venant briser ou propager cette ondulation rythmique selon que notre pensée oscille de l'idée d'un monde clos à la conception déconcertante d'un

monde en expansion indéfinie. Mais cette vision des choses demeurerait gravement déficiente et même fallacieuse si de ce plan phénoménal et imaginaire nous ne passions à une réalité beaucoup plus véritable, à une conception expressément métaphysique de l'action, de son mode de propagation, de sa croissance et de sa prolifération, de son intégration totale et finale. Que notre effort présent se porte donc sur cette sorte de virement d'où dépend la suite normale de tout notre itinéraire.

Rappelons-nous d'abord que l'origine même dont procèdent l'*actus primus* de notre nature congénitalement raisonnable et cette volonté voulante antérieure à toute détermination voulue informe cependant et domine toutes les réalisations particulières où spontanément l'agent humain poursuit le développement de son être vers une fin proportionnée à cette inclination fondamentale et à une aspiration pressentie plutôt que distinctement connue. [188] Or nous renversons le sens du problème à résoudre si, nous bornant aux applications particulières de cet agir orienté vers une solution totale, nous cherchions, dans la seule étude des aspects fragmentés et des projections extérieures d'un agir plus intérieur à lui-même que simplement phénoménal et transitif, la réponse que nous avons à trouver. Peut-être ainsi comprend-on déjà l'illusion où nous risquons de rester si nous ne considérons, dans les actions humaines et dans leurs répercussions aussi bien que dans les réactions et les interactions suscitées par elles, que les réussites extérieures, que les succès techniques, que les phénomènes constituant l'ordre immanent du devenir cosmique. Ne méprisons pas ces formes extrinsèques de l'effort humain et ces conquêtes en un domaine utilitaire ; mais sachons surtout qu'essentiellement l'action est, en son fond, une réalité spirituelle procédant d'une motion spirituelle et tendant à une fin spirituelle.

Ce n'est pas dire pour cela qu'il faille la détacher des conditions matérielles dont aucun être contingent ne peut se passer entièrement et absolument. C'est pourquoi nous avons insisté sur l'intime *vinculum* du composé humain et sur le caractère spiritualisable qui marque en nous la vie même animale ; de même que symétriquement la vie de l'esprit en nous est stigmatisée par les limitations

et les épreuves dérivant de la matérialité, indispensable à la distinction, à la sanction des personnes. Aussi ne perdons-nous jamais de vue ces conditions subalternes, cette « loi d'airain », cette lenteur onéreuse et salutaire des conquêtes spirituelles qui, plus encore que celles de la science, supposent patience, effort, longanimité et sacrifice. A cet égard, le mécanisme ondulatoire que nous décrivions précédemment dans la conquête par l'homme de la science et de l'empire des choses de ce monde rentre lui-même dans la hiérarchie des biens légitimes, mais [189] à condition qu'on n'en surpasse point le rôle et la valeur.

Tout à l'heure nous imaginions l'onde concentrique à la petite action de l'homme comme s'étendant au cosmos et étreignant pour ainsi dire l'univers ; c'est une vérité inverse qu'il faut maintenant concevoir : l'action, par la raison et la volonté qu'elle porte en elle, transcende infiniment toutes les grandeurs comme toutes les petites où s'épuise la science ; et, au prix de cette réalité de l'agir, incommensurable avec l'ordre des sens et des sciences, c'est l'immensité physique qui s'abaisse devant la dignité des personnes.

Dès lors la route qui s'ouvre, qui s'impose à nous pour l'étude de l'action, c'est bien celle qui passe par la conscience humaine, une conscience qui ne se réduit pas au sens parfois trop large ou trop vague, parfois trop superficiel ou trop étroit que le vulgaire ou les techniciens ont assigné à ce mot. Nous parlons de cette syndérèse que nous avons déjà définie comme l'union des certitudes fournies par l'emploi fidèle de nos facultés unies : certitudes réellement impliquées par le comportement humain ; certitudes incarnées dans notre connaissance et notre activité spontanées ; certitudes que l'office du philosophe est de montrer impliquées les unes par les autres ; au point que ceux mêmes qui méconnaissent théoriquement ou récusent systématiquement l'une ou l'autre de ces vérités vitales n'échappent cependant pas à la nécessité d'y adhérer secrètement alors même qu'elles ne leur semblent pas vécues par eux. C'est à mettre en évidence ces normes intimes et ces exigences indéclinables de l'action fidèle ou rebelle que nous allons nous attacher. « Il faut avoir une âme », disait Tolstoï. Et comment la gagner ? Que servirait en effet de gagner, de maîtriser l'univers si nous perdions ce qui vaut infiniment plus et si nous ne savions faire de tout ce qui est étranger ou hostile à ce bien suprême une monnaie

d'échange ou, mieux encore, un escabeau [190] pour monter à la suprême fin à laquelle aspire tout être humain, « jusqu'à ceux, disait Pascal, qui vont se pendre » (17).

Il nous suffit sans doute de constater dès le départ la spontanéité, la nécessité même de l'expansion qui précède, prépare, accompagne toute initiative, tout labeur, toute aspiration de l'effort humain. Car, même dans l'activité la plus idéale, la mobilisation des forces physiques et biologiques entre en jeu. Mais, à mesure que notre action deviendra plus consciente, plus voulue, nous aurons davantage à montrer comment cette spontanéité et cette nécessité même sont ratifiées et procèdent en dernière analyse de notre nature congénitalement raisonnable et mise en possession d'une volonté capable de décider de son destin, sans que pour cela l'agent libre que nous sommes se dérobe jamais à la norme qui sert à la fois de ressort, de jugement et de sanction à l'intégralité du drame personnel à chacun. [191]

ONDE DEUXIEME.
— De l'individu a la personne :
Action de l'agent humain sur lui même

[Retour à la table des matières](#)

De l'homme à l'univers, il aurait pu sembler que c'était là un grand, difficile et suffisant emploi pour que notre agir pût indéfiniment se déployer sans heurter la limite de ses forces ou de ses espoirs. Et pourtant c'est une tâche plus essentielle, plus immense encore qui incombe à chacun de nous : aller de l'homme à l'homme, non point à mon prochain, mais à moi-même. En effet, nous avons dû déjà reconnaître que la causalité réciproque des agents ne consiste pas uniquement ni même principalement dans un échange de services ou de contraintes, quel que soit d'ailleurs le dynamisme caché sous l'apparent mécanisme des forces toujours plus ou moins en conflit ou en collaboration. Il y a une réalité métaphysique, il y a un ordre intentionnel, il y a une coopération et une finalité spirituelle dans cet univers qui ne constitue pas un cycle clos, mais qui, selon une profonde parole, est une genèse et une parturition.

De l'homme natif à l'homme tel qu'il doit grandir et s'achever en nous, dans une action multiforme et continue où retentissent tous les apports de la nature et de la raison, des aspirations congénitales ou des inspirations supérieures, il y a donc une propagation de puissance et de clarté qui va s'élargissant comme une onde nouvelle où se développe et s'enveloppe à la fois la personne humaine en voie de s'intégrer dans son ordre propre. Il ne s'agit [192] donc plus d'étudier seulement les initiatives physiques de l'agent corporel que nous sommes, — tout pénétré que soit déjà notre organisme des virtualités raisonnables qui animent tous les éléments informés par la vie de l'âme spirituelle ; il

s'agit de faire passer à l'acte et de composer ensemble ces virtualités mêmes et de conquérir à l'esprit ce qu'on a pu nommer l'action du corps ou la loi des membres. Remarquons en effet la complexité et l'étendue d'un problème si souvent négligé. Non seulement notre microcosme humain, selon une formule médiévale, est un raccourci où convergent et s'organisent les puissances de l'univers physique ; mais comme il n'y a dans un être qu'une seule et unique forme substantielle, et comme cette forme est, chez l'homme, la nature raisonnable et voulante, ce qu'il y a en nous de sensible et d'affectif n'est pas, comme chez l'animal, borné par l'instinct à la satisfaction de besoins finis et passagers ; nos énergies spontanées sont elles-mêmes travaillées par un appétit d'infinitude d'où peut procéder le risque paradoxal des passions insatiables et cette déraison de vouloir infiniment le fini. Et comme, d'autre part, il y a en effet dans les voluptés, dans les ambitions, dans les joies de la science une complexité, une ampleur, une apparente plénitude que de brèves expériences ne sauraient épuiser, il importe d'autant plus d'être tous mis en garde, par des raisons foncières, contre ce prestige des passions humaines et des complaisances d'un monde qui, lui aussi, est plein de semences de raison, mais par là même de possibilités d'abus.

On comprend dès lors comment, à un point de vue spécifiquement humain et qui intéresse la valeur intrinsèque de notre croissance personnelle, deux aspects symétriques demandent à être corrélativement envisagés. Le corps de l'action n'est pas seulement un système de mouvements manifestés par la vie organique dans le milieu des phénomènes ; il est constitué par la synthèse réelle et plus ou [193] moins harmonisée des tendances multiples où s'expriment notre nature, notre spontanéité, nos habitudes, notre caractère. Et c'est cela dont nous avons à prendre acte et direction, afin d'assurer la concorde, l'unité intime, l'épanouissement de plus en plus complet de notre nature raisonnable vers notre fin normale. Mais comment nous étudier, nous reconnaître, nous réformer, nous dominer, nous parfaire ainsi en surmontant la difficulté, en réalisant le vœu que Sénèque indiquait ainsi : *difficile est unum hominem agere ?* homogénéité morale qu'ont vainement rêvé les Stoïciens : *sibi constare*, et qui paraît si orgueilleusement chimérique qu'on a pu blâmer l'homme qui ne change et ne se contredit jamais. C'est qu'en effet, si le corps de l'action offre

l'apparence momentanée d'une instable synthèse de nos forces entraînées dans un élan unique vers un unique but, il faut compter avec les déceptions immédiates, les palinodies ultérieures, les résistances ou les exigences de nos auxiliaires ou de nos instruments. Bref, l'action du corps et de tout ce qui nous entoure est elle-même à inscrire dans notre bilan et à intégrer parmi les conquêtes indispensables à tenter, sinon à escompter jamais complètement. Essayons donc d'apercevoir l'importance de l'enjeu, l'étendue du domaine qu'il faudrait annexer, les ressources dont nous disposons et les *desiderata* qu'il nous restera à mettre en évidence.

Ce dont il s'agit maintenant, c'est moins de montrer cette collaboration anonyme des consciences subalternes fondues ensemble dans la vie centrale, que de regarder ce qui se passe au sein de cette multitude confuse alors qu'on y jette une action, comme une pierre dans une eau populeuse. Peu importe à présent par où l'acte a été conçu, déterminé et résolu. L'intéressant, c'est de voir comment, en pénétrant dans le système de nos habitudes, il rompt l'équilibre, il provoque une coalition nouvelle des pensées et des désirs, il fait jaillir de l'organisme [194] psychologique une réponse à son appel, il révèle les secrets mouvements qui, sans ce coup pénétrant de la décision, seraient demeurés cachés au cœur. Comme si elle semait la zizanie, l'action semble donc susciter contre elle-même un déterminisme nouveau devant lequel elle est menacée de succomber. Par son propre élan, la volonté découvre son imperfection ; elle s'impose une lutte intime qui est l'épreuve de sa sincérité et la condition de son développement.

1. SYNERGIE INTÉRIEURE ET POSSIBILITÉ D'INTÉGRATIONS PARTIALES DANS L'ACTION.

[Retour à la table des matières](#)

Dans le composé humain que met en branle et que semble unifier pour un exode conquérant l'initiative une fois résolue et déclenchée, il n'y a pas seulement cette pluralité de vies élémentaires qui a fait comparer l'organisme à un polyvitalisme ; il y a encore et plus profondément une multiplicité de tendances, d'appétits, de désirs plus ou moins naturellement concertés ou divergents,

un polypsychisme dont on a pu dire que la raison et la volonté sont comme le chef et le gouvernement d'un peuple nombreux où se trouvent des sujets tantôt dociles et disciplinés, tantôt récalcitrants et dissidents. Ce qu'on a nommé l'ascèse et le combat spirituel n'est que la manifestation et la méthode applicable de cette histoire intestine, de cette *militia hominis adversus et propter semetipsum*. Nulle science de l'action ne peut méconnaître cette exigence foncière de conflits salutaires et de victoires onéreuses. Qu'on se rende donc plus exactement compte des obstacles à surmonter par l'action naissante à la liberté.

Réfléchissons en effet à cette étrange vérité d'expérience commune : si je veux remuer la main, le bras, la tête, les [195] autres parties plus pesantes qu'à peine pourrais-je porter si elles étaient séparées, les mouvements commandés se font *comme* d'eux-mêmes sans que je connaisse aucun des ressorts de cette admirable machine ; ils se font, parce que justement, il se trouve dans les membres des énergies complices et des consciences coopérantes. Mais cette docilité que j'obtiens des organes soumis à la volonté, je ne l'obtiens pas de la volonté même ; je remue le doigt ; et je ne réussis pas à changer un désir ; je conduis mes membres comme un animal vivant et actif dont je domine les forces disciplinées ; et dès qu'il faut vaincre un sentiment, fuir une occasion, m'imposer un sacrifice, je demeure oublieux, négligent, désarmé. Je veux agir corporellement, et j'agis tant bien que mal ; je veux réaliser l'acte raisonnablement décidé, mais à l'instant de *m'exécuter* et de passer à l'effet, je ne veux plus, je n'agis pas. L'esprit commande au corps, et il est obéi ; l'esprit se commande, et il résiste. Il commande de vouloir ce qu'il ne commanderait pas s'il ne voulait, et pourtant ce qu'il commande ne se fait pas. Nous gouvernons plus aisément le matériel que l'intention spirituellement efficace de nos actes.

I. — C'est que le vouloir n'est point intégral et qu'il demeure divisé en lui-même. C'est qu'en face de toute attitude définie et décidée surgit, par esprit de contradiction, le parti des mécontents. C'est qu'il y a une loi des membres dont tout le rôle est de résister, plus que les membres mêmes, à la loi de l'esprit. C'est que tout effort initial est comme une déclaration de guerre à la mollesse et à la dissipation des forces vivantes qui ont, elles aussi, l'instinct de la

conservation et de l'indépendance. C'est qu'en un mot, de même que la véritable initiative de la volonté dépasse l'automatisme inconscient et les conditions physiologiques de l'acte, de même la résistance organique, [196] loin de se restreindre à l'inertie brute, tient surtout à l'éveil en nous d'états de conscience étrangers ou hostiles à la conscience, de volontés nouvelles qui se dressent contre la volonté. Et quand l'effort volontaire groupe en un faisceau partiel les forces offensives, c'est alors que se révèlent les puissances endormies et les secrets désirs.

Car, en face de la résolution déclarée subsiste la réalité de ces tendances éliminées, mais encore vivantes et vraiment agissantes. Elles ne s'amortissent pas d'elles-mêmes. Le concert des fins voulues provoque donc une coalition des puissances hostiles qui ne se bornent plus à faire leur petit effet dans la conscience commune, ni à demeurer à l'état de virtualité. Elles se groupent, et de la défensive elles tendent à l'offensive.

Aussi l'activité volontaire, en rompant sans cesse l'équilibre intérieur de la vie, découvre-t-elle ce qui s'agite confusément sous la surface des sentiments apparents. Sans doute l'automatisme, déjà guidé par une obscure raison, suffit à provoquer en nous ces contrastes d'images et de désirs qui rendent possible l'exercice de la réflexion ; mais c'est l'initiative de la pensée et l'effort de l'action déterminée qui contraignent les tendances ignorées à se manifester, par la protestation vivace de celles mêmes qu'on voudrait méconnaître ou détruire. Voilà pourquoi les maîtres de la vie intérieure nous conseillent de provoquer, comme en un combat singulier, les passions qu'il faut apprendre à connaître et à défaire. C'est ainsi que l'action, comme un glaive tranchant, ouvre au regard un passage jusque dans les profondeurs ténébreuses où se préparent les grands courants de la vie intérieure. A travers l'étroit guichet de la conscience, elle nous révèle, sur les dessous de ce monde compliqué que nous sommes, d'infinies perspectives ; elle renouvelle constamment, avec les contrastes et les luttes intimes, la source de la pensée et de la liberté. [197]

Aussi est-il souvent malaisé de discerner ce que nous voulons vraiment ; et parfois même l'ardeur de la volonté fait-elle naître, comme par un phénomène d'interférence, l'impuissance et l'indécision. Qui n'a connu, dans les circons-

tances les plus critiques, cette douleur de l'incertitude inactive qui rend désirables comme un cher soulagement toutes les souffrances possibles de l'action confiante ! On dirait qu'il suffise de vouloir pour qu'aussitôt on ne veuille plus, et qu'à la faveur d'une décision ostensible se développent dans l'ombre un pouvoir occulte et d'hypocrites influences habiles à nous mener presque à notre insu. N'a-t-on pas remarqué combien souvent nos discours et notre conduite s'inspirent tacitement aux desseins dont nous nous rendons le moins compte, comme si, par un perfide dédoublement et une espèce de diversion, la volonté se dupait elle-même afin de laisser, à côté, plus de licence aux désirs inavoués ? étranges orgues à toucher que cette vie intérieure où les notes les plus justes semblent éveiller parfois les harmoniques les plus fausses ! Il est des cas où nous ne pouvons faire un pas sans que se lèvent devant nous et que nous assaillent mille ennemis embusqués. Et nos sentiments les plus profonds sont aussi ceux qui nous divisent et nous surprennent le plus comme des inconnus : certaines joies intimes nous déchirent, et, dans un bonheur mystérieux, se confondent avec l'excès même de la douleur. Ce que nous avons le plus désiré nous effraye dès qu'il faut le saisir. Nous avons peur de quitter nos misères, comme dans la douceur du printemps se glisse une tristesse avec les premiers rayons jouant sur la flamme du foyer qui s'éteint. Et il suffit parfois que nous redoutions un acte pour qu'un vertige soudain nous y entraîne, ainsi que ces enfants terribles à qui la gravité des lieux et des personnes suggère les plus folles irrévérences.

Cercle bizarre : la volonté ne saurait rencontrer sa plénitude [198] que dans l'action ; et l'action, parfois même la seule pensée de l'action morcelle, déconcerte et refoule la volonté. La liberté semblait triomphante, elle l'était ; mais à peine paraît-elle qu'elle ne l'est déjà plus ; et comme si la résolution avait épuisé les forces disponibles, les difficultés renaissent imprévues et accrues devant l'entreprise inaugurée, au point de faire douter la volonté d'elle-même. Pour conserver intacts leurs desseins les plus chers, pour ne les point commettre à une lutte qui les appauvrit et les déforme, voit-on ces délicats qui évitent de les exprimer, comme si l'action devait tuer ces rêves même vainqueurs, et comme si en les réalisant ils allaient en gêner la grâce infinie ! Par crainte de ne pas faire ce qu'ils aiment et ce qu'ils veulent, ils font ce qu'ils ne

veulent et n'aiment pas. — Mais voit-on surtout cette grande multitude d'hommes qui se couvrent des fleurs de l'intention et qui ne portent jamais le fruit des actes, sans qu'eux-mêmes remarquent ce perpétuel avortement ! il vaut pourtant la peine d'y regarder ; car après qu'on attendait de l'action une plus-value, il semble qu'on n'y trouve que déficit et déchet.

II. — Tout acte est un système de puissances concourantes ; mais dans ces alliés, il y en a de tièdes, il y en a d'inertes, il y en a de perfides : ce sont des forces qui se gênent et se neutralisent. L'homme est comme un tableau, toujours l'épée haute sur l'ennemi, et ne déchargeant jamais le coup. Quand fait-il ce qu'il veut, allant jusqu'au bout de ses résolutions les plus fermes et les plus persévérantes, sans déviations ni retards ? Tous, nous pourrions nous appliquer cette parole d'enfant : « Je voudrais toujours te rendre contente ; mais dis-moi, mère, pourquoi ne puis-je pas toujours être bonne ? » Et comment expliquer que l'on redoute tant de faire, quand on ne le fait pas, ce qu'on aime tant à faire quand on le fait ? [199] Sait-on même jusqu'à quel point l'on se fait illusion à soi-même sur l'inconséquence ordinaire des projets et des effets ? C'est une étrange ignorance que l'aveuglement où chacun demeure sur son compte ; et le principe de la philosophie c'est de l'avoir remarqué. Malgré l'expérience quotidienne de nos échecs, nous ne pouvons jamais croire à notre impuissance, ni la prévoir, ni la guérir. Même quand nous l'avons reconnue, nous ne réussissons guère à nous la mettre ordinairement sous les yeux, non plus qu'à compter avec elle dans nos desseins les plus circonspects ; nous ne savons pas jusqu'où va cette infirmité, et nous ignorons l'oubli habituel où nous vivons du peu que nous faisons, du peu que nous pouvons.

D'où vient qu'on s'accoutume, sans y prendre garde, à cette banqueroute perpétuelle de la vie ? et quel est le secret de ces faux jugements qu'on porte sur soi et sur les autres ? C'est que nous ne faisons guère attention qu'à nos projets et aux conséquences qui s'en déduisent, comme si nos idées et nos desseins étaient déjà les faits eux-mêmes. Quant aux résultats, nous ne les regardons qu'à travers les besoins logiques de notre nature intellectuelle ou les illusions de la vanité. La réflexion, quoi que le mot semble signifier, se projette

bien plus vers l'avenir, ou du moins se reporte dans le passé vers les fictions et les désirs, vers les théories et les maximes plutôt qu'elle ne revient sur la vérité des actes. On croit souvent avoir fait ce qu'on n'a pas même ébauché ; et la sévérité de nos jugements sur les autres tient d'ordinaire à ce que nous prenons notre idéal pour notre pratique et leur pratique pour leur idéal. Que de gens soumettent à leur rêve toute la réalité et n'usent de leur raison que pour déraisonner plus logiquement et pour ne point s'apercevoir d'eux-mêmes !

Sinon, comment comprendre qu'on fasse tout juste ce qu'on vient de critiquer sincèrement en son voisin ? Contre [200] l'opinion commune, nous sommes bien plus ignorants de nos actions notoires et pour ainsi dire palpables que de nos pensées invisibles ou de nos chimères les plus fugitives ; nous ne savons, nous ne voulons pas rapporter les premières aux secondes pour en découvrir les disproportions. Plus les résolutions sont nombreuses, larges, hautes, au dessus de l'humble détail des moyens praticables et des réformes précises, plus elles sont dangereuses ; car on estime s'améliorer d'autant, et l'on ne fait que se regarder en une fiction de plus en plus illusoire. Aussi, quand on discute des principes de la conduite humaine, faudrait-il demander presque toujours : « Est-ce en théorie, abstraitement, que vous l'entendez ainsi ; ou bien parlez-vous de la pratique ordinaire et des actions communes ? » Sottes gens que ces auteurs de morale qui n'ont pas le souci ni le sens de ces inconséquences constantes, et qui vont droit devant eux en raisonnant sur les choses qui devraient se passer comme elles ne se passent pas en effet. « Tu le dois, donc tu le peux » : c'est faux. Ce ne serait vrai peut-être que si l'on faisait ce qu'on croit faire.

Il y a donc dans nos actions un déchet habituel. Nous ne faisons pour ainsi dire jamais tout ce que nous voulons comme nous le voulons ; des résistances imprévues, des frottements, des heurts usent, entament et dévient la volonté. On se connaît bien en général, mais à chaque instant, en chaque occasion singulière, on s'ignore ; et c'est ce moment qui décide des actes. Nos désirs souvent nous cachent nos vrais désirs. Il y a deux cœurs dans le cœur humain ; et l'un ne sait pas les pensées de l'autre. Mais par le seul fait qu'une décision est prise et qu'un effort est tenté, la situation intérieure a changé ; l'hôte voilé en nous se découvre ; et pour continuer à vouloir comme on voulait, il faut en quelque sorte vouloir davantage et autrement. Après la résolution, les motifs

délaissés et les tendances méconnues ne sont plus les mêmes [201] qu'auparavant : et au moment où l'on croyait détruire leur empire, il semble qu'on l'ait restauré. Comment cela ?

III. — Non seulement nous ne faisons pas tout ce que nous voulons ; mais souvent même nous faisons ce que nous ne voulons pas. Outre l'activité parasitaire qui subsiste en dehors ou à côté ou au dedans de l'action même, il y a une activité directement contraire qui se substitue souvent à la volonté même et l'amène à transmigrer en elle. Avant toute intervention de la réflexion, il subsiste déjà dans les éléments de la vie subjective d'étranges concupiscences dont les exigences savent bien se faire jour ; mais la réflexion même, en intervenant, confère aux impulsions refoulées un redoublement de violence. C'est le progrès de cette subtile substitution, c'est ce change imperceptible des volontés qu'il faut remarquer.

Il est plus facile d'être héroïque que d'être vertueux. Tantôt, pendant qu'on pose les plus belles règles générales l'on ne s'aperçoit jamais qu'elles s'appliquent au cas particulier qu'il faut résoudre à l'instant même. Tantôt, durant qu'on se sent capable des plus généreux sacrifices ou d'une magnanime fermeté, l'on s'achoppe à des vétilles ; car il est plus aisé parfois de triompher dans les grandes choses que de se vaincre dans les plus petites, plus aisé de supporter la ruine que de perdre patiemment un écu. Tantôt, à mesure que les désirs s'épurent et que les aspirations paraissent sublimées, la bête profite de ce que l'ange fait l'ange et s'accommode, dans les consciences subtiles, d'une comptabilité en partie double où semble rompue la solidarité du passif et de l'actif. Tantôt, avant même qu'on ne l'ait remarqué et sans qu'on sache de quelle façon, on a fait déjà ce que l'on se promettait de ne pas faire ; et comme si les eaux accumulées par la résistance avaient plus de force, une fois la digue brisée c'est l'inondation. [202]

Les surprises des puissances subalternes, les révoltes victorieuses, les entraînements révolutionnaires menacent donc notre intime vouloir ; et nous demeurons parfois emprisonnés en nous, spectateurs murés de notre déchéance,

ou même complices du mouvement séditionnel auquel la volonté se rallie comme, le chef qui suit ses soldats. Il faut avoir vu et entendu le tumulte d'une émeute, les désordres et les clameurs de la foule, pour discerner en soi les mouvements parfois furieux de tout ce peuple qui livre assaut à la volonté déclarée ! Se laisse-t-elle arracher une concession ? hésite-t-elle, « lâche-t-elle un peu la bride » ? c'en est fait. Qui ne lutte pas est déjà vaincu ; qui n'agit pas est agi et défait. A peine cessons-nous de discipliner ces rebelles, qu'il y a en nous effervescence, complots, explosion de désirs et désordre d'appétits. Qui donc est assez fort pour arrêter ou reprendre l'animal échappé ?

Volontiers on se figure que la réflexion dévoile et tue la passion en l'éclairant sur l'absurdité où elle tombe, et l'on se persuade que c'est assez d'une théorie morale pour gouverner l'homme, comme s'il s'agissait simplement de manier des poupées de carton ou d'assagir des images d'Epinal. Mais quand la barrière est franchie, la volonté, qui peut-être feignait de n'avoir point consenti d'abord, n'est-elle pas tentée d'accepter ce qui s'est accompli pour ainsi dire malgré elle, de considérer ce qui est fait comme fait, de prendre comme nouveau point de départ ce qu'elle n'a pas su empêcher, de profiter de la situation acquise au lieu de remonter courageusement au delà du point où elle a dévié, fallût-il pour cela déconcerter tout l'équilibre rétabli sur un autre fondement ? N'éprouve-t-on pas au contraire qu'une inconséquence pratique en entraîne presque inévitablement de nouvelles, parce qu'un mensonge n'est en apparence sauvé que par un mensonge ? Est-ce que la conscience d'une absurde colère, en nous irritant [203] davantage, ne nous excite pas jusqu'à l'exaspération, comme l'enfant capricieux qui se lance dans sa sottise, précisément parce qu'il en sent la folie ?

Aussi que d'hommes, ne connaissant de leur nature que les parties claires et superficielles à travers les illusions d'un cœur égoïste et vaniteux, voient-ils une cruelle énigme là où il n'y a que la tyrannie croissante des sens déchaînés ! Il est plus aisé de rester chaste que de le redevenir. Et c'est la fausseté, c'est le danger des peintures romanesques, que la simplicité abstraite et l'indépendance relative des résolutions ou des passions les plus compliquées qui s'y déploient sans entraîner avec elles tout le cortège de leurs compensations et de leurs obstacles naturels. On y fait pousser d'admirables sentiments sans germes et sans

culture. L'héroïsme sort comme d'une trappe. L'amour pur, naïf et neuf est préparé par la luxure ; l'adultère devient purifiant. On a le bénéfice du vice et le charme de la vertu. — Sans doute il y a dans « le vieil homme » des passions contraires qui finissent par s'entendre et par voyager de compagnie. Mais si Don Quichotte et Sancho sont la vivante critique de cette chimérique littérature qui ne comporte pas l'épreuve de la vie, quel nouveau héros engendrerait la pratique consciencieuse de maints romans contemporains ! (18)

Ainsi la volonté non seulement n'atteint pas toutes les forces qu'elle désire-rait faire servir à la rectitude de l'action, en sorte que son exercice est toujours plus ou moins contrarié ou entamé ; mais encore elle suscite, à côté d'elle et contre elle, des puissances qui tendent et réussissent parfois à la supplanter, à se substituer à elle, et à la tenir en tutelle. Nous finissons souvent par agir volontairement contre notre volonté ; c'est l'origine de ce mouvement passionné qu'il est important de bien reconnaître. [204]

2. L'UNIFICATION PROVISOIRE DES TENDANCES VICTORIEUSES ET VAINCUES.

[Retour à la table des matières](#)

S'il y a dans l'effort laborieux une peine et une souffrance, c'est, on l'a montré, parce qu'il y a dans l'organisme même une vie déjà psychologique et un monde de tendances indisciplinées. S'il y a dans l'action volontaire un déchet et une disproportion habituelle, c'est, on l'a vu encore, parce que ces activités subalternes subsistent et résistent en face même de la décision la plus ferme. Mais si ces puissances rebelles sont capables d'entraîner et de suborner la volonté, c'est qu'il y a en elles, (il faut le mettre en lumière), une énergie analogue à celle de la volonté même et un caractère pour ainsi dire rationnel.

Quoi qu'on ait décidé ou fait, on est toujours porté à le justifier et à l'estimer raisonnable, même quand c'est contraire à une volonté antérieure ou à une appréciation impartiale. Mais cette impartialité, on la réserve pour

d'autres cas analogues. Il se commet, dans la pratique, un sophisme perpétuel : « les règles générales ne s'appliquent jamais à mon cas particulier ; mais mon cas, tout exceptionnel qu'il est, me semble avoir pour lui la raison universelle ». Comment donc est-il possible qu'en agissant au rebours de ce qu'on voulait l'acte soit réellement voulu et trouve en lui sa propre raison ?

C'est qu'une fois arrivées à la conscience réfléchie les tendances spontanées y trouvent, avec une nouvelle lumière, plus de force et d'exigences ; c'est qu'en face de la volonté qui les a mises en balance et qui, les pesant à son poids, leur a communiqué une énergie redoublée, elles gardent désormais, même une fois évincées, la marque de la raison qui s'y est arrêtée pour les examiner, comme si elles pouvaient au besoin la satisfaire et lui suffire. Aussi, [205] dès que par l'entraînement du mouvement passionné l'on a fait ce qu'on ne voulait pas, comme c'est ce qu'on eût pu vouloir, l'acte qu'on avait cru déraisonnable semble contenir soudain une raison imprévue, une raison d'où, feint-on, lui était venue une partie de sa force triomphante, une raison capable de lui rallier le consentement de la volonté défaillante.

Qu'il y ait au dessous de la vie réfléchie et jusqu'aux derniers confins de l'automatisme psychologique une sorte de raison qui préside aux fonctions les plus obscures et qui prépare d'abord l'activité volontaire avant de lui faire échec, c'est ce qui peut sembler étrange ; c'est pourtant ce qui est hors de doute. N'est-ce pas d'ailleurs le propre d'une synthèse réelle, que les éléments dont elle est formée participent à ses caractères originaux et y perdent en apparence les leurs propres ? Ainsi la forme supérieure de la conscience et de la volonté se reflète jusqu'en ses conditions les plus élémentaires et se retrouve dans les réalisations les plus poussées de l'acte (19).

Ce qui se passe au dessous de la réflexion se passe aussi dans le domaine le plus éclairé de la vie intérieure : à la raison et à la volonté se substituent d'autres puissances, avec tous les caractères, toutes les exigences, toute l'efficacité de la raison et de la volonté. Et cette action qui sort de nous, contre notre vouloir profond et indélébile, comme si elle était volontaire, cette action déraisonnable dont on se fait une raison nouvelle, c'est à proprement parler la *passion*.

A quelle marque en effet reconnaît-on l'acte de la raison et la décision volontaire ? c'est à celle-ci : les divers motifs spontanément offerts à la conscience sont conçus comme les parties d'un même système total, et la résolution libre apparaît comme une synthèse qui enveloppe ces tendances partielles et emploie les forces de toutes les autres à en réaliser une privilégiée ; c'est donc sur le tout [206] que porte le jugement, et c'est le tout qu'embrasse l'action. Or, lorsque la coalition des puissances auxquelles la volonté, en se déterminant, a déclaré la guerre ou qui profitent de son inaction pour se déployer au-dessus, la contrefaçon de l'acte volontaire devient complète. On le voit assez à ce que montrent les hommes passionnés.

L'objet de leur passion, c'est leur tout. N'agir qu'en vue du tout et pour le tout, en jouir, c'est, à leur gré, être raisonnable, libre, heureux. Et ils s'estiment raisonnables, libres, heureux ; dans leur soumission totale et leur renonciation complète, ils pensent trouver affranchissement et joie parfaite. Ce n'est pas seulement *leur* tout, ils veulent que ce soit *le* tout : à leur sens, il n'y a donc plus de devoirs qu'envers cet un et tout, ni de liberté que dans son esclavage, ni d'amour et de vénération et d'adoration que dans son culte. Hors de là, tout ne leur est rien ; c'est le centre, ils y rapportent tout, le prix des choses et le sens des mots ; c'est le dieu, ils y sacrifient tout, l'univers et leur vie même. Mais aussi ils veulent être tout pour lui, tout savoir de lui et se rapporter tout ce qu'il est. Ils ont brisé leurs liens avec le reste ; et le reste est comme anéanti pour eux. Plus rien de vivant, d'humain, de sacré, ne subsiste, semble-t-il, qui puisse réclamer d'eux dévouement et respect ; rien, hors de leur passion, pour la juger et la condamner. Seul à seul avec ce qu'il aime, uni à cet un et tout, le passionné se sent pour ainsi dire absolu, indépendant, suffisant, infini. S'il a encore la conscience que hors de lui, qu'en lui-même il méconnaît ce qu'il feint d'anéantir ; si le spectacle d'autres passions semblables à la sienne le surprend et le blesse parce qu'il n'admet pas qu'il y ait d'autres mondes à côté du sien ; si le souvenir de la raison l'irrite et l'ulcère, parce qu'il ne veut pas qu'il n'y ait qu'*un* univers, (et il aimerait mieux encore accepter la pensée d'un partage que de croire à l'unique raison qui le condamne et l'exclut) ; s'il éprouve comme [207] un remords, alors il s'absout en mettant hors des règles communes ce qu'il sent déréglé. Persuadé que depuis qu'il aime, il est tout autre

qu'auparavant, il se persuade aussi qu'il n'est plus comme les autres : il s'estime d'une nature différente et supérieure ; il se glorifie, il se justifie par la monstruosité même de la passion. Et comme chacun présume avoir autant et plus d'esprit que quiconque, chacun croit qu'il est le premier à aimer comme il aime : isolé sur des hauteurs inconnues, dominant la foule humaine et la méprisant, il n'a plus d'affection, de devoir, d'honneur, de force, de vie que pour l'unique aimé, mais il pense avoir tout cela à un degré suprême. Il blesserait, dépouillerait, anéantirait son idole pour avoir à la guérir, à l'enrichir, à la créer. Il devient cruel pour manifester sa toute puissance et sa toute bonté.

Ainsi les besoins et les appétits humains, tout analogues qu'ils sont à ceux de la brute, en diffèrent profondément. La bête n'a point de passion ; ce qu'il y a de bestial en l'homme réclame au contraire tout ce qu'exige la raison et la volonté, une infinie satisfaction. La sensualité n'est insatiable et déraisonnable que parce qu'elle est pénétrée d'une force étrangère et supérieure aux sens ; et cette raison immanente à la passion même prend un tel empire qu'elle peut suppléer la raison raisonnable, qu'elle en confisque les aspirations infinies et qu'elle usurpe les inépuisables ressources de la pensée. L'action voulue sous l'empire de la passion ne s'achève que si elle a captivé la liberté pour l'entraîner comme prisonnière, comme complice, comme instigatrice.

Nous sommes donc contraints par la plus ordinaire et la plus universelle des expériences à avouer que nous ne faisons pas tout ce que nous avons voulu et que nous n'avons pas voulu tout ce que nous faisons même volontairement. Et y a-t-il pourtant vérité plus oubliée ? se peut-il qu'elle soit ignorée du commun des hommes qui ne [208] prennent point garde à l'inconséquence constante de leurs plus fermes propos et de leur pratique quotidienne ; ignorée des philosophes et des moralistes qui n'ont point pénétré au cœur de la vie humaine, dans les mystères de la volonté charnelle, en ce donjon fermé d'où la raison reine et captive traite avec les puissances mutines de la nature ; ignorée de ceux mêmes qui aussitôt qu'ils ont reconnu cette infirmité l'oublient et y succombent à leur insu, toujours prêts à accuser les obstacles étrangers plutôt que ces rébellions intestines ; en sorte que la vieille maxime : « Nous n'avons pas de plus grand ennemi que nous-mêmes », demeure lettre morte ou semble paradoxe de dévot ?

Trois degrés marquent l'empire croissant de ces adversaires de la volonté. — Ce sont des étrangers envahissants ou des ennemis déguisés ; — ce sont des vaincus rancuneux ; — ce sont des vainqueurs qu'on accepte et qu'on flatte. Ainsi donc se résument toutes ces inconséquences de l'action : nous ne faisons presque jamais tout ce que nous voulons ; nous faisons souvent ce que nous ne voulons pas ; nous finissons par vouloir ce que nous ne voulions pas. D'abord c'est presque à notre insu que surgit l'action contraire au vouloir : puis l'on consent à la connaissance qu'on en a ; et ce qu'on faisait sans le voir, ce qu'on a fait sans le vouloir, on finit par le vouloir comme on le fait. Dans la conscience, dans la décision et dans l'exécution même, combien vile nous prenons le change, et à quelle ingénieuse variété de sophismes sommes-nous prompts ! Les désordres et les revirements possibles de l'action semblent infinis : mais de ce chef la science qu'on en prétend faire n'est-elle pas encore une fois compromise ?

Qu'on se rassure. L'utilité des précédentes analyses, c'est moins de mettre en relief certaines infirmités morales dont on ne connaît jamais assez l'étendue, que d'établir [209] combien dans toute opération réfléchie le même caractère rationnel, la même unité systématique se retrouve. Peu importe à présent le sens ou la qualité de l'action ; en montrant que, même involontairement voulue, elle est l'exacte contrefaçon des actes tout opposés, l'on s'est préparé à faire au moins provisoirement abstraction de l'immense diversité des aberrations et des déviations possibles, parce que dans l'abus comme dans l'usage il y a un même élément. Ou pour mieux dire, ce mot d'abus n'a point encore de signification ; car il s'agit simplement ici de déterminer le développement en nous des actes quels qu'ils soient. Il faut donc faire rentrer sous la loi commune ceux mêmes qui paraissent le plus s'en écarter, et ramener à un même déterminisme les formes les plus disparates ou les plus anormales de la conduite humaine. Qu'on ne s'inquiète donc pas de savoir quelle est, dans la lutte intime, celle des volontés qui triomphe. Est-ce que la débauche voluptueuse, comme l'amour chaste, n'engendre et n'enfante pas ? Quoique moins féconde que lui, elle ne peut toujours tromper le vœu de la nature. Ainsi, défaillant ou victorieux, le vouloir dépose dans le sein de l'action une semence fécondante. Ce germe, parfois négligemment jeté dans une fantaisie de jeunesse, peut insensi-

blement absorber toute la sève de la volonté en enlaçant les actes futurs dans le progrès de son irrésistible végétation. Que d'hommes, devenus leurs propres prisonniers, ont porté la fatalité d'une première faute, ou se sont épris d'un rôle qu'ils avaient commencé de jouer en riant ! D'un acte voulu, on ne peut jamais dire qu'il sera insignifiant.

La volonté déclarée et l'effort naissant de l'intention qui se réalise rencontrent une opposition nouvelle dans les appétits, les rébellions et les concupiscences du corps : ce n'est plus par leur projection idéale dans la conscience, sous forme de motifs et de tentations, qu'ils agissent [210] ainsi ; c'est après le jugement porté, dans la mêlée réelle des désirs et des tendances antagonistes. Car ce que la décision a négligé ou écarté n'est pas supprimé pour cela ; et les forces de la vie spontanée qui avaient sollicité la réflexion, viennent, à l'instant où il s'agit d'opérer effectivement, reparaître avec un caractère changé : c'étaient des sollicitateurs, ce sont des ennemis. Or cette contre-volonté, qui coalesce en un système toutes les puissances exclues, réussit souvent, c'est un fait, à supplanter la volonté même ; mais elle ne parvient ainsi à gouverner l'action que dans la mesure où elle se fait elle-même raison ou volonté. C'est là ce qui montre clairement que dans l'homme tout est marqué de ce caractère rationnel, puisqu'il se retrouve en lui jusque dans les folies de la passion. C'est là aussi ce qui révèle le plus manifestement combien l'action résume et rassemble en elle d'éléments étrangers à la simplicité relative de la première intention : car elle ne saurait aboutir qu'à la condition de dominer toutes ces résistances qu'elle réveille et accroît elle-même. Il faut toujours que l'équilibre perpétuellement instable de la volonté aille se fixer tout d'un côté, et que, formant un système unique des vainqueurs et des vaincus, cette synergie construise la personne.

Comment l'action devient ainsi une vivante conciliation des contraires, comment elle est le ciment de la synthèse organique et de l'individualité consciente, comment elle façonne le caractère, c'est donc ce qu'il reste à mieux discerner.

Mais autant il est utile de retrouver jusque dans l'action mal voulue les traits essentiels de la volonté voulante qui ne peut pas ne pas se déterminer et

se projeter dans la réalisation humaine de chaque personne, autant il reste indispensable de constater et d'expliquer que nous ne pouvons en rester là. L'ébranlement de nouvelles ondes surgissant du fond de l'âme sous la motion permanente qui [211] suscite tout mouvement de la vie humaine nous entraîne inévitablement au delà du cercle où nous prétendrions nous restreindre. Ne nous hâtons donc pas de juger ce qu'il faut d'abord décrire en son intégrale expansion. Le verdict irrécusable sera celui qui ressortira des leçons fournies par la vue et la vie intégrales de l'agir humain, selon toutes les possibilités de son déploiement. Patiemment donc, examinons les poussées et les conséquences ultérieures d'une action qui, même alors qu'elle prétendrait s'enfermer dans une individualité apparemment unifiée et harmonisée, ne parvient cependant jamais ni en bien ni en mal à s'arrêter, à s'achever en soi-même.

3. LE RÔLE ARCHITECTONIQUE DE L'ACTION NORMALE.

[Retour à la table des matières](#)

Toutefois, sous prétexte d'indiquer les déviations et les usurpations possibles de l'action voulue et exécutée, ne laissons pas oublier que si parfois elle a de tyranniques et terribles conséquences sa fonction normale est d'assurer la cohésion, de convertir et de construire les forces diffuses en un édifice personnel, de préparer l'expansion ultérieure de notre être qui ne se consolide en soi qu'en agissant sur soi pour mieux se répandre et se dépenser généreusement avec d'autant plus d'extension que la vie de chacun a plus d'intensité en elle-même. Ce rôle architectonique de l'action ne peut être trop mis en valeur ; et il est bon, malgré les progrès réalisés par la pédagogie depuis 40 ans, de rappeler, en les résumant, les indications que fournissait la thèse soutenue sur *l'Action* en 1893.

Quelle que soit en nous la puissance qui prend l'initiative, du moment où un acte est consenti, du moment où il s'accomplit, une coopération intime associe

même les [212] tendances opposées et établit une solidarité effective entre toutes les parties de l'organisme physique et mental.

En dispersant l'effort central de la pensée et de la liberté dans la confusion de cet organisme, il pouvait sembler que l'action diminuait en quelque sorte et éparpillait l'intention, sans que cette obscure diffusion fût compensée. C'est encore ce qu'admettent tous ceux qui ne considèrent dans leur conduite que la décision initiale, mais qui se désintéressent de l'exécution matérielle et des conséquences de leurs résolutions. Il leur paraît que la volonté se mésallie et se perd dans l'obscurité des mouvements inférieurs ; il leur semble même qu'elle s'appauvrit et s'asservit en rencontrant dans l'action consommée un point d'arrêt, une détermination qui exclut l'infinie richesse de sa virtualité primitive. A les en croire, on s'amoindrit, on se mécanise, on se salit à agir.

Comment au contraire l'action unit en un faisceau les forces éparses de la vie pour servir de médiatrice entre toutes les formes de l'activité corporelle et spirituelle ; comment elle enrichit la volonté, en répondant au premier mouvement d'expansion centrifuge, par un mouvement centripète dont le retour compose le rythme vital et ferme le circuit de la vie individuelle, c'est ce qui va résulter d'une analyse où l'on devra voir aussi combien toutes ces apparentes amplifications du vouloir initial y étaient déjà impliquées, sans préjudice d'une expansion plus large encore qui semblera emporter l'action hors de l'individualité.

I. — Il n'y a d'unité, en notre organisme complexe, que par cohésion, et de cohésion que par coopération. L'action est le ciment dont nous sommes façonnés : c'est une dissolution que l'oisiveté, c'est une décomposition que la mort. Le *fiat* de la volonté n'est pas seulement le coup décisif qui tranche toutes les incertitudes de la pensée [213], qui donne à une représentation encore flottante et multiple une unité, une solidité, une précision définitives, qui sépare radicalement le présent du passé et le réel du possible ; c'est aussi, sous une forme particulière et déterminée, la fonction générale et pour ainsi dire génératrice de la vie organisée. Car dans une action, il y a plus que cette action ; il y a la soli-

darité, l'union réelle de tout ce qu'elle emploie et de tout ce qui y collabore. Voilà par où s'explique l'unité de la synthèse et où se marque l'individualité véritable. ▪ ν τ ▪ ▪ ρ γ ▪ δ ο κ ε ▪ ε ▪ ν α ι τ ▪ ▪ ν .

C'est qu'en effet l'action réelle ne saurait être partielle, divisée, multiple comme peut l'être la pensée ou le rêve. Ce qui se fait se fait. Tout ou rien. Et dans l'opération qui meut les organes, il y a, entre les membres, une liaison inévitable ; peu importe que je sois encore hésitant et combattu : si j'agis, j'entraîne d'un côté la machine tout entière ; et tout suit, par persuasion ou par violence, mais en tout cas effectivement. Le système organique est intéressé au moindre acte conscient et voulu, sans duplicité possible dans l'opération même. Il n'y a donc qu'un moyen de contenir, de régler et d'employer les énergies diffuses en nous et les impulsions même rebelles de la concupiscence, c'est de les capter dans le système d'une activité générale, et de les faire converger, par le travail, à l'intégrité de la vie individuelle. C'est ainsi que l'enfant ne conquiert son organisme et ne rythme sa vie physique que par un exercice harmonieux de ses membres : pour dominer ses sens et pour prévenir les monstruosité d'une culture inégale où parfois l'on rompt à plaisir l'équilibre des fonctions nerveuses, il a besoin d'agir, en accordant à ses jeunes forces l'expansion réglée qui les maintient dans leur hiérarchie naturelle. L'écolier non plus ne forme son intelligence et ne mobilise son activité mentale que par un exercice, et un exercice systématique de ses facultés.

L'important, ce n'est donc point seulement de remarquer [214] l'utilité ou la nécessité de l'action, c'est de voir l'unité qui y préside et qu'elle produit. Sans doute elle n'est efficace et normale que si elle est une synthèse, et voilà pourquoi l'éducation physique et intellectuelle doit être générale : « Spécial, bestial », disait un proverbe scolaire. L'homme n'est homme que par ce qu'il a en lui de vie universelle. Bon gré mal gré, l'action a ce caractère universel, et si restreinte qu'on la suppose, elle s'exerce toujours *sub specie universi, etiam in singularibus*. Agir seulement de la tête, comme les « cérébraux », c'est souvent laisser la bête vivre et croître en bas, et non pas une seulement, mais une meute d'appétits malsains et de goûts dégénérés. Moins on est capable d'agir, plus devient effrénée l'intempérance des désirs, parce que l'équilibre entre les rêves et la pratique quotidienne se rompt de plus en plus. « Qu'importe le

corps, a-t-on dit ; c'est une démente que d'interroger ce jouet ; et quelque folie où il me compromette, c'est à lui d'en rougir devant moi ! » Sot dédain, mais qu'il ne faut pas retourner en un excès contraire. L'homogénéité s'établit tôt ou tard, en un sens ou en un autre ; et c'est une dangereuse chimère que de prétendre former en soi des cloisons étanches.

Par conséquent, dans l'étude de l'action et du rôle qu'elle joue pour la formation de l'individualité, on ne saurait isoler la synergie des organes de l'harmonie des fonctions psychologiques. Les phénomènes corporels qui accompagnent et exécutent nos résolutions, sont, en un sens, plus que les signes ou que les symboles des états proprement subjectifs auxquels ils correspondent ; on peut dire, en l'interprétant bien, qu'ils en sont la réalité même.

C'est donc une absurdité de prétendre isoler l'éducation du corps de celle de la volonté ou de l'esprit. Autant la pensée qui se tient à l'écart de la pratique militante de la vie demeure vide et chimérique, autant le sport qui n'est que sport détruit l'équilibre naturel et l'intégrité du [215] développement humain. De même que la gymnastique ferait des monstres en n'exerçant qu'un membre, de même la culture la plus scientifique de l'esprit et du corps n'aboutirait qu'à une banqueroute pour l'un et pour l'autre, en s'occupant séparément de l'un et de l'autre. Dans le jeu, c'est le jeu plus encore que l'exercice qui est salutaire et qui relève l'énergie abattue. Dans le travail, l'endurance physique est le signe, le prix, le soutien de la vaillance intérieure d'une volonté habituée à passer outre ; la rude vie du paysan est moins utile à l'entretien de la nation par les aliments qu'elle lui procure que par la forte sève du tempérament et du caractère que donne à l'homme le contact de la terre ; et s'il faut vénérer ces membres actifs qui s'emploient courageusement aux tâches nécessaires, c'est parce que, dans la force, la beauté et la salubrité du labeur corporel, ils expriment et opèrent du même coup l'assainissement moral, la pacification intérieure, la vigueur de la volonté.

Ce n'est donc pas en ménageant nos forces que nous les entretenons le mieux et que nous en obtenons le plus grand service : à mesure que l'activité volontaire pénètre et domine les puissances du corps, elle en reçoit davantage ; elle y trouve écho dans cette raison immanente qui peut provoquer les exigen-

ces infinies de la passion, mais qui peut aussi répondre par une inépuisable générosité à l'appel de l'héroïsme. Fausse tactique que de céder à la mollesse, de s'écouter, de se dorloter : c'est en usant notre énergie, en paraissant la sacrifier et la mortifier, que nous la réparons et l'amplifions. Dans ce domaine de l'action volontaire, plus on répand, plus on possède. *Caro operando deficit ; spiritus operando proficit*. Et comme le chirurgien, impassible durant l'opération sanglante parce qu'il agit, n'en pourrait parfois supporter la vue s'il n'était qu'un spectateur passif ; comme le soldat qui dans l'ardeur de la lutte ne sent pas qu'il a reçu déjà plusieurs [216] coups mortels ; comme le savant ou le saint, transporté dans la contemplation à laquelle se suspend sa vie entière, semble un paradoxe physiologique en absorbant toutes les fonctions animales dans l'unité d'une pensée ou d'un sentiment, ainsi n'y a-t-il point de limite assignable à la coopération du corps, à sa force de résistance, à sa puissance morale, parce que l'action l'unit et l'élève à l'intarissable fécondité de la raison et de la liberté. La meilleure hygiène n'est pas de soigner le corps par le corps seul ; et dans l'ascétisme même, il se rencontre un principe de rajeunissement, de santé et de vigueur. *Arcum frangit intentio, corpus remissio*.

Ainsi donc, si une résolution n'est complète et subsistante qu'en nous prenant et en nous façonnant tout entiers, à son tour l'action, par un progrès de la volonté initiale dans l'organisme, participe à l'intégrité et à la vigueur de l'intention supérieure dont elle procède. Pour employer ici, sans aucune prétention métaphysique, les bons vieux mots malgré les distinctions artificielles qu'ils ont favorisées, c'est par l'action que l'âme prend corps et que le corps prend âme ; elle en est le lien substantiel ; elle en forme un tout naturel. En nous la transcendance implique l'immanence. Le peuple a donc raison quand tout naïvement il parle matériellement des affections morales, quand, pour lui, la personne c'est l'unité indistincte d'une vie corporelle et spirituelle à la fois. « Le cœur, la tête », ce ne sont pas seulement des métaphores propres à désigner la générosité du caractère ou la fermeté de l'esprit, c'est l'expression d'une réalité chaque jour éprouvée ; qu'on ne s'étonne pas du culte rendu à un cœur aimant. L'incarnation de la pensée et du sentiment est une vérité humaine, et la vérité n'est humaine qu'en s'incarnant.

Bref l'action, quelle qu'elle soit, ébranle et emporte toute la machine ; du moment où l'opération voulue s'accomplit [217] en nous, il y a synergie et concours de fait. C'est une vivante synthèse. Que d'idées et de sentiments nous pouvons mettre dans un acte tout simple et tout rapide, dans une poignée de mains ! Or cette unité des actes a pour corollaire forcé la solidarité de la vie physique et de la vie morale. L'action fait participer l'organisme matériel à l'intention qui l'anime, comme aussi elle répercute dans nos états de conscience les habitudes du corps ; ce corps même, elle l'associe étroitement aux démarches de la pensée, au point d'en faire un instrument de plus en plus vibrant et docile aux touches secrètes de la volonté. Mais il faut comprendre à présent comment ce déterminisme en apparence brutal — qui paraît exclure tous les actes possibles à l'exception du seul acte accompli et qui semble condamner la volonté à une rigoureuse sujétion — est au contraire pour elle un moyen de conciliation et d'affranchissement.

II. — Depuis l'instant où la libre décision a été prise, elle s'est trouvée tout aussitôt ressaisie par un engrenage qui l'a peu à peu transformée. L'intention en effet a dû, pour demeurer sincère, se jeter à l'exécution ; l'exécution a réclamé l'effort ; et dans l'effort indispensable à l'opération volontaire, est apparue encore une nouvelle nécessité : l'action ne peut se produire qu'en suscitant une lutte intestine et qu'en triomphant, dès l'origine, du système antagoniste qui s'est formé contre son initiative. C'est donc forcément sur le tout organique et mental que porte l'opération au moment où elle s'accomplit ; et s'il est vrai que cette unité totale et exclusive de l'acte contribue à la mutuelle dépendance du « corps et de l'âme », n'est-ce pas au détriment de la riche variété de la pensée ou de l'infinie puissance de la liberté ? Non. En assujettissant la volonté à l'étroite simplicité d'une issue unique, l'action est pour elle la voie de l'expansion et de l'enrichissement. [218]

C'est un sentiment d'éveil et de plus vive netteté qu'apporte un grand effort à faire, une virile décision à soutenir. Tant qu'on n'agit point, on ne se connaît pas. Vivre et penser comme dans un rêve, comme en un court instant de lucidité entre deux sommeils sans avoir assez de ressort pour se lever, pour ouvrir les

yeux, pour voir et marcher, n'est-ce pas la seule attitude qu'il ait fallu, dès le principe, résolument condamner, parce qu'elle est contraire au mouvement le plus sincère et le plus foncier de notre nature ? Or comment connaître tout ce qui s'agite en notre univers intérieur ; comment savoir si l'on a une attention assez nette, une intention assez précise, une ardeur assez vive, une volonté vraie ? mais justement on n'a pas besoin de le savoir au préalable. La garantie et le critérium de la sincérité, c'est l'acte, qui tranche les incertitudes et manifeste les plus intimes secrets qu'on ignore ou qu'on se cache à soi-même. Il nous est donc une révélation sur notre état profond. Manifestant le mal où nous sommes enclins, les défaillances mêmes peuvent servir d'avertissement prémonitoire et réconfortant. Toute chute doit être une promotion. Les actions d'ordinaire avancent sur le bien qu'elles semblent révéler en nous sans qu'il y soit encore acclimaté, et retardent sur le fonds mauvais dont elles paraissent être une manifestation exceptionnelle même quand il est habituel : découverte d'autant plus importante qu'elle est en contradiction avec l'idée feinte de notre mérite. Aussi est-ce en observant ses actes, plus que ses pensées, qu'il faut espérer se voir tel qu'on est et se faire tel qu'on veut. Comme on jette le loch dans l'eau obscure pour mesurer la vitesse du vaisseau, ainsi les actions qui émergent des profondeurs de la vie inconsciente nous doivent servir à étudier les courants qui nous entraînent parfois à notre insu.

En nous donnant nettement conscience de ce que nous voulons et de ce que nous sommes, l'acte nous est un signe [219] et un secours, comme les figures géométriques soutiennent par la représentation matérielle la pensée abstraite. Il nous fournit une définition concrète de l'idée qu'il exprime ; et comme toute perception distincte est une sorte d'aliment qui accroît notre force, la vue de ce que nous faisons nous est un encouragement, parfois un entraînement et une ivresse, comme pour Scaevola son acte d'étrange héroïsme. *Prole audacior actus*. Il y a, peut-on dire, une action de l'action. S'il se rencontre des timides que le seul son de leur voix anéantit, d'autres ne pensent jamais si bien ou ne pensent guère qu'en parlant haut et net. Parfois même c'est un remède utile à ceux qui n'en ont plus d'autres d'agir pour agir, comme des soins, superflus pour le mourant, sont salutaires à ceux qui l'entourent.

Non seulement l'action sert à révéler ce qui, en nous, est le plus fort ou même parfois ce qui est plus fort que nous, mais encore elle constitue souvent, dans l'indifférence et le désarroi des états intérieurs, un centre solide qui devient comme le noyau du caractère. Que de fois nous ne voulons qu'après avoir agi et parce que nous avons agi ! L'enfant a une vie alternative de désirs opposés et de mouvements capricieux ; il construit et détruit, vite lassé de tout : c'est une anarchie vivante. Pour qu'un système s'organise en lui et que ses forces se groupent en un faisceau, il faut qu'il apprenne à suivre décidément l'une de ses tendances en excluant les autres. L'éducation doit l'aider à cette cristallisation, comme le fil qui plonge dans le bain de sucre candi. Lui céder toujours, ne le gêner et ne le refouler en rien, c'est le défaire sans cesse, c'est lui rendre incompréhensibles ses propres désirs. Il finit par ne plus savoir ce qu'il veut ; il désirerait désirer ; il s'irrite de n'avoir plus à le faire et de ne le pouvoir plus.

C'est pour obtenir cette unanimité intérieure que l'acte [220] a une efficacité souveraine. Afin de connaître, dans le trouble des sentiments, la ferme résolution où la volonté s'arrête, qu'on se demande si, avec tout le calme de la réflexion, l'on accomplirait une action bien simple, d'où dépendrait ce qu'on a résolu, en s'abandonnant par exemple à qui l'on veut obéir et se confier par un vœu de soumission ou par un blanc-seing.

C'est parce que l'action manifeste, fixe, confirme et parachève en certains cas la volonté, qu'elle sert de garantie aux promesses et qu'elle est comme la substance des engagements irrévocables. Ce qui scelle le contrat, ce qui noue le lien nuptial, ce qui exprime la décision du sous-diacre et l'assure lui-même de sa volonté *in aeternum*, c'est une signature, une parole, un pas, toujours un acte qui domine par son unité décisive toutes les divisions intestines, et qui engage à jamais toutes les puissances peut-être encore incertaines ou hésitantes. C'est proprement brider ses vaisseaux. On peut toujours agir, si peu que ce soit et quelque combattu que l'on se sente. Ce petit principe d'initiative, qui, si on le veut, est invincible, devient comme le levier de notre affranchissement ; car, appuyé sur la solidité de ce qui est fait, et comme adossé à la muraille franchie, l'on est passé de la défensive à l'offensive. C'est une conquête que l'action (20).

Aussi réussit-on, en agissant, à vouloir ce que, semble-t-il, on ne pouvait d'abord vouloir, ce qu'on ne voulait vraiment pas faute de courage et de force, ce qu'on aurait voulu vouloir. Car en nous déterminant à vouloir, nous ne suivons pas toujours le dernier jugement de l'entendement ; mais, en voulant, nous subissons toujours l'influence de toutes nos inclinations et de nos habitudes. A parler juste, nous ne voulons pas vouloir, parce qu'on pourrait dire encore que nous voulons vouloir vouloir, et cela irait à l'infini ; nous voulons agir et faire, c'est-à-dire que la volonté ne s'offre à elle-même que sous la figure [221] d'un emploi déterminé. Il faut donc prendre un biais et user d'adresse ; et c'est par des actions voulues, que d'ordinaire nous contribuons indirectement à d'autres actions volontaires. Aussi, quoiqu'on ne puisse ni juger ni vouloir toujours ce qu'on veut, est-il toujours loisible d'obtenir qu'on juge ou veuille avec le temps ce qu'on souhaiterait de pouvoir vouloir ou juger aujourd'hui. Dans ce travail de la conversion ou de la perversion insensible, mille industries s'emploient à enfoncer un motif dominant d'action jusqu'au point où nous le retrouvons tout naturellement en nous-mêmes. Comme pour François de Borgia qui voulant se guérir de boire laissait tomber chaque jour une nouvelle goutte de cire dans sa coupe, ruses même puérides, petits moyens, promesses alléchantes, menaces, diversions, fuite, tout est de bonne guerre, selon les circonstances, pour gouverner la bête, l'enfant et l'homme que chacun porte en soi. Il ne faut pas parler à toutes nos puissances le même langage, pas plus que le chef de la famille ne commande de même aux brutes, aux serviteurs, aux fils, à l'épouse. Mais il faut de toutes requérir le même concours, parce que dans l'action il faut pouvoir se fier à toutes.

Vouloir agir, c'est en effet lâcher la bride à ces forces infinitésimales qui nous dirigent plus que nous ne les dirigeons. Comme dans les affaires d'un Etat, beaucoup de besogne se fait en nous par des agents qui ne sont point avoués. Et c'est une dure vexation de voir que malgré toute notre circonspection nous sommes menés par des dispositions instantanées qu'il est impossible de calculer sûrement d'avance : après les plus longues délibérations, la décision est toujours l'œuvre d'un moment. Puis, ce point critique une fois franchi, l'acte déroule sans fin et sans retour ses conséquences, quelles que soient les fluctuations qui l'ont précédé. Aussi combien importe-t-il, puisque la volonté

se propose non de vouloir mais d'agir, [222] que cet *agir* même soit déjà une forme sincère du vouloir ! C'est pour cela qu'il est prudent de s'exercer d'avance à la lutte, de provoquer au combat ces adversaires secrets tandis qu'ils semblent amortis et démasqués, et de s'habituer à les voir tels qu'ils sont, avant l'heure des surprises et des illusions. Il est bon de prévoir, d'analyser et de jouer toutes les passions et les vices, — sauf un, celui-là même dont on fait le principal ou l'unique aliment de la curiosité, des romans ou des spectacles, comme l'a démontré si profondément Scupoli dans ce petit livre du *Combat spirituel* que S. François de Sales « portait toujours en sa poche » et en son âme.

Ainsi, tandis qu'on se force à former de généreux sentiments ou à affronter des résolutions qui répugnent à la pusillanimité, on les imprime peu à peu jusque dans la machine organique. Même quand on ne sent pas tout ce qu'on dit ou fait, quand on n'a qu'un désir de vrais désirs, quand les mots et les actes sortent moins de l'abondance du cœur que d'une sèche et dégoûtante contrainte, cela produit effet, cela descend peu à peu dans la réalité de la conscience, cela devient notre vie. Il semble parfois qu'il y ait défaut de sincérité à demander ce qu'on redoute, et à faire ce qui est encore odieux : mais pourvu que la volonté, en sa haute et impassible extrémité, ratifie l'expression du désir qu'on n'éprouve pas ou la brutalité violente de l'acte auquel elle répugne, c'en est assez ; il suffit que cette volonté supérieure trouve, à l'opposé, un écho docile dans ce qu'il y a de plus machinal et de plus brut, pour enserrer peu à peu et réduire toutes les rébellions de la vie moyenne. Nous pouvons contraindre nos membres quand nous ne pouvons fixer nos pensées et nos désirs. Comme, pour assiéger une place, on la cerne de tranchées convergentes, ainsi la volonté, qui cherche à atteindre la perfection de son libre mouvement à travers les résistances accumulées, use d'une stratégie de double [223] approche : puisqu'il est plus aisé de commander aux rouages de la mécanique animale qu'aux dispositions intimes, c'est souvent par l'opération matérielle que s'insinuera au cœur la générosité spontanée du sentiment, et que du cadavre remué la vie remontera à l'esprit.

C'est donc à tort qu'on a parfois opposé deux méthodes de formation humaine, l'une qui des secrètes et intimes affections comme de la seule racine fé-

conde fait pousser le fruit des actes, l'autre qui des actions mêmes comme d'une semence fait germer les dispositions intérieures : ce n'est qu'une seule et même méthode, tout de même que le fruit n'est que la graine. Sans doute il faut d'abord que l'intention ait puisé sa sève dans les plus profonds replis de la vie subjective. Mais on a vu déjà par quels canaux souterrains coule l'eau qui jaillit à la lumière de la réflexion ; et c'est justement à abreuver ces plus lointaines sources que contribue l'action voulue.

Car si l'on attendait que l'harmonie intérieure et que la paix se fissent d'elles-mêmes, on irait tout droit contre le vœu le plus sincère de la volonté. Qui ne fait pas est défait. Il ne suffit donc pas de vouloir simplement quand on peut et comme on peut ; car on ne voudrait pas longtemps. Puisque toute action qui s'exécute, use nécessairement de contrainte pour rallier et discipliner les forces éparses ; puisqu'elle est le signal d'une guerre civile où il y a des morts et des blessés ; puisque nous ne marchons qu'en écrasant en nous et sous nos pas des légions de vies, la lutte est déclarée quoi que nous fassions ; et si nous ne prenons pas l'offensive contre les ennemis de la volonté, ce sont eux qui se coalisent contre elle. Il faut se battre : celui-là perdra nécessairement la liberté avec la vie, qui fuira le combat. Même chez les meilleurs il y a des trésors de malice, d'impureté et de mesquines passions.

Qu'on ne laisse pas ces puissances hostiles se grouper en habitudes et en systèmes ; qu'on les divise par l'attaque [224] ; qu'on s'impose d'unir les forces fidèles contre l'anarchie, avant le temps des coalitions, des complicités et des trahisons. D'avance, tout semble si aisé ! on se croit armé contre les dangereux entraînements. Mais jamais rencontre-t-on juste ce qu'on avait prévu ? et c'est l'inattendu qui décide presque toujours de tout. Aussi, pour se garder du vertige de la dernière seconde et des sophismes de la conscience travestie qui prouvent que tel acte est permis ou tel plaisir légitime, il faut s'habituer à prendre l'offensive et à faire plus qu'éviter ce qu'on ne doit pas ; il faut pouvoir répondre avec la force de l'expérience antérieure : « Même si c'est légitime, je veux m'en priver ». Contre les mouvements involontaires, ce n'est donc pas assez de vouloir, on serait surpris et la volonté même ferait défection ; ce n'est pas assez de résister, on serait vaincu. Sans l'attendre, il faut agir directement contre l'adversaire, le provoquer, disions-nous, éveiller par la lutte, des états de

conscience nouveaux afin de le mater et de capter jusqu'en son origine la source des entraînements révolutionnaires. *Agere contra*. L'action voulue est le principe de l'action de plus en plus volontaire et libre.

Et ce n'est jamais œuvre finie ni conquête affermie. Cette vivante construction est sans cesse instable, et comme prête à se disperser. Toujours donc il faut réchauffer d'un souffle nouveau ces alliés prompts aux défections, et concentrer l'ardeur de l'âme comme en un foyer, afin de fondre ensemble tous les éléments nécessaires à l'acte qui ne peut être coulé que d'un seul bloc. Avoir agi ne dispense pas d'agir : il n'y a point de rentiers dans la vie morale. Ainsi comprend-on qu'en voulant agir ce soit, à travers un circuit, le progrès de la volonté même qu'on poursuit. Mettant sous la meule le grain dur de l'action brutalement commandée, l'on obtient la fine et nourrissante pâture de la liberté.

Une éducation qui ne s'inspire pas de ces vérités est [225] manquée et si l'on ignore de telles exigences, on ne saurait comprendre et pratiquer le précepte initial de la philosophie : connais-toi toi même ; car on ne saurait non plus voir à fond comment les plus belles théories morales restent sans prise sur les âmes ni pourquoi l'exercice ascétique, l'action effectivement vécue ont une valeur originale à laquelle ni spéculation, ni velléités et bons propos ne suppléent.

III. — A un regard superficiel, il semblait que la nécessité d'enfermer l'intention dans la lettre étroite d'un acte et d'exclure ainsi toutes les autres issues ouvertes à la belle agilité de la pensée, n'était que gêne et servitude. Mais une vue plus pénétrante n'aperçoit dans cette jalousie accaparante de l'action qu'un instinct secret de la volonté et un dessein de paix, de concorde et d'unité. Elle nous aide doucement, par une insensible infiltration, à vouloir ce que nous voulons vouloir ; elle coordonne et discipline toutes les énergies, rallie les tendances contraires en une force composante, et oriente vers la fin voulue tout ce qui peut en nous s'y convertir ; elle fait passer à l'acte même ce qui est opposé à la volonté déclarée. Dans la synthèse qu'elle forme, n'omettant rien de tous

les éléments de notre vie complexe, elle les enveloppe et les entraîne comme dans un invisible réseau.

L'acte volontaire, au moment même où il paraît matérialiser et restreindre la volonté, l'élargit au contraire et l'engraille en quelque sorte : *anima operantium impinguabitur*. La pratique réussit, sans cesse et sans prétention, à ce prodige où échouent les spéculations abstraites : elle unit, dans une synthèse nouvelle, les tendances opposées qui, victorieuses et vaincues, sont toutes représentées, réformées, transformées dans l'acte accompli, parce qu'il y a solidarité inévitable, solidarité conforme au vœu de la volonté, entre des parties qui ne pourraient être indépendantes [226] qu'en un chimérique état d'indifférence complète ou d'absolu repos. Agir, c'est sans doute refréner certains désirs, meurtrir certains organes, pour en satisfaire et en vivifier d'autres ; mais le mouvement combattu et refoulé n'est pas perdu pour cela. Il sert à modifier et à préciser le mouvement produit ; surtout il contribue à enrichir comme d'un butin conquis la volonté triomphante. Tout à l'heure on montrait le sacrifice apparent qu'exigent l'effort, la lutte et la victoire même ; il faut comprendre enfin le profit réel de cette mortification, même pour le vaincu.

L'action en effet n'est pas comme une analyse logique des motifs, où par le choix exclusif de la libre décision l'on considérerait, dans leur pureté et leur opposition irréductible, les idées séparées ; elle n'est pas non plus une conciliation abstraite des contraires dans la région des possibles ; encore moins un déploiement de forces incohérentes qui s'éparpilleraient en rayonnant dans l'organisme et en s'enfonçant dans l'inconscience ; c'est une concentration systématique de la vie diffuse en nous ; c'est une prise de possession de soi. Révélant ce qui s'agite obscurément dans les profondeurs ignorées de la vie, elle amène à la lumière et groupe en un faisceau visible ces impalpables fils qui forment le réseau de l'individualité : c'est comme un coup d'épervier lancé en pleine eau ; et les mailles du filet reviennent en se serrant, en se chargeant toujours davantage. Par l'action s'entretient donc et se resserre l'unité du dynamisme vital, qui, formé d'un assemblage de parties, n'a de cohésion que par le concert idéal des fonctions ; par elle, la diversité des tendances antagonistes, sans être abolie, se fond en un accord au moins transitif ; par elle, s'opère ce

que les sciences naturelles nomment l'ontogénie, c'est-à-dire l'évolution particulière et pour ainsi dire circulaire et fermée de chaque personne. [227]

Qu'est-ce en effet qu'il faut entendre par cette conciliation des contraires dont l'action devient le principe ; et que sont ici les contraires ? le voici. Des motifs *différents* qui, avec la réflexion, s'étaient dégagés de l'automatisme psychologique, la décision qui doit en adopter un à l'exclusion des autres a fait des *adversaires* en apparence irréconciliables, puisqu'il faut que tous succombent devant le préféré. Or que se propose la volonté et qu'est-ce qui la porte à l'action ? c'est le dessein de se retrouver elle-même à travers les obstacles qui, nous séparant pour ainsi dire de nous-mêmes, l'empêchent d'être déjà ce qu'elle veut, et d'aller librement à ce qu'elle voudrait vouloir et atteindre : les tendances contraires à la volonté actuelle représentent donc en nous cette barrière provisoire et mobile que nous souhaitons d'abaisser et de reculer peu à peu devant les progrès de la liberté accrue. Et si l'action emporte dans son unité violente les puissances récalcitrantes, c'est justement parce qu'elles sont l'enjeu de cette volonté future ; c'est pour qu'elles s'y rallient insensiblement. Ainsi, dans ce qui semble le plus opposé à notre vouloir présent, il y a un secret élément de conformité avec ce vouloir même ; ce qui arrête et contredit l'action commençante trouvera dans l'action consommée un emploi nouveau ; et du sacrifice apparent qu'exige la mortification naturelle des désirs comprimés, résultera le gain réel qu'apporte à la volonté la conversion des mouvements rebelles (21).

Ainsi devient intelligible la forme d'abord paradoxale de la croissance volontaire. Il semblait que, pour s'exercer, la volonté dût nécessairement se restreindre : le sens de cet engrenage est découvert. Aussi les progrès les meilleurs et les plus profonds sont-ils souvent le plus inaperçus, parce qu'ils font vraiment corps avec nous. C'est du détail ordinaire, du train quotidien de la vie qu'il importe de régler diligemment le sens ; car, dans les circonstances [228] décisives, nous sommes ce que nous avons été, changeant alors la menue monnaie qu'il faut accumuler pièce par pièce contre les gros billets.

Mais ici même se révèle l'inconsistance nécessaire et l'incurable insuffisance de cette vie individuelle, quelque étroitement noué que paraisse en être le

développement circulaire. Si l'action concilie les tendances encore incohérentes et procure ce bien-être qui naît d'une harmonie croissante, ce sentiment même est le signe et le principe d'un mouvement renaissant ; c'est une fin, mais aussi un recommencement. Le déterminisme de l'action l'emporte toujours au delà. Car, dans l'état passif qui suit l'initiative volontaire, reparaissent les contrariétés parfois douloureuses et l'incompatibilité des désirs ou des affections qui, déjà auparavant, avaient suscité la décision et l'effort. Ce n'est pas d'emblée que l'action unit tout, convertit tout, pacifie tout en nous : elle rompt d'elle-même l'équilibre qu'elle avait rétabli, par la conscience qu'elle en prend. Les racines coupées repoussent ; les besoins satisfaits survivent ; la volonté plus forte et plus ample non seulement aspire à rester maîtresse du terrain gagné, mais à pousser ses succès : qui n'avance plus recule. On ne démonte pas une machine pendant qu'elle travaille ; ainsi pour que l'unité de la personne s'entretienne et se confirme, il faut qu'une coopération constante associe ses forces, et que l'équilibre sans cesse menacé soit sans cesse réparé, comme dans une marche qui n'est en effet qu'une chute toujours arrêtée. Réduite à ce qu'en découvre ici l'analyse, l'action répond bien à cette paradoxale définition que donne Aristote : l'être est en ce qu'il agit, en ce qui le fait un. Il est ce qu'il fait. $\nu \tau \quad \rho \gamma \quad \tau \quad \nu \kappa \alpha \iota \tau \quad \nu$. Non seulement l'action manifeste ce que nous étions déjà, mais encore elle nous fait croître et sortir pour ainsi dire de nous-mêmes ; en sorte qu'après avoir étudié le progrès de l'action dans l'être, et le progrès de l'être par l'action, [229] il va falloir transporter hors de la vie individuelle le centre de gravité de la volonté conséquent à la loi de son progrès.

Dans l'enceinte de l'univers que nous portons en nous, au milieu de cette lutte interne de tendances réfractaires à la pleine conscience et à la volonté, l'action n'est pas adéquate à ses conditions totales. Elle n'est pas l'expression intégrale et définitive de la vie unie, employée, concertée dans son entier. On ne va de l'avant, que si, en arrière ou sur place, l'on n'est pas en sécurité ni en suffisance. C'est donc la plénitude de notre volonté originelle qui rend compte de notre insatiable exigence et nous projette toujours plus loin. $\Lambda \nu \quad \gamma \kappa \eta \mu \quad \sigma \tau \quad \nu \alpha \iota$.

Aussi n'agit-on pas, simplement pour agir, et sans se proposer un but. Dans l'immense variété des objets qu'elle va sembler poursuivre comme une fin extérieure et supérieure, mais qu'en réalité elle enveloppe et domine, c'est toujours la volonté qui se cherche elle-même ; mais où se cherche-t-elle, où se heurte-t-elle davantage que dans d'autres volontés humaines à aimer, à employer, à dominer, à identifier avec la sienne ? N'était-ce pas le rêve de Pascal avouant que la plus désirable, la plus belle place est d'être dans l'estime d'une âme et maîtresse d'elle ? Aussi la personne ne surgit dans l'individu, elle ne se constitue qu'en s'assignant une fin extra-personnelle, c'est-à-dire en s'étendant à d'autres lui-même comme pour les ramener à soi. Grande vérité, devinée par le sentiment populaire. L'homme ne se suffit pas ; il faut qu'il agisse pour les autres, avec les autres, par les autres. On ne peut arranger pour soi seul les affaires de sa propre vie. Nos existences sont tellement liées qu'il est impossible de concevoir une seule action qui ne s'élargisse en ondulations infinies, bien au delà du but qu'elle semblait viser. Les plus insignifiantes peuvent aller, bien loin, troubler une [230] vie obscure, faire sortir un inconnu de son égoïsme, provoquer des fautes ou des dévouements qui tous ensemble concourent à la tragédie humaine. La conscience individuelle, qu'elle le sache ou non, est une conscience de l'universel. Pour réussir à être mieux et plus complètement *un*, on ne doit, on ne peut rester *seul*. Nous n'envisageons pas encore ici un devoir, nous constatons une exigence et un exode inéluctable.

La volonté tend donc normalement à une fin qui *semble* lui être extérieure ; elle se répand comme par un don de soi. Comment donc travailler pour tout nous-mêmes, surtout pour ce qui, en nous, échappe à la conscience distincte ou aux résolutions explicites, sinon en nous consacrant à quelque œuvre dont l'intérêt est trop général et trop généreux pour ne point dépasser les calculs réfléchis ? l'amour complet de soi doit perdre pied et se noyer dans l'océan de notre être présent et futur. Attendre de voir trop clair avant d'agir, c'est risquer la faute de ne jamais rien faire. Avis aux velléitaires ! Il y a, en nous, un sentiment obscur et permanent de toutes les vies étrangères à la nôtre, de ces vies qui, par la connaissance, s'y sont concentrées pour nourrir et soutenir notre propre activité. Volontiers, nous croirions que de ces profondeurs s'élève le brouillard qui voile toujours à demi la conscience ; nous estimerions que, rom-

pant toute attache avec nos origines, nous nous appartiendrons davantage ; et il nous semble que nous gagnerions à nous refuser à qui que ce soit. Non ; sans cet impersonnel vaguement aperçu, nous ne nous verrions pas, comme on ne peut se voir dans une glace sans tain. L'égoïsme nous aveugle : c'est en sortant de la vie repliée sur soi, en nous attachant ailleurs qu'en nous, que nous nous posséderons le mieux. L'enfant ne vit encore que pour soi ; et c'est pour cela qu'il n'est pas en soi. Nul souci des autres, de leurs jugements ou de leurs plaisirs. La raison apparaît en lui, il devient une [231] personne du jour où il sait prêter, contre lui-même, un moi aux étrangers ; du jour où il participe, fût-ce à ses dépens, à la personne d'autrui, et où il fait un effort sur soi pour n'être pas naïvement le centre de tout. Il y a, en effet, une place centrale à prendre en nous : elle ne peut nous appartenir ; à qui la donnerons-nous ? l'illusion de l'égoïsme c'est d'y prétendre, et de là vient le sens adultéré et péjoratif du mot « personnel » pour désigner le vaniteux, l'ambitieux, l'homme dénué de sympathie et de cœur qui se fait des autres un marchepied ou un encensoir.

Le triomphe de la volonté ne saurait donc être dans une sorte de réserve jalouse ou d'apothéose sacrilège ; elle sera plutôt dans une apparente abdication ; elle tend à des fins impersonnelles. Pour agir, il faut en quelque façon s'aliéner à d'autres, se livrer à des forces que nous ne dominerons plus. A peine paraissons-nous, au sortir de lentes formations, nous élever à la réflexion et à la liberté que nous voici ressaisis dans un engrenage capable, ce semble, d'émettre la personnalité naissante.

Ainsi notre vie, c'est le concours de tout le reste ; notre personne, c'est notre expansion et notre dévouement à tous. Est-ce qu'en s'aliénant ainsi la volonté se prépare à s'enrichir ? et cet impitoyable engrenage est-il encore la voie de l'affranchissement et de la conquête ? [232]

ONDE TROISIEME.
— De l'éclosion personnelle
à l'épanouissement de la vie interpersonnelle

[Retour à la table des matières](#)

Si l'enfant paraît s'éveiller à lui-même dans un charmant égoïsme, qui est en même temps une aimante union à tout ce qui l'entoure et le captive, ce n'est encore qu'une chrysalide en train d'éclore et de déployer les ailes du papillon. Ainsi, dans la durée même, la personne humaine, d'abord rampante ou emprisonnée, obéit à l'intime loi qui la pousse ou l'attire toujours plus loin. Mais ce cercle nouveau où nous entrons n'est pas seulement une progression dans la durée et l'étendue. Il s'agit là d'une virtualité supérieure au temps et à l'espace, d'une action continue dont le principe réside dans la motion initiale ; de même que les ondes, en apparence successives, qui se meuvent en orbes concentriques, sont prédéterminées par le choc initial au sein du milieu élastique. Sans préjuger l'intervention ultérieure de libres décisions ou de secours gratuits, nous avons maintenant à étudier cette extension qui pourrait paraître un déplacement ou même un décentrement de l'initiative originelle, mais qui la continue seulement et en exhibe peu à peu la force congénitale d'expansion, en même temps qu'elle suppose l'attirance de la cause finale, plus ou moins distinctement entrevue et toujours secrètement agissante.

Qu'on ne s'imagine donc pas qu'en décrivant et en suivant cette fuyante intégration de l'agir humain, nous oscillions [233] de l'une à l'autre de ces deux erreurs : ou bien dévaloriser la solide vérité de la nature humaine en sa primitive constitution, ou bien faire dépendre toute sa consistance, toute son efficacité de sa fin dernière, en tant que cette fin aurait besoin d'être préalablement

connue et expressément visée. Rien de tel ici. L'action se fonde sur la réalité substantielle de l'être ; et l'être, riche de virtualités, les actualise peu à peu sans pouvoir d'emblée égaler la connaissance explicite au contenu réel de l'homme qui a l'être mais qui n'est pas son être même ni sa fin propre et unique.

Ces vérités essentielles vont nous aider à comprendre le développement paradoxal de la vie personnelle en l'agent humain. Ce point délicat est un des plus actuels, des plus méconnus peut-on dire, fût-ce par plusieurs de ceux qui, croyant le bien discerner, restent à mi-chemin des solutions à justifier et à mettre en pratique. De quoi s'agit-il en effet ? Après qu'on a compris que l'individu n'est encore qu'un nom abstrait et la mutilation de la vie, on espère trouver dans la personne cette réalité concrète qui servira et suffira à fonder la société, à sauvegarder les droits et les devoirs, à procurer enfin un ordre nouveau et vraiment humain. Certes, dans cette vue généreuse, une grande vérité est à retenir ; mais cette vérité même est à rattacher à des racines plus profondes comme à étendre en des frondaisons plus amples et seules capables de fructifier pleinement (22).

Nous allons donc commencer ce nouvel examen et montrer comment, procédant de sources plus profondes, la vie personnelle (au sens ordinaire de cette expression) ne se consolide pas en elle-même. On verra dès lors pourquoi l'action — qui a joué un rôle architectonique et provisoirement unitif pour constituer l'agent humain — organise, avec les personnes et pour les personnes, des réalités elles-mêmes subsistantes, — réalités qui sont comme des principes [234] originaux et supérieurs d'action, impossibles à réduire, sans équivoque, à la conception et au plan de ce qu'on a nommé, en des sens d'ailleurs très divers, le personnalisme.

Quand nous montrions que l'agent humain n'est pas un atome dans le vide et sous le choc d'autres atomes qui le heurteraient à leur tour, nous avons substitué à cette inintelligible thèse (qui semble parler aux sens et à l'imagination, mais que la critique rationnelle exclut plus encore que ne le fait le symbolisme scientifique) une doctrine d'après laquelle une causalité réciproque permet aux causes secondes une stimulante coopération ; mais nous n'avions encore marqué que les relations entre l'initiative d'un agent humain et

les puissances physiques et biologiques qui, dans le monde extérieur et dans notre organisme même, contribuent à étendre le pouvoir et la connaissance de l'homme en face des choses ou de lui-même. A présent, nous rencontrons un problème plus délicat encore et plus important. Ce qui en effet se présente à nous, ce n'est pas seulement l'univers physique ou animal, plus ou moins pénétrable ou docile à notre intelligence et à notre vouloir, ce sont d'autres hommes, avec qui nos rapports ne peuvent être les mêmes qu'avec les choses, qu'avec nous-même chacun pour soi. Comment donc atteindre et traiter ce qu'on appelle le prochain, — le prochain qui est souvent si lointain ? Est-ce que notre volonté, dans son avidité et si l'on ose dire dans son impériosité indéfinie, va pouvoir digérer toute cette pâture nouvelle, prétendre rester centre, faire entrer dans son microcosme, qui se croyait extensible au tout, le moindre de ces êtres *semblables* à lui, semblables surtout peut-être par leur égotisme ?

Voilà les questions qui se pressent devant nous et qui nous entraîneront aussi à mettre notre personne en face, non plus seulement d'autres personnes, mais en présence de groupes organiques et vraiment naturels, telles la [235] famille, la société, l'humanité prise en son ensemble. Et devant ces étagements humains, qui chacun en son plan risquent plus que jamais d'afficher des prétentions totalitaires et exclusives, que deviendra le rêve métaphysique et éthique que nous nous étions formés de notre action tendant à rendre la raison, la volonté coextensives et joyeusement communiantes à l'ordre universel et spirituel, sans que nous ayons à perdre notre singularité tout à fait unique dans cette infinie dilatation d'une destinée que nous sommes tentés de croire écrasante ou chimérique ?

1. INDIGENCE MUTUELLE DES AGENTS HUMAINS.

[Retour à la table des matières](#)

Quelle vérité et pourtant quelle déception apportent les belles paroles des poètes et des moralistes ! « Rien d'humain ne m'est étranger », disait Térence après Ménandre s'écriant : « que l'homme est aimable à l'homme ! » Mais cet

amour naturel que Socrate, Platon, Aristote avaient célébré comme le fondement de la vie sociale et que les Stoïciens avaient déjà nommé *caritas generis humani* n'est pas une simple marque de plénitude généreuse ; il est, disait Platon, fils de la pauvreté en même temps que de la richesse. Si nous sortons de nous, ce n'est pas seulement parce que nous avons à donner, c'est parce que nous avons à recevoir ; et tout dépend pour nous de l'esprit dans lequel se fera cet échange et s'orienteront cet exode et ce retour dans une incessante communication. Afin de mieux marquer cette continuité d'un double mouvement centrifuge et centripète, prenons du recul en résumant, très brièvement les phases de cette inévitable et volontaire expansion.

Planté dans l'organisme, l'acte, par une poussée naturelle, se produit donc au dehors. Point de pensée, si épurée [236] qu'on la suppose de toute image, qui ne soit liée à une modification cérébrale ; pas un mouvement élémentaire qui, dans le système plein du corps, n'intéresse les organes solidaires ; pas une fonction physiologique qui ne rayonne au delà de la périphérie. Par notre présence, par notre action, nous nous répandons autour de nous ; et nous ne pouvons remuer, respirer, vivre et penser sans nous imprimer au dehors : l'atmosphère de l'individualité même est illimitée.

C'est un fait : nous marquons perpétuellement notre empreinte dans le milieu où nous vivons. Tout acte issu de l'organisme humain est, même hors de nous, un organisme de signes et un symbole expressif de la vie subjective. C'est pour cela qu'est si important et si impossible à analyser ce rayonnement personnel qu'on nomme la simple « action de présence », elle qui donne toute leur efficacité aux paroles ou aux exemples d'un homme vibrant et unifié en une grande pensée ou en un généreux dessein.

Si l'action, en cela même qu'elle a de sensible comme un fait physique, n'est cependant pas un phénomène comme un autre, c'est parce qu'elle exprime la singularité de l'agent, son initiative originale, son intention en voie de se réaliser. Il y a en elle une réalité irréductible à la succession et une vérité à la fois unitive et unique, comme une signature inimitable et un testament de l'agent lui-même qui confie à l'éternité ce qu'il veut et réalise dans le temps avec d'autres et pour d'autres que lui, alors même qu'il s'imagine parfois

n'agir que pour soi et pouvoir défaire et changer ce qu'il aura fait. Et pourtant cette intention, toute caduque ou partielle qu'elle peut paraître, est conforme à une volonté profonde qui à travers les velléités et les palinodies traduit néanmoins un besoin constant de s'affirmer, de se répandre, de réaliser un dessein et un destin, fût-ce au détriment de soi et des autres. Sans examiner les variations et les déviations indéfiniment [237] possibles, attachons-nous seulement aux traits communs à tous les emplois de l'activité, à ce besoin qu'ont les hommes, non seulement de s'exprimer pour s'entendre chacun avec soi, mais de s'imprimer en autrui et de vivre en symbiose avec des témoins, bien plus, avec des coopérateurs, des complices, des imitateurs : *exempla trahunt*.

Il importe en effet de comprendre comment les actes humains insèrent dans le monde ce qui n'y serait pas sans eux, des intentions incarnées, des valeurs idéales qui sont devenues sensibles et actives, des influences bienfaisantes ou scandaleuses, bref une conscience collective, une tradition communautaire, un ordre ou un désordre dont tous peuvent avoir à profiter ou à pâtir. Il n'a donc pas suffi de montrer comment l'action intimement conçue organise, pour se produire, l'agent lui-même et les forces nécessaires à son expression personnelle, ni comment cette expansion s'adapte d'autres agents que leur coopération fait participer à l'initiative passagère de l'auteur principal ; il est essentiel maintenant de considérer le caractère durable, les suites permanentes, la portée virtuellement universelle de l'acte désormais inviscéré dans la série des causes et capable de servir d'excitation exemplaire et motrice à tous les autres agents humains susceptibles d'en interpréter le sens ou d'en subir les effets. L'action est donc plus qu'une œuvre particulière à ses propres auteurs : par cela qu'elle comporte d'intelligible, d'incarné, d'historiquement acquis, elle est une créature d'ordre nouménal, si l'on peut dire, qui possède une puissance indéfinie de propagation et constitue, au delà de son aspect phénoménal, une réalité non seulement ontogénique pour les agents qui y ont contribué, mais phylogénétique ; c'est-à-dire qu'elle enrichit ou dégrade le patrimoine de l'humanité et la valeur de l'univers. Sans doute bien des actes paraissent insignifiants ; mais, en laissant de côté les *actus hominis* qui ne mettent pas en cause l'orientation [238] délibérée de l'homme vers sa fin, rien peut-être ne demeure indifférent dans les *actus humani*, ceux qui, quoi que nous fassions et pensions, peuvent et

doivent tendre, au moins implicitement, à une rectitude totale d'intention. De telles assertions semblent paradoxales et obscures. Elles sont néanmoins conformes aux plus simples vérités de la conscience.

Ainsi non seulement l'homme agit comme tous les corps bruts par sa masse ; non seulement il exerce autour de lui l'influence d'une source de chaleur et produit tout l'effet ordinaire des agents naturels qui contribuent aux fonctions vitales ; non seulement, comme ont cru le remarquer certains observateurs, il laisse peut-être rayonner une force distincte des agents physiques déjà connus ; mais encore l'action déterminée de chaque individu s'exprime d'une façon déterminée. C'est-à-dire qu'indépendamment des moyens physiques qui servent à la représenter aux sens, indépendamment des œuvres où elle se réalise, l'action a son expression, et pour ainsi dire sa trace ou sa physionomie propre.

Ainsi ce que j'ai fait par moi-même avec le concours d'un autre n'est plus pour moi seul et pour cet autre seul. L'acte accompli a forcément une portée plus large. Et, en un sens, il existe désormais pour tous les autres autant que pour ceux-mêmes qui l'ont produit. Que signifie cette nécessité ? et se cache-t-il là une secrète ambition du vouloir ? — Oui ; et quelle est-elle ?

2. RÔLE EXPRESSIF ET PROLIFIQUE DE L'ACTION.

[Retour à la table des matières](#)

A l'instant précis où elle naît du concours de ses causes, l'œuvre n'est pas encore un spectacle pour ses propres auteurs. *In actu, actus nondum est actus*. Aussitôt [239] qu'après l'aveugle opération dont elle sort, notre œuvre est produite, elle devient, pour nous comme pour tout autre, un objet où nous apprenons à nous voir. Nous ignorons notre visage tant qu'une glace ne nous le révèle pas : l'action est le miroir qui nous offre une image visible de notre caractère. Toutefois ne prenons pas cette métaphore en son sens littéral qui nous ramènerait au plan des phénomènes et du morcelage discursif. C'est en effet de l'unité intérieure et des enseignements spirituels de l'action volontairement

produite qu'il est question ici. Précisément parce qu'elle manifeste des forces ignorées et des tendances secrètes elle sert à nous révéler à nous-même. Et puisque son principe dominant s'appuie sur une raison qui s'arroge à tort ou justement une valeur d'universalité, elle ne tombe pas dans la promiscuité des faits divers. Aussi la maxime d'après laquelle nous devons toujours vouloir et agir *sub specie universi* est-elle non seulement une règle idéale dont tous ont toujours à s'inspirer, mais déjà une réalité positive dont nous avons à porter les conséquences et les responsabilités, virtuellement indéfinies. Comprendons donc bien que, par le caractère d'unité, de cohérence intelligible et de pérennité qu'il porte naturellement en soi, l'acte proprement humain offre quelque chose d'indélébile et de contagieux dont nous devons absolument tenir compte (23).

S'il en est ainsi, c'est en outre parce que la fin sciemment poursuivie ne clôt pas le désir. Ce qu'on fait, on le fait encore pour autre chose qu'on ne croit. Il y a dans l'intention un superflu caché ; et c'est cette tendance enveloppée qui se retrouve dans le résultat même de l'opération. Ce qu'il y a d'universel en tout sujet, c'est là ce qu'il veut mettre dans son acte ; et c'est là ce qu'il veut qui y soit retrouvé.

Il faut donc une fois déplacer et élargir la notion qu'il convient de se faire de la finalité. La fin, ç'avait d'abord été le motif préféré, puis la décision qui s'efforçait d'exécuter [240] l'intention volontaire, puis l'objet auquel se portait l'opération elle-même, puis la collaboration de cette cause finale, et enfin le produit de cette coopération, rapporté à l'intention primitive de l'agent. Mais il y a plus encore : grâce à l'apport de notre partenaire qui maintient l'hétérogénéité de la cause et de l'effet, l'action consommée, différant toujours de l'action projetée, se détache de nous. Elle commence à se comporter avec indépendance et à jouir d'une sorte de vie impersonnelle. Notre idée, en même temps qu'elle est *nôtre*, est *une* idée ; et dans toute idée il y a un principe universel. Nous n'agissons jamais pour nous tout seuls, pas plus que par nous seuls.

Où cette tendance se marque d'abord avec le plus de netteté, dans les œuvres sensibles elles-mêmes, c'est par l'art : et l'art apparaît dès les premiers objets ouvrés de main humaine. Il semble que l'œuvre belle ait une suffisance ab-

solue, qu'elle vive, qu'elle soit non pas seulement le reflet d'une idée, mais une idée réelle, qu'elle ait vraiment la puissance d'être, d'agir et d'aimer. *Homo faber*, a-t-on dit, oui ; mais l'artisan digne de ce nom est toujours plus ou moins un artiste qui offre son oeuvre à la contemplation. Dans la beauté qu'il exprime, l'art fait de l'oeuvre belle une vérité détachée et impersonnelle ; il tend à l'affranchir du temps et de l'espace pour qu'elle domine la diversité des goûts particuliers. En raison de cette impersonnalité même, l'oeuvre d'art n'est pas plus pour l'auteur que pour le spectateur ; il faut la refaire en soi-même pour la sentir et la comprendre. Aussi, dans toute action vraiment humaine, y a-t-il ce que Kant nomme « une finalité sans fin », c'est-à-dire une réalité indépendante des occasions immédiates qui en ont été le prétexte et des agents qui l'ont produite, une virtualité indéfinie. Engendrée par la puissance impersonnelle de la raison, cette oeuvre est prolifique à son tour en gardant de son origine un besoin d'expansion et de propagande. On ne peut, on [241] ne veut pas enfermer sa vie en soi : en agissant, on agit comme pour tous et en tous. C'est la raison pour laquelle naturellement nous sommes portés tous à maximiser notre conduite. Au moment même où nous avons conscience de faire une exception en notre faveur et de nous traiter comme personnage incomparable, hors des lois communes, nous nous posons en exemple vivant par la force brute du fait accompli.

Etrange illusion d'estimer qu'on peut à son gré restreindre ou répandre les conséquences de son action, qu'il est loisible d'enfermer sa vie en soi, de se faire du mal sans en faire à qui que ce soit, d'entrer ou de sortir si l'on veut du monde environnant, de la vie universelle, de la morale. On y est ; on s'y meut ; on y plante ses actes et ses pensées comme des semences fécondes à l'infini. Autant dire que le séducteur ne doit rien à l'innocente qu'il a chargée d'un germe de souffrance ou de mort. En nous tirant hors de nous-mêmes, l'action est pour les autres afin qu'en retour les autres soient pour nous ; elle leur donne notre pensée ; elle est le ciment social ; elle est l'âme de la vie commune. Pourquoi ne suffirait-il pas de se cantonner dans l'intention ? c'est que l'individu ne peut s'isoler ; c'est que ses actes forment le milieu où d'autres oeuvres prendront racine ; c'est que, dans cette atmosphère des consciences, de nouvelles intentions fleuriront. Oui, c'est une erreur naïve d'imaginer qu'on

peut faillir et ne point faire de tort à d'autres : on ne saurait mal agir sans causer plus de préjudice et de peine qu'on ne voudrait le croire, comme un ouvrage mal commencé qui apporte des ennuis sans fin. Mais aussi, quoi qu'on fasse, qu'il s'agisse d'analyser à fond une idée ou de bâtir un mur, c'est un service public de le bien faire.

Du moment où l'acte est voulu, il s'adresse implicitement à tout ce qui peut comprendre et vouloir. Une même et unique parole est reçue tout entière par mille auditeurs. [242] L'action est la multiplication du verbe intérieur qui, revêtu d'un corps pour s'offrir à toutes les sensibilités, à toutes les intelligences, se propose en communion à l'univers, et y répand à l'infini sa semence : c'est l'organe de la reproduction spirituelle. Aussi s'explique-t-on que tous les signes, toutes les œuvres et toutes les productions de l'homme ou de la nature aient leur sommaire vivant dans le langage. Les mots gardent en eux quelque chose de tous les objets qu'ils évoquent et de toutes les pensées qui s'en nourrissent et s'en servent. Pleins de clartés et de mystères, ils ne rendent jamais tout le verbe intérieur et ils le dépassent toujours : comme le nuage est fait d'ombres et de rayons, ni les paroles n'égalent l'infini des pensées, ni les pensées n'égalent l'infini des mots. Ils expriment l'individuel et l'universel l'un dans l'autre. Et c'est pour cela qu'ils forment l'atmosphère intellectuelle des esprits ; grâce à eux, rien qui ne soit comme un aliment digéré déjà pour les consciences ; et si toute action peut être exprimée et expliquée par la parole, c'est que d'abord toute action est une parole implicite, c'est-à-dire un besoin de se révéler à tous et à soi-même. Ne voit-on pas avec quelle force chaque jour croissante l'homme tente de fixer ses idées et ses sentiments, d'universaliser et d'immortaliser ses actes ou ses œuvres, de communiquer avec toute la terre et tous les temps, et d'intéresser à son infime personne l'univers entier ?

3. LE PROBLÈME DE L'INFLUENCE.

[Retour à la table des matières](#)

Comme la parole qui d'ailleurs est elle-même un acte, l'action, toute muette qu'elle peut être, est un témoignage, souvent même une vivante prédication, un instrument de propagande et de liaison. Cette propagation est dans sa [243] nature profonde, dans son instinct et son intention secrète. Détachée de ses générateurs dont elle garde et unit les types sans en être l'identique reproduction, l'œuvre, comme l'enfant, vit et croît ; elle porte en elle cette étincelle d'une pensée qui cherche à se communiquer ; elle est active et génératrice à son tour.

Mais cette idée d'*influence* conserverait le caractère superstitieux ou enfantin qu'elle avait reçu de l'astrologie, ce serait un préjugé fataliste ou matérialiste si l'on estimait que toute pensée peut directement et proprement agir sur toute autre, par coaction, ainsi qu'on meut une pierre. Ce n'est donc pas sans raison que Leibniz avait critiqué la notion superficielle d'influx ou direct ou à distance d'une substance sur une autre substance. En revanche, supprimer, par une sorte de solipsisme spirituel, toute communication entre les consciences ; prétendre que chacun vit pour soi (comme si d'abord on pouvait, en ce cas, savoir qu'il y a d'autres esprits) ; estimer que tout sujet est foncièrement original « sans fenêtres sur le dehors », que rien n'entre en lui qui n'en sorte, que l'individualisme et la discontinuité sont la loi absolue du monde intellectuel ; se persuader que nous pouvons demeurer indifférents ou que nous sommes vraiment étrangers aux suites de nos actes, de nos paroles, de nos exemples ou de nos enseignements, comme si rien ne pénètre ni en nous ni en autrui qui ne fût, à l'entrée ou à la sortie, délibérément contrôlé et accepté, ce serait tomber dans un idéalisme arbitraire et chimérique. Et pourtant combien peu l'on s'est donné la peine d'y regarder de près en toutes ces questions d'un intérêt si vif !

Ce qu'il faut au contraire, c'est considérer l'œuvre non seulement comme le produit ou l'effet, mais comme l'instrument et le lien d'une union plus réelle

entre des consciences naturellement solitaires et inconnues les unes des autres. Et de même que l'acte consommé est pour celui [244] qui l'accomplit un enseignement, une confirmation et un entraînement, de même l'œuvre achevée et subsistante, est, pour quiconque en subit la présence et en est pénétré même involontairement, un aliment et une impulsion. Sans doute ce n'est point par une imitation servile ni par une poussée brutale que cette vivante prédication de l'œuvre peut vraiment opérer son effet : rien de plus sot ou de plus périlleux que la fidélité tout extérieure d'une copie maladroite ou l'application routinière de recettes et de formules, comme ç'a été le ridicule des Précieuses. Il faut, pour être féconde, que l'œuvre, détachée de ses auteurs comme la graine de la tige, meure en quelque façon avant d'être apte à germer sur un autre sol ; il faut qu'elle se dissolve, comme la semence en terre, pour lever et croître ; il faut qu'elle suive, afin d'arriver à la conscience d'autrui, ces routes souterraines où ne passent que goutte à goutte, invisiblement, les infiltrations qui alimentent les sources de la connaissance et de l'action.

Génération des pensées et des actes analogues à la fécondation des êtres vivants : de même que le type spécifique persiste à travers toutes les variations de la nature et toutes les transformations héréditaires, il y a aussi des familles d'esprits, une descendance et une évolution des idées par voie de filiation ou d'alliance. Et, par ce qu'il y a de générique en tout acte humain, nous pénétrons tous les uns dans les autres, y apportant avec l'impulsion de la raison générale les habitudes ou les aberrations de notre culture particulière. Un vivant naît d'un vivant.

Une pensée réalisée dans une action qui nous devient un spectacle et une leçon, qu'est-ce en effet sinon un exemple et un entraînement ? Sait-on ce qu'est un scandale ? C'est la formule des besoins confus qui s'agitaient en nous sans peut-être oser prendre une conscience distincte d'eux-mêmes ; c'est le redoublement des appétits cachés qui trouvent enfin leur expression patente ; c'est la justification, [245] par le fait, des tendances inavouées ; c'est un obstacle écarté et une pudeur perdue : en dépouillant peu à peu certains sentiments de ce qu'ils ont de honteux quand on pense être le seul à les éprouver, l'enseignement des actes engendre la tyrannie du respect humain. Ainsi se forme, d'invisibles influences, l'atmosphère morale et l'esprit du siècle. La fa-

çon précise dont une intention est réalisée est un chemin frayé aux imitateurs : tout acte est une découverte ; car il ne suffit pas, pour agir, d'éprouver un vague désir ou de former une conception abstraite ; il faut encore inventer des moyens adaptés et des satisfactions réelles : l'exemple en propose l'invention toute faite.

L'activité sourde que le témoin, même passif, déploie spontanément pour percevoir le spectacle qui lui est offert, est comme une première vitesse acquise. Sentir et percevoir, c'est déjà commencer à faire. Car, ainsi que le remarque Platon, il y a dans l'emplette des connaissances un grand risque. On ne peut les mettre dans un autre vaisseau que l'âme ; et, dès qu'elles y entrent, il y a un bien ou un mal qui est fait sans ressource.

Il y a davantage encore. Car l'œuvre constituée, renfermant plus que la claire prévision ne l'avait pensé, contient aussi plus que la claire image n'en peint dans la conscience. Si d'un côté l'expression sensible d'un sentiment ne rend jamais tout ce que nous sentons au cœur, d'autre part, il y a toujours aussi dans cet acte du signe autre chose et plus que l'état d'âme auquel il correspond ; il manifeste cela même qui en nous demeure obscur et nous échappe. Et puisque l'action ajoute à la pensée et à l'intention un complément essentiel, puisque l'opération réalisée est une synthèse enrichie encore d'éléments nouveaux, il est donc naturel que, sur d'autres consciences, l'acte revêtu de son accroissement réel ait la double efficacité de ce qu'il a à la fois d'intelligible et de matériel. Ainsi, par ce que la lettre même a d'infidèle, d'extérieur et d'inadéquat [246] à l'esprit qui s'y incarne, elle le complète et le dépasse en quelque façon. Ce qui donne à l'œuvre perçue et interprétée toute son action sur qui la perçoit, c'est ce qui, en elle, a besoin d'être interprété : elle porte avec elle sa gangue ou son enveloppe, comme dans la graine autour du germe se trouve toujours une première provision d'aliments.

La nature profonde et durable de l'influence qu'exerce une œuvre, dépend donc de la façon même dont en elle l'idée est unie à sa matière. Plus ce lien est étroit, plus la vie s'y marque avec puissance et fécondité. C'est le propre du génie de découvrir les rapports lointains des choses, et d'opérer une synthèse plus simple et plus stable avec plus d'éléments disséminés. Dans ce composé

même, par ce qu'il a d'obscur, subsistent des virtualités latentes que le temps fait peu à peu passer à l'acte. Il n'y a point de grande œuvre à laquelle la foule ne collabore. Et avec les siècles, ces collaborateurs anonymes reprennent ou ajoutent leur part. A mesure que les œuvres humaines vivent plus longtemps, il faut trouver des raisons plus profondes de cette survivance : non que leur auteur ait vu d'abord tout ce que les âges suivants découvrent dans ses propres pensées ; la destinée des grands inventeurs est ordinairement de découvrir autre chose et plus qu'ils ne savent, d'aborder l'Amérique en croyant débarquer aux Indes. Mais ils n'en ont pas moins déposé le germe fécond ; ce qu'ils font faire, c'est encore eux qui d'une certaine manière le font. Ils engagent l'humanité dans une voie qui, sans eux peut-être, ne se serait pas ouverte ainsi ; et, servant de tête de file à l'armée des moutons humains, ils orientent, quelquefois à leur insu, les peuples et les civilisations. La variété des moyens et des fins est illimitée dans le développement de la vie comme de la science. Chaque action est un tournant de l'histoire universelle. Il faut toujours agir comme si l'on gouvernait le monde : les [247] autres sauront peut-être recueillir et faire fructifier le moindre don qui leur sera confié. Ce que nous faisons faire, nous le faisons sans doute ; mais en même temps ce que nous faisons, on nous le fait faire.

Aussi les grands ouvrages de science, d'art ou de vertu qui dépassent la conscience individuelle appartiennent-ils à tous ; c'est de tous qu'ils reçoivent peu à peu leur sens et leur commentaire ; c'est de tous qu'il dépend de modifier insensiblement le jugement qu'on en porte. Leur influence est indéterminée ; l'œuvre s'enrichit de ce que le temps y ajoute lentement ; et pourtant elle demeure toujours elle-même, puisque l'on n'y a rien mis que ce qu'une pratique plus longue et plus diverse de la vie a prouvé qu'elle contenait en effet. Est-ce qu'une page du Dante ou une cathédrale gothique est pour nous, hommes du XX^e siècle, ce qu'elle était au XIII^e ? Il semble qu'en se reposant sur les mots, sur les pensées ou sur les pierres les regards humains achèvent de les sculpter et les pénètrent d'énergies nouvelles qui donnent aux ruines mêmes un surcroît de vie. Mais de cette génération illimitée, le premier initiateur ne peut refuser entièrement la paternité. Le lien qui perpétue la continuité de son intervention n'est jamais rompu. Si, par nature, l'action opérante est comme l'union d'une idée et d'un corps, $\gamma \cdot \mu \circ \varsigma$, ce mariage est indissoluble et fécond à l'infini.

Sans doute il se peut que l'œuvre, pour ainsi dire désaffectée et pervertie, subisse le vent des opinions et le caprice des interprétations injurieuses. Une fable, sans malice pour l'innocente enfance comme elle l'était peut-être aux yeux de l'insouciant bonhomme qui l'a contée, paraît au regard du moraliste, grosse d'égoïsme et d'épicurienne volupté. Inspirées par une haine étroite et farouche d'aristocrate vaincu dans les luttes politiques, pleines de passions honteuses, les sentences de Théognis deviennent, dans la démocratie des âges suivants, un recueil [248] moral pour les écoliers. Mais justement parce que les œuvres dépassent toujours la claire vision de leur auteur, parce que les plus fixes restent malléables, parce que leur vertu génératrice tient à ce qu'elles gardent d'inachevé, la volonté initiale, par une sorte d'atavisme, demeure immanente à toute cette prolifération qui semble parfois trahir ou dépasser ses intentions. Il n'est pas besoin d'avoir distinctement pressenti tout le contenu d'une action, pour rester lié aux plus lointaines conclusions des prémisses et pour supporter justement les exigences de la logique cachée qui enchaîne la décision à tous ses effets.

Aussi que de précautions pieuses convient-il de prendre dès qu'il s'agit des questions où la moindre erreur se propage en ondulations infinies d'erreurs, de fautes ou de souffrances ! Ce qu'on a dit, ce qu'on eût pu dire autrement, ce qu'on n'a pas dit quand il fallait le dire, quelles occasions de responsabilité pour quiconque enseigne ou agit ! le souci de la clarté et de la netteté est un devoir de probité. N'est-ce pas aux points obscurs que les fausses applications d'une pensée se greffent ? car la vérité ne vaut jamais que par l'unité totale de son expression, tandis que les objections et les hérésies ont toujours la facilité de s'attaquer au détail. Qu'une connaissance partielle peut faire de mal ! Tant que les idées entrent du dehors, elles risquent d'être meurtrières ; elles ne sont bonnes et vraies que si, dans la circulation de la vie, elles reviennent des profondeurs où se forment les certitudes personnelles. Il y a des vérités prématurées ou déplacées qu'il faut, non point dénaturer ou dissimuler, mais offrir aux esprits selon qu'ils peuvent les porter. Indifférence à tout montrer, neutralité à ne rien enseigner, double excès cruel en certaines matières, les plus graves et les plus essentielles de l'éducation. Pour toute idée, dans toute conscience, il

est une époque de puberté qu'on ne peut devancer [249] sans crime. Qu'on veuille donc à l'influence, même de ce qu'on croit être la vérité. Quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, il y a un art à pratiquer, l'art de la vaccination intellectuelle.

L'action est donc efficace et par ce qu'elle a de total et par ce qu'elle a de partiel, par ce qui est clair en elle et par ce qui est obscur, par son idée et par son corps, par la nécessité du déterminisme et par les suggestions de la vie spontanée, par l'originalité de son invention et par le principe universel qui rend toute idée accessible à tout esprit. Telles sont les voies de l'influence.

Qu'on ne parle donc point seulement du pouvoir moteur de l'image, ni même de l'efficience plus large et plus profonde des idées-forces et des mythes intellectuels qui ajoutent leur mystique à la pression des impulsions rationnelles. Au delà des images, des idées, des symboles, il y a, dans l'action effective, dans l'œuvre effectuée, un dynamisme réaliste qui sert de substrat et de ressort à toute société humaine. Et c'est ce qu'il est important de retenir avant d'examiner les fonctions qui s'exercent par des organes particuliers dans cette symbiose où l'homme et la société déploient conjointement leur destinée. Ainsi s'explique-t-on comment l'action de l'action est d'autant plus influente que la réflexion n'y intervient pas distinctement, et que, dès lors, on ne peut se mettre en garde contre elle. Voilà pourquoi la véritable action qu'on exerce sur les autres n'est pas toujours celle dont ils s'aperçoivent. C'est ainsi que l'éducation doit surtout sa puissance à l'invisible réseau dont elle enveloppe les facultés naissantes, à la muette inspiration qu'elle met au cœur du jeune homme en lui persuadant que ses pensées viennent toutes de lui, à la silencieuse habitude dont elle pénètre son jugement et son caractère. Mais aussi quelle terrible responsabilité que celle du maître, s'il abuse de son prestige et de son autorité pour inculquer aux esprits qui lui [250] sont confiés et pour répandre ainsi dans l'organisme social des affirmations ou des négations dont il ne s'est pas assez assuré qu'elles soient fondées en raison et salutaires en effets.

4. LES ASPIRATIONS CONTRASTANTES DE L'ACTION INTERPERSONNELLE.

[Retour à la table des matières](#)

L'action est une fonction sociale par excellence. Mais précisément parce que même faite pour moi elle est faite aussi en vue d'autrui et même avec d'autres agents que moi, elle reçoit un coefficient nouveau. Agir, c'est évoquer d'autres forces, se livrer à des témoins, s'offrir ou s'imposer à la société d'autres esprits. Y a-t-il encore là un secret dessein du vouloir ? Mais ce que je veux ainsi, est-ce une servile conformité, est-ce une extension, une novation, une fidélité originale ? Est-ce un retour vers moi ou une donation qui, enrichissante pour autrui, pourrait devenir instructive et bienfaisante pour moi-même ? Voilà le problème que suscite le mouvement même de l'onde produite par l'ébranlement initial de mon activité. Comment concilier cet élan centrifuge avec ce qui semble procéder d'une aspiration qui d'abord peut paraître essentiellement centripète ?

Sans doute notre désir est d'abord d'obtenir une docilité passive, un conformisme absolu, une exactitude parfaite dans l'exécution des consignes données : mais est-ce là vraiment ce que d'homme à homme nous devons attendre et souhaiter, comme s'il s'agissait d'instruments matériels ou comme si, pour agir sur les forces physiques, nous ne nous soumettions pas nous-même à leurs propres lois ? Ne traitons pas les hommes plus despotiquement que les choses brutes. Ne substituons pas le maître à l'écolier. [251]

Que l'apparente inertie du disciple ne soit point notre idéal et ne fasse pas illusion sur le vrai rôle de l'enseignement. Le vrai professeur sait se rendre passif et s'effacer pour que l'enfant découvre ce qu'il apprend ; être l'élève de son élève, c'est peut-être la meilleure façon de lui procurer cette vie dont aucun homme n'allume la clarté au fond des consciences. *Hominibus non imperatur nisi parendo*. Il est naturel de souhaiter que les autres s'accordent à nous. Et dans cette consonance des âmes, il est naturel de souhaiter que chacune conserve sa personnelle initiative (24).

Aussi, pour toute pensée ardente à se communiquer, quelle lutte entre l'impétuosité d'une conviction impérieuse, et le respect de toutes les pudeurs intimes ! On souhaite de se mettre tel qu'on est en tous ; et on veut se retrouver autre en chacun. On répand ce qu'on a de plus précieux, on se livre soi-même ; et des enseignements semés il ne reste rien d'apparent ; mais c'est parce que le grain est comme perdu dans le sillon que personne ne peut plus l'en ôter et que la moisson se prépare. Contradictions apparentes des désirs humains : nous voulons que les autres soient nous et nous voulons qu'ils restent eux. Mais ce n'est qu'un même désir : nous répandre et nous accroître.

Que conclure de là ? Le moi n'est pas une fin en soi. Notre action ne vise pas une récolte égoïste ; elle tend invinciblement à une vie qui ne se borne même pas aux simples phénomènes sociaux, mais qui porte à travers eux à une union plus profonde, plus intimement spirituelle, plus pleinement réaliste et féconde. Dans l'impétueux élan qui emporte l'adolescent vers la passion de sentir, de savoir, de conquérir, d'aimer, de se donner, alors même qu'il rapporte encore tout à soi, se révèle l'impérieux besoin de se multiplier, de produire des vies nouvelles, d'élever aussi des âmes à la vérité et à la félicité. Sous [252] quelles formes précises et convergentes ces aspirations, profondément normales, trouvent-elles à se réaliser et comment les initiatives et les œuvres où elles s'inscriront nous manifesteront-elles avec une évidence progressive les fins vers lesquelles le vouloir humain se porte, se définit, s'actualise de plus en plus complètement ? [253]

ONDE QUATRIEME.
— De l'action interpersonnelle
à l'unité de la vie familiale

[Retour à la table des matières](#)

Voici que notre action personnelle se trouve de plus en plus engagée dans la vie la plus intime d'autres agents humains. Il n'est plus seulement question de collaborer à une œuvre commune à divers acteurs, fussent-ils simples complices ou tous également responsables, comme des causes principales sans lesquelles le résultat n'eût pas été possible. Il s'agit désormais d'une plus substantielle union, d'un hymen vital et vivifiant. Car ce n'est plus seulement par le concours des phénomènes, des idées, des forces extérieurement associées que s'affirme la synthèse et la fécondité de l'agir humain. Ce sont, non des instruments qui travaillent ensemble, mais des êtres en leur foncière substance, des êtres distincts et différents qui se fondent ensemble en une réalité enveloppant tout le composé humain pour faire surgir en eux et entre eux une nouvelle unité, *duo in carne una*, et par cette union ontogénique une créature nouvelle, un enfant, une famille, type déjà plus parfait d'une fusion dans la multiplicité même, d'une pluralité dans la circumincession des vies, des pensées et des cœurs.

Essayons donc de comprendre un peu le sens et la destination de cette action familiale qui, chez les êtres spirituels que nous sommes, a une toute autre profondeur, une toute autre portée que la simple prolifération animale. Elle vise en effet une fin plus haute que celle de la perpétuation de notre race. Il s'agit en elle et par elle de promouvoir le développement de la conscience morale,

sociale, religieuse. Et c'est aux biens éternels non moins [254] qu'aux intérêts temporels que ce qu'on peut appeler l'union ontologique et ontogénique dont est constituée la famille sert de véhicule ou, mieux encore, de contenant, comme serait un vase sacré et une arche d'alliance. Aussi convient-il d'insister un peu sur les origines et les aspirations d'où procède la famille ; elles ont un sens beaucoup plus riche que ne l'ont vu tous ceux qui se contentent de faire appel aux mystérieux instincts ou aux décevantes illusions et aux ruses de l'espèce dont parlait Schopenhauer après tant d'autres.

1. LE DESSEIN ESSENTIEL DE L'AMITIÉ.

[Retour à la table des matières](#)

Adjutorium simile sibi : voilà le besoin qui travaille l'homme quand il a pris conscience de soi, de sa force, de son indigence, de sa généreuse ambition et de son impérieux désir de dévouement et d'affection réciproque. C'est l'être tout entier qui veut donner son être tout entier et acquérir un être tout entier : *totus toti, solus soli, unus uni*.

Mais un tel vœu n'est-il pas chimérique ? Les âmes ne sont-elles pas plus impénétrables encore que les corps qui ne peuvent que mourir sous la balle qui entre en eux ? Et comment d'ailleurs vouloir un autre soi-même en tant qu'autre, puisque l'on ne gagnerait rien à ne trouver qu'une passive copie de soi ? Il faut donc que le cœur ait des raisons que la simple raison ne semble d'abord pas connaître. Et cependant rien de plus conforme à la volonté la plus intelligente que ce désir simultané des contrastes et des accords qui avivent et étendent pour ainsi dire à l'infini toutes les puissances de deux êtres qui s'aiment et parce qu'ils se comprennent et parce qu'ils se complètent et parce qu'ils gardent toujours une surprenante et impénétrable nouveauté, l'un pour l'autre. Il faut donc [255] que dans l'unanimité même subsiste un respect du mystère, une déférence mutuelle, une liberté tout à la fois soumise et tutélaire, sans que l'unité, sans que la dualité soient sacrifiées l'une à l'autre.

Sous ces vérités d'expérience se retrouve donc la loi générale que nous cherchons à voir partout appliquée, partout rayonnante et amplificatrice. Puisque l'agent humain ne peut parce qu'il ne veut pas se garder tout en soi, il aspire à se répandre, à vivre ou à revivre en autrui ; et, à défaut d'un attrait supérieur, d'une maturité précoce ou d'une vocation plus immédiate vers une générosité plus sacrifiée et plus universelle, le mouvement naturel d'une volonté aimante est la recherche du seul à seul, du cœur à cœur dans un pur amour d'élection qui tend à l'indissoluble et impérissable union. Car, en tout ce qui est proprement humain, en tout ce que la raison et la volonté considèrent comme essentiel, s'insère un principe d'unité, d'unicité, de pérennité. Nul, semble-t-il, ne peut retenir en soi seul l'abondance de sa propre vie, sans risquer de la perdre et de la tarir. Ce n'est donc point par pénurie que l'action prend son essor vers d'autres ciels que celui, si bas et si obscurci, de l'égoïsme. Comme le remarquait Descartes, le sens normal de l'homme n'est pas seulement le bon sens et la raison, c'est la générosité : *genus*, c'est le fond de notre race en qui, selon la remarque de Bossuet, Dieu a d'abord imprimé la bonté. Et, quelles que soient les dénaturations et les fautes accumulées, c'est revenir à ce qu'il y a de foncier en l'être humain que de lui offrir le spectacle de ce que serait l'épanouissement normal et complet de sa primitive nature. L'amour de soi bien compris est donc tout le contraire de l'égoïsme. Et si celui qui aime veut le bien de l'être aimé, il n'est pas lui-même en faute quand il répand son ardeur rayonnante pour qu'elle lui revienne plus chaude et plus concentrée.

[256]

De même que dans les ondulations sonores il y a des nœuds, ou que dans la diffusion lumineuse peuvent se former des foyers virtuels, l'action ne se disperse pas sans retour et sans concentration ultérieure. Ainsi s'établit, par actions et réactions simultanées, une circulation et un échange de vie à vie. De deux êtres, il se forme une seule et même fécondité ; il se constitue, si l'on peut dire, une *cœnergie*. Ce n'est plus une simple coopération, réduite à produire une œuvre qui paraît vivre, mais qui ne vit réellement pas. L'union conjugale est une société *réelle*, une existence unique dans sa multiplicité même ; c'est une communauté qui fonctionne comme un organisme prolifique et dont c'est l'union même qui fait la fécondité. Il ne s'agit donc plus de confier une inten-

tion à la lettre morte d'un signe : il s'agit pour l'homme de revivre en son œuvre et de s'y multiplier.

Toutefois, avant même de justifier l'incomparable unité de l'amour conjugal, il est utile de rendre compte d'une affection élective d'ordinaire plus précoce et dont les caractères propres nous aident à comprendre la force, la douceur et le bienfait d'une active intimité des intelligences et des cœurs dans une féconde amitié. Socrate y voyait le moteur de toute recherche en commun du vrai et du bien. Aristote y trouvait le principe même de la vie politique qui, pour l'homme, ne se fonde ni sur un simple instinct, ni sur une coalition d'intérêts, mais qui suppose la raison et la vertu de citoyens unis par le devoir de l'affection et de la sagesse.

Nous n'avons pas besoin seulement du concours et des œuvres des autres : qu'est-ce que tous leurs dons, s'ils ne se donnent et si nous ne les avons eux-mêmes ? Où nous aspirons, c'est à leur affection, à leur volonté, à leur action dévouée et aimante, comme à la source capable de rafraîchir une ardeur qui ne peut se concentrer toute en nous. Là, dans ce besoin et cette volonté, réside le secret [257] du mystère de l'amitié. Ce n'est point assez d'un vague et général désir d'union avec les hommes. Pour faire l'apprentissage de son propre cœur et du sens social, il faut un point de départ précis et un choix tout concret : c'est par un amour très unique que l'homme est entré dans la vie, et qu'il y rentre à son tour. Mais comment s'attacher très particulièrement à un être qui souvent n'a rien de très particulier ? comment faire survivre l'affection à la perte de toutes les qualités qui nous avaient liés à l'ami ? C'est que deux vies se sont unies, non pas seulement en ce qu'elles connaissent l'une de l'autre ou d'elles-mêmes, mais jusqu'au principe de leurs actions communes et de leurs sentiments indivis ; et voilà pourquoi, selon une belle parole d'Aristote, une amitié qui a pu finir n'a jamais été véritable. La véritable en effet se fonde, non sur une communauté de plaisirs, non sur une mouvante sympathie ou une précaire association d'intérêts, mais sur un élan partagé vers les biens impersonnels et permanents. Voilà pourquoi, dans la plus commune nature d'homme, toujours il y a quelque chose d'unique qui mérite d'être aimé uniquement.

S'aimer soi-même en aimant sincèrement un autre ; se donner et se redoubler par ce don ; se voir autre en soi-même, et se voir soi-même en autrui ; avoir tout en commun sans rien confondre, et rester deux pour se fondre sans cesse comme en un tout unique et dans un seul être plus parfait et plus généreux ; réduire cent mille rayons de gloire en l'estime amoureuse d'une âme ; en préférer une qui aime entièrement à un million qui aiment beaucoup, c'est le cri naturel du cœur. Ne semble-t-il pas que de ce rapprochement l'on attende une vie nouvelle, et que toute affection pleine soit destinée et comme suspendue au dessein d'enfanter une œuvre commune à ceux dont elle consacre et justifie et scelle l'union ? Toute action sociale est donc comme une génération ; car elle procède du besoin [258] que nous sentons d'étendre notre volonté en autrui et de redoubler notre vie. Nous voulons que de ce don résulte autre chose que ce que nous étions déjà, un enrichissement, un gage propre à encourager, à resserrer et à sanctionner le lien de la mutuelle affection.

Il est donc vrai que l'aspiration profonde d'où procède cette véritable amitié (et quel homme n'a, en un moment de son existence, au moins senti le désir d'un ami) traduit une motion foncière d'un vouloir actif qui cherche la plénitude sans la trouver en soi seul, tout en ayant l'obscur sentiment d'avoir à donner quelque chose afin de s'enrichir et de fructifier par ce don même.

2. LE DESSEIN PROFOND DE L'UNION CONJUGALE.

[Retour à la table des matières](#)

Tout ce qu'il touche, tout ce qu'il sait, tout ce qu'il obtient du concours d'autrui, toutes les fins finies qu'il poursuit au dehors et qu'il atteint, n'ont pu rassasier l'appétit qui a jeté l'homme hors de lui, à la quête d'une réponse égale à son appel. L'immensité de cette satisfaction qu'il ne peut attendre que d'un autre lui-même — d'un autre, incommunicable et impénétrable comme lui, — elle s'offre à lui dans l'unité intime et fermée d'une vie étrangère à la sienne. Elle lui est étrangère : il veut y entrer pour former avec elle un monde séparé et pour s'enclorre comme en un univers total et indépendant. C'est l'amour,

l'amour exclusif, jaloux, passionné. Mais qu'on en suive le développement, qu'on en démêle les secrètes aspirations ; on retrouvera, sous les fascinations de la volupté stérile, le sérieux dessein de la volonté féconde.

N'est-ce point d'abord un premier attrait et un mouvement sincère que celui qui nous porte à vivre doublement par autrui et pour autrui ? Ce que l'égoïsme solitaire est [259] impuissant à se donner de tendresse et de dévouement, l'amour de l'un le veut et le fait pour l'autre : dévouement à deux, d'autant plus délicat et récompensant qu'il se perd de vue lui-même et qu'il s'imagine être devenu tout son contraire. Sans doute, si l'on allait au fond de toutes les prévenances, sollicitudes et générosités de l'affection mutuelle ; si des actes l'on remontait, par le fil ténu des raisonnements enveloppés, jusqu'au principe des sentiments inaperçus, (comme l'ont fait les moralistes toujours prêts à prêter aux hommes les subtilités de leurs analyses désabusées), on découvrirait parfois une sorte d'amour-propre déguisé qui se joue sous une surface de bonté et d'abnégation. Ainsi, nous assurent les enquêteurs des cruelles énigmes, en pleurant une séparation, c'est soi qu'on pleure. Mais l'amour-propre est plus clairvoyant encore que les moralistes ; il devine que l'affection vraie qu'on sent pour un autre est plus rassasiante qu'un égoïsme trop pressé de jouir de lui-même. Comme la fin sciemment cherchée n'épuise pas le désir, comme l'action dépasse d'ordinaire l'intention définie, il résulte de là que les causes profondes de l'acte et ses effets mêmes peuvent paraître soumis à la loi de l'intérêt, sans que l'agent même soit intéressé.

On aime donc naïvement à être aimé, et l'on aime à aimer. Car dans l'amour donné se trouve une activité libérale qui seule prépare le cœur à goûter un don réciproque ; dans l'amour obtenu et reçu, une louange, une confiance, une abondance qui rend, et au-delà, tout ce que l'être aimant avait paru sacrifier à l'aimé. Quand l'enfant qui parle de soi avec une candide tendresse s'étonne de ne pouvoir s'embrasser, il est l'image de cet égoïsme désintéressé qui attend le baiser d'un autre égoïsme et s'échange avec lui. Chacun ainsi a le mérite de sa renonciation totale et douce ; chacun, en même temps, a le bienfait d'une vigilante tendresse, dont le plus odieux égoïsme [260] n'égalerait pas la noble sollicitude ; chacun a la joie généreuse de goûter et d'admirer le dévouement dont il profite : jouir et de son désintéressement et du désintéresse-

ment de celui qui aime, tout en recueillant ce que les raffinements de l'intérêt le plus avisé et le plus subtil ne sauraient procurer, n'est-ce point la merveille de l'amour ?

Mais pour atteindre à cette intimité parfaite, quel art, on pourrait dire quelle science et quelle vertu de la vie commune, ne faut-il point acquérir et exercer ! Si, pour suborner et régir les puissances de la nature, le savant ou le praticien ont besoin d'un tel effort de pensée et d'énergie, pour entrer dans un cœur, pour s'y maintenir, pour concerter vraiment l'unanimité durable de deux consciences fondues en une, quelle ingéniosité de tendresse, et quelle diplomatie du dévouement mutuel deviennent nécessaires ! Afin de sceller cette union qui semble la fin convoitée et qui n'est pourtant qu'une halte provisoire, rien ne paraît coûter ; et, pour cette vie à deux, chacun paraît prêt à sacrifier tout ce qu'il a de vie propre.

A décrire la sincérité à demi-illusoire, à demi-véridique de cette sorte de monothéisme de l'amour, comment ne pas accorder quelque crédit aux hyperboles de la passion suscitant en l'homme une action qui paraît la plus efficace de toutes en l'associant à la puissance créatrice elle-même ? Comment un hymen destiné à produire une nouvelle vie, supérieure à tout le devenir déjà réalisé, apporte-t-il en effet ce que tout l'ensemble des créatures ne sauraient engendrer par elles seules, indépendamment de l'union mystérieuse qui surpasse toute science opératoire ? Et comment aussi ne voudrait-on pas que cette intimité fût, à elle seule, plus que tout l'univers extérieur ? Si pour chacun de nous la moindre pensée qui brille au dedans semble parfois posséder plus de charme et de vérité que tout le rayonnement du dehors, s'étonnera-t-on qu'en goûtant la vie intérieure d'un autre soi-même, l'on sente une [261] plénitude et comme une ivresse ? Par une extraordinaire abstraction qu'opère l'amour, l'être aimé est mis entièrement à part du reste du monde ; seul, il paraît avoir, aux yeux de qui aime, une vie réelle ; il devient pour lui la mesure de ses impressions et de ses jugements. Et de même que nous n'admettons pas qu'un autre que nous le recherche et le possède, nous n'admettons pas, dans le sincère élan du cœur, que nous puissions rechercher un autre que lui. On trouve les amoureux bien ridicules : mais c'est comme par représailles ; car ce sont eux d'abord qui semblent mettre les autres à la porte du monde, prêts à sacrifier tout le reste à ce

quasi-rien qu'ils sont dans l'immense humanité, pour que ce rien leur soit tout le reste.

Rien donc d'analogue en tout l'homme. Même qui aime ne peut tout à fait comprendre l'amour en autrui. Entre deux amours par ce qu'ils ont chacun d'infinitude subsiste une sorte d'incommensurabilité ; et chacun croit tout épuiser sans croire qu'il s'épuisera jamais. En lui, rien de général ni de commun ; tout y est singulier, propre à qui le sent et à qui l'inspire, incomparable, infini : prestige incompréhensible du cœur épris, prompt à diviniser la pauvre réalité qu'il veut tenir seul et toute pour l'éternité, mais qui lui échappe encore à l'instant même ; tyrannique et volontaire aveuglement qui transfigure l'obscur idole, pour la voir, pour la mieux voir en fermant les yeux !

C'est pourtant une étrange solitude que les corps ; et tout ce qu'on a pu dire de l'union n'est rien au prix de la séparation qu'ils causent. Vous dont les bras sont las avant d'avoir mêlé les cœurs, ce que vous cherchez encore, quand vous pensiez déjà l'atteindre, c'est l'unité parfaite, c'est la perpétuité exclusive et indissoluble. Et voilà pourquoi, quand la raison et la passion parlent, elles conspirent ensemble pour exiger à la fois, au nom même de la grandeur et de la sincérité de l'amour, l'indivisible, l'indéfectible, la parfaite union. Le divorce est contre nature. [262] Et cette unité que l'infirmité de la nature semble rendre impossible, cette unité que l'effort de la mutuelle tendresse, ingénieuse à masquer ses intermittences et ses défaillances par le renouvellement de ses témoignages, ne réussit pas à obtenir, il faut qu'un lien invisible et permanent la consacre entre les conjoints, afin de les joindre encore et de les enserrer avec toute la force de leur intime désir. L'unité indissoluble, parce qu'elle est conforme aux exigences si l'on peut dire ontologiques de la raison et du vouloir tendant à l'unité et à la pérennité, a donc besoin d'être idéalement sanctionnée par une promesse irrévocable qui engage deux êtres par autre chose qu'un contrat puisque l'imprégnation mutuelle constitue une indélébile et substantielle solidarité.

Ainsi c'est justement parce qu'elle a un immense besoin d'amour que la volonté aspire à l'unité, à la totalité, à l'éternité du nœud qu'elle forme de l'un à l'autre. Si elle est pleinement conséquente à son souhait, elle aspire à la mono-

gamie ; elle attend comme une consécration de l'indissolubilité nuptiale. Car ce qu'elle aime de l'être aimé, ce n'est pas seulement ce qu'on en peut voir, toucher, connaître et comprendre ; c'est cela, et c'est aussi l'obscur, l'inconsciente, l'impénétrable réalité, l'infini fécond qu'il recèle et qu'il manifeste en tout lui-même. Amour malsain que ce fétichisme étrange qui s'attache à un détail pour en faire l'objet abstrait d'un culte ; l'amour vrai enveloppe la personne entière, la considérant comme une vivante unité de parties qui tiennent leur beauté de leur rapport intime avec le tout. Il est, si l'on peut user d'une telle analogie, monothéiste. Car il ne lui suffit pas de dire : un cœur en deux corps. Il unit non seulement les volontés aimantes, les intelligences qui se comprennent et se pénètrent, mais il fond les parties ténébreuses et ignorées, celles d'où naissent les actes, celles où la volonté s'est incarnée et enrichie. En respectant la distinction des consciences [263] qui continuent à jouir de leur propriété et de leur union voulue et sentie, il mêle les substances ; il associe intimement les actions ; il identifie les sources de l'être et de la vie ; il scelle à jamais, jusqu'en leurs assises primitives, les pierres de l'édifice commun.

C'en est donc fait, il semble qu'unis par les corps pour ne former qu'une âme, qu'unis par les âmes pour ne former qu'un corps, les conjoints aient trouvé leur plénitude. *Tenui eum nec dimittam*. Et néanmoins, lorsque par un mystérieux échange deux êtres ne forment plus qu'un même être plus parfait, est-ce que leur mutuelle présence, est-ce que leur commune action ferme le cercle de leur volonté ? est-ce la pleine possession, est-ce le terme où s'arrête l'élan du désir ? Non. Deux êtres ne sont plus qu'un, et c'est quand ils sont un qu'ils deviennent trois. Ce prodige de la génération marque par un fait ce que doit être, ce qu'est la volonté profonde de ceux mêmes qui espèrent rencontrer dans leur instable unité un moment de repos, de rassasiement et de suffisance. En poursuivant une fin aimée, c'est moins cette fin qu'on aime que le fruit dont, fécondée par l'amour, elle enrichira ceux qui se dépensent pour elle. Ainsi toujours la volonté semble se dépasser elle-même, comme si de nouvelles ondes venant du centre poussaient sans cesse les cercles, toujours agrandis, de l'action, — de l'action qui paraît, à chaque instant, la fin et la perfection d'un monde, mais qui est perpétuellement l'origine d'un monde nouveau. Elle ne se

ferme et ne se concentre que pour ouvrir de plus amples horizons à l'insatiable ambition du vouloir.

3. LE DESSEIN FONCIER DE LA FAMILLE.

[Retour à la table des matières](#)

Cette perpétuité qu'exigeait l'amour, cette unité indissoluble [264] et survivante, la voilà donc dans l'enfant. L'élan même de la passion brise le cercle magique où elle espérait peut-être s'enclorre pour jamais. Dans cet absolu, cette suffisance et cette éternité d'un moment qu'elle cherchait infiniment, la volonté, à l'instant même, est déjà au delà d'elle-même ; elle veut l'âme de l'aimée pour produire un corps. Un tiers paraît, comme pour suppléer à l'infructueux essai de l'unité ; il n'est plus l'amour, *osculum* ; il est né de l'amour ; il en manifeste la puissance et l'infirmité ; il le scelle dans une tombe, — le berceau, — qui ne rend plus ce qu'il a pris aux parents. Ils sont plusieurs, c'est la richesse. Ils sont plusieurs, c'est la pauvreté, ils ne sont plus un. Une aube étrangère s'est levée : il faut qu'en grandissant la famille s'ouvre et se disperse, que l'affection commune se multiplie en se divisant. Les deux unis ne peuvent plus, ne veulent plus être tout l'un pour l'autre : souvent leur tendresse détournée ne se rejoint que sur la tête de l'enfant ; et dans leur vie désormais parallèle, ils ne rencontrent plus parfois qu'habitude, indifférence, hostilité même. Aussi la fin de l'amour n'est-ce pas l'amour, mais la famille, premier groupe naturel et nécessaire où la vie prend naissance et accroissement, comme dans un sein réchauffant à l'abri de l'immensité de l'univers.

Tout à l'heure il nous semblait que l'acte conjugal parce que seul il est associé à une véritable création exprime la parfaite action ; mais nous voyons maintenant que c'est à une action plus parfaite encore qu'est destinée l'aspiration du vouloir humain. Les parents ont une tâche ultérieure plus large et plus haute à remplir. S'ils engendrent à la vie corporelle, ils ont à engendrer en eux-mêmes et en leurs enfants une vie spirituelle et immortelle. S'ils ont compris tout le sens de leur union, toute la finalité à laquelle ils coopèrent, cet-

te disposition inviscérée dans leur volonté et leur chair même prépare la santé physique [265] et morale de leur race et justifie le sentiment de reconnaissance, de dévouement et de respect qui fonde la solidité de l'union familiale puisque tout dans l'origine même est une rectitude d'élan vers les fins les plus hautes.

Où l'homme trouve donc à s'exprimer, à se livrer, à se survivre, où il rencontre la première réponse achevée qu'il souhaite, c'est dans la génération. Sa première œuvre vraiment vivante, c'est l'enfant, synthèse merveilleuse : deux et un et trois, *non hi tres unum, sed hoc unum tres sunt*. Telle est la raison secrète de l'attrait qui livre deux êtres l'un à l'autre, corps et âme ; car ce que la volonté poursuit, c'est, au delà des satisfactions égoïstes et voluptueuses, au delà même de l'insondable sujet aimé qui échappe au sujet aimant, l'œuvre commune de leur puissance et de leur amour incarné, l'image visible et réelle de leur double et unique vie, l'expression de ce qui en chacun semble inexplicable et inaccessible.

Le progrès des ambitions du vouloir est manifeste. Tantôt on avait voulu l'ouvrage utile, le concours extérieur d'autrui : égoïsme encore solitaire. Puis c'était à l'ouvrier même que le désir s'était pris : égoïsme à deux. Maintenant c'est l'œuvre vivante, et, dans cette œuvre, ce qui en chaque ouvrier est impénétrable et infini, que l'on veut et que l'on fait être : égoïsme à trois. L'enfant est l'action substantielle de puissances qui ne se connaissent bien qu'en lui, qui sont mieux une par lui, qui se consomment comme un feu de tendresse devant lui. Et c'est en lui, comme à sa fin naturelle, que se transporte la volonté conséquente à sa propre loi et conforme au vœu sincère de l'amour.

C'est donc lui qui, en même temps, consolide ontologiquement l'indissoluble unité, et révèle l'incomplétude du lien nuptial ; — déficience, car on ne veut se survivre que parce qu'on passe et qu'on meurt, parce qu'on ne peut capter entre deux l'élan infini du vouloir ; — indissoluble [266] unité, car l'enfant reste là, dans son individualité même, comme le gage de l'irréparable et indivisible union. Il est le signe indélébile de ce qu'a voulu, de concert avec la passion sincère qui ne souhaite que d'être exclusive et perpétuelle, la raison amoureuse d'unité et d'éternité : elle a marqué de son sceau l'œuvre engendrée. Et, comme l'enfant a en soi l'infinie puissance de développement qu'il

doit pour une part à ceux mêmes dont il est un premier achèvement, il demeure pour eux le moyen permanent, par l'éducation qu'ils lui donnent, de s'acheminer vers leur destinée. Ils ont, vis-à-vis de lui, un devoir illimité, une responsabilité imprescriptible, un lien indestructible, puisqu'il s'agit de former sa raison et de réaliser en lui, à l'infini, ce qu'ils ont de meilleur en eux : c'est encore eux-mêmes qu'ils élèvent en l'élevant au-dessus d'eux, supérieurs qu'ils sont et subordonnés de l'enfant sur qui ils gardent autorité, mais à qui ils se doivent.

Comprenons donc bien la grandeur de l'action humaine en tant qu'elle pourvoit non pas seulement à la perpétuation des vies périssables par ce que Platon nommait la « Vénus terrestre », mais en tant que « la Vénus Ouranie », bien au-dessus du simple devenir et des appétits périssables, contribue à multiplier les esprits pour une vie immortelle, selon le vœu essentiellement inhérent à la raison et à la volonté conséquentes à la motion transcendante dont elles procèdent. Dans cette perspective, seule profonde et pleinement réaliste, l'acte constitutif de la famille inaugure et recrute la société destinée à former l'unité pluraliste et substantielle de l'humanité répondant au vœu initial et ultime : *multiplicemini... ut unum sitis*. Mais avant que se réalise une telle parole, encore déconcertante pour nos pensées trop esclaves des apparences, bien des degrés restent encore à franchir.

De cette étude il ressort que l'amour procède de la volonté individuelle, bien qu'il dépasse l'individu ; — qu'il [267] exige une générosité et une abnégation parfois héroïque, mais qui n'est pas pour cela contraire au dessein de qui s'y sacrifie ; — qu'il a pour raison et pour justification une fin plus haute et plus éloignée que le but apparent du premier désir, sans que pourtant l'attrait dont il est paré soit comme une ruse décevante et un cruel artifice de la nature. Sans doute, si c'était « le génie de l'espèce » qui, par la fascination d'une fragile volupté, trompait l'individu en cachant, sous une réponse immédiate de vie et de bonheur, une réalité de douleur et de mort, le pessimisme serait fondé. Tout ce qu'on a dit des profonds calculs de l'instinct de la race est juste. Mais cet impétueux mouvement part de plus loin pour aller plus loin et plus haut qu'on ne l'a vu. C'est de la volonté la plus intime, en chacun, que procède le flot de l'amour ; et alors même que cet écoulement, par son impulsion propre,

est emporté au delà du terme d'abord convoité, c'est toujours cette volonté primitive qui demeure coextensive à tout son déploiement, même imprévu. L'amour va au delà de la personne, au delà de l'espèce, à l'infini. Mais ce n'est point parce qu'il porte la vie individuelle à des fins ultérieures, sans en clore jamais l'expansion, qu'il faut, avec le pessimisme, se retourner contre le mysticisme de l'amour comme s'il n'était qu'un piège.

Il ne s'agit donc pas d'un vouloir impersonnel et obscur qui non seulement serait étranger et inconnu à ceux qu'il meut par une fatalité instinctive, mais qui leur serait contraire et meurtrier. Il s'agit d'une volonté profondément personnelle, que la réflexion peut éclairer sans en changer la nature et sans en désavouer le sens, d'une volonté qui ne se borne pas à travailler aveuglément pour l'espèce seule, mais qui sert à la fois les intérêts de la personne et de l'espèce parce qu'elle ne s'arrête pas même aux limites de l'espèce, et qu'au terme suprême de son expansion elle aspire à confondre ses fins personnelles avec les fins universelles [268]. Ainsi y a-t-il continuité et conséquence dans son développement : la volonté solitaire a embrassé une autre volonté ; elle fonde la famille ; elle la veut, et la veut une, fixe, permanente. Rien donc d'artificiel en cette première société, type et origine de toutes les autres. Il reste à voir que la famille sociale et la famille humaine sont également conformes au dessein de la liberté, et que, si amples que soient ces vies composées, elles rentrent, elles aussi, dans le plan toujours élargi de l'action volontaire.

Il est sans doute plus nécessaire que jamais d'insister sur la signification naturelle, sur les caractères essentiels, sur la conformité avec la volonté fondamentale, sur l'indissolubilité, sur la valeur métaphysique de l'union conjugale et familiale. De telles méprises ont cours sur le seul et véritable amour humain, de tels sophismes se sont accumulés contre le mariage, de tels relâchements se sont introduits dans la vie familiale et les rapports sociaux, qu'il est urgent de montrer à quel point ces abus sont des erreurs en même temps que des fautes et combien l'on va ainsi contre la sincère volonté et la recherche du véritable bonheur. Quelle inconséquence d'ailleurs de vouloir servir les causes sociales et humanitaires en corrompant, en détruisant les sources de la vie généreuse et dévouée ; comme si la passion égoïste pouvait en aucun cas servir de lien durable et fécond entre des êtres mus par l'instinct de la jouissance, de l'ambition

ou de l'envie. Aussi, pour toute la suite de notre enquête sur l'extension normale de l'action collective, de la coopération internationale, de la paix humaine, était-il nécessaire de rappeler les conditions d'une volonté cohérente avec elle-même et cette grande vérité qu'Aristote donnait déjà comme le seul vrai et solide fondement de la société humaine, $\phi \lambda \iota \alpha$, c'est-à-dire un amour fondé en raison, une amitié comprise et voulue des hommes entre eux, fût-ce au prix de sacrifices mutuels et d'abnégation. [269]

ONDE CINQUIEME.
— De l'union familiale à l'action
constitutive du réalisme social

[Retour à la table des matières](#)

Pour l'enfant, il n'y a vraiment qu'une famille, la sienne ; elle lui semble incomparable, unique ; et les autres n'existent que dans la mesure où elles se rapportent à elle seule, ou plutôt elles n'existent pas encore. C'est donc dans cette enceinte étroite qu'il apprend à connaître, par le dedans et comme des réalités intérieures à elles-mêmes, d'autres vies que la sienne, des vies qui sont encore à lui, et qu'il ne distingue presque pas des intérêts de son égoïsme naïf ; car il ne se trompe guère en se faisant comme le centre de ce petit monde qu'il anime de sa présence. Là, il fait vraiment l'apprentissage du *nôtre* et du *nous* ; c'est par là qu'il parvient à la conscience, à la volonté, à l'amour dévoué d'une société plus ample ; qu'on le remarque d'ailleurs, l'accès à la vie sociale suppose plutôt les sentiments filiaux ou fraternels que l'affection conjugale. Et c'est parce que la famille est un groupe fermé et exclusif qu'elle sert ainsi d'école préparatoire à la vie collective dont elle est la condition élémentaire : étant close, elle concentre et achève le sentiment de mutuelle affection, avant qu'il se transporte ensuite, tout autre il est vrai, dans un milieu plus large, mais également et relativement clos, la cité ou la patrie.

C'est un instant décisif, dans l'histoire de la pensée et du cœur d'un enfant, que celui où il s'aperçoit nettement que lui, c'est-à-dire sa famille, n'est pas un centre privilégié [270] et qu'il y en a d'autres comme le sien ; que tous les intérêts du monde ne tournent pas autour de ce point unique ; qu'il existe d'autres gens capables d'avoir aussi leurs affections, leur horizon distinct, leur apparte-

nance propre ; que par raison comme par générosité il doit s'ouvrir et se décentrer lui-même. Sans doute il le sait déjà, avant de le sentir ainsi ; mais au lieu de considérer les hommes pour ainsi dire sympathiquement, en se mettant à leur place et en leur prêtant son propre besoin d'être un centre de perspective et d'action, il ne les voyait encore que du dehors sans réalité intime et sans exigences légitimes : enfance heureuse, et qui permet un plus riche épanouissement du cœur, en se prolongeant pour les natures aimantes et dans les familles exemplaires où l'illusion que personne n'est semblable à ceux qui entourent le foyer domestique est plus fondée, jusqu'au jour où, par une révélation inattendue qui s'accomplit, en chacun, par une voie différente, le cœur se répand sur d'autres maisons et embrasse d'autres vies. L'adolescence commence, alors que pour la première fois on peut, comme Tolstoï grandissant, s'adresser à soi-même ces questions encore enfantines : « De quoi tous ces gens peuvent-ils être occupés puisqu'ils ne font aucune attention à nous et ne connaissent même pas notre existence ; comment et de quoi vivent-ils, comment élèvent-ils leurs enfants ; leur font-ils faire des leçons ; les laissent-ils jouer ; comment les appellent-ils ? »

Si de telles questions que se posait dans ses Souvenirs d'enfance et d'adolescence le pénétrant psychologue russe surprennent peut-être beaucoup de nos contemporains, c'est que sans doute la fiévreuse agitation, la dispersion de notre époque risquent de compromettre le bienfaisant recueillement de l'enfance au sein d'une vivante unité familiale.

Mais c'est là un stade provisoire qui n'est pas à prolonger toujours, car il doit servir seulement à procurer, [271] sans fallacieuse précocité, une plus profonde compréhension future de toutes obligations mutuelles : — Lancer trop tôt les enfants parmi les hommes, dans les plaisirs ou la mondanité, c'est les exposer à ne voir jamais que la surface des vies étrangères les unes aux autres, alors qu'il s'agit de les préparer à une coopération, à une entr'aide, à une communion plus intime et en quelque sorte substantielle. — Trop replier l'enfant sur ses propres enfantillages, — trop prématurément le répandre dans la vie superficielle qui ferait disparaître sous un vernis factice le sens caché des âmes, c'est également compromettre tout l'avenir viril. Et que d'hommes en effet ou bien demeurent dans le puéril encerclement qui leur ferme la vue et

l'accès même des plus essentielles obligations réciproques, ou bien ne songent plus qu'à s'acquitter de ce qu'ils nomment (sans soupçonner l'exigeante plénitude de ces mots) « les devoirs de société ».

Toute autre et infiniment plus pénétrante est la révélation que l'adolescent doit accueillir à l'heure normale où surgit en lui le sens social qui, meurtrissant peut-être son cœur filial en l'attendrissant, lui manifeste qu'il est né pour d'autres encore. Il ne peut rester uniquement le fils, le frère au sein d'une famille aimante et doucement protectrice ; il appartient forcément à une société plus ample, à des obligations civiques, à une patrie qui peut réclamer jusqu'au sacrifice de sa vie pour la défense du sol national, des idées et des traditions auxquelles nul ne peut se dérober sans faillir, sans trahir.

De même que l'union familiale vise tout autre chose qu'une association des sensibilités, des intérêts, pour atteindre, au delà de la survivance d'une race dans l'ordre empirique du devenir, jusqu'à la réalité ontologique, féconde, immortelle des êtres unis et multipliés, de même l'action sociale est tout autre chose encore que le développement empirique d'un groupement instinctif ou utilitaire. [272] L'homme n'est pas seulement, selon le mot d'Aristote, « un animal politique » ; s'il est sociable et social par nature spontanée ; si même, par réflexion, haute raison et vertu, il est capable d'ériger ce chef-d'œuvre où les Anciens voyaient le sommet, *la cité*, il reste plus vrai encore de dire que l'union effective des hommes est plus radicale encore et, par la cité, vise plus haut que la cité et que les personnes elles-mêmes. Ne retombons pas ici dans la simple étude des relations extérieures, de la solidarité entre les phénomènes humains, de l'influence, de la symbiose telle que les sciences positives peuvent étudier ces faits et leurs lois mouvantes. Le secret qu'a en vue la volonté et que doit réaliser l'action en ce qu'elle a de métaphysique et d'ontogénique réside en une union plus substantielle, celle même où, sans perdre leur personnalité et même pour la gagner plus pleinement, les agents humains ont formé une société intimement et librement conspirante, un édifice spirituel où les matériaux sont les intelligences et les volontés de tous les membres de cet organisme unitaire.

Ceci compris, examinons maintenant comment et sous quelle forme s'ébauche cet édifice dont les parties doivent finalement concourir à une harmonie intégrale. Deux aspects ont d'abord à retenir notre attention. — Sous un premier angle, il faut considérer pourquoi la vie sociale répond non pas seulement à un instinct, mais à une volonté foncièrement raisonnable et dont les visées implicites peuvent être rendues intelligibles d'une manière toujours plus stimulante. — Sous un second angle, il importe de montrer comment il se fait que la société humaine, universellement ébauchée ou constituée, se particularise en des sociétés distinctes, originales au point de s'opposer parfois ou même de se combattre, et que ces patries différenciées ont elles-mêmes une valeur idéale, contribuant aux épreuves et aux richesses de l'humanité. [273]

1. L'ACTION CONSTITUTIVE DE LA VIE SOCIALE.

[Retour à la table des matières](#)

A la lumière de ces indications qui posent le problème à résoudre, reprenons l'énoncé d'une question dépassant l'horizon de ce qu'on nomme communément les sciences sociales, car il s'agit ici du dynamisme interne qui sous-tend, à toute époque de l'histoire et à tout degré de la civilisation, l'effort permanent de notre humanité itinérante.

Ce serait une erreur d'imaginer que, en s'agrandissant peu à peu, le cercle du foyer domestique se reforme autour de l'autel de la patrie et que la société n'est qu'une extension du clan ou de la horde. Si forts que soient les liens de parenté, la solidarité sociale est, en fait et en droit, d'une autre nature, d'une autre portée que les rapports de consanguinité ou de race. Il y a, dans la vie sociale, des éléments historiques, psychologiques, moraux et religieux qui manifestent une finalité originale et, à certains égards, transcendante à la fonction de la famille. Sans doute c'est à la fécondité familiale que la société emprunte ses membres ; mais, comme dans une combinaison chimique où les ingrédients, quoique présents, sont transfigurés dans l'unité nouvelle du composé, la vie individuelle, la vie de famille, sans perdre leur naturelle vigueur, sont trans-

formées dans le cœur de la société où elles s'abritent. Pour étudier la société, ce n'est donc pas des éléments qu'il faut partir ; c'est du groupe même. A diverses reprises nous avons constaté que, selon le mot de Leibniz, les composés symbolisent avec les simples et, formant une nouvelle unité, servent de point d'appui et de tremplin à des connaissances et à des réalités ultérieures. C'est une vue trop unilatérale, historiquement injustifiée, philosophiquement insuffisante, que de rapporter le sens intrinsèque de l'ordre social à la simple extension de l'action familiale. Comment [274] se forme un peuple ? pourquoi les hommes sont-ils amenés à mêler leurs pensées et leurs affections au sein de la grande communauté sociale ? pourquoi ce caractère d'une unité délimitée et cette clôture des frontières ? comment la volonté profonde de chacun produit-elle cette extension restreinte, de manière à ratifier à la fois l'ampleur et l'étroitesse de la vie nationale ? là est vraiment la question.

Si le lien qui unit les membres d'un même peuple n'est plus de même nature que celui dont la famille est enveloppée et nouée, ce n'est donc point par une extension des rapports domestiques et des liens du sang que s'explique la solidarité des citoyens. Qui ne sait combien ces relations de la famille se desserrent promptement ; et combien même, non contentes de s'amortir, elles se tournent aisément en hostilités et en aigreur : *odia fratrum !* Dans le corps spirituel de la nation entière, circule une même vie et une même volonté, comme dans un organisme unique dont toutes les parties semblent liées par un mutuel rapport de finalité consentie. C'est donc dire que, si la famille est l'élément social, la nation n'est pourtant pas un simple rayonnement et comme un prolongement de la société domestique. La société nationale, elle, a son *vinculum substantiale* propre ; elle ne résulte pas d'une association d'intérêts, de sentiments, d'habitudes ; dépassant ce qui est de l'ordre des phénomènes, elle se fonde sur ce qu'il y a d'essentiel dans la nature humaine et de métaphysique dans la volonté profonde qui, en chaque homme, constitue un des ressorts impossible à supprimer et indispensable au développement de sa destinée. C'est jusque là que nos analyses doivent pénétrer pour rendre compte et de la vie personnelle elle-même et des devoirs positifs auxquels nul n'a le droit de se dérober et les intermédiaires indispensables pour que ne soit pas rompue la continuité de la route qui donne accès à la fin suprême de l'homme. Ainsi seulement

[275] s'ébauche la réalisation du vœu : *unum corpus, multi sumus* ; c'est ainsi en effet que, pour trouver dans le langage même des apparences vérifiables la justification de cette radicale connexion des hommes entre eux dans l'intérêt même de leur personnalité, nous pouvons dire de l'être collectif et social qu'il est bien autre chose qu'un organisme biologique et qu'il nous faut dépasser cette métaphore insuffisante afin de sauvegarder tout ce qu'il y a de raisonnable, d'implicitement volontaire, de résonance morale dans l'ordre social vraiment compris et ratifié en son fond. Par là s'explique que toute société organisée forme une synthèse pour ainsi dire homogène, mieux encore, une idéale et réelle union, allant du plus proche parent au plus lointain compatriote ; en sorte que c'est aux parties éloignées, comme aux frontières du corps, que réside la sensibilité la plus vive. Et ce qui prouve bien que la nation est un organisme distinct, c'est que le rayon qui part de la volonté avide de s'étendre, au lieu de se propager au delà des limites de la cité, commence par s'y réfléchir et par revenir sur lui-même comme s'il avait rencontré le terme où il tendait.

Mais c'est là aussi ce qui pose un nouveau problème et nous amène à envisager sous un second angle — celui de la patrie et des patries — la question si délicate et si grosse de conséquences et d'enseignements : pourquoi la diversité des sociétés nationales ? comment comprendre et le mouvement d'expansion humaine à l'infini et ce besoin de s'enclorre qui va parfois jusqu'à exclure de nos affections sociales d'autres peuples ou même l'humanité dans son ensemble paraissant à certains une vague et dangereuse abstraction alors néanmoins qu'elle semble à d'autres une réalité digne du plus inaliénable dévouement ?

[276]

2. L'ACTION CONSTITUTIVE DE LA PATRIE.

[Retour à la table des matières](#)

La patrie ! Combien ce mot pour beaucoup d'hommes a plus de résonance dans le cœur et l'esprit que les mots société, peuple ou nation ; et, pour d'autres, combien il suscite d'objections ou même, faut-il le dire, d'animosité ! D'où naissent de tels sentiments passionnément opposés ? — On s'explique le

cœur à cœur, dans l'intime échange de deux vies qui se pénètrent et en échauffent d'autres à leur foyer. — On s'explique le tous à tous, dans l'immense fraternité des affections apprises au centre de la famille. Mais comment, dans l'intervalle, trouver place et justification pour cette fédération déjà générale, mais restreinte encore, qui forme une nation ? N'est-ce là qu'une construction artificielle ? et, comme le prétendait naguère un cosmopolitisme envahissant, ou comme le réclame un internationalisme ennemi des frontières, n'est-ce qu'un préjugé destiné à disparaître, une superstition séculaire, une étroitesse d'intelligence et de cœur ? Ou bien cet amour jaloux du pays se fonde-t-il, lui aussi, sur une volonté profonde, sur un besoin naturel et durable de notre humanité même ?

Sans doute il est délicat de déterminer ce qui fait la patrie. Ce n'est pas seulement la famille agrandie, la race ou l'espèce commune, ni la configuration d'un même sol, ni l'avantage d'un même climat, d'un même type, d'un même langage, d'une même loi, d'une même tradition ; car, outre que certains peuples n'offrent pas ce concours de circonstances favorables sans cesser d'être uns par la sympathie et le dévouement de tous à tous, ces conditions n'ont trait qu'aux modes extérieurs de l'activité humaine. Or la vie patriotique n'est pas seulement un échange réglé d'intérêts ; elle n'est pas bornée aux phénomènes économiques ; elle ne demeure pas étrangère à l'intimité des affections et [277] neutre dans le domaine réservé des consciences. Tant qu'un peuple n'est pas un par l'âme, au-dessus des dissidences subalternes, ce n'est pas un peuple, mais un conflit plus ou moins équilibré d'idées, d'appétits et de convoitises. Le tout, pour lui, n'est pas de garder ou de reconquérir l'intégrité de son sol. La cohésion matérielle et la solidité extérieure d'une nation n'est qu'un effet dont il faut découvrir la cause dans la volonté de chacun de ceux qui la composent : car, pour qu'elle soit vraiment une synthèse homogène et un organisme vivant, il faut que l'action individuelle embrasse en quelque façon l'action commune ; il faut que le peuple entier se meuve pour ainsi dire dans le cœur et l'amour dévoué de chaque particulier ; il faut que le citoyen, participant à l'autorité comme à l'obéissance, ait une volonté qui coïncide avec l'expansion collective et qui fonde perpétuellement la synergie nationale.

C'est donc dans l'intimité de la vie personnelle qu'il faut, ici comme partout, chercher le secret de la vie nationale, en nous demandant comment nous sommes amenés à vouloir l'enceinte de la cité, les frontières inviolables de la patrie. Pourquoi, ces sociétés partielles qui, dans l'espèce humaine, forment comme des individualités composées, chacune avec sa physionomie propre et son caractère défini ?

Quelque agrandie que soit l'action, c'est toujours la même volonté qui en anime tout le déploiement et qui s'étend pour se retrouver mieux elle-même après chaque nouvelle sortie. C'est-à-dire que le mouvement centrifuge n'a son sens et sa raison que par le mouvement centripète qui rapporte au vouloir primitif ce qu'il souhaitait d'atteindre, précisément parce qu'il ne l'avait et parce qu'il ne l'était pas encore. Le premier soin de la volonté, si ample déjà qu'on la suppose, c'est, après toute conquête, de se fortifier et d'exclure d'abord cela même qu'elle [278] est destinée plus tard à gagner. Elle ne s'ouvre que pour absorber et se refermer. Il semble qu'on ne veuille pas d'abord tout avoir, afin de mieux sentir ce qu'on possède et pour qu'on ait encore, hors de soi, à s'enrichir. Ce que l'individu ne peut prendre ou garder à soi seul, il le saisit, il le retient, il l'assimile par le puissant organisme de la cité. Mais, pour savoir qu'il le tient, pour jouir de son extension nouvelle, il faut qu'il repousse, au moins provisoirement, ce qu'il n'a pas encore absorbé dans sa vie (25).

Ainsi le charme, la force, l'incomparable enlacement du lien conjugal, c'est qu'il exclut de l'étreinte amoureuse tout l'univers : union qui n'a son prix qu'en isolant ceux qu'elle prend, en face de la multiplicité environnante ; union dont la réalité concrète et vivante, c'est d'être une vivante abstraction et comme une protestation contre la banalité de la foule. Pour le sentiment national, il en est tout ainsi. On ne forme pas un concert avec un seul son ; pour qu'il y ait *une* société humaine il faut qu'il y en ait *plusieurs*, chacune ayant ses accidents individuels ou sa différence spécifique.

La pluralité des cités est analogue à la pluralité des personnes, à la répétition particulière de la même vie et de la même volonté commune, chacun l'ayant toute en soi. Et, comme la nature aime à multiplier, en les variant, les échantillons d'un même type, les actions humaines l'imitent en ce point ; ou

plutôt, de même qu'un mouvement sincère de la volonté nous a portés à désirer qu'il y ait hors de nous une ou plusieurs volontés qui s'unissent et s'identifient à la nôtre tout en demeurant distinctes, ainsi nous voulons et qu'il y ait une cité et qu'elle soit limitée et qu'il y ait hors de ses frontières un monde étranger.

L'unité de la patrie, à l'exclusion de toutes autres sociétés, n'est donc pas un état transitoire et artificiel. C'est un sentiment naturel que cette fierté du citoyen qui met son [279] pays à part et au dessus des autres. De même que chaque conscience garde en elle le secret de ce qui la rend unique et incomparable, chaque patrie, vue et aimée du dedans, revêt un charme auquel il faut que les étrangers demeurent étrangers. Ou plutôt il n'y a qu'une patrie pour chaque homme, et ce nom n'a point de pluriel.

Ainsi le caractère toujours singulier de la vie doit se retrouver dans la science sociale, pour qu'elle soit une science. *Omne individuum ineffabile*. La vraie raison d'être de l'histoire, c'est de définir l'originalité de chacune des synthèses vivantes qu'a engendrées le mouvement de la vie générale : par là, elle se rattache solidement à toutes les sciences, déjà mieux constituées, qui déterminent l'enchaînement des faits et l'hétérogénéité des êtres qu'elles étudient. C'est un développement d'ensemble qui crée les races, plus encore que les races ne contribuent à la formation des nations. Comment différents cas d'équilibre défini s'établissent-ils ? et quel est le génie unique, l'œuvre propre, l'organisation incomparable, la physionomie entièrement neuve de chaque nation ? voilà le problème historique. Qu'on ne parle donc point, sous prétexte d'impartialité scientifique, de faire abstraction des sentiments qui font battre le cœur d'un peuple : l'histoire la plus vraiment patriotique est la plus vraiment scientifique.

Ainsi chaque peuple a comme une idée et un sentiment à faire vivre dans le monde ; c'est sa raison, c'est sa mission, c'est son âme. Ame mortelle ; âme mourante parfois, faute d'action commune ; âme capable de résurrection ; âme impérissable si la pensée dont elle vit est de celles qui touchent aux intérêts permanents ou à la conscience sacrée de l'humanité. Tel peuple, dispersé et comme décomposé, garde, par l'idée dont il a le dépôt et qui s'est mêlé à son sang, une indestructible vitalité : si meurtri qu'il soit il porte dans ses flancs

déchirés une puissance [280] infinie de régénération. La grandeur et la durée des peuples tient au rôle qu'ils ont à jouer ; à chacun son œuvre. Chacun, comme un organe dans le grand corps de l'humanité, absorbe la pensée des autres nations selon son propre génie, et la rend à la circulation comme une nouvelle richesse, différente en chacun et commune à tous.

Non que ce développement historique des nations et des races s'accomplisse avec l'infaillible spontanéité de l'instinct. Il ne s'agit point seulement de cette vie confuse qui végète au sein des masses populaires. L'histoire humaine n'est pas, au sens étroit du mot, une histoire naturelle. C'est-à-dire qu'outre les forces indistinctes qui meuvent les grands courants humains, la réflexion et la liberté sont des puissances originales, capables de pénétrer profondément, comme des facteurs essentiels, dans la destinée des peuples. Causes perturbatrices ou salutaires, promouvantes ou dissolvantes, les pensées et les actions réfléchies, les institutions et les révolutions, même par ce qu'elles ont d'arbitraire, exercent une influence certaine sur la marche des sociétés. Autant il est superficiel de croire, sans réserver la part des causes anonymes, que les gestes, les paroles et les décrets des acteurs principaux mènent le monde, autant il est faux de négliger ce qui se passe dans la région des conseils délibérés, des événements distincts et des caprices même. Une méthode historique qui, sous prétexte de ne point sortir des vivantes réalités, exclut, comme de simples résultats abstraits, les codifications artificielles et les théories des légistes, tombe dans la même faute qu'une psychologie pour laquelle l'acte conscient n'est, par rapport à ses conditions élémentaires, qu'un surcroît inutile.

La conscience nationale est donc une force dont l'efficacité s'accroît à mesure qu'on en pénètre davantage les raisons profondes. Ce n'est pas un de ces sentiments qu'il faille éviter de regarder, comme si le voir tel qu'il est, [281] c'était le violer et le perdre. Sans doute les progrès de la réflexion ou les besoins d'un développement plus large ont pu compromettre le culte de la cité ; à quelques-uns, cette forme de l'amour, du dévouement et de l'héroïsme qu'on nomme le patriotisme ne paraît reposer que sur une illusion, respectable mais caduque. Or une réflexion plus avancée restaure ce sentiment spontané en justifiant l'élan du cœur. Même après qu'on s'est élevé à une communion plus

ample avec l'humanité entière, à un sentiment de solidarité universelle qu'avait à peine soupçonné l'antiquité et qui a paru bien tard dans l'histoire des idées morales, il demeure vrai que les frontières de la nation subsistent et doivent subsister. Loin d'exclure un besoin plus libéral d'affection, le patriotisme l'annonce, comme l'attachement à la province, au clocher, à la maison, prépare et échauffe l'amour de la grande patrie.

Ici donc se retrouve encore la loi dont on a remarqué l'application dans toute la suite des synthèses qu'en se déployant a formées l'action, et dont le sens s'éclaire peu à peu. Chaque fois que la volonté s'est proposé une fin nouvelle, elle a été amenée à considérer les fins antérieures auxquelles elle s'était arrêtée comme insuffisantes ou même illusives. Mais, en touchant au terme convoité, elle s'aperçoit que cette fin nouvelle est, elle aussi, transitoire ; elle comprend mieux désormais comment les étapes précédentes étaient, en dépit de l'instabilité qu'elle y rencontrait, des conditions nécessaires et des points relativement fixes, dans le progrès de son expansion. Ainsi voit-elle que, loin de s'exclure, les synthèses successives qui paraissent ordinairement se contredire, se supposent ; que chacune est à la fois une fin et un moyen ; et qu'en toutes il y a un système arrêté, un caractère original, une détermination précise. En sorte qu'on ne va d'une de ces synthèses à une autre, qu'en passant d'un équilibre défini à un [282] autre équilibre défini. Il n'y a, en effet, progrès possible dans l'organisation de la vie ou de l'action que si chaque point successif fournit un appui solide et si, à chaque degré du développement, le système formé est déterminé moins par l'addition des parties que par une nouvelle idée d'ensemble. D'où, le besoin d'insérer dans chaque forme de la vie personnelle ou collective une apparence d'absolu : de même que d'instinct on attribue au lien nuptial un caractère sacré comme pour en assurer la solidité, d'instinct aussi on consacre la patrie, on sanctifie le drapeau ; comme si l'enceinte de la cité enveloppait le ciel et la terre, et le ciel plutôt encore que la terre. Il y a donc une sorte de mysticisme spontané, qui permet à la volonté de s'arrêter à des étapes successives, comme si chacune était la fin, parce qu'en chacune elle met, au moins provisoirement, la présence de l'infini dans le fini même.

3. PATRIE ET PLURALITÉ NE S'EXCLUENT PAS.

[Retour à la table des matières](#)

La patrie est constituée, non point comme un corps amorphe ou comme un organe de transition dans l'évolution générale de la vie sociale ; elle a une suffisance relative, une organisation nécessaire. C'est pour cela, on va le mieux voir, qu'elle ne résulte pas d'une convention plus ou moins arbitraire, qu'elle ne dépend pas du caprice des membres qui la composent, et que l'autorité y est indispensable, afin de répondre aux besoins qu'elle a mission de satisfaire. Le pouvoir, qui en est le lien synthétique et comme « la forme substantielle », reste l'expression de la volonté profonde qui fonde la nation elle-même. Et la forme politique dans laquelle l'autorité s'exerce manifeste l'action particulière des circonstances et des libertés humaines dans la tradition de la vie nationale. Une société [283] n'est donc jamais une société quelconque, parce qu'elle se fonde toujours sur un sentiment très particulier et sur une volonté absolument concrète (26).

Si l'on a compris pourquoi la vie sociale s'incarne non point seulement en des groupes intelligemment et juridiquement organisés, mais en des patries ardemment aimées et passionnément servies jusqu'au suprême sacrifice, il reste cependant à voir ce qu'il y a de fondé dans ce sentiment qui, comme tout amour passionné, risque de devenir exclusif et d'arrêter l'expansion qui semblerait devoir porter le mouvement de l'action généreuse jusqu'à l'humanité entière et à toutes les sociétés limitées dont elle se compose (26). On aurait pu espérer que le progrès même des communications et des échanges aurait spontanément amené une compréhension mutuelle et une fusion des peuples, mais si à certains égards il en est ainsi du point de vue matériel, cependant une sorte de xénophobie se développe avec plus de vigueur même chez les plus civilisés qui élèvent ou ferment leurs frontières. Où est l'explication de ce paradoxe ?

Laissant de côté les rivalités intéressées et les injustes ambitions pour n'envisager que l'élan normal des peuples affrontés, il faut se référer ici à une loi profonde qui s'impose à tout l'ordre des créatures. S'il est vrai que toutes en effet obéissent obscurément ou expressément à la motion primitive qu'exprime la formule traditionnelle : *omnia intendunt assimilari Deo*, il est manifeste néanmoins qu'aucune réalité contingente ne saurait reproduire entièrement l'intégralité des perfections qu'offre l'exemplaire infini. Ce n'est que par la diversité et la multiplicité que peuvent être imitées ou assimilées la simplicité et l'unité parfaites. C'est ainsi que, dans sa marche itinérante, l'humanité ne saurait, sous une seule forme de civilisation, en un seul moment de son histoire, déployer toutes ses richesses virtuelles. Et dès lors, c'est par des réalisations [284] multiformes que les civilisations successives ou simultanées ont mission de représenter à quelque degré l'abondance des ressources humaines dans leur effort de configuration à leur paradigme divin. Dès lors aussi s'expliquent la compatibilité légitime des cultures variées, le rôle idéal des divers peuples, leur devoir de fidélité à leurs fonctions spirituelles. Et dès lors enfin se justifie — sous certaines réserves — l'ardeur patriotique avec laquelle chaque nation maintient et défend la part d'absolu qu'elle porte en soi et qu'elle a le sentiment d'avoir à sauvegarder et à faire fructifier : tâche plus impérieuse et plus victorieuse lorsque cette mission s'attache avec plus de force et d'ampleur aux intérêts les plus spirituels, aux aspirations les plus hautes et les plus universelles de la vie des âmes et aux fins supérieures de l'humanité.

On le voit de mieux en mieux, les ondes successives qui procèdent d'une motion initiale, d'un vouloir et d'un *actus primus* se poussent les unes les autres et paraissent s'opposer dans un rythme alternatif. Mais elles s'enveloppent et se développent à la fois ; en sorte que chacune trouve dans celle qui la précède et celle qui la suit une force à la fois antagoniste et propulsive. La personne a semblé d'abord et elle est en effet une fin en soi, mais, pour le devenir davantage, elle doit se décentrer généreusement et vivre pour d'autres qu'elle-même. La famille est une intimité repliée sur elle-même, mais c'est pour rayonner et pour essaimer. La patrie est un ardent foyer qui concentre les plus généreuses ardeurs, mais c'est pour apprendre à mieux servir l'humanité, à

susciter les plus héroïques dévouements, à révéler davantage les difficiles devoirs que réclame un juste et magnanime sentiment de l'humanité. Patrie et humanité : comment se fait-il qu'un conflit s'élève entre les deux saintes causes qu'évoquent ces mots, de résonance si différente ? Et comment cependant, [285] à travers les plus durs antagonismes, un accord fécond doit-il naître afin de manifester mieux encore l'extension de notre vouloir profond et les ressources inépuisables du cœur humain et de l'action internationale ?

Si nous avons dû — à propos de l'union conjugale ou familiale — refouler maintes doctrines et maintes pratiques délétères de la vraie et féconde action, nous ne devons pas moins ici nous inscrire en faux contre deux pernicieuses erreurs, celle d'un nationalisme exclusif et totalitaire, celle d'un internationalisme directement et uniquement humanitaire. De part et d'autre, en effet, on méconnaît les besoins naturels du cœur et de la volonté, les devoirs hiérarchisés, les fins supérieures auxquelles l'échelle des valeurs réelles a toujours à nous faire monter.

On trouvera, sur ces divers points, des explications complémentaires dans les études que j'ai publiées dans *Politique*, juillet 1937, sous ce titre : « Sens exact et fonction morale et politique des valeurs spirituelles », et dans la leçon donnée à la *Semaine sociale* de 1928, « Patrie et Humanité », 16, rue du Plat, à Lyon). [286]

ONDE SIXIEME.
**— Du vinculum social et de l'élan patriotique
au culte de l'humanité**

[Retour à la table des matières](#)

Un pessimiste a dit : aimer tous les hommes, c'est n'en aimer aucun. A l'opposé, Leibniz déclarait que, aimer les autres et vouloir le bien de l'humanité, c'est équivalement aimer Dieu. Où est la vérité, où est l'erreur, tout au moins l'exagération de ces deux formules qui comportent peut-être un sens utile à méditer ? Facile en effet, fréquente même l'illusion de ces amis théoriques qui s'imaginent trouver en des paroles, en des velléités la perfection d'une philanthropie, sinon d'un humanitarisme, compatible avec une abstention pratique, une sécheresse, ou même une cruauté véritable. Mais, d'autre part, faudrait-il admettre qu'un culte spéculatif ou même effectif pour l'humanité prise en toute son extension suffit à constituer la religion positive et comble les vœux d'une volonté fidèle jusqu'au bout à son appel intérieur d'expansion et de bonté ? A ces questions, le philosophe ne peut se contenter de répondre par des sentiments, si généreux qu'ils soient : il lui faut, en toute précision critique, un témoignage de la raison, un jugement fondé sur une analyse plus complète du contenu réel de l'agir humain. Car, nous l'avons vu, agir c'est toujours aller d'une source jaillissante et infinie à un terme, en quête d'un rassasiement et d'un emploi complet des ressources qu'apporte et qu'impose l'aspiration originelle. L'homme, pour peu qu'on y [287] réfléchisse, ne peut, dans sa raison et son vouloir, se désintéresser légitimement et absolument de l'humanité, mais peut-il, sans se manquer à lui-même, borner son effort et sa

visée au service et au culte de l'ordre immanent, où l'humanité trouve ses attaches, les conditions de son développement et le sentiment même de sa supériorité conquérante ? Le problème ainsi posé mérite certes de retenir un instant notre examen.

1. EXTENSION DE LA PERSONNE À L'HUMANITÉ.

[Retour à la table des matières](#)

La volonté de l'homme et son action ne s'arrêtent pas aux frontières de la patrie. En essaimant, la cité est le symbole de cette vie intérieure de la volonté qui se répand, sans qu'aucune enceinte en borne l'expansion. La loi de l'action dominatrice, c'est de se contredire et de se raviser en quelque sorte, pour s'étendre à ce qu'elle semblait d'abord repousser. Ce n'est plus assez de porter en soi comme une nation entière et de ne faire qu'une âme avec elle ; l'homme aspire, pour ainsi parler, à épouser l'humanité même et à ne former avec elle qu'une seule volonté.

La vie personnelle tend donc à s'identifier à la vie universelle ; ou plutôt, c'est cette volonté générale et impersonnelle qui semble se concentrer en chaque conscience. L'idée même d'un progrès est la preuve de cette solidarité grandissante : tant que les générations et les individus se sont jugés indépendants, il a semblé que le monde vieillissait en dépérissant. Il le semble sans doute encore. Mais, en comprenant davantage que l'humanité est comme un seul homme qui ne meurt pas, nous acquérons aussi de plus en plus le sens d'une croissance et d'une union réelle. Ainsi l'extension des rapports entre les personnes et les peuples développe dans les esprits un sentiment nouveau [288] de « l'humanité », un sentiment qui, presque inconnu dans l'antiquité (quoique témoignent certaines actions exceptionnelles ou quelques vers de poète) a pris, si l'on peut dire, droit de cité. Il se forme, sous la pression de besoins plus évidents et de volontés plus conscientes de leur solidarité métaphysique et spirituelle, une société des nations portant non point uniquement sur des intérêts économiques ou politiques, mais sur une conscience plus foncière de la justice

internationale et de l'active union où se concilient les obligations mutuelles et les exigences métaphysiques et religieuses qu'implique la nature profonde des volontés humaines si intimement consonantes (27).

Ç'avait été, pour la philosophie ancienne, l'effort suprême de concevoir, de définir, de vouloir la cité : tout y est subordonné, morale et religion. L'ordre politique est le symbole, ou même la réalité qui contient l'objet infini du dévouement de tous ; et en dépit de quelques échappées du cœur, c'est aux portes de la cité que commence l'ennemi, comme dans l'enceinte même vivait l'étranger du dedans, l'esclave. Nulle part peut-être ne se marque plus nettement la différence de l'esprit antique avec l'esprit nouveau. Pour Aristote même, c'est à la politique que, dans l'ordre spéculatif ou pratique, moral ou religieux, tout demeure subordonné comme à la fin dernière. La cité n'est pas un étage dans l'édifice humain, c'est le couronnement, le chef-d'œuvre. Et là où nous ne voyons plus qu'un degré ou un moyen, il trouvait le terme suprême et la perfection de l'activité humaine.

Dans un seul peuple ancien, dans le peuple juif, le culte patriotique a coïncidé avec le culte religieux, sans que, malgré la jalousie accaparante et l'exclusivisme passionné du sentiment national qui confisquait Dieu, ce grand Dieu ait été restreint aux dimensions mêmes du « Peuple choisi » ni réservé à jamais pour lui seul. Mais aussi à quelles conditions cette singulière attitude était-elle possible [289] ? à la condition d'anticiper un avenir d'universelle expansion ; à la condition de considérer le présent, étroit et fermé, comme le symbole et le germe d'un immense élargissement de la conscience ; à la condition de porter dans chacun des actes de la vie nationale la promesse de toute l'humanité future.

Depuis cette enfance de l'âge et de l'histoire où l'égoïsme ne voit que l'individu ; où l'individu ne connaît que sa famille, la jugeant incomparable et unique ; où la famille borne son horizon à la vie politique de la cité, les idées ont fait peu à peu leur chemin. Sans renoncer au patriotisme et pour en conserver la saveur, il a fallu apprendre à être plus qu'un citoyen, afin de goûter, afin d'aimer chez les autres non le parent, l'ami, le compatriote, l'hôte, l'étranger ou l'allié, mais l'homme qui n'a pas d'autres titres que d'être homme ; un in-

connu, un ennemi peut-être, mais un homme. C'est un grand acte et une démarche admirable de la raison, d'avoir senti qu'il a dans l'esclave, dans le sauvage, dans le pauvre, dans le malade ou l'infirme, l'humanité même. Et combien encore demeurent incapables de le voir ! ils le disent, parce qu'on le dit ; ils le savent d'une façon abstraite ; ils le sentent peut-être ; et cette volonté de l'humanité ne va pas, chez eux, jusqu'aux actes, aux actes conformes à la connaissance et aux paroles. Et voici même qu'on tente de contredire méthodiquement, d'exclure effectivement ce qui paraissait des gains définitifs de l'équité et de la bonté humaine.

Qui sait pourtant quels trésors de paix et d'union réserve l'avenir. Il semblait impossible que la nécessité sociale de l'esclavage pût être supprimée : elle l'est. Il semblait impossible que vis-à-vis de l'ennemi, sur le champ même du combat, quelques égards fussent observés : il s'établit peu à peu un droit des gens, qui, tout violé qu'il est, s'impose au jugement des peuples. Il semble [290] impossible que la guerre disparaisse et que vienne le désarmement. Mais, sans nuire à la belle diversité des fédérations nationales au sein de la confédération humaine, qui sait, encore une fois, quels trésors de paix et d'union recèle l'avenir ! ¹

Et, sous ces développements de la conscience réfléchie, il faut toujours retrouver la volonté secrète qui les anime : ils ne sont qu'un effort croissant pour l'égaliser. Sans même qu'on en ait une claire idée, ou sans qu'on veuille régler la décision sur le sentiment qu'on en peut avoir, l'action humaine implique, en fait, la solidarité des hommes et exprime l'unité de l'espèce : unité d'ailleurs conforme à cette mystérieuse continuité de la génération qui fait couler en tous le même sang, qui dans l'enfant réalise en une seule vie la double vie des pa-

¹ Je reproduis littéralement ici les pages précédentes qui, écrites en 1892, peuvent paraître trop optimistes en 1937. Mais s'il est vrai qu'en ces derniers temps un douloureux recul semble nous avoir fait perdre dans les événements et même dans les idées beaucoup du terrain apparemment gagné, ce recul même présage et suscite une confiance qui sera justifiée dans un avenir plus ou moins lointain, avenir que notre devoir est, pour tous et chacun, de rapprocher le plus possible.

rents, qui au lieu de les diviser les resserre en les multipliant, et les perpétue tous deux sous les mêmes espèces corporelles.

2. EXTENSION DE L'ACTION À L'UNIVERS.

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi l'action, issue d'abord de l'intention toute personnelle de l'agent, s'est peu à peu incorporé la famille et la cité pour prendre son vol dans l'humanité entière. En exigeant la solidarité totale de tous les hommes, elle devient ce qu'elle veut être ; elle veut être, par libre choix, ce qu'elle est déjà par l'impulsion de son premier élan. Si donc on semble lui imposer, comme une loi, l'obligation [291] de s'ériger elle-même en maxime universelle ; si l'on commande à chacun d'agir avec l'intention de faire ce que tous doivent faire ; s'il faut avoir le sentiment de porter, en son action particulière, la volonté et l'action des autres, ce n'est là que la traduction, non pas seulement de ce qui doit être pour la volonté délibérée et voulue, mais de ce qui est déjà pour la volonté voulante et opérante. Quoi qu'on fasse, en effet, l'humanité est intéressée à l'action de chacun comme à un nouvel élément de l'équilibre général : l'action dont l'homme s'attribue l'origine est celle qui pourrait arriver sous le nom de l'humanité entière.

Sans doute, il semble étrange de dire qu'en voulant et qu'en agissant nous dépassons en effet la famille, la cité, pour atteindre et intéresser à nos actes le genre humain. Mais est-ce que la fin ordinaire des décisions conscientes n'apparaît pas d'emblée, dans le motif qui les détermine, comme supérieure à toutes les conditions domestiques et politiques où elles se produisent ? Si le premier sentiment de la liberté et du devoir implique l'idée d'une fin transcendante par rapport à tous les éléments inconscients ou conscients de l'action, c'est que l'action elle-même enveloppe en effet, dans sa réelle expansion, plus que ses conditions individuelles ou sociales. Qu'on le sache ou qu'on l'ignore, l'action volontaire a une envergure telle que d'un premier vol elle échappe aux bornes des sociétés partielles.

Une fois de plus et davantage encore nous constatons que notre action, en tant qu'elle est consciente et maîtresse d'elle-même, a un caractère plus qu'empirique, plus qu'individuel, plus que social : elle implique une solidarité de l'agent raisonnable et volontaire avec la réalité concrète de l'ordre proprement humain ; elle contribue à former ce lien substantiel qui compose avec tous les hommes une vivante et féconde histoire métaphysique en laquelle se vérifie et s'explique cette causalité réciproque, cette hérédité [292] et cette réversibilité des actes bons ou mauvais, cet organisme en gestation à la fois corporelle et spirituelle où, sans que soient supprimées la liberté et la responsabilité personnelles, s'inscrivent les péripéties du drame humain tout entier. Par là on se prépare à comprendre comment un acte initial peut retentir dans toute la série des générations, comment aussi une intervention salutaire peut refluer et produire ses effets dans toutes les phases et toutes les particularités de chaque destinée personnelle et de l'épopée totale du genre humain.

Ces indications sommaires suffisent sans doute à suggérer les problèmes et les solutions qui dépassent la notion abstraite et banale d'une vague humanité qui se bornerait à la considération d'une anthropologie biologique des relations utilitaires et virtuelles entre des hommes qui se regardent du dehors. Ces vues nous permettent aussi d'écarter les inductions téméraires et les prétentions inhumaines d'après lesquelles l'inégalité des races et la supériorité de certaines civilisations justifieraient l'asservissement, l'exploitation, même l'extermination des peuples ou des individus moins doués ou dégradés. C'est parce que l'humanité a une unité et une destinée d'ordre métaphysique, spirituel, transcendant à tout l'ordre immanent que nous ne pouvons légitimement la violer, la détruire en ses membres même les plus infimes. Et c'est pour cela aussi que nous ne pouvons réellement enfermer l'élan primitif dans l'enceinte de l'humanité même la plus élargie, la plus surhumanisée, la plus exaltée jusqu'à l'apothéose. De même que nous ne pouvons restreindre l'aspiration d'où procèdent notre puissance et notre conscience d'agir ni au moi, ni au cercle familial, ni à aucune société particulière, de même, par la force du mouvement continu qui propage et que propage sa motion initiale, l'action va franchir encore cette enceinte de la fédération humaine, quelque agrandie ou divinisée qu'on essaie de la concevoir. [293]

ONDE SEPTIEME.
— De l'immanence universelle à la réalisation
d'un idéal éthique et d'une morale naturelle

[Retour à la table des matières](#)

En quel sens l'agir humain, pour être vraiment ce qu'il est et pour avoir conscience de son initiative, peut-il dépasser toutes les données sur lesquelles il s'appuie, tout l'ordre immanent auquel il s'insère, toutes les réalisations concevables de l'humanité même la plus évoluée dans le mouvement spontané de la civilisation collective ? Une telle prétention n'est-elle pas illusoire et chimérique, comme si l'on nous demandait de sauter hors de l'univers pour en voir les insuffisances et pour user d'un levier qui le soulèverait au-dessus de lui-même ? Cette étrange présomption est cependant la loi constante de notre condition humaine. Nous n'agissons et nous n'avons conscience et volonté d'agir que pour ce qui n'est pas encore, pour modifier les choses et nous modifier nous-même, pour introduire du nouveau dans une réalité qui ne répond pas à nos aspirations ou à nos passions, pour incarner un idéal sans lequel nous n'aurions aucune prise sur les données positives. Il ne s'agit plus ici des simples détails empiriques de notre existence dans la suite ou l'entrechoquement des phénomènes ; il s'agit de l'émergence qui nous met au-dessus de l'univers entier pour le connaître, pour tendre à le dominer, pour discerner les exigences ou les espérances dont nous avons besoin pour être des hommes, des volontés, des libertés, des maîtres. [294]

Il apparaît donc que la motion foncière qui développe en nous et par nous ses ondes successives déferle au delà des rives qui semblaient d'abord la

contenir. Que signifie et où tend ce flot idéal qui paraît plus réel que le réel, puisque sans lui nous n'aurions ni conscience de ce réel ni emprise sur lui ? En débordant ainsi, cette onde nouvelle prend pour ainsi dire des formes variées et moins régulières que les cercles concentriques précédemment décrits et expliqués. Aussi allons-nous suivre l'invasion de cet afflux moral en ses contours étagés. L'eau qui déborde laisse d'abord transparaître les rives encore légèrement recouvertes. Mais, en montant, les eaux dissimulent de plus en plus les terres envahies jusqu'à ce que, s'élevant toujours et se décantant, elles reflètent dans leur limpidité croissante la transparence du ciel qui les éclaire. Ainsi allons-nous étudier ce qu'on peut appeler l'afflux de l'action idéale et les aspects montants d'une morale naturelle qui nous élèvera peu à peu jusqu'au problème de la transcendance de l'action.

1. LES CONDITIONS ET ALIMENTS NATURELS DE L'ACTION MORALE.

[Retour à la table des matières](#)

En agissant, l'homme ne limite pas son élan et son rayonnement à la famille, à la cité, à l'humanité. Il jette son intention au delà encore. Il s'insère, comme le disaient justement les stoïciens, à l'univers entier. L'action volontaire intéresse en effet le système total, dans lequel elle a puisé ses aliments, dans lequel elle prétend régner. Aussi n'est-il pas surprenant de voir, en ce besoin de solidarité universelle, converger deux tendances en apparence divergentes, d'une part le dessein égoïste de la volonté individuelle qui cherche toujours à s'emplier et à [295] se contenter, d'autre part le mouvement infiniment complexe de la vie générale, dont l'immense engrenage semble broyer toutes les fins partielles et les prétentions de l'individu.

Mais ce n'est qu'un seul et même mouvement. Et, malgré les fluctuations de la liberté humaine, malgré la diversité des conceptions, des théories ou des habitudes morales, ici encore un déploiement spontané de l'acte voulu, quel que soit cet acte, développe les inévitables suites des prémisses posées par

l'initiative intentionnelle. Comment donc l'homme, s'il reste fidèle à sa volonté voulante, s'élève-t-il à un caractère de plus en plus désintéressé, sans qu'il cesse de travailler dans le véritable sens de sa destinée, de concourir à son intérêt le plus certain, et de seconder le dessein secret qui inspire ses actions volontaires ?

A parler encore le langage des apparences et pour nous préparer à le dépasser, reconnaissons déjà cette première évidence : agir, c'est en quelque façon se confier à l'univers. Comme l'avarice qui perd tout en voulant tout gagner, l'égoïsme le plus jaloux ne pourrait tout garder qu'en s'appauvrissant et en s'exténuant, sans réussir jamais à ne point se livrer. Bon gré mal gré, l'action est à sa manière une spéculation ; et c'est pour cela que l'homme d'action ressemble souvent à un joueur, qui, à travers les calculs les plus circonspects, ne fait que hasarder un coup. Pour oser agir, il lui faut comme un amour du risque et un détachement forcé, telle la sauterelle qui se lance à corps perdu sans voir où elle retombera. Conséquent à la loi de son développement, l'utilitarisme est donc forcé de se dépasser toujours : en fait, la volonté individuelle ne peut se rechercher qu'à travers une infinie complexité où elle semble s'oublier elle-même. Ainsi, par le sentiment que la vie nous donne de l'ampleur immense et obscure où elle se déroule, l'action revêt [296] inévitablement un caractère qu'on peut nommer déjà éthique. Car il n'est pas utile, il n'est pas possible que notre conduite soit un pur calcul ; elle enveloppe un champ plus vaste que toutes les combinaisons réfléchies. Aussi, après que la volonté toujours élargie a transporté son centre de l'intention dans l'opération organique, de l'opération dans l'œuvre extérieure, de l'œuvre dans l'intimité d'une volonté alliée, d'un cœur uniquement aimé dans l'amour de la famille et de la cité, des affections exclusives et jalouses dans l'assemblée universelle des générations humaines, faut-il encore, par un nouveau progrès, chercher cet équilibre dans le système total du monde. Agir est la fonction du tout. Il n'est plus question d'insérer notre opération personnelle dans la série des phénomènes et dans le complexe mouvant du devenir ; il s'agit au contraire de nous insérer nous-mêmes dans la réalité d'un ordre substantiel par où se fixe à jamais l'être et l'acte qui, une fois subsistant et accompli, ne pourra jamais plus n'avoir pas été. Evitons donc ici une équivoque qui compromettrait, tout le développement de la morale, même

encore la plus empirique. Il n'y a sens moral que là où l'on pressent et l'on vise, sous les formes passagères et utilitaires de l'action, une portée ultérieure au proche résultat et aux simples conséquences immanentes au devenir historique fût-ce de l'univers entier. Ce qui constitue essentiellement et détermine le caractère éthique de l'acte humain, c'est que, n'étant pas un fait parmi d'autres faits, il exprime — dans ce qui est pourtant cosmique — une intention, une réalisation supra-cosmique, un idéal qui tend à incarner ce qui n'était pas, ce qui — sans l'effort humain — n'aurait jamais été dans l'univers.

Mais si ce caractère moral que doivent revêtir les actes humains conformes à la volonté voulante de l'être spirituel et de sa raison foncière ne procède pas des forces [297] naturelles parmi lesquelles se déploie et s'instruit notre expérience, il est vrai d'autre part que nos initiatives les plus idéales ne se passent point des stimulations et des leçons que nous avons à recevoir de l'ordre immanent au cosmos entier. La morale, si transcendante qu'elle soit à une simple science positive des mœurs, ne saurait être déliée des connexions que la pratique de la vie nous fait expérimenter, pas plus que le cerf-volant ne se soutient en l'air s'il n'est rattaché à la main ferme et mobile de l'enfant, pas plus que la théorie et l'exercice ne sauraient pour régler l'action se passer des apports originaux de l'une et de l'autre de ces deux disciplines.

Ce n'est donc pas sans raison et sans utilité que nous avons dû suivre toute la progression des ondes qui, à partir de la première motion constitutive et stimulatrice de l'agir humain, semblent s'élargir, se gonfler, se hausser peu à peu ; car tous ces apparents intermédiaires ne font que manifester et expliciter le dynamisme originel de chaque vouloir humain. Et ce n'a pas été non plus sans raison et sans utilité convergente que nous avons dû, en étudiant la pensée et l'être, marquer et franchir les paliers sur lesquels s'associent et s'organisent toutes les formes étagées de la nature, de la vie, de la conscience, des êtres. Nous voici en effet au point où se rencontrent ces développements originaux et corrélatifs ; car tout le mouvement de l'univers semble disposé en vue de permettre l'avènement des esprits capables d'orienter leur destinée et de faire du monde le théâtre de la moralité et le vestibule du temple de la vie spirituelle. En apparence indépendants ou même antagonistes, le monde physique, le monde idéal sont cependant concertés de manière à permettre une harmonie où

les contrastes servent à la beauté, à la solidité de l'ensemble symphonique. L'action est l'organe par lequel s'accordent et se subliment, comme dans un contre-point, les partitions complémentaires l'une de l'autre. [298]

D'un tel point de vue, nous comprenons comment la spontanéité même d'une sorte de moralité naturaliste prépare, sous-tend et porte au-dessus d'elle-même ce qui n'a de vraie valeur morale qu'en assumant une intention et une fonction plus haute. Leibniz l'a dit : *bonum naturale, cum fit voluntarium, fit bonum morale*. Sans donc méconnaître l'hostilité des deux hommes que chacun porte en soi, il est juste et réconfortant de maintenir, selon le mot de S. Thomas, que tout ce qui est foncièrement conforme à notre nature primitive et à l'*actus primus* de la *natura volentis* est normalement un bien. Dès lors il nous appartient de faire voir par quels degrés étages s'opère cette ascension normale grâce à laquelle la moralité élève la nature, domine toutes les formes de la vie individuelle, sociale, politique, internationale, humaniste. Et c'est une grande satisfaction pour le philosophe de pouvoir — malgré l'inadéquation de la pratique et de la spéculation et malgré les déficiences qu'il aura finalement à reconnaître — établir une loi de cohérence entre ce qu'il y a de plus intimement spontané, de plus rationnellement réfléchi, de plus généreusement consenti dans toutes les exigences d'une éthique aussi intégrale et aussi rigoureuse que possible.

Au seuil même de la moralité et avant d'y monter, il est donc expédient déjà et, si l'on peut dire, soulageant de constater que l'éthique n'est pas contre nature et que si l'ascèse même y a place, ce sera pour la vivification et non pour l'amortissement de l'action humaine. Le mérite des doctrines encore au stade utilitaire, c'est de montrer que, là où d'autres ne voyaient qu'un devoir idéal, il y a déjà un fait inévitable. Pour ramener à son véritable sens cette morale naturaliste, il convient donc de l'envisager sous ce double aspect. — D'un côté, par l'effet d'une expérimentation que rien ne remplace et que rien ne supprime [299] ou n'empêche, l'action reçoit *a posteriori*, les leçons du milieu où elle se déploie. Elle subit les réactions du dehors ; et, par le jeu même de ce vivant mécanisme, la conscience s'éveille peu à peu, la tradition séculaire des règles

pratiques se précise et s'enrichit, le fait de la moralité humaine surgit forcément. — D'autre part, ce qui n'était qu'un *fait* devient, sous une double poussée extérieure et intérieure, la conscience d'un devoir ; le détachement contraint est la voie d'un désintéressement intentionnel ; une telle nécessité *a posteriori* résulte du mouvement *a priori* de la volonté. Car nous n'interprétons les leçons de l'expérience que dans la mesure où nous les affrontons et les digérons. Il faut donc découvrir comment le fait de l'idéal moral se dégage de l'empirisme pratique grâce à une intime aspiration sans laquelle une pression passivement subie ne susciterait aucune lueur de conscience éthique.

Impossible de mettre l'abnégation au bout d'un calcul intéressé ; impossible tout autant de trouver sûrement le plaisir et le profit au terme d'un dévouement réel. Ce monde est trop compliqué pour que nous ne perdions pas, dans ce labyrinthe, le fil de nos déductions pratiques. L'arithmétique utilitaire est une chimère ; et l'égoïste va d'ordinaire contre son dessein. Notre action n'est jamais notre action toute seule ; il faut que nous jetions nos actes, comme notre plus cher trésor, aux inconnus, aux ingrats, aux voleurs. Biens et maux mêlés, indifférence et désordre apparent dans le chaos de la vie universelle, voilà l'évidence des faits : c'est, selon les apparences à courte vue, l'immoralité même.

Et pourtant, par des compensations obscures et par la réaction confuse de toutes les forces mêlées, il se dessine de grands courants dans la conscience de l'humanité ; il surgit en nous une conception et un sens de la vie. La fidélité à la norme intime du vouloir sincère affranchit et [300] fortifie peu à peu le sens de la rectitude. En revanche la responsabilité cachée au fond des concessions ou des défaillances, en apparence les plus insignifiantes, nous dérobe indépendance, paix, honneur en paiement usuraire de nos dettes secrètes.

Ainsi de l'épreuve de la vie sortent des maximes, des préceptes empiriques, des « moralités » populaires qui semblent résumer la sagesse des siècles et des nations. Déterminer avec plus de précision et de rigueur la loi des répercussions nécessaires et les conséquences des actes humains ; expliquer la formation des notions morales qui ont cours en un temps et dans un pays ; en régler le mouvement et en hâter le progrès par la conscience même qu'elle en prend,

tel est l'objet de la science des mœurs : morale vraiment scientifique, qui, indépendamment de tout recours à la liberté et de toute vue d'obligation particulière, se fonde sur la connexion des actions et des réactions totales.

Et, pour garder ce caractère positif, il faut en effet que la science des mœurs se place, non pas au point de vue de l'individu, non pas même au point de vue social, mais au point de vue du tout. La conduite humaine ne s'organise pas dans l'enceinte de la claire connaissance ; la vie individuelle ne se concerte pas dans les limites de l'individualité ; et l'étroitesse du sociologisme, c'est encore d'exclure, non seulement l'aspect psychologique et personnel, mais aussi l'aspect métaphysique comme l'aspect cosmique du problème humain pour ne considérer que le modelage exercé par le social sur l'individuel et le politique. Il faut donc, jetant l'action dans l'immensité des choses, attendre la réponse de cette immensité même. L'action est un appel et un écho de l'infini : elle en vient, elle y va. La science, ici, ne peut être que pratique, c'est-à-dire fondée sur une réelle expérimentation de l'impénétrable complexité de la vie. Les mœurs n'ont point seulement, [301] en fait, leur règle dans ce que nous connaissons distinctement de nous-mêmes, dans ce que nous avons clairement conscience de vouloir et de faire, en une spéculation abstraitement théorique, mais — pour une part insuppléable — en elles-mêmes. Et nous vérifions ici ce que nous avons déjà montré de l'apport originel de l'action qui ne saurait être une simple application déduite de principes ou de généralités posées *a priori* sur des observations toujours courtes par quelque endroit et sans cesse modifiées.

Qu'on ne croie pas non plus que cet engrenage universel rende justement ce qu'on lui a confié. Au désintéressement ne répond pas le bienfait d'une nature qui se chargerait d'être intéressée pour nous. Sottise souvent ce qu'on nomme la justice immanente ! et quelle puérité d'estimer que le monde se charge de récompenser les vertus naturelles, même dans l'enceinte où se meut notre activité empirique, comme si tout s'achevait pour l'action dans l'ordre immanent du devenir ! Désintéressement forcé, aussi bien dans la source que dans les résultats de l'acte. Aussi, même lorsqu'on se persuade que les conséquences des actions sont seules importantes, rien de plus « scientifique » que de se détacher de ces conséquences mêmes, pour suivre les indications de la conscience qui

sont déjà une leçon de l'action. A la tâche donc, sans nous demander avec une vaine avidité : « A quoi bon, qu'est-ce que cela vaut ? » Les actes sont comme les pierres d'un édifice inconnu, où il est plus beau d'être humblement manœuvre que de se hausser à faire l'architecte, parce que le plan de l'ensemble échappe à nos yeux, et que les plus communes expériences de la vie pratique restent mystérieuses à notre raison, comme ces dalles usées qu'on ne regarde point et où pourtant s'appuient tous les pas.

En résumé, il y a une règle de vie qui se dégage spontanément [302] de la vie même ; et, sans méconnaître ce que la réflexion peut et doit ajouter à la spontanéité d'une conscience simplement fidèle à sa lumière, nous devons tenir compte de cette moralité qui s'ébauche moins par analyse critique que par une expérience concrète, *sub specie universi*. Car en cette vérification globale convergent toutes les puissances et toutes les aspirations de la nature, de l'effort personnel, du complexus social, des causes efficientes et des causes finales auxquelles l'action humaine puise ses ressources et suspend ses visées proches ou lointaines. Il n'est donc pas surprenant que rien de partiel ne puisse suppléer à cette intégration de motions secrètes, de tendances multiples dont la trame compose peu à peu cette syndérèse morale qui, même dans les consciences les plus ignorantes, ne laisse aucun homme en dehors de toute moralité et de tout problème engageant la destinée présente et future de tout agent spirituel. — Mais il n'est pas surprenant non plus que cette éthique spontanée et que semblent dominer les dictées de l'empirisme ne puisse jamais se suffire à elle-même comme s'il s'agissait de recettes pratiques, de maximes utilitaires et d'adaptations habiles à la mutabilité incessante des intérêts ou des ambitions. Car cet embryon de moralité n'a pu naître, il ne peut se maintenir et se développer qu'en impliquant déjà et qu'en énonçant même des lois d'un caractère universel, des préceptes, une transcendance de l'idéal sur le réel, un aveu de la supériorité humaine sur les forces de la nature et sur les buts que le monde peut offrir à notre volonté. Au-dessus de toute éthique naturaliste, utilitaire, sociologique même, et pour rendre possibles ces formes subalternes, une morale vraiment morale (c'est-à-dire prescriptive et réalisatrice d'un ordre idéal à incarner par l'action dans un monde qui ne le contient pas spontanément) s'offre

donc à nous comme l'extension de ce qu'il y a de plus essentiel à notre vouloir [303], comme l'œuvre originale de l'agir humain, comme la production, en l'homme et par l'homme, d'une réalité transcendante à toutes les données et conditions — qui avaient pu nous servir de point de départ et d'appui, mais qui ne pouvaient devenir ou rester la fin véritable et adéquate de notre pensée, de notre vouloir, de notre agir, de tout notre être.

2. LE RÉALISME DE L'ÉTHIQUE IDÉALE.

[Retour à la table des matières](#)

Puisque la fonction essentielle de l'homme est de dépasser l'ordre de la nature au milieu de laquelle il vit et même de sa propre nature en tant qu'elle se bornerait à une simple spontanéité ou à une adaptation à l'ambiance universelle, la loi intime de l'action qui cherche à égaler le voulu au voulant impose une visée métaphysique, un caractère transcendant à notre agir considéré dans l'ensemble de ses prétentions et de son effort. Bon gré mal gré nous vivons et nous sommes pour ce qui n'est pas encore, pour ce que nous avons à être. Le mot si souvent employé de *devoir* a une double signification dont nous serions dupes soit que nous confondions, soit que nous opposions trop complètement les deux acceptions usuelles que ce terme comporte : — il désigne souvent le simple futur, ce qui résultera du présent ou ce qui est la suite vraisemblable ou possible qui doit advenir selon les prévisions habituelles ; — mais, au delà et au-dessus du devenir spontané, ce mot signifie, au sens le plus fort, ce qu'on a nommé une nécessité morale quoique non nécessitante, une obligation liant la liberté sans la contraindre ; — et, bien que ces deux acceptions d'un même terme semblent tout à fait hétérogènes, il y a cependant entre elles une relation qui rattache, par dessus les intervalles du temps, [304] les actes égrenés dans la durée à l'ordre supra-temporel et absolu de la vérité définitive et de la justice inéluctable. C'est ainsi que ce qui *doit être*, ce qui pour l'agent spirituel est un devoir, au sens d'une obligation conforme à la norme de sa volonté voulante et de sa fin essentielle, c'est ce qui tôt ou tard *sera* réellement et constituera soit

l'aboutissement de son initiative, soit la sanction de son infidélité à l'appel de sa destinée.

Ici donc apparaît l'étroite et équitable association de l'élan primitif (*voluntas ut natura, actus primus, natura volentis*) avec la détermination personnelle à l'agent de cette volonté voulue qui normalement doit chercher son équation avec la volonté voulante dans l'action élicite qui oriente la vie personnelle de chacun vers le terme suprême, seul capable d'égaliser l'adhésion finale à la motion initiale. Or cette poussée primordiale, c'est celle même qui a suscité toutes les ondes successives, toutes les expériences se dépassant les unes les autres, toute cette indigence d'un bien ultérieur à tout l'ordre contingent, immanent et fini. Et c'est pourquoi l'agir humain, en vertu de la propulsion dont il procède originellement, ne peut pas ne pas se suspendre terminalement à une réalité transcendante qui déborde l'univers et la nature humaine elle-même.

Il est à remarquer que si cet idéal moral transcende toutes les données de fait, il n'est cependant pas un irréel, une projection subjective, un mythe qui servirait de stimulant comme une image motrice ou une idée-force. Car il est la condition *sine qua non* de la conscience même que nous avons de tout l'ordre empirique, de notre science et de notre conscience, de notre activité réfléchie et du sentiment de notre libre vouloir. Aussi faut-il affirmer que nous sommes plus certains de cette réalité transcendante que nous ne le sommes de tout ce qui est senti, perçu, connu et fait autour de nous, en nous et par nous. Et [305] par là encore se confirme au maximum ce qui a été dit déjà de la solidité ontologique de l'action humaine, puisqu'elle implique et emploie une transcendance qui confère à la personne morale, dans l'usage qu'elle fait de son pouvoir et de sa liberté, une consistance substantielle, une solidité inexterminable. Par là enfin, en entrant nous-même dans une destinée immortelle, nous y faisons participer toutes les formes inférieures d'existence qui ont servi de condition au développement de notre personnalité morale où elles sont entrées pour ainsi dire par intussusception.

Toutefois, s'il est bon de montrer la continuité qui, en notre connaissance et en notre action, relie l'immanent au transcendant et l'aspect phénoménal du devenir à l'ordre ontologique où nous vivons déjà sous le voile des vêtements

périssables et des opérations transitives, il est nécessaire et fructueux de purifier et d'approfondir cette notion de transcendance, à la fois idéale et réelle, sur laquelle se joue tout notre destin. On se souvient de cette parole platonicienne : la philosophie est la méditation et l'apprentissage de la mort. Oui sans doute, en ce sens que nous avons à nous libérer d'une attache trop astreignante au sensible, aux images, aux pensées imparfaites, *ex umbris et imaginibus*, disait Newman, mais en s'accusant finalement d'avoir trop déprécié ce qui véhicule d'indispensables réalités. Symétriquement, il faut accepter et limiter la parole de Spinoza : la philosophie est une méditation non de la mort, mais de la vie. Non, s'il fallait éteindre la personne, immortelle déjà dans la réalité profonde de son ascèse présente, et renier absolument l'action propre des créatures. Il reste vrai cependant qu'il y a dans la figure de ce monde un vêtement qui passe et sera déchiré ; et le rôle du métaphysicien est précisément de scruter, derrière les enveloppes superficielles, les vérités et les devoirs dont notre action doit s'inspirer pour cette [306] vie éternelle qui unit en une perpétuelle possession tout ce qui, dans notre état itinérant, est passé, présent et futur, sous la loi d'une intention toute orientée vers l'unique fin transcendante.

3. LE DYNAMISME MÉTAPHYSIQUE.

[Retour à la table des matières](#)

Transcendance et métaphysique : ces deux termes semblent en effet s'associer naturellement. Mais comment interviennent-ils dans une étude de l'action, l'action entendue au sens positif et pratique, l'action vue ou vécue du point où, sans spéculation technique, nous cherchons les solutions accessibles et imposées à tous ? — C'est en effet sous cet aspect que nous devons ici maintenir que tout homme introduit un sens idéal, une visée métaphysique, une transcendance portée en son attitude si imprécise qu'elle reste ou si fruste qu'elle soit devenue. Sans donc entrer dans aucune systématisation spéculative et en parlant cette « langue connue de tous » qui peut trouver écho en toutes les

consciences, voyons comment intervient toujours un *sursum* métaphysique en tout homme où la raison a commencé son éveil.

Comme dans la moindre sensation l'on est porté à chercher, au delà, ce qu'elle est, toujours aussi, sous une forme ou sous une autre, nous attribuons un sens ultérieur à notre propre vie : ce que ne donne pas l'expérience, nous prétendons l'y mettre. Il semble que nous empruntons à tout le réel de quoi voir qu'il n'est pas ce qui doit être, qu'il n'est pas ce que nous voulons qu'il soit. Du fait donc l'homme s'élève forcément au droit, même quand il paraît identifier ou subordonner l'un à l'autre. C'est cette génération nécessaire d'une métaphysique au [307] moins implicite qu'il faut maintenant expliquer. Même dans ce dont on a la plus complète expérience possible, il y a toujours quelque chose qui, pour susciter, éclairer et régler l'action, dépasse l'expérience même.

D'où naissent ces conceptions métaphysiques ? comment interviennent-elles dans l'organisme de la vie humaine ? quel en est le rôle et la portée ? — C'est en effet le propre de l'homme de reconnaître des notions universelles pour y conformer ses sentiments et sa conduite, pour y adapter les faits. Si les humbles n'échappent pas à cette prétention de maximiser leur conduite, il convient d'autre part de ramener les plus doctes au sentiment de leur subordination aux exigences du devoir en leur rappelant que les spéculations les plus savantes ne les dispensent pas d'écouter les appels de la conscience ; et, s'il est vrai que la métaphysique est une hausse toujours utile et une quantité auxiliaire pour résoudre les problèmes théoriques que pose la vie, néanmoins la métaphysique est en fonction de la vraie fin de l'agir. A cet égard, il convient peut-être de déclarer que, sans perdre son autorité salutaire et en soutenant l'organisme philosophique tout entier, la métaphysique doit néanmoins rentrer dans le rang, s'alimenter de la vie générale, comme notre squelette qui, invisible et croissant, profite de la circulation vitale. Il n'y a donc rien de paradoxal à montrer que, dans l'action, la métaphysique même a son rôle à jouer et que sa fonction est essentielle dans l'œuvre de vie que réalise l'agir humain. C'est son originalité de servir d'échelon dans la série des fins poursuivies : volontiers l'idolâtrie de l'entendement en ferait le tout, le dieu ; la métaphysique n'est pas

tout ; elle est *quelque chose* dans le progrès dynamique de la volonté ; elle forme un degré de l'ascension de l'agir. C'est un passage, qui permet le mouvement de la vie, en se mouvant lui-même. Mais, affirmer le transcendant, montrer clairement un échelon [308] dominant, ce n'est pas être ce transcendant lui-même, ce n'est pas nous faire franchir cet échelon. Si la connaissance au moins implicite que nous avons de vérités et de réalités supérieures à nous porte déjà en soi la présence et la stimulation de cette transcendance effective, c'est pour que nous ayons la possibilité et l'obligation même de réaliser davantage ce qui n'est cause efficiente en nous qu'afin de devenir cause finale pour nous.

Situation critique que celle où vient de nous entraîner le mouvement toujours concentrique et toujours agrandi des ondes où s'étalent notre vouloir et notre agir. Le cercle s'est tellement élargi qu'il semble atteindre sa limite, la ligne droite, et même la dépasser en se reformant bien au delà du centre personnel dont il avait paru s'élancer. Car ce n'est plus seulement l'universelle réalité de l'immense devenir que la pensée et l'action semblent vouloir embrasser, c'est ce qui les dépasse et leur échappe, c'est un ordre supérieur, c'est l'infini, c'est l'idéale et substantielle Perfection. Comment donc tenir compte, à la fois, du point de départ qui s'origine en nous et de cette désappropriation que paraît nous imposer l'aboutissement inévitablement conçu comme le seul terme répondant aux exigences de l'esprit et de la volonté ? Faudrait-il en venir à cette indétermination où se complaisent théosophes et panthéistes, mais dont nous avons dû rejeter l'incohérence et les contradictions intimes ? Va-t-il être possible de concilier deux assertions qui semblent s'exclure ? — d'une part, tout l'ordre de la nature et tout l'effort humain se suspendent à l'affirmation d'un transcendant qui n'est réellement tel qu'en demeurant supérieur ou même incommensurable avec les choses et nous ; — d'autre part, tout en restant authentiquement elle-même, comment cette absolue transcendance peut-elle, malgré son incommensurabilité avec nous, apparaître légitimement comme connaissable, [309] certaine et accessible si peu que ce soit en notre pensée et en notre action ?

Essayons maintenant, en demeurant fidèles à la dialectique interne de l'action, de montrer la solidarité de deux vérités qui au premier abord viennent de paraître incompatibles : une métaphysique de l'intelligence et de la volonté qui se fonde sur tout l'élan de la nature, et une métaphysique de l'action qui se déploie pour envelopper, tout au moins pour viser et ébaucher une finalité proprement et ontologiquement transcendante.

1° Est-il vrai d'abord, est-il concevable qu'une métaphysique justifiant ce nom se dégage spontanément de l'ordre empirique et de l'activité subalterne que peut décrire une science naturelle du comportement humain ? S'il en est ainsi, ne faudra-t-il pas conclure qu'en effet (comme nous l'avions marqué dès le début de cette étude) l'homme, en dehors de tout système technique et de toute spéculation purement théorique, tire de son expérience et de son initiative un *sursum*, une intention qui porte au delà de tout ce qui est déjà réalisé, ou même de tout ce qui est réalisable en ce monde des biens passagers et des proies accessibles, au point que le réel n'est connu et voulu qu'en fonction d'un idéal à la fois sous-jacent et transcendant ? C'est dire équivalamment que la métaphysique spontanée est en même temps un fruit de l'action, un principe de l'action, une réalité positive elle-même, une présence en nous d'une vérité et d'une efficacité supérieures, un accès dans un ordre supra-cosmique et métémpirique.

Ainsi la métaphysique, disions-nous, ne reste pas en l'air : elle n'est pas une projection arbitraire, le résidu de nos ambitions et l'aveu de nos déceptions ; elle est au contraire la plus forte des forces, la présence d'une puissance qui nous confère une capacité d'infini et une tendance [310] vers un but excédant toutes les limites. Elle a un fondement expérimental ; elle est nourrie de tout le réel ; elle subordonne les faits actuels à des réalités *quae non videntur et sunt* ; elle prépose au monde de la nature un monde de vérités, les plus dynamiques de toutes. Elle conduit forcément l'homme à puiser le principe de sa conduite ailleurs qu'en l'univers. Ainsi les idées que la métaphysique organise en systèmes sont à la fois — réelles, parce qu'elles expriment à la conscience les réactions multiples que le regard n'atteint pas jusqu'aux profondeurs de la vie

universelle en nous ; — idéales, parce que, éclairant et dépassant l'expérience actuelle, elles affirment les essentielles vérités et préparent les décisions prochaines ; — pratiques, parce qu'elles ont une influence certaine sur l'orientation des actes volontaires.

Et parce que l'action apporte toujours à la pensée un nouvel aliment, comme la pensée de nouvelles clartés à l'action, ce cercle mouvant ne s'arrête et ne se ferme pas. La spéculation et la pratique sont toujours à la fois en avance et en retard l'une sur l'autre, mais avec un perpétuel effort pour se joindre et s'égaliser ; elles n'y réussissent pas entièrement : et cette disproportion a, dans le système de nos pensées, un contre-coup nécessaire. De même que toutes les eaux du fleuve viennent déjà de l'Océan où elles retournent encore et toujours, le centre d'équilibre auquel est suspendu tout ce mouvement de la pensée et de l'action ne peut, semble-t-il, se rencontrer que plus haut, comme c'est le soleil qui élève le flot de la mer jusqu'à la cime d'où descend la fécondité.

2° Toutefois, si transcendantes qu'apparaissent l'origine et la portée des assertions métaphysiques, nous ne pouvons omettre de tenir compte de la manière dont elles apparaissent en notre conscience, de leur genèse effective, des affluents qu'elles reçoivent de nos expériences ou de [311] nos préférences, au risque d'en être troublées. En principe, la métaphysique vit de l'universelle, de l'essentielle vérité. En fait, chacun colore ou déforme sa métaphysique spontanément personnelle ; chacun tend à maximiser sa conduite et à ériger en règles ses habitudes de pensée et d'action. Il est donc important de contrôler, de rectifier au besoin la spéculation par la pratique, la pratique par la spéculation. Nous vérifions ainsi cette dualité concourante qui, tout en convergeant, ne s'unifie jamais, comme pour établir, par le fait, qu'en droit c'est à l'infini seulement que se rencontrera la solution du double problème posé en nous.

Quoique, en un sens, nos conceptions en apparence les plus théoriques et les plus impersonnelles dérivent de secrètes dispositions morales, la spéculation toutefois garde une indépendance certaine. Le système qu'enfante la réflexion savante a un développement original, selon les lois d'une dialectique rationnel-

le. Mais, si les idées dont elle forme ses synthèses ont leurs racines dans la pratique, elles croissent au-dessus du sol dont elles sortent ; elles servent à dégager la volonté de ses entraves ; elles en expriment l'initiative et le progrès ; elles lui offrent, sous la figure de notions régulatrices et « objectives », le résumé des conquêtes faites, la préfiguration réaliste des conquêtes à faire, ce qu'elle veut déjà et ce qu'elle veut vouloir, ce qu'elle aspire à être et à acclimater dans la spontanéité croissante de la vie morale. A ce point de vue, la connaissance semble d'un degré en avance sur la réalité ; et c'est la raison pour laquelle, au dessus des faits donnés et connus, nous sommes amenés à construire cet ordre idéal qui les explique et qui est comme la vérité *a priori* de toutes choses.

Ainsi pénétrons-nous peu à peu dans le secret laboratoire où se fait l'échange perpétuellement enrichissant de [312] la pensée à la vie et de la vie à la pensée. Toute grande philosophie, loin d'être une vue simplement spéculative, a son principe et sa fin dans une conception vitale de la destinée humaine. Et si l'orientation volontaire d'une vie contient le germe d'une solution théorique du problème de la destinée, non moins réellement toute métaphysique prépare et postule en quelque manière une pratique qui en devienne le fruit. Ni l'on ne doit séparer la pensée de la vie qui entretient sa fécondité ; ni l'on ne doit réduire la métaphysique à n'être qu'un prolongement de l'ordre empirique et comme un luxe superflu ou une impasse, à l'écart du courant général de l'activité volontaire.

En tant qu'elle exprime les principes nécessaires qui vivifient l'intelligence et l'aspiration volontaire tendant à unir la motion primitive de l'agir à son terme ultime, la métaphysique cherche à remplir ce grand rôle de présenter à la conscience distincte la raison d'être, le ressort et tout l'entre-deux de l'itinéraire qui s'étend, selon l'expression médiévale, du *terminus a quo* jusqu'*auterminus ad quem* de notre pensée et de notre action intimement et intégralement concertées. Voilà pourquoi, au-dessus de toutes les formes physiques, individuelles, sociales de l'action humaine, il y a une métaphysique active elle-même qui sert non seulement de hausse pour nos visées transcendantes, mais qui constitue déjà une morale métaphysiquement réaliste. Et c'est cette

forme d'action qui (nous allons mieux nous en rendre compte) mérite par excellence le nom de morale. Car c'est dans ce domaine — déjà transcendant — que l'homme est vraiment homme, qu'il exerce son acte spécifique, qu'il accomplit l'œuvre pour laquelle il est né et qui l'amène à sa patrie, à cet $\omicron \quad \kappa \epsilon \quad \omicron \nu \quad \rho \gamma \omicron \nu$ dont le bien et la félicité sont l'enjeu.

Il est donc vrai à la fois que la métaphysique fonde tout notre mouvement sur des principes immuables et que, d'autre part, elle remplit ce rôle d'extraire de notre action [313] raisonnable et intentionnelle la détermination des fins que nous avons à réaliser dans un ordre supérieur au simple devenir. Elle sert donc en même temps à éclairer et à promouvoir notre volonté : nous sommes des êtres métaphysiques qui avons à relier le monde empirique au monde transcendant ; et c'est la morale, on va le voir, qui étudie et procure cette insertion d'une réalité supérieure dans la succession des choses périssables, une liberté dans la chaîne du devenir, une immortelle responsabilité dans la destinée de l'agent humain.

4. L'ACTION SPÉCIFIQUEMENT MORALE.

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de voir comment la métaphysique, en rattachant notre action, en arrière et en avant, en dessous et au-dessus, à une réalité antérieure, intérieure et supérieure, remplit une fonction stimulante, dirigeante et toujours promouvante. Prise en soi, elle s'attache à ce qui est absolu, immuable, transcendant ; mais, en nous, elle prend forme mobile, itinérante, immanente ; et, dans ce processus même, se vérifie le vieil adage : *motus fundatur in immobili*. Qu'est donc ce mouvement qui nous transfère vers un but immuable ? Et puisqu'il y a, en nous, une action réellement métaphysique, en quoi consiste-t-elle ? Comment comprendre que nous vivions, pour ainsi dire, à la fois dans le devenir et dans l'absolu ? Et ce mot même de transcendant que nous venons plusieurs fois d'employer, n'est-il pas lui-même équivoque ou incohérent pour peu qu'on cherche à préciser l'image qu'il évoque, le sens de cette notion

symbolique ? ne nous laisse-t-elle pas en suspens et comme écartelés entre deux mondes qu'aucune passerelle ne semble pouvoir relier ? Mot à double entente, puisque étymologiquement il suggère [314] l'idée d'une sorte de relation et de transition entre deux incommensurables : transcendant ? est-ce du côté de ce qui est en bas, est-ce du côté de ce qui est en haut qu'il faut situer son vrai domaine ? ou bien ne désignerait-il qu'un fuyant idéal, projeté par extrapolation dans une catégorie inaccessible à notre pouvoir comme à notre savoir ?

Toutefois nos précédentes analyses ont eu déjà pour résultat de montrer comment c'est à l'origine et au plus profond abîme de notre être qu'est enraciné le mouvement dont procède toute l'ascension de la conscience, de l'activité, de la liberté, de la société, de la moralité. Sans nous détacher de ces degrés successifs et de ces conditions préalables, notre action ne réussit-elle pas à survoler tout le champ de ces expériences subalternes pour apercevoir et employer plus pleinement la force immense qui nous a mis à même de dominer par l'esprit l'univers, de concevoir la mystérieuse idée de l'infini, d'agir en vue d'un ordre de perfection et de bonté ? Sans doute cet effort de l'homme pour dépasser le monde et les limites humaines elles-mêmes ne semble qu'une ébauche, qu'une sorte de rêve qu'aucune vérification complète ne peut confirmer au regard des observateurs trop uniquement éveillés aux données positives, mais l'expérimentation morale (nous l'avons déjà entrevu en critiquant les décevantes prétentions de l'essayisme blasé) offre une méthode de contrôle qui, sans supprimer le désintéressement de la vraie générosité, apporte des certitudes intrinsèquement fondées. Spinoza disait que la vérité est à elle-même son propre critérium : *veritas est ipsa sui et falsi norma sufficiens*. Plus réellement encore, l'action droite et bonne porte en soi, ne disons pas sa récompense actuelle, mais sa sécurité. Et quelles que soient les illusions éprouvantes qui font douter les meilleurs d'eux-mêmes, il y a, peut-on dire, une « Morale morale », c'est-à-dire une conduite [315] qui, pleinement désintéressée, ne se renie pas, même quand les démentis du dehors semblent lui refuser tout appui extérieur, intérieur, supérieur à sa propre aridité (28). Rien là cependant qui ressemble à un chimérique quiétisme. N'agissant par aucun mobile intéressé, l'agent n'a pas besoin de subtiliser sur les mérites ou les conséquences de ses actes ou des dispositions dont il s'inspire. Il va de l'avant avec la rectitude qui

n'a besoin de se retourner vers rien pour suivre l'élan normal qui le porte vers la lumière d'une prospection circonspecte, dans la simplicité de la bonne intention. Et cette intention, que peut-elle être pour rester directe et conforme à la poussée des ondes successives qui l'ont amenée à envelopper et à dépasser — sans les renier, mais en les laissant pour ainsi dire derrière soi — les intérêts de ce monde et les appels de l'amour-propre ? et jusqu'où doit-elle aller afin de mettre dans le programme de la vie périssable quelque chose d'universel, d'immortel, de divin ?

Peut-être, présentée de cette façon expéditive ou populaire, la notion de cette Morale morale peut paraître trop peu rationnellement justifiée ou presque mythique. Pour montrer qu'il n'en est pas ainsi, ne craignons pas d'insister sur une vérité qui, trop connue sans doute, demeure par cela même sans prise suffisante sur ceux qui s'estiment les plus avertis.

Cherchant à discerner tout le contenu réel de nos actes et toute la portée de notre intention fondamentale et finale, nous avons été impérieusement amenés par ce dynamisme interne à franchir toutes les enceintes, à dépasser tous les buts particuliers et restreints. La volonté agissante ne se satisfait, ne se recouvre elle-même en aucun ; elle s'expérimente supérieure à chacun de ses termes convoités, plus ample que tous. Elle est tentée sans doute de se prendre alors comme sa propre fin ; elle est portée à se proclamer autonome, à se donner elle-même comme fin en soi. Mais [316] c'est encore un leurre, un vide ; elle ne peut se saisir d'elle qu'en assignant à son indétermination première une fin qui, ne pouvant lui être inadéquate et ne pouvant non plus être sa propre inanité, son propre indéfini, l'oblige à placer le terme de son aspiration au-dessus de toute réalité contingente et finie, au delà de sa propre indétermination. Il est donc essentiel à l'action, devenue consciente d'elle-même et de son excellence, de reconnaître que, conséquente avec l'élan qu'elle a reçu, et qu'elle ratifie en le faisant sien, elle doit tendre vers ce qu'elle n'est pas encore, vers ce qui n'est encore réalisé nulle part dans l'univers, vers ce qui est un devoir pour elle et un bien en soi.

A quel embarras, à quelles contradictions même ne sommes-nous pas conduits par cette volonté voulante où nous avons cru trouver l'idée directrice et motrice de toute notre action ? Alors que nous croyions n'avoir qu'à rester fidèles à la loi interne de notre propre épanouissement, voici que cette volonté, confiante en son autonomie, est par cet élan même poussée à sortir, non seulement des choses faites ou à faire, mais d'elle-même, à se soumettre à ce qui la dépasse, à se désintéresser de ce qui lui est naturellement désirable et accessible, à se sacrifier s'il le faut pour un règne de justice et de vérité qui n'est un pur devoir que parce qu'il n'est pas dès à présent réalisé ni même jamais tout à fait réalisable en ce monde. Comment donc concilier cette volonté d'autonomie et cette obligation d'hétéronomie ? Là réside le paradoxe, la vérité, la beauté de la morale. Elle semble marquer dans l'expansion de l'agir humain un retournement de perspective et de direction. Et le problème à résoudre, c'est de comprendre comment cette inversion — toute réelle qu'elle paraît — n'est au fond que la voie droite où il nous faut avancer pour rester conséquent avec nous-même et pour tendre sûrement à notre vraie fin (28). [317]

Il est aisé toutefois de comprendre la crise de conscience qui surgit plus ou moins distinctement dès l'aube de la vie morale et aux heures décisives qui engagent l'avenir de l'adolescent ou la destinée finale de l'homme en face du mystérieux au-delà. Agir pour ce qui doit être, est-ce donc agir pour ce qui sera ? ou bien pour ce qui ne sera jamais ? Le transcendant qui se dégage de ma pensée et de mes actes, est-ce en moi seulement qu'il se projette, comme une lueur dont je cherche à éclairer ma route ? ou bien est-ce l'éclairage indirect de la grande lumière qui guide tout homme venant en ce monde, jusqu'à l'illumination finale ? Comment puis-je participer à cette expérience du transcendant pour apprendre s'il est en moi et vient de moi ou si ce que j'en trouve en moi vient d'un autre que moi afin de me faire me retrouver moi-même en lui ? Souvent confuses dans maints esprits, de telles questions, pour qui réfléchit, sont normales, sont inévitables, sont essentielles à élucider et à résoudre.

Il importe donc d'examiner à quels entraînements l'humanité s'est trouvée exposée en face de telles difficultés, mais aussi et surtout à quelles rectifications elle a pu soumettre son élan spirituel afin de discerner les conditions qui permettent à notre action de tendre à son aboutissement.

Il semble ici que, à force de s'étendre, la propagation des ondes concentriques se perde en quelque sorte dans une immensité dont l'esprit hésite à dire si elle est pleine ou vide. En tout cas, il demeure acquis que l'aspiration humaine reste insatisfaite, que la volonté voulue n'a pu s'égaliser à notre vœu incoercible, qu'il reste quelque chose qui, dans la volonté voulante, n'a point trouvé son emploi et son équation : *aliquid superest*. Et ce reliquat ne serait-il pas le plus essentiel, l'unique nécessaire, cela qui seul donne à la vie tout son sens et confère à l'action [318] tout son prix ? Et cette onde nouvelle qui nous pousse vers le mystère à pénétrer, vers le transcendant à conquérir, est-elle encore nôtre, alors qu'elle nous immerge dans un océan qui nous paraît sans rives, sans fond, sans lueur ? Et pourtant, n'avions-nous pas reconnu que nous sommes embarqués, que la traversée est entreprise, que nous ne pouvons revenir en arrière, que, malgré l'effroi qui accompagne en tout homme le sentiment de l'infini, nous tentons moins de trouver un havre de repos, un refuge d'oubli que d'exercer une emprise sur la mystérieuse puissance dont nous semblons dépendre et que nous voudrions nous soumettre ? Ne serait-ce donc pas manquer au suprême office du philosophe que de nous dérober à cet examen, sans lequel la pensée et l'action ne réussissent pas à se joindre et à se conclure ? En présence de cette poussée humaine, qui n'a cessé de déferler dans le champ de l'histoire comme dans l'intimité des âmes, on ne peut que rappeler à la philosophie le beau vers de Lucain :

Nil actum reputans, si quid superesset agendum. [319]

ONDE HUITIEME.
— De l'action spécifiquement morale
à l'effort de l'homme pour associer
le transcendant a son propre agir

[Retour à la table des matières](#)

Rien, jusqu'ici, n'a arrêté le mouvement initial de la volonté. Elle a franchi toutes les enceintes successives, sans qu'elle ait rencontré un terme assez résistant pour rebondir tout entière à son origine, avec la force qu'elle a développée au cours même de son déploiement. Et si, chemin faisant, elle a reçu des satisfactions partielles, elle semble n'en garder que plus d'énergie et d'exigences. *Aliquid superest*. Issue de la puissance infinie que recélait le sujet dans les profondeurs de sa vie, l'action ne paraît pouvoir rencontrer appui et conclusion qu'en une réalité infinie. Où trouver cet emploi total ? où, cette parfaite équation, qui établisse une réciprocité entre l'expansion nécessaire et le retour d'une liberté toujours en progrès ?

Puisque dans l'action volontaire, telle qu'elle est donnée en fait, subsiste un élément dont aucune forme de la vie personnelle, sociale ou morale n'épuise la mystérieuse fécondité ; puisqu'après avoir apporté dans cet abîme de la volonté humaine toutes les grandeurs de la science, de la conscience, des affections, des idées, des devoirs, il reste un vide ; puisque, si allongées que soient les lignes enveloppantes, le cercle ne peut encore se fermer, c'est donc une nécessité de pousser plus avant. En fait, dans [320] le moindre acte voulu, il y a plus que nous n'avons pu encore déterminer. En fait, à tout ce que nous venons de

dire des phénomènes hétérogènes, compatibles et solidaires, s'ajoute une croyance qui leur insinue une forme nouvelle de réalité et qui semble les rendre incompatibles et exclusifs. En fait, un besoin ultérieur se manifeste inévitablement ; et n'obtient-il que des satisfactions illusives, encore est-il un besoin réel. De ce fait, de cette illusion, de cette réalité, il faut aussi que la science de l'action rende compte.

En se répandant, en se réalisant au dehors, la volonté ne peut retrouver dans son œuvre objective tout ce qu'elle recèle au sanctuaire de la vie intérieure. Cette infinitude qu'il sent obscurément en soi et dont il a besoin pour être ce qu'il veut être, ce qu'il est déjà de désir et d'intention, où donc la situer ? C'est au cœur même de l'action volontaire que réside paradoxalement un au-delà dont on n'échappe pas au désir de se rendre maître. Comme le spectre solaire, plus ample que les rayons colorés, l'action est à la fois lumière et chaleur obscure. Elle va plus loin que notre vue ne porte.

Etrange condition ! ce que l'homme ne peut êtreindre, exprimer, ni produire, c'est cela même qu'il projette au-dessus de soi, pour en faire l'objet d'un culte ; comme si, dans l'impuissance de le toucher, il espérait mieux l'atteindre en le plaçant à l'infini. Et, par un mouvement contraire, mais aussi surprenant, ce qu'il met infiniment au dessus de soi, c'est cela même qu'il prétend dominer, accaparer, absorber ; comme s'il ne l'avait divinisé que pour exiger impérieusement une réponse suffisante à l'appel d'un cœur avide. Ainsi veut-on réaliser au dehors ce qui échappe au dedans, avec le secret dessein d'emprisonner en quelque sorte cet infini dans le fini d'un objet réel, avec l'intime espoir que c'est le véritable moyen de le conquérir, et de tenir enfin, dans une action parfaite, la [321] sécurité, le repos convoités. ▪ ν τ ▪ α ▪ τ ▪ π ▪ ρ α ς κ α ι ▪ π ε ι ρ ο ν . L'infini fini, l'infini possédé et employé, voilà le sens et l'ambition de l'acte rituel.

Le culte semble donc un suprême effort pour combler l'immense intervalle qui sépare la volonté de ce qu'elle veut être, et pour relier, comme en les joignant dans la prière et l'adoration, les bras immensément ouverts de l'action complète. L'objet du culte, projeté devant l'adorateur, ainsi qu'un miroir où la volonté puisse réfléchir sa pleine image et son entière chaleur, est donc une oc-

casion pour elle de se mieux connaître et d'apprendre à s'égaliser. Mais toute la question est ici de discerner en quel cas, en quelle mesure cette démarche peut être téméraire, déraisonnable, impie — ou bien correspond à une légitime extension de notre agir normal. Peut-être s'étonnait-on de nous voir faire place à des actes appelés superstitieux dans l'expansion naturelle de notre volonté, besogneuse d'infini. Mais de même qu'un certain égoïsme a préparé l'essor de la personne ou que le sanctuaire familial a suscité le sens de la patrie et de l'humanité, le besoin de pratique rituelle et de culte allant jusqu'à la latrerie a témoigné, même chez les peuples les plus incultes ou les plus dégradés, du travail intérieur dont les rites, les incantations, les sacrifices expiatoires ou propitiatoires ont prouvé l'exigence profonde, fût-ce à travers les pires déviations qui restaient encore un aveu d'une indigence impossible à supprimer ou à satisfaire naturellement.

Aussi devons-nous maintenant, sans critiquer encore la valeur des formes culturelles dont l'humanité ne semble avoir pu nulle part ni en aucun temps se passer, rechercher la cause profonde de telles initiatives ; et c'est ensuite que nous serons à même d'opérer une discrimination entre les aberrations et l'orientation normale de ce qui sera digne d'être appelé non plus superstitieux mais religieux. Là même où les analogies extérieures peuvent apparaître [322] presque complètes et procéder d'un fond commun, il y a un esprit radicalement différent qui distingue, sans confusion possible, l'attitude du magicien, de l'idolâtre et celle de l'adorateur et du véritable fidèle.

Ne croyons pas que pour étudier la superstition nous ayons à remonter vers un lointain passé et des états de conscience périmés. Il nous faut au contraire situer l'action superstitieuse dans la série des initiatives qui composent l'histoire permanente de l'humanité. Aussi devons-nous montrer à quel anneau de la chaîne elle s'attache ou sur quelle branche vivante elle croît parasitairement. Bien plus, nous aurons à remarquer combien nos vieilles civilisations deviennent parfois favorables à des idolâtries qui s'ignorent et à des superstitions qui se prennent elles-mêmes pour l'expression de la raison la plus libérée.

Rien d'étonnant dès lors si nulle détermination particulière, ni aucun bien fini n'arrête l'aspiration et ne sature l'appétit de l'action. Et volontiers nous

appelons transcendant ce qui excède ainsi la portée précise de notre connaissance et les prises de notre vouloir. Or c'est dans cet obscur au-delà qu'aboutit l'action et que semble résider ce qui décide de son sort et de sa valeur. Comment nous y prendre pour entrer dans ce secret, nous rendre maîtres de cet inconnu, ou, si c'en est un, exorciser ce fantôme ? Si, comme l'imaginait la pensée antique, l'infini dont paraît surgir notre effort humain n'est qu'un inachevé, un imparfait, ne suffira-t-il pas de nous déterminer nous-même à restreindre notre vouloir et notre ambition au fini, à ce que nous sommes capables d'achever par la modération de nos désirs et en suivant le précepte : rien de trop ; mortel, n'aie point d'aspirations éternelles ? Mais, si ce souhait même est une prétention chimérique et une offense aux dieux par l'espoir de conquérir une suffisance et une félicité qui appellent la vengeance de la Ν ▪ μ ε σ ι ζ, comment ne pas chercher encore et toujours les moyens propitiatoires, [323] les recettes pour nous mettre en garde contre le mauvais sort, la jalouse fatalité ou même cette justice immanente dont on voudrait faire un fragile épouvantail ? Sans entrer dans le dédale des inventions superstitieuses (29), il nous suffira d'analyser la genèse commune à toutes ces fictions, grosses de tant de tragiques craintes, de folles espérances ou de sanglantes réalités ; et nous nous attacherons plutôt aux formes les plus récentes, les moins aperçues, les plus actuellement périlleuses de la fausse religion.

1. GENÈSE DE L'INITIATIVE QUI RISQUE DE DÉVIER EN SUPERSTITION.

[Retour à la table des matières](#)

Ce surcroît de l'acte humain qui excède toujours les faits sensibles et la vie sociale, ce reliquat de force et de volonté qui semble ne savoir à quoi se prendre, c'est une tentation naturelle de lui assigner un objet, un objet qui, fini et insuffisant comme les autres, n'aurait point par lui-même la capacité de recevoir l'hommage qu'on prétend lui rendre, mais qui justement, à cause de cette petitesse, satisfait au double besoin qu'a l'homme et de fabriquer et de maîtri-

ser son dieu. Il a l'instinct de le craindre et de le conquérir. Il veut qu'il lui ressemble et qu'il diffère de lui infiniment. Par un vertige singulier, il le prend dans la série des choses pour le mettre hors de la série. D'où, cette double forme de la superstition primitive, dont on ne sait dire laquelle est la plus ancienne, mais qui toutes deux procèdent d'une même initiative : le culte du *double* et le culte du *fétiche*. Le double, c'est ce qui dans l'homme survit à l'homme, ce qui reste inaccessible à l'homme, ce qui commande et obéit à l'homme. Le fétiche, c'est l'objet visible et mystérieux, incompréhensible et accessible, [324] menaçant et protecteur qui résume le divin ; comme si le fini pouvait devenir la réalité même de l'infini.

C'est donc parce qu'elle n'est point d'abord naturellement en harmonie avec le rôle dont on la charge, que l'idole se prête à l'illusion et correspond aux exigences du fidèle. L'appétit du divin se jette en pâture même les pierres ; il agrée ce qui paraît le plus éloigné de la majesté infinie, comme s'il fallait que « l'objet sacré » fût à la fois très énigmatique par l'absurdité même du choix dont il tire tout son mystère, et très maniable pour être à la portée de la puissance humaine. Ainsi, selon les origines obscures et d'ailleurs diverses de l'animisme, du fétichisme, de la magie, se développent de troubles ambiguïtés entre les pratiques s'adressant à des forces aveugles et celles qui font usage d'analogies spirituelles pour donner accès et prise sur qui peut nous entendre, nous exaucer ou même redouter nos menaces et nos incantations. Toujours donc reparaît, dans la superstition, cette équivoque d'un transcendant qui, au-dessous ou au-dessus de nous, trouverait cependant en nous des accointances permettant à des recettes ou à des personnages privilégiés de les suborner, de les captiver, de les enchaîner. Et, nouvelle équivoque : l'idole qui semblait n'être que le simulacre ou le réceptacle des forces invisibles et des puissances diffuses est prise en même temps ou finalement pour l'incarnation totale et exclusive du mystérieux pouvoir.

On veut donc à la fois que le pouvoir idolâtré ne soit rien de ce qui paraît aux sens, et on veut qu'il soit quelque chose dont pourtant les sens puissent s'emparer et se repaître. L'ambition de l'homme, n'est-ce point toujours de forcer le secret des choses, de désarmer et de subjuguier l'occulte pouvoir dont il sent que ses actes sont tissés ? Et quand il se persuade qu'en effet il a réussi

par sa seule initiative dans cette prodigieuse entreprise ; quand il se fait fort d'avoir mis la main sur les puissances que [325] recèle la nature ou qui la dépassent ; quand il a mesuré ses conceptions et son cœur à la taille de l'idole qu'il se propose en adoration, c'est alors que sans doute son action lui semble consommée, et qu'il se croit en assurance. Point d'acte, si infâme qu'il soit, où l'on n'ait pu placer le divin ; point d'acte qui n'ait suscité une idolâtrie.

Qu'est-ce donc en somme que l'objet du culte superstitieux ? C'est, sous forme d'emprunt, (car ici le besoin crée l'organe et l'aliment qui le nourrit), c'est l'expression de ce fonds inépuisable de la vie intérieure qu'aucun acte particulier n'a égalé ; c'est un désir qui prend corps, le désir d'une réponse infinie à une infinie tendance. Et, puisque c'est le secret impénétrable de sa conscience individuelle qu'il adore ainsi, l'homme est amené, par le progrès même de sa réflexion, à concevoir cet objet mystérieux sur le type de son humanité ; mais d'une humanité telle qu'elle ne peut être réalisée en lui, et qui reste la permanente et mobile avance de son idéal sur son développement réel. Ainsi s'explique l'évolution solidaire de l'idole, du culte et du médiateur même.

Dès que l'idole cesse d'être un mystère brut et inintelligible, l'acte rituel n'est plus seul revêtu du caractère superstitieux. L'anthropomorphisme qui s'ajoute au fétichisme complique le rôle du sorcier et du magicien en y ajoutant celui du prêtre et du médiateur. L'obscur sentiment qu'un infini subjectif, $\theta \varepsilon \sigma \nu \tau \iota$, est en chacun de ses actes porte l'homme à répandre ce divin même dans sa vie entière. L'acte superstitieux n'est plus à part, sans autre raison que d'être superstitieux ; il tend à envelopper tous les autres. Aux pratiques de sorcellerie et de magie se joignent donc prières et sacrifices. Car, du moment où l'idole est supposée avoir une conscience analogue à celle de l'homme, du moment où cette conscience de l'idole est censée pénétrer, en l'homme et dans ses actes, cela précisément qui échappe à l'homme, n'est-ce point à elle qu'il [326] peut et qu'il doit s'adresser par une suppliante médiation, afin d'obtenir ce concours souverain, afin de consacrer toutes ses entreprises dont aucune ne s'achève sans cette toute-puissance ?

Par là encore s'explique comment le culte reflue de l'unique objet, qui semblait d'abord réclamer à lui seul toute la plénitude de l'adoration, sur les autres actions, pour les achever et les sanctionner. Et grâce à cette extension du cérémonial qui correspond à une plus claire conscience du caractère insondable de chaque action, l'idée même de l'objet sacré s'intellectualise aussi, elle s'humanise. Sous la pratique littérale s'insinue un esprit nouveau, le sentiment d'un dieu qui n'exige pas seulement un tribut, égoïste ou farouche tyran, mais qui attend des actions humaines qu'elles soient ce qu'elles doivent être, comme si leur parfaite et régulière exécution était nécessaire à l'ordre qu'il veut et à la totale harmonie.

2. CE QUI MANIFESTE UN BESOIN LÉGITIME DANS L'ACTE SUPERSTITIEUX ET CE QUI EST ADULTÉRÉ PAR LUI.

[Retour à la table des matières](#)

L'action superstitieuse ne se borne donc pas à constituer une forme soigneusement isolée de toute autre. A mesure que l'objet sacré est conçu davantage à l'image de l'esprit même, il semble que sa transcendance puisse devenir immanente à chacune des actions particulières pour la consacrer et lui imprimer ce sceau de l'infini fini que réclame la conscience humaine. S'il résidait tout entier dans le symbole matériel qui le manifeste et le met à la disposition de l'homme, ce serait assez de s'acquitter des rites qui l'ont directement pour fin, sans que la superstition intéresse le reste de la vie. Mais quand, en chacune des actions notables, on croit sentir sa présence [327] et sa puissance ; quand, à côté de chaque inspiration du cœur et à la source de toute force opérante et au delà de toute fin partielle, il semble y avoir place pour cet hôte inconnu et voilé, alors, comme le remarque Platon, il faut que tous ceux qui ont un peu de raison invoquent la divinité au commencement et au terme de leurs actes petits ou grands. C'est ainsi que se vérifie encore ici et que s'explique cette loi dont tout le développement de la science et de la vie humaine a manifesté la vérité ;

chaque synthèse, une fois constituée, reprend en quelque sorte ses propres éléments pour les marquer de son empreinte et les pénétrer de l'idée supérieure qui est son principe : le rite finit par envelopper tout l'homme et toute sa conduite, de la naissance à la mort.

I. — En un sens, l'éclosion du sentiment superstitieux et des rites qui lui donnent un corps suppose que l'homme a déjà traversé les formes progressives de la vie individuelle et sociale ; ce n'est donc pas sans raison qu'on a soutenu que la religion est surtout un phénomène de solidarité et un corollaire de la société organisée. Mais, en un autre sens, dès la forme la plus rudimentaire de la vie individuelle le germe est posé ; et, si peu élevé que soit le degré de culture où l'homme est parvenu, toujours il a un sentiment du sacré, parce que toujours il a à découvrir dans son action, comme une présence exigeant de lui une sorte d'holocauste. Toujours aussi c'est de cette perspective supérieure qu'il est naturellement porté à considérer sa vie et à chercher l'inspiration de sa conduite. Car, si la superstition a pour raison de fermer le cercle de l'action et d'en former comme un système clos, si elle cherche à « boucler » la vie humaine et à organiser une cité parfaite où, par hypothèse, tout serait réciproquement fin et moyen, il faut donc que les formes les plus diverses de l'activité concourent à préparer et à nourrir la croyance [328] et le culte ; et il faut en même temps qu'une fois conçu l'objet du culte revienne transfigurer et parfaire toutes les ébauches de l'action et toutes les œuvres incomplètes, ainsi que Fustel de Coulanges l'a bien montré dans « la Cité antique ».

En tout acte humain, personnel ou collectif, il y a donc une ébauche de mysticité qui cherche son achèvement et sa justification. Dès qu'il rompt la monotonie quotidienne, dès qu'on veut le concevoir comme un tout suffisant et l'achever comme une créature distincte et viable, on le sacre. Si le train ordinaire des choses nous assoupit, la première exception venue, le plus simple événement qui brise la chaîne des habitudes, éveille la réflexion ; et la première réflexion, nous ouvrant la vue du mystère, nous jette à l'infini. C'est ainsi que, même dans la vie privée, chaque événement important suscite, non seulement un sentiment et une préoccupation du divin, mais un cérémonial. Ce n'est

plus seulement du mysticisme de l'amour ni de l'enthousiasme de l'inspiration ni de toutes les idolâtries successives de l'enfant, de l'amant, du citoyen, du penseur qu'il s'agit à présent ; il s'agit du culte positif qui, par une sorte de retour, y prétend mettre ce que toutes ces formes de la vie n'avaient pu d'abord trouver ou retenir en elles-mêmes. La naissance, les décisions solennelles, les périls qui font jaillir une prière ou un vœu, les contrats, la parole engagée, la mort, autant de points saillants où s'accrochent les rites. Partout où il est amené à réfléchir sur ce qu'il fait et sur ce qu'il peut par ses seules forces, l'individu ne veut, ne peut pas être seul. Car il ne se sent maître ni de toute sa puissance, ni des résultats de son effort.

Même chez ceux qui prétendent être affranchis de toute superstition, qu'on remarque ce besoin de rites et cette contrefaçon des cérémonies d'un véritable culte ; comme s'il fallait rehausser à tout prix, par une sorte de solennité [329] liturgique, la pauvreté trop visible des actions toutes nues. C'est un besoin, pour l'homme, que le merveilleux et l'occulte : on lui en donne, fût-ce par un mot grec inscrit sur la porte d'un cimetière, $\sigma \omicron \nu \omicron \mu \alpha$. Dès que dans la vie sociale ou dans les habitudes individuelles un trouble, un changement, une inhibition partielle se produit, et dès que la conscience s'éveille en face d'une décision à prendre, il ne semble plus que ce soit assez de faire tout juste et tout simplement ce que l'on pense à faire. Car si l'on n'agit jamais pour ce qui est parfaitement clair, sans attendre de l'exécution plus qu'il n'y a dans l'idée ou dans le projet, n'est-ce pas qu'il semble logique d'agir au delà même de l'intention toute simple ? Pour que ce soit bien fait, il faut, dirait-on, qu'il y ait du superflu dans l'action ; et la bizarrerie des formalités est encore une satisfaction pour les esprits naïfs, prêts à demander, même après des longueurs singulièrement oiseuses : « Est-ce déjà fini » ?

On a parlé du prélogisme ou même de l'illogisme de la pensée chez les primitifs qui croient à une participation de l'homme à l'animalité, à la collectivité sociale, à la divinité. N'y a-t-il pas quelque chose de fondé dans cette attitude équivoque qui, mystérieusement, tantôt rattache l'homme au tout, et tantôt rattache le tout à chaque être humain ? Ambiguïté qui prend une forme plus paradoxale dans l'inconscience même avec laquelle le transcendant est tantôt érigé au-dessus ou immergé au-dessous de ce que l'homme peut connaître, posséder

ou faire lui-même, tantôt conquis, dominé, employé par les pratiques rituelles d'une magie qui soumet et rend immanent le divin à l'humain. Or si le premier de ces mouvements traduit un élan normal et un besoin légitime, le second résulte d'une inconséquence s'il n'exprime pas un espoir, une possibilité qui, une fois épurés des illusions superstitieuses, constitueront le sentiment religieux. Nous voici donc à un tournant [330] décisif selon l'interprétation que l'on donne de l'idée de transcendance et de notre attitude normale à son égard. Dans la mesure où l'homme prétendrait tirer de lui seul ce transcendant réel et le ramener à soi et à l'ordre immanent dont il réussit plus ou moins à disposer, il se contredirait ; il abuserait de cet élan sincère et primitif qui l'a porté à se dépasser et à concevoir forcément un ordre supérieur à toute donnée positive. Par là il se mettrait en conflit avec toutes ses énergies intimes.

II. — Poussés par les ondes qui se succèdent et se déploient, à partir de notre volonté initiale, à travers toutes les actes où s'associent les forces de la nature et les aspirations de l'homme, nous sommes donc comme au seuil de deux mondes : celui des réalités immanentes à l'univers physique et moral, celui auquel s'applique le nom de transcendance. Allons-nous pouvoir passer de l'un à l'autre comme s'ils étaient séparés en des plans différents ? ou bien cohabitent-ils déjà dans notre action où nous avons reconnu, sous les phénomènes, une réalité métaphysique et même un idéal s'incarnant et une participation, non seulement à des principes nécessaires et universels, mais encore à une Réalité supérieure à toutes les existences contingentes, à toutes les fins particulières où s'échelonnent nos actes ? Un problème, d'importance décisive, s'impose à nous ici ; un problème qui, toujours tranché d'une façon plus ou moins obscure et enveloppée, demande à être explicitement discerné, discuté, résolu par un examen à la fois rationnel et raisonnable. Sous prétexte que, dans nos actes humains, il y a toujours quelque chose qui procède d'une visée ultérieure à tout l'ordre immanent et qui porte au transcendant, est-on autorisé à prendre ce transcendant — qui se dégage de notre agir et semble y résider comme un contenu au moins virtuel — à notre compte propre, afin d'y ramener tous les progrès futurs, [331] toutes les ascensions concevables ; au point que c'est en l'homme et par l'homme que le divin serait conquis ou réalisé ? Faudrait-il dire

au contraire que, malgré une réelle immanence du transcendant en nous, ce transcendant, principe et fin de ce qui est, de ce que nous sommes, de ce que nous avons à être, demeure en sa pureté et reste incommensurable avec toutes les réalités contingentes, avec les agents spirituels eux-mêmes qui n'ont pourtant d'autre raison de subsister et d'agir qu'une assimilation plus ou moins proche ou lointaine avec lui ? Comprend-on dès lors la gravité de l'alternative qui s'impose à notre volonté voulue et personnelle sous la motion de cette volonté voulante où se trouve constamment incluse la nécessité d'une orientation entre l'une ou l'autre de ces deux directions ?

Pour atteindre cette croisée des chemins, il a fallu suivre une route commune où, pendant une partie du trajet, on peut dire qu'immanence et transcendance ont voyagé de concert ; d'où la légitimité de tout ce cérémonial naturel, de ces rites, de ces actes en quelque sorte surnuméraires et sacrés qui manifestent, ce que nous appelions la religiosité naturelle de l'homme véritable et des peuples même les plus rudimentaires. Et cette part native du besoin religieux ne peut être justement dépréciée là où la religion elle-même sera purifiée de toute contamination superstitieuse. Tout dépend donc, en cette délicate affaire, de la rectitude d'intention, de l'emploi normal de notre appétit de transcendance, de la fonction accordée au divin dans notre vie. Il ne suffit point d'affirmer l'idée ou même la réalité d'une transcendance à laquelle nous suspendrions et nous alimenterions pour ainsi dire notre action. Il s'agit en somme de savoir si nous voulons nous servir de cette transcendance à notre profit et pour nos fins humaines ou bien la servir elle-même en trouvant dans ce désintéressement la suprême fidélité à ce qu'il y a de plus généreux [332] dans notre nature et de plus conforme à notre plus profond vouloir. Dès lors on comprend combien il est facile de se méprendre sur la voie à suivre, puisque ce qui semble notre intérêt le plus proche, le plus tangible nous attire vers ce qui doit finalement le décevoir. Mais puisque notre méthode a toujours consisté à battre même les faux chemins et à chercher aux moindres frais les solutions dont nous aurons à nous détourner après en avoir reconnu l'inanité ou les funestes conséquences, nous devons décrire d'abord les faux emplois qu'il est possible de faire d'une transcendance où nous chercherions un équivalent humain de Dieu, un idéal à notre mesure. Voyons donc quelles peuvent être quelques-unes des formes les plus

spécieuses voire même les plus dissimulées ou les plus hautaines des ambitions superstitieuses.

3. LES FORMES TOUJOURS RENAISSANTES ET LES MASQUES MODERNES DE LA SUPERSTITION.

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'effort qu'elle fait pour s'achever et pour donner à son œuvre un caractère d'idéale suffisance, la volonté humaine finit par chercher, dans l'action même incomplète, le complément qu'elle réclame : au lieu de recourir à des formules magiques ou à des cérémonies consacrant, elle se prévaut directement de ses virtualités indéfinies. De ce mystère qui survit au cœur de l'action, dans le plus intime de la conscience, et qui dépasse toute réalité donnée, on façonne un idéal qui semble s'identifier de plus en plus avec l'action humaine toujours en progrès. Par un renversement de perspective, la religion au lieu de paraître la fin est prise comme un moyen. Au lieu d'apprécier les actes selon qu'ils se suspendent à l'observance rituelle, on prétend juger les formes religieuses d'après [333] la valeur même des actions et instituer un cérémonial simplement ostentatoire. Au lieu d'orienter l'homme vers un objet extérieur ou supérieur, on tente de le ramener vers sa conscience et vers sa pensée. Et la conséquence de cette inversion, c'est, en quelque façon, de réduire à deux les trois termes de l'action superstitieuse, le sentiment, l'objet et le rite. C'est de supprimer tout objet transcendant du culte, pour mettre l'homme en présence du contenu qu'il porte dans sa propre conscience. C'est de chercher le terme de l'adoration dans l'adorateur même ; comme si c'était là le vrai culte en esprit et en vérité et le seul moyen d'arracher de la vie humaine l'étiquette infamante de superstition. Laissée seule en apparence et réduite à sa simple expression, l'action désormais va peut-être ainsi se suffire dans sa pleine autonomie. Et n'était-ce point le souhait primitif du vouloir : obtenir que nos actes soient si amples et si riches qu'ils absorbent et dominent tout ?

1° Si le savant a la foi de marcher vers la vérité totale et de travailler à devenir le prêtre et le devin d'un avenir déjà présent, n'est-ce point qu'il attribue à l'emploi de sa vie et à la vertu de son effort une valeur et une efficacité paradisiaque qu'il faut bien aussi nommer superstitieuses ? Car, dans son état de conscience, il y a, sur trois parts à faire, deux parts qui sont l'effet d'un désir plutôt que l'expression d'une réalité : ce qu'il fait contient sans doute un sens et une importance bienfaisante ; mais sur ce fondement réel, il ajoute une double fiction : — la vaine persuasion du caractère souverain et pour ainsi dire sacré de l'objet auquel il se dévoue pieusement, — l'orgueilleuse prétention de lui rendre un culte approprié ; comme si et la fin et le résultat de ses actes méritaient que la vie fût vécue telle qu'il la fait. Pour beaucoup, c'est la science même qui devient le fétiche ; plusieurs consentent même [334] parfois à jouer devant le peuple un rôle de magicien : offrant aux simples des mots savants, des paroles mystérieuses, des symboles scientifiques destinés à satisfaire, chez les incompetents, le besoin vivace du merveilleux, ils proposent un objet de foi là où ils prétendent trouver, eux, une pleine clarté, et donnent comme obscur aux autres ce qui est lumineux à leur regard, alors qu'ils devraient bien savoir qu'au delà de cette courte lumière ils rencontrent, eux aussi, ténèbres et inconnu ; en sorte que, peut-être à leur insu, ils persuadent au commun des hommes que toute l'obscurité est déjà clarté pour les savants, faisant adorer leur science comme le mystère dévoilé et le miracle permanent.

— Et quand le métaphysicien, prétendant loger dans sa pensée l'objet infini qu'il poursuit, s'imagine que, par ses conceptions et par ses préceptes, par ses systèmes et par sa religion naturelle, il va mettre sa main sur l'Être transcendant, le conquérir et le maîtriser en quelque sorte, n'est-il point idolâtre à sa façon ; comme s'il accaparait dans un ténu réseau de pensées la vivante vérité ; comme si, par l'honneur qu'il fait à son dieu de l'affirmer et de le définir, il le subornait entièrement ; comme si, pénétrant dans l'intimité de la puissance, de la sagesse et de la sainteté infinies, il allait, parce qu'il s'est forgé un idéal de perfection, y participer lui-même et devenir en réalité cela même qu'il déclarait inaccessible, cela qui n'a d'autre raison dans sa conscience que d'être incommunicable et mystérieux ? Ne transforme-t-il pas l'idée métaphysique, dont il

dispose au dedans, en une substance, en un Etre, dont il croit également disposer au dehors ? C'est donc là toujours succomber à l'étrange prétention d'attraper et d'employer Dieu par les seules forces humaines ; c'est vouloir à la fois que cet absolu soit hors de l'action pour en devenir la conclusion, et dans l'action [335] pour qu'elle se suffise d'elle-même. Ce divin, l'homme ne peut ni le mettre, ni l'omettre en ce qu'il fait ; et pourtant il aime à se persuader qu'il y est par le fait de l'homme seul. Même alors qu'il condescend à prescrire des actes spéciaux envers l'être premier qu'avoue sa raison, il considère que la prière ou l'adoration procèdent de sa seule pensée et de sa volonté propre ; et ces actions, qu'il nomme religieuses, sont, comme les autres, débarrassées de toute forme parasitaire et de tout rite obscur et sacramentel : sa superstition, c'est de feindre qu'il n'en a point, et de croire qu'il vit d'idées claires et de pratiques rationnelles ; il triomphe, à la pensée qu'il a remplacé les vieux dogmes. C'est une foi, celle-là aussi, et parfois combien crédule et tranchante !

— Superstition analogue et sans doute plus répandue, plus spécieuse, plus tenace : la confiance absolue de « l'honnête homme », « du saint laïque » en la suffisance du devoir austèrement pratiqué. Sans que nous ayons ici à revenir ou à anticiper sur ce qu'il convient de noter relativement à l'inadéquation de la morale intégrale et de notre pratique toujours déficiente, comment ne pas signaler l'inconséquence d'une éthique fondée sur la jalouse autonomie du sujet fin en soi et en même temps assez hardie pour fixer ainsi toute la religion dans les limites de cette souveraine indépendance de l'homme identifié au législateur ? Détacher l'éthique de toute vérité transcendante pour mieux assurer son originalité et son indépendance, c'est en réalité faire de la morale humaine la pure et unique forme religieuse. « Tout ce que l'homme, a dit Kant, croit pouvoir faire, si ce n'est de tenir une bonne conduite, pour se rendre agréable à Dieu, est pure superstition. » Mais n'est-ce point la plus subtile superstition que d'estimer la morale suffisamment définie et complète en l'identifiant à la religion dans la mesure même où par [336] notre propre effort nous trouverions dans notre conscience et obtiendrions par nos actes l'intégralité du divin et l'intégrité du sentiment et de l'attitude que nous devons avoir à l'égard du terme infini où notre vouloir et notre agir ne peuvent manquer de tendre ?

— Tout peut devenir idole et peut-être ne faut-il pas accepter sans réserve la réserve même de Bossuet : « tout était dieu, excepté Dieu lui-même ». Car les actes les plus divers, du moment où ils partent du vouloir originel de l'homme, portent en eux une possibilité d'infinitude tantôt passionnée et superstitieuse, tantôt, libératrice et rapportée au dessein créateur auquel nous avons à coopérer, il y a donc un pharisaïsme possible jusque dans le culte du vrai Dieu dès lors qu'une sorte d'infatuation justifierait la définition que Montesquieu donne de certains dévots : « ceux qui croient valoir mieux que les autres hommes et avoir confisqué Dieu. » Voilà comment, fût-ce dans l'hommage rendu au seul Dieu qui le mérite, une déviation est toujours possible et rien, en nous, n'échappe à l'alternative d'une intention docile à la motion et à l'appel de la transcendance ou d'une perversion jusque dans les gestes les plus exactement religieux.

2° Devant la diversité des multiples superstitions auxquelles laisse place l'amoindrissement ou la disparition chez beaucoup de la Religion positive, il n'est pas surprenant que se développe une nouvelle mysticité polymorphe. Laissons de côté les crédulités qui pullulent, non plus seulement dans une sensibilité populaire ou névropathique, mais parmi les esprits cultivés ou raffinés eux-mêmes. Par une sorte de millénarisme renaissant que les théories de l'inconnaissable, du progrès, de l'évolution, d'un « ordre nouveau », d'une révolution permanente, d'un immanentisme indéfiniment inventif entretiennent et exaltent dans [337] notre monde contemporain, nous assistons à une prolifération de cultes antagonistes, depuis le rêve anarchiste jusqu'aux totalitarismes unitaires et exclusifs qui semblent préparer ce qu'on pourrait nommer la guerre des idoles. Il appartient à la philosophie d'écarter les faux prestiges et de contribuer à la paix des esprits et, par elle, à la coopération des agents humains dans le vrai sens du destin des personnes comme de l'humanité elle-même (30).

C'est un grand service à rendre à l'homme, le plus grand service de tous, que de faire évanouir successivement à ses yeux toutes les superstitions. Mais la pire de toutes les superstitions serait de croire échapper, par cette libération, à l'aveu de toute transcendance et de toute obligation religieuse. Vainement s'imaginerait-on que l'obscurité où réside l'invincible élan qui nous entraîne toujours à l'action suffit à entretenir le sens du mystère et à devenir le seul objet légitime de notre culte. Agir pour agir, agir pour satisfaire à cet instinct d'imprévu, de saut dans l'inconnu, de risque perpétuel, de dévouement à n'importe quoi ou à n'importe qui, voilà bien la religion de ceux qui gardent un besoin de générosité, un désir de se donner et de mettre en leur vie autre chose qu'un retour trop direct sur leur égoïsme. Pourtant n'est-ce point encore une foi et un calcul tout ensemble, à l'insu même de ceux qui endorment leur conscience par ce bercement d'un agir évasif ? Il faut donc réveiller les consciences qui s'endorment dans leur agitation même et, après que nous avons montré l'infinie virtualité enclose en notre vouloir et en nos actes, il importe d'empêcher que l'action pour l'action puisse, en devenant son propre but, se faire illusion au point d'étouffer l'infinitude qu'elle recèle en son sein. Cette infinitude n'est en effet qu'un germe qui demande à croître et à fructifier ; et s'il est bon d'émonder toutes les superstitions, c'est pour faire place au sentiment épuré [338] de l'attente religieuse en face de cette transcendance à l'aveu de laquelle nul ne peut jamais complètement se dérober et se fermer, puisqu'elle est déjà secrètement présente et agissante en chacun.

Autant donc la critique impitoyable des crédulités et des superstitions est légitime et salutaire, dans la mesure où elle purifie et prépare les âmes à la vérité intégrale de l'action et au respect, à l'accueil, à l'emploi docile de ce transcendant qui est comme un hôte mystérieux et exigeant en nous, autant il serait inconséquent et illégitime de traiter cette force intime en la captant pour qu'elle soit en nous sans que nous soyons à elle. Car la conclusion que nous impose déjà l'analyse de toutes les formes anciennes ou récentes de la superstition, c'est une double impossibilité, une double nécessité. — Il est impossible de ne pas reconnaître, de ne pas éprouver l'inadéquation de tout l'ordre immanent où se déploie notre action à la capacité, aux exigences de notre vouloir et

de notre agir. Il est donc nécessaire de chercher au delà la véritable et suprême fin où tend tout l'effort humain. — Il est impossible, pour rester conséquent avec la volonté voulante et indélébile, de trouver en nous-même et dans nos volontés voulues la satisfaction à laquelle nous aspirons nécessairement et que nous avons à poursuivre librement. De cette implication, où nous sommes impérieusement engrenés et dont nous restons inévitablement et volontairement solidaires, résulte cette double constatation à laquelle nous ne pouvons nous dérober, à laquelle nous ne pouvons que souscrire : indéclinable, impraticable, voilà les deux caractères qui, en face de la transcendance, nous paraissent s'imposer en fait et à la fois pour que notre action suive son cours selon la motion primitive de sa nature essentielle et la nécessité du vouloir profond qui la ratifie.

Comment ce paradoxe s'explique-t-il ? Quelle voie s'ouvre [339] désormais à nous ? Et puisqu'il nous faut, pour devenir davantage nous-même, nous transférer pour ainsi dire au delà et au-dessus de nous-même, que signifie une telle étrangeté ? comment justifier ce passage, cette barre à franchir ? et quelle onde nouvelle va nous transporter, non sans notre participation, en cet ordre où notre premier mouvement est de résister, où notre première impression sera peut-être de nous sentir arrachés à nous-même et comme submergés ? [340]

ONDE NEUVIEME.
**— Du problème de la transcendance
aux dispositions religieuses de l'action**

[Retour à la table des matières](#)

Dans tout ce que l'homme veut et fait pour conquérir l'univers, pour se contenter ou se gagner lui-même, il ne trouve sincèrement que des raisons de vouloir davantage encore : misère de grand seigneur, a-t-on dit. Indigent dans une opulence de désirs, travaillé par une aspiration nostalgique, il ressent cet ennui qui, selon l'expression de Bossuet, est le fond de la vie humaine. La lassitude de vivre est celle du devenir même, non de l'être convoité. Si notre agir semble échouer, si nous avons un sentiment de déficience ou d'insuffisance, ce n'est donc point par pénurie, c'est par surabondance de désirs et d'aspirations qui, non seulement cherchent dans le plan de la vie présente une saturation impossible, mais nous lancent vers un plan où notre état pourra être changé plus encore que prolongé au niveau de nos expériences et de nos ambitions actuelles. Et si, en espérant, en pourchassant une telle transposition, le désintéressement humain reste indemne de toute contamination avilissante, c'est qu'en effet ni nos sens, ni nos pensées, ni nos joies spirituelles elles-mêmes ne sauraient percevoir le goût de l'ordre transcendant auquel, fût-ce à notre insu, nous tendons secrètement. Aussi surgit-il un singulier conflit entre le charme du monde présent et le mystérieux attrait d'un monde supérieur vers lequel notre obscur devoir est d'orienter notre [341] vie. Afin de saisir plus facilement le sens de ce combat intime entre ce qui procède de nous et ce qui semble contre-

dire nos goûts présents — quoique au fond c'est d'une même volonté cohérente que partent ces contradictions — une simple allégorie va nous venir en aide.

Le long des côtes de l'océan, la présence de plateaux à peine sous-marins que bordent de grandes profondeurs détermine, par le contraste des agitations du large avec les eaux apaisées à l'approche des rives, une barre qui, déferlant sur les accores, rend difficile l'accès du sol ferme. Et pourtant ce sont les mêmes flots de l'océan qui semblent en hostilité les uns contre les autres, sans qu'aucun dénivèlement, aucun courant dû à la pente des terres ou à la montée des mers justifie ce choc entre les eaux territoriales et les lames de fond ou les vagues de haute mer. Ainsi en est-il du combat intime qui, en l'homme, s'élève entre la motion primitive de sa volonté (procédant déjà d'une impulsion transcendante) et l'afflux que fait déferler vers lui, à travers la conscience qu'il en prend, cette transcendance même : car, après qu'elle a servi de cause motrice, elle apparaît comme une force requérante et comme une cause finale dont il est impossible de faire abstraction.

La tâche qui s'impose maintenant à nous va donc consister à réunir en notre action ce double flot, comme les eaux de l'océan se rejoignent et s'étalent après que la barre déferlante a mêlé les purs apports du large aux eaux côtières qui s'en trouvent renouvelées et vivifiées. Pour une telle étude, le philosophe a sans doute à profiter de tout l'effort spéculatif d'une doctrine de la pensée et de l'être. Mais n'oublions pas que la pratique a sa suffisance relative et ses afflux originaux : nous avons à en recueillir les leçons et à en faire refluer les enseignements sur la science théorique de l'agir lui-même. Aussi devons-nous, en notre présente étude, nous attacher à discerner les dispositions [342] normales de l'acteur humain, plus encore qu'à définir la nature intrinsèque de ce transcendant, auquel nous pouvons et devons tendre par toute notre attitude personnelle, même quand la connaissance métaphysique ou religieuse demeure obscure et rudimentaire. Si toujours en effet l'on vit en métaphysicien, même sans une science explicite de la métaphysique, il y a donc une attente, une attitude religieuse possible et même obligatoire là déjà où une détermination intellectuelle des vérités constitutives de la religion reste informulée et partiellement inaccessible. Toujours s'ébauchent des sentiments et des dispositions effectives dont il importe plus d'être pratiquement pénétrés et animés que d'en savoir le

nom et la définition. Non pas qu'il soit indifférent ou superflu de chercher et de réussir à placer, sous ce terme abstrait de transcendance, la signification toute concrète et toute vive qu'il doit prendre pour demeurer conforme à sa nature et à la fonction qu'il joue pour nous et en nous. C'est même parce que ce vivant mystère excède toutes nos idées sur lui que l'action ; par sa complexité et son réalisme profond, est un véhicule insuppléable et inépuisable dont nous ne pouvons nous dispenser pour porter et enrichir notre être en marche vers son terme, *in via*.

Mais rappelons-nous aussi que si l'exercice éclaire et accroît la connaissance et la possession, la spéculation d'autre part, si rudimentaire qu'on la suppose, est inhérente à notre nature raisonnable. Si faiblement que ce soit, elle se mêle toujours à l'usage de la vie, elle porte en elle une présence idéale, indispensable, comme une hausse pour que nos visées tendent vers le but qu'il nous faut atteindre. Ayant maintenant à chercher ce qu'est le transcendant en soi pour qu'il devienne en nous ce qu'il doit y être de notre plein gré, nous aurons donc à tenir compte des pensées qui surgissent en toute raison humaine au contact de la vie et, corrélativement, de toutes les clartés [343] qui rayonneront d'une fidélité à la droite conscience. Sans doute (nous l'avons déjà indiqué dans la conclusion du tome précédent) la jonction de ces deux mouvements, de ces deux lumières ne se fera jamais en une complète unité ; il reste un intervalle et comme une disproportion ; mais nous verrons peut-être plus tard que, dans cet intervalle, dans cette obscurité même, est réservée la place éventuelle d'une onde nouvelle et suprême. En attendant, notre devoir est de suivre docilement la marche du flot qui, lui, n'est pas simplement éventuel, hypothétique ou gratuit, mais qui exige de notre libre vouloir un assentiment spirituel, un consentement effectif auxquels nous ne saurions impunément nous dérober.

1. DE NOTRE IMMANENCE À LA TRANSCENDANCE RÉELLE.

[Retour à la table des matières](#)

L'impuissance de fait et de droit, qui s'est révélée à notre effort volontaire et par les exigences mêmes de notre action, traduit impérieusement la nécessité où nous sommes d'affirmer un transcendant.

— C'est si vrai que nous n'aurions aucune conscience de nous-même et que le mot immanence ne comporterait aucune signification si n'était impliquée, dans notre pensée et notre volonté, en possession d'elles-mêmes, cette assertion et cette fonction, dynamisme d'une idée et d'une réalité hors série, terme supérieur de référence et condition de toute connaissance et de toute efficence.

— C'est si vrai encore que, nulle part et en aucun cas, les hommes, les peuples n'ont été complètement destitués d'une croyance spontanée en quelque pouvoir, en quelque intervention intime d'un Etre extérieur et supérieur à l'humanité, même alors que, « reconnaissant un dieu, ils ne le traitent pas comme Dieu » puisque, au lieu de se rendre [344] à lui, ils veulent le prendre pour eux-mêmes, en essayant de suborner, d'exorciser, de supprimer cette mystérieuse puissance. Tous sans doute ne dégagent pas expressément le sens et les conséquences de cet aveu d'un Transcendant, quel qu'il soit ; mais, spontanément et avant toute réflexion critique, surgit un sentiment au moins obscurément religieux qui, exposé à revêtir les formes les plus aberrantes, n'en est pas moins normal en ce qu'il a de primitif et d'essentiel. Beaucoup ne savent pas nommer Dieu, mais, si l'on va au fond des ténèbres mêmes de la conscience, il faut dire qu'il n'y a point d'athées (31) ; car, sous les ignorances, sous les négations, subsiste toujours la secrète affirmation d'autre chose que tout l'ordre visible, que toute notre réalité humaine : certitude inexpugnable que n'abolissent pas entièrement les refus les plus explicites et les arguments de la

pensée discursive. L'homme, a-t-on dit, est un être religieux autant qu'il est un animal politique.

C'est sur cette assertion fondamentale que prennent leur point de départ toutes les preuves dialectiques, toutes les discussions critiques et les élucidations rationnelles concernant l'existence et les perfections de Dieu. De telles recherches sont donc normales et fondées en raison. Elles servent à prévenir toute confusion entre ce qui ne serait qu'une projection subjective d'un idéal sans consistance propre et la certitude d'une perfection substantielle. Par là même les deux termes initial et final de l'itinéraire humain se trouvent fixés ; et la solution théorique apparaît clairement comme un cadre où nous avons à nous mouvoir. Mais c'est de ce mouvement même qu'il importe ici de discerner le ressort et d'apercevoir la portée.

Toutes valides que soient en effet les preuves dialectiques qui servent à justifier et à enrichir l'idée spontanée et la croyance implicite en un Dieu déjà digne de ce nom unique et incommunicable, il y a lieu cependant encore [345] d'examiner comment le dynamisme interne, grâce auquel s'est déroulé le processus de la croyance raisonnable quoique non raisonnée et de la démonstration rationnelle, ne saurait s'arrêter à une conclusion inertement spéculative ¹.

¹ Dans la thèse de 1893 sur *l'Action*, il avait été naturel et indispensable de rappeler et d'organiser les preuves traditionnelles de Dieu pour que cet ouvrage, isolément présenté, ne manquât point de l'appui que seul fournit ce qui y est nommé « l'Unique nécessaire ». Ces preuves étaient exposées moins sous un aspect spéculatif et ontologique qu'en vue d'une fonction dynamique, puisque, même pour les simples et les ignorants, la croyance en Dieu peut et doit — indépendamment de tout appareil dialectique — agir sur leur vie, requérir leurs actes, inspirer leur réponse au problème pratique de leur destinée. Tous les lecteurs n'avaient pas également compris le sens exact de cette étude consacrée à l'efficacité plutôt qu'à la démonstration de la vérité de Dieu. Mais désormais, après les livres récents sur *la Pensée* et sur *l'Être*, je n'ai plus à reprendre la tâche métaphysique qui a été accomplie pour elle-même en son temps et à sa place. Il importe seulement d'examiner d'où vient et où va cette certitude, cette exigence de la transcendance dont nulle conscience humaine n'est entièrement ignorante ni affranchie, — exigence d'ailleurs libératrice pour qui, fidèle à la lumière

S'appuyant sur tout l'élan de la vie humaine, l'affirmation certaine d'un être transcendant propage, fortifie, perfectionne cet élan même. Pour rester fidèle à la motion initiale, en vertu de la vitesse acquise et des forces spirituelles progressivement développées, la vive idée du Dieu transcendant est efficace elle-même ; et nous ne pouvons nous dérober à cette efficence propre qu'en trahissant, au moins en partie, une sorte d'obscur loyauté.

Il faut même ajouter qu'en fait la résistance plus ou moins avouée n'est jamais directe et complète. Toujours cette idée, fût-elle anonyme ou masquée de faux noms, travaille l'homme, influe sur sa conduite, confère à son abstention ou à ses déviations une responsabilité qui n'a pas besoin d'être réfléchie et dénommée *expressis verbis* pour revêtir une gravité pesant sur tout son avenir. S'il [346] est vrai qu'en effet nos actions, dans la mesure où elles procèdent d'une intention intéressant notre vie spirituelle, mettent en cause et même en œuvre la présence stimulante et coopératrice de l'Être transcendant, nos initiatives personnelles entraînent des conséquences proportionnées à l'énergie mise à notre disposition. Déjà nous avons montré précédemment que notre agir humain n'est pas un simple phénomène et qu'il a intrinsèquement une consistance métaphysique, une fonction ontogénique. Mieux encore, on voit ici la portée du drame plus qu'humain qui se noue et se développe en l'homme — mais non sans l'homme, ni sans l'usage de sa volonté.

Il y a un autre aspect à mettre en lumière et qui manifeste l'originalité de la fonction remplie par l'action. L'attitude que nous avons à prendre, en toute hypothèse et à travers les péripéties les plus variées, à l'égard de notre fin dernière ne dépend pas seulement de nos connaissances discursives, de nos théories éthiques, des considérants qui déterminent les résolutions et l'exécution persévérante de nos actes. Puisqu'il y a toujours, en nos actions les plus délibérées, les plus décisives et par là même les plus complexes, une part singulière qui échappe à la science des généralités pour appartenir en propre à la vocation de chaque agent et à sa norme personnelle, il reste donc vrai que, sous la lumière de cette syndérèse, inépuisable à l'analyse, l'action fidèle véhicule une vérité

éclairant la route dans la nuit même, trouve ce qu'il cherche : moins une solution théorique qu'une rectitude pratique de l'action.

qui nous instruit sur nous-même et contient plus que nous ne pouvons dès à présent connaître du contenu de notre destinée, du concours à fournir, des secours éventuels à recevoir, des conséquences explicites à porter justement.

Des précédentes analyses ressortent déjà d'importantes vérités. Il avait pu sembler qu'en face d'une transcendance, incommensurable avec tout l'ordre immanent où nous plongeons, les communications étaient rompues, que [347] nous ne pouvions rien faire, rien discerner de cet absolu sans l'assujettir et le contaminer par notre relativité même, que notre action devait prudemment, nécessairement nous borner, selon une image souvent employée, à « cultiver notre jardin » pour essayer d'en faire un paradis terrestre. Peut-être comprend-on maintenant qu'il n'en est rien et pourquoi il est impossible que ce soit ainsi. Bon gré mal gré, nous avons à compter avec le divin, à l'employer, à nous adapter à lui. Et ce n'est pas seulement par un exercice de la pensée, par une épuration spéculative, si naturelle et indispensable qu'elle soit, c'est par une trituration pratique, par une tradition positive, que nous devons assainir, si l'on ose dire, cette notion, cette expérience d'une collaboration dont il a été dit : *cooperatores Dei sumus* et qui séculairement a suscité tant d'investigations approfondies en toute l'étendue des concours, naturels ou non, *de auxiliis*.

Peut-être s'aperçoit-on, mieux ici qu'on ne l'a fait encore, de l'extension qu'apporte à la recherche philosophique une étude méthodique et intégrale de l'action humaine. Après que nous avons signalé les illusions et les abus superstitieux qui ont prouvé du moins qu'un point de vue purement humain et qu'une morale uniquement anthropocentrique ne suffisent pas à égaler les exigences de notre raison ni notre élan incoercible, il a été bon d'établir que, au delà de ces inventions inopérantes ou de ces limites artificielles, un champ ultérieur est ouvert à la philosophie, de même qu'il a été toujours exploré par les âmes conscientes non seulement de l'instinct religieux, mais du besoin raisonnable d'une religion.

Nous venons de constater qu'il est essentiel en même temps que possible de purifier ce sentiment naturel, d'éclairer ce besoin sur lui-même, afin qu'il de-

meure raisonnable, sans cependant qu'il faille le restreindre aux tâches et aux découvertes de la raison humaine, cette raison [348] fût-elle aussi développée qu'on peut la concevoir. C'est maintenant ce que nous avons à déterminer avec toute la netteté possible. Il s'agit en effet et de suivre l'effort rationnel aussi loin qu'il peut profiter de l'exercice normal de l'action et d'envisager jusqu'où porte légitimement l'emprise de notre science de l'action là même où se posent pour la spéculation des problèmes compris dans l'action, inévitables par conséquent pour tout homme ; problèmes qui, fussent-ils insolubles du point de vue théorique et rationnel, ont cependant à être pratiquement résolus par tout homme conscient de son attitude volontaire en face de l'énigme de la vie et de l'obscur conscience d'un devoir.

Il est aisé d'énoncer en théorie abstraite que notre vouloir s'unit à l'apport et à l'appel divin ; mais, en fait, dans le secret de la conscience et parmi les épreuves de la vie, la concordance entre ce qui vient de nous et ce qu'exige en nous l'acceptation de ce qui nous dépasse et semble souvent nous contrarier et nous déposséder de nous-même ne va pas sans difficulté, sans obscurité, sans souffrance. Aussi a-t-on souvent remarqué que, pour reconnaître, ratifier, accomplir ce qui est pourtant le plus conforme à notre élan le plus sincère et à notre intérêt le plus certain, nous risquons de faire comme des enfants qui bouddent contre leur propre désir, nous avons à surmonter une sorte d'illusion égoïste ; car, au lieu de rester conséquents avec le mouvement initial et le bien final de notre action, nous nous attachons trop volontiers à des intérêts subalternes, à des satisfactions intermédiaires. Perdant de vue l'unique fin nécessaire et la véritable maîtrise de nous-même, nous nous imaginons qu'en renonçant à nos passions nous nous dépossédons de nous-même et qu'en y cédant nous nous enrichissons et exaltons notre personnalité.

D'où surgit cette guerre intestine, si souvent observée, entre les deux hommes que chacun porte en soi, défaites [349] ou victoires équivoques dont il est essentiel d'interpréter la signification exacte et les péripéties décisives ? S'il y a, en nous, une présence à la fois exigeante et bienfaisante de l'intervention transcendante, c'est pour nous diviser et pour nous réconcilier avec nous-même, c'est pour nous amener à nous vaincre et à nous conquérir, c'est pour empêcher la volonté voulue d'être rebelle à la volonté voulante et pour nous

faire ratifier ce vouloir profond, d'abord subi comme une nécessité originelle, mais destiné à être finalement repris en sous-œuvre par une libre adhésion à la souveraineté créatrice. Telle est l'histoire de l'action humaine comprise en toute sa grandeur. Elle recèle un conflit qui, inévitable pour qu'un esprit contribue librement à son destin, doit devenir méritoirement salutaire, mais qui ne saurait, conséquemment à cette liberté même, être dispensé d'une possibilité de défaillir, grosse de justes et graves sanctions.

2. LE CONFLIT ET L'ALTERNATIVE.

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas en termes abstraits et sous une forme spéculativement antithétique que, pour la plupart des hommes, se présente le conflit suscité par la notion au moins implicite et le sentiment d'une transcendance active en notre immanence même. Sans doute l'analyse métaphysique contribue à établir la genèse, la portée, la valeur de cette notion et de ce sentiment. Mais, chez la grande majorité des hommes, c'est de façon concrète, à propos des diverses décisions qui engagent notre vouloir et notre agir, qu'apparaissent les oppositions entre lesquelles nous avons à déterminer nos préférences et notre orientation. Même chez le métaphysicien, cherchant à se gouverner par des principes, le caractère toujours singulier des [350] actions contingentes donne occasion à un arbitrage qui laisse l'homme reparaître, à tort ou à raison, pour ou contre le philosophe toujours incomplet qu'il porte en lui. Newman a justement remarqué que, tout nécessaires qu'ils sont, les principes ne nous décident pas automatiquement et que, même quand nous nous décidons par eux, c'est encore pour des raisons plus intimes, plus complexes que notre résolution valide les motifs et les mobiles allégués. Aussi, en cette étude de ce qu'il y a d'original, de concret, de complexe et d'unitif dans l'action prise en son ensemble, devons-nous considérer surtout la forme globale sous laquelle surgissent les drames de conscience susceptibles d'aboutir à des extrémités opposées. Voyons d'abord comment s'engage le tragique débat ; nous nous rendrons mieux

compte ensuite du dilemme posé, de l'alternative à résoudre, des conséquences que comportent l'une ou l'autre des solutions.

I. — Parcourant d'une vue et embrassant d'un mouvement de la volonté tout le champ déjà recouvert et conquis par les ondes de l'action, nous demeurons surtout frappés d'une disproportion toujours subsistante, toujours accrue, toujours exigeante. Sans doute nous avons beaucoup gagné chemin faisant ; mais plus nous découvrons et obtenons, plus s'avive le désir, il faut même dire l'insatiabilité humaine. C'est vrai à tel point que, en augmentant les moyens de puissance et de jouissance, la civilisation multiplie les besoins et surexcite les indigences plus vite qu'elle ne les satisfait ; elle met à nu les plaies secrètes et les convoitises perturbatrices à mesure qu'elle agrandit le monde des corps, l'ambition des esprits, au détriment de la vigueur et de la générosité des âmes. Mais cette magnanimité spirituelle peut devenir elle-même une occasion de fausse suffisance et de présomptueuse sécurité. La trompeuse satiété des biens périssables qui déçoivent [351] les appétits même vulgaires a donc besoin elle-même de recevoir de plus hautes leçons. Et, de fait, c'est peut-être le véritable enseignement à recueillir des perturbations contemporaines que de constater combien sont inopérantes, inviables même les tentatives multipliées pour suppléer à une sagesse plus haute et vraiment transcendante, de même que pour remédier au désordre des passions coupables.

Sur ce dernier point et sans entrer dans l'analyse détaillée des déceptions de l'activité humaine, il est utile à notre dessein d'insister un instant sur un aspect où se trouvent mises en évidence à la fois la force et l'impuissance de notre vouloir, dès lors que, dans nos actes, entre en composition la fin transcendante à laquelle nous puisons la faculté d'une option délibérée et libre. Déjà les répercussions indéfinies de nos actes manifestent l'extension de leur indélébile responsabilité dans l'ordre immanent lui-même. Mais, si l'on veut bien y réfléchir, on s'apercevra que l'action humaine porte au-dessus du temps et de l'espace, et que, allant au delà de notre personnalité isolée, elle met en cause, avec d'autres personnes humaines, le coopérateur transcendant dont elle emploie abusivement le prêt de puissance et dont elle dénature le dessein (32).

C'est donc une vérité positive que d'affirmer l'impossibilité pour le vouloir humain de se tenir à sa propre action, de remédier à ses propres défaillances, incapable qu'il est de défaire ou de guérir ce qu'il a été capable de produire, obligé par cela même à placer son centre d'équilibre on mouvement et de visée permanente non plus en un fallacieux égocentrisme, mais en une transcendance où le véritable amour de soi coïncidera avec ce qu'on a justement appelé un théocentrisme de vérité et de charité. Qu'on ne se plaigne donc plus de l'impuissance, des avortements, des échecs de l'action humaine en faisant écho à un étroit pessimisme. Cet échec apparent ou provisoire [352] est la preuve d'une amplification ultérieure, la voie normale et indispensable d'une croissance où le vouloir humain, appelé à se ratifier enfin lui-même, ne pourra le faire qu'en accédant, par la soumission, à un dessein d'amour, à la plus heureuse liberté.

Toutefois il reste à justifier les paradoxales affirmations qui viennent d'être énoncées. Pour bien entendre de telles solutions, il convient d'apercevoir plus à fond la difficulté à surmonter, le mérite de l'effort à consentir et à produire, d'entrevoir même l'accès que des conclusions déjà éclairantes et apaisantes peuvent laisser ouvert à de nouveaux problèmes, à de nouveaux apports spirituels, à de nouveaux espoirs, à de nouvelles obligations, à de nouvelles joies.

II. — Il n'est pas aisé d'offrir en un exposé dialectique les termes exacts du problème foncier que nous rencontrons maintenant. Autant, sous le voile de l'action vécue et des données concrètes à travers lesquelles il peut être résolu, l'attitude à prendre s'offre avec une clarté suffisante, autant la mise à nu des ressorts secrets est chose délicate — et capitale néanmoins pour peu que l'on tienne à discerner l'ordonnance du dessein divin et de la destinée humaine.

Afin de respecter et de servir en nous cette pure transcendance, sans laquelle nous ne pouvons nous vouloir et nous réaliser pleinement nous-même, il ne suffit pas de surmonter toutes les contradictions que nous opposent le monde et ses souffrances, l'être humain, ses conflits et ses vices intimes, ou même cette barre que l'ingérence du divin semble opposer au mouvement originel dont la

motion n'était pas moins transcendante que ne l'est la fin à laquelle nous sommes impérieusement assujettis. Il semble donc que nous sommes comme le lieu de rencontre d'un flux et d'un reflux divin, et comme pris entre un va-et-vient [353] où nous avons plus à pâtir qu'à vraiment agir. — N'y a-t-il point une sorte de scandale dans ce choc qui nous meurtrit entre une volonté initiale qui nous est imposée et une volonté finale à laquelle nous n'avons qu'à soumettre tout ce qui avait paru surgir de libre en nous, comme si, entre la Cause première et la Cause finale coalisées, notre rôle personnel n'était que d'être écrasés ? — ou bien faudrait-il, pour échapper à un consentement forcé qui serait plus asservissant encore qu'une contrainte absolue, admettre que, comme Jacob luttant contre une mystérieuse puissance, nous sommes forts contre Dieu même et que notre soumission peut devenir une double victoire, celle du Maître souverain et la nôtre, par une entière et libre ratification du vouloir et du destin qui nous ont été assignés ? Voilà bien l'alternative qui s'impose à nous, le dilemme qu'il faut résoudre, non certes en aveugles, ni non plus par un procédé simplement logique, mais en joignant les ressources de l'intelligence à celles de la justice et de la charité qui ne se séparent point de la vérité et de la puissance.

Assurons-nous d'abord que nous comprenons bien la gravité du problème qu'il faut saisir jusqu'en son fond. Quand nous parlions d'égaliser à notre volonté voulante, à notre *natura volentis*, à notre *actus primus et indeterminatus*, les déterminations particulières et personnelles de notre volonté voulue, ne restions-nous pas dupes d'une illusion ? ou tout au moins exposés à une équivoque étrangement fallacieuse ? Car enfin tous les biens voulus par nous et pour nous ne sont pas le bien absolu, ne comblent pas la volonté voulante en son infinitude virtuelle, ne nous procurent pas le rassasiement auquel aspire notre liberté, ambitieuse de générosité autonome. Ce n'est pas l'univers entier, avec toutes les vérités et toutes les joies offertes à notre avidité, qui pourrait emplir notre être et épuiser notre action ; ce n'est pas la transcendance elle-même, en [354] tant que nous la capterions ou que nous la subirions passivement, qui suffit à donner une satisfaction égale à l'appel retentissant en nous. C'est la grandeur de l'homme de ne pouvoir goûter pleinement une félicité dont il ne se sentirait pas digne : incapable qu'il est de se contenter en subissant un bienfait

imposé. Or jusqu'ici nous n'avions point soulevé la difficulté que la solution de tous les problèmes antérieurs fait ressortir plutôt qu'elle ne la supprime ; car, à supposer que notre vouloir primitif réussisse à réaliser les fins successives qu'il vise et convoite, resterait encore l'épine enfoncée au cœur même de ce vouloir initial, puisqu'il est subi dans son fond, imposé en ses modalités, astreint à une norme, impérieusement orienté vers une fin à laquelle (suprême oppression) il ne peut se soustraire complètement quoiqu'il soit capable d'y manquer et d'en souffrir incurablement.

Rien donc n'est élucidé ni justifié suffisamment pour tout ce qui concerne la source et l'aboutissement de notre agir humain, si n'est point levée l'objection qui se formule d'elle-même ainsi : le vouloir natif, *voluntas ut natura*, peut-il se vouloir lui-même d'une volonté voulue, élicite, intelligiblement ratifiée, pleinement et sincèrement généreuse, alors qu'il semble y avoir contradiction entre le fait primordial d'un investissement involontaire de responsabilités et la légitime invocation d'un être spirituel en faveur des droits de sa liberté, une liberté inévitablement chargée de risques pour lesquels elle n'a point été consultée ? On ne niera pas que, confusément enfoncé dans maintes consciences, ce problème des problèmes est imposé et qu'il est nécessaire de le faire sentir en toute son acuité. S'il est onéreux, du moins il doit payer infiniment l'effort qu'en exige la solution. A ce prix seulement nous pouvons mesurer l'extrême portée de l'action humaine et déterminer les conditions de son succès comme les conséquences de son échec ou les espoirs qui, en elle, [355, restent ouverts aux hypothèses et aux désirs des âmes.

Par un progrès nécessaire de l'analyse, nous voici donc amenés à mettre en évidence une difficulté véritable, une crise de conscience, peu remarquée souvent, mais toujours vivante et agissante au fond des êtres spirituels obligés de contribuer à leur propre destin. Ils sont appelés, sans avis préalable et sans aveu originel de leur part, à vouloir non plus l'objet, non plus le fait, mais l'acte premier ou l'être même de la volonté (33). Heureuse déception que celle que rencontre l'action à la poursuite des biens insuffisants et des choses voulues, fût-ce les plus hautes ; car les épreuves et les échecs ont cet immense avantage de nous rappeler à nous-même, de ne point nous laisser à une religion intéressée, de ne pas nous autoriser à prier, à vouloir Dieu pour des avantages

subalternes, à nous faire replier sur notre pur vouloir afin de nous mettre en demeure de l'affranchir des sentiments mercenaires, de l'égoïsme déraisonnable ; en sorte que nous ayons le mérite de la seule vraie liberté, celle d'adhérer généreusement à ce qui est, en soi comme pour nous, absolument intelligible et bon.

Aussi a-t-on pu dire que, comprise en son fond, la volonté, même en nous, ne peut pas plus se désavouer que Dieu ne peut se renier et se suicider ; tant l'union de l'être, de la vérité et de la charité se parfait dans une nécessaire et béatifiante harmonie. Sans doute les êtres contingents ont à recevoir l'existence avant d'être à même de ratifier la libéralité dont ils procèdent ; mais rien, dans leurs facultés, dans leurs légitimes susceptibilités, dans leurs chutes mêmes, n'infirme le bienfait foncier de leur appel à l'existence ; et ce n'est jamais à la bonté créatrice, c'est à eux-mêmes qu'ils ont à s'en prendre s'ils mésusent du pouvoir qu'ils ont reçu et qui est intrinsèquement au-dessus de tout reproche et de tout désaveu.

Il importe à présent d'appliquer ces analyses et les [356] constatations où elles aboutissent à la solution du problème qui en a été l'occasion. Il nous faut en effet préciser les dispositions spirituelles qui doivent être les nôtres pour rester fidèles à l'élan total et sincèrement ratifié du vouloir constitutif et de l'action consécutive à l'adhésion normalement accordée à notre nature d'être raisonnable et libre.

3. LIBRE RATIFICATION DU VOULOIR PRIMITIVEMENT IMPOSÉ ET DISPOSITIONS ESSENTIELLEMENT REQUISES DE L'AGIR HUMAIN.

[Retour à la table des matières](#)

Posé et compris comme il doit l'être, le problème d'une adhésion libératrice et salutaire à notre vouloir primitivement imposé comporte-t-il une solution non seulement intelligible à la réflexion critique, mais accessible à nos déterminations pratiques, même dans les consciences étrangères à toute spéculation rationnelle ? Faudrait-il même dire qu'il semble plus aisé, plus fréquent peut-être de répondre correctement à cette question par une simplicité fidèlement courageuse que par une savante élucidation laquelle d'ailleurs ne supplée jamais à la pratique effective ? En tout cas, il ne peut être mauvais ou inutile d'éclairer, de justifier la solution pratique par un examen aussi méthodique et complet que possible, ainsi que nous l'indiquions dès l'introduction du présent volume. Le tout est de rester cohérent jusqu'au bout avec l'élan sincère d'une volonté qui ne doit pas user des échappatoires de la réflexion contre son aspiration foncière ; car, regimber sous prétexte de liberté contre ce qui suscite en nous la liberté même, c'est là une contradiction, aussi désavouée par la logique de la pensée que condamnable au tribunal de la conscience. Sous ce premier aspect, il paraît raisonnable et bon d'accorder assentiment et consentement au [357] don de la nature intelligente et mise en possession de son propre conseil et de son destin.

Toutefois une telle solution laisse subsister plus qu'une obscurité et un scrupule. S'il s'agissait seulement de rester nous-même et de jouir de nos sublimes facultés, l'explication qui vient d'être proposée serait suffisante. Mais il n'en est pas ainsi ; car ce qui choque nos plus hautes ambitions, ce qui fait scandale pour maints esprits, c'est l'ingérence d'un transcendant que nous pouvions d'abord croire à nous, mais qui en définitive n'est en nous que pour

paraître nous réclamer à lui. Examinons les apories successives que rencontre notre route.

I. — Comment supporter, accueillir, aimer une telle intrusion, alors qu'une sorte d'instinct nous porte à désirer que Dieu soit à nous pour nous servir, plutôt que nous ne semblons portés à vouloir être à lui pour qu'il nous libère ? Oui, voilà bien le dilemme qui surgit au fond des consciences et des actes humains : avoir Dieu en soi sans être à lui ; ou bien être à lui au point de sortir de soi, avant et afin de pouvoir être mis en pleine possession de soi, en pleine joie de la vérité et de la mutuelle charité.

Avançons encore dans le secret de ce change des volontés. Trop souvent l'homme, en croyant s'exalter, s'imagine que rester son propre maître en s'installant dans son autonomie serait le comble de la perfection à laquelle il tend orgueilleusement. Combien déficient et trompeur reste un tel idéal, alors que dans l'univers extérieur ou intérieur à l'homme tant de limitations ou d'imperfections l'assujettissent et le blessent de toutes parts. Mais, au fond, nous voulons toujours beaucoup plus que de telles satisfactions qui, extrinsèques à l'essence de l'activité même, ne seraient jamais pour le sujet que nous sommes qu'un objet et par conséquent une hétéronomie. Ce n'est donc pas à Dieu considéré comme une conquête résultant de [358] notre action, c'est à Dieu en tant qu'il est acte pur et sujet en soi que le sujet humain doit tendre à configurer son propre vouloir. C'est mal poser le problème que de commencer par mettre en opposition le vouloir divin et le vouloir humain, comme s'il fallait que celui-ci ne trouvât point sa plus haute expression et sa parfaite satisfaction en s'assimilant à celui-là. Même après qu'on a reconnu l'aspiration de la pensée et de la volonté vers un infini et un transcendant, même quand on assigne à l'action le terme que Platon déjà nommait « la ressemblance à Dieu », même quand on fait écho à la promesse ou à la tentation qui s'exprime équivoquement au cœur de l'homme par les paroles « *vos dii eritis* », ne se paie-t-on pas de mots, soit qu'on se borne à un simple verbalisme flatteur, soit qu'on se figure instituer, à côté de Dieu ou presque sans lui, voire contre lui, un autre Dieu que lui ? Et comme il ne peut absolument pas y avoir d'autre Dieu que

Dieu, ni d'autre liberté et félicité que les siennes, sachons être logiques en reconnaissant que du moment où l'homme ne peut pas ne pas tendre à dépasser l'homme et à souhaiter la béatitude, c'est seulement par une raisonnable et libre conformité à l'ordre divinement providentiel que peut s'opérer son ascension ou, si l'on aime mieux, son assumption vers la transcendance à laquelle notre nature spirituelle est de viser.

Toutefois, pour que cette première réponse ne reste point plus verbale que réalisée, bien des difficultés sont encore à préciser et à surmonter.

II. — S'il semble aisé de dire, même avec une sincère et modeste confiance : « allons à Dieu et cherchons à lui ressembler », il y aurait trop de naïveté à méconnaître, sans qu'il soit besoin d'être métaphysicien pour cela, l'impossibilité rationnelle, la présomption morale, la disconvenance religieuse d'une telle prétention prise à la lettre. Le sens [359] du mystère est la condition même d'une exacte philosophie et d'une saine conception de la destinée humaine. Ceci posé, quelle doit être l'attitude normale et intègre de l'homme à l'égard de Celui que la raison suffit à lui faire connaître avec certitude comme son principe nécessaire et sa fin unique et suprême ? Et, là où il y a incommesurabilité, quelle relation peut s'établir entre des termes dont une analogie sans réciprocité peut bien nous permettre de parler sans équivocité, mais que cependant nous ne pouvons réunir en aucune équation ?

Autant il est juste et bon d'attribuer à notre nature spirituelle le pouvoir et l'obligation de poursuivre avec une infatigable persévérance la connaissance et le service du Dieu de la raison et de l'aspiration, autant il serait téméraire de croire que la recherche est close ou d'espérer qu'elle pourra jamais être épuisée ou inutile. L'être raisonnable et libre que nous sommes ne peut donc jamais être dispensé de l'inquiétude philosophique et religieuse, jamais être autorisé à se contenter d'une métaphysique acquise une fois pour toutes (comme l'avait conçue Descartes), jamais être admis légitimement à se cantonner dans la science positive et dans l'organisation de l'ordre immanent aux sociétés humaines ou à l'univers entier. S'il y a une religion naturelle, ce n'est ni celle qui

s'arrête à un déisme stabilisé en formules spéculatives, ni celle non plus qui se bornerait à des rites sommaires dont elle s'attribuerait à elle-même l'invention ; car elle ne saurait se dire ou se croire close sans devenir fausse en se fermant au véritable infini, en péchant contre l'humble sentiment de l'insuffisance et de l'attente humaine en présence du Dieu en esprit et en vérité.

Qu'on ne tire donc pas objection de l'inévitable inadéquation entre l'homme et Dieu pour retirer à l'action le devoir de remplir une mission d'exploration, de soumission, d'adoration à l'égard de la toute-puissante et toute [360, bonne majesté. Ainsi se trouve intelligiblement complétée et, si l'on ose dire, cordialement justifiée cette disposition que nous appelions tout à l'heure le change des volontés, l'homme agréant généreusement le don de nature qu'il a reçu parce que ce don préalable de Dieu ne peut être raisonnablement renié ni volontairement désavoué, tant cette participation initiale — restât-elle incomplète — est conforme au bien suprême qui, même si on le perd, ne pourra jamais être méconnu en sa primitive effusion.

III. — Surgit néanmoins ici une difficulté qui endolorit maintes âmes. N'est-il pas déconcertant, n'est-il pas irritant même, cet optimisme systématique qui feint de méconnaître la dureté des voies par où l'action n'est souvent que passion douloureuse et mortifiante ou même humiliante expérience ? (34). Comment se fait-il que la joie promise dans la lumière semble avoir besoin de passer par les ténèbres et le trépas ? Et comment l'appel de la bonté commence-t-il par exposer l'âme qui l'entend et veut le suivre — plus encore parfois que celle qui lui résiste et le fuit — à la détresse, à l'aridité, aux chutes, plus pénibles même que les épreuves de la chair et de l'esprit ?

Bien des réponses convergentes ou superposées ont offert une solution sur laquelle nous avons déjà fourni quelques explications, sur laquelle aussi nous insisterons plus tard. Il suffit à présent d'indiquer combien se mêlent en nous l'insatiable élan de l'égoïsme et l'infinie aspiration de la générosité : puissances qui, confondues au point de départ, s'opposent peu à peu jusqu'à la victoire

de l'une ou de l'autre. Et c'est là précisément la condition du désintéressement spirituel, de la libération personnelle et méritoire, du bonheur qui ne peut être noblement savouré que si l'être qui le ressent ne s'en trouve pas indigne. Ainsi encore les obstacles, les refoulements, les intrusions qui paraissent mutiler et meurtrir notre nature avide d'expansion [361] et de joie rentrent dans le dessein caché de la volonté et sont les conditions insuppléables du progrès spirituel et de l'avènement de la vie religieuse en nous.

IV. — Voici cependant de plus graves embarras encore. Qu'importent les souffrances passagères et les humiliations si, par cette passion, l'action monte à la gloire pour une éternelle félicité ? Mais le trouble des troubles, c'est l'étrange obscurité et l'étrange responsabilité où s'enfonce l'action, dès lors surtout qu'elle dévie de la rectitude et que, incapable de remédier à ses conséquences, impuissante à se laver de ses souillures et à se recouvrer elle-même en son intégrité, elle a constitué en soi une dette qu'elle semble ne pouvoir jamais acquitter ni détruire. L'analyse de l'action nous a montré en effet son rôle ontogénique, sa valeur substantielle et impérissable : *fugit hora, manent opera, et nos sequuntur actiones nostrae*. Il semblerait pourtant que, souvent limités à des objets passagers, nos désirs changeants, nos intentions caduques, nos efforts myopes ne comportent point les suites pesantes et irréparables dont certains au moins de nos actes restent chargés devant une conscience attentive et un examen métaphysique vraiment approfondi.

S'il est vrai qu'en bien des cas les décisions même réalisées ne sauraient entraîner les lourdes conséquences qui répugnent à la légèreté de tant d'agents humains, il faut cependant maintenir fermement le principe d'une imputabilité des actions résolues et accomplies avec le sentiment de leur importance morale pour l'orientation de notre vie, sans que d'ailleurs pour cela nous soyons excusables de certaines ignorances, de certaines omissions qu'il eut été possible et même obligatoire d'éviter. Ce n'est du reste pas isolément que chaque petite action partielle demande à être appréciée en toute rigueur, quoique les plus petites soient à surveiller parce qu'elles forment les [362] habitudes et comme l'atmosphère favorable ou nuisible à notre vision, à notre jugement, à notre

respiration spirituelle. Il s'agit surtout ici, au sens fort et singulier du mot, de l'action d'ensemble qui oriente le vouloir dominant et persévère jusqu'à son terme total et suprême. En une telle perspective, et même à travers les obscurités, l'enjeu de l'action est d'une importance qui ne peut pas être méconnue, pas plus que n'est jamais supprimé le vivace instinct, le désir d'être, de bonheur, l'amour de soi qui attache tout homme à lui-même. C'est pourquoi nos actes, indépendamment de leur caractère occasionnel et passager, se posent toujours *sub specie perennitatis*. Même le passionné qui sait sa passion éphémère s'y donne comme si elle était infiniment et immortellement désirable et voulue. Et c'est en ce sens profond que S. Ambroise, avec tant d'autres analystes de la conscience et de l'action, a noté que si l'homme juste travaille pour ce qui ne passe pas, le coupable lui-même agit avec l'intention fautive et perverse de rester à jamais dans l'attitude où il se complaît un instant : *in suo aeterno peccat homo*.

V. — Tout en admettant que le problème de l'action se pose et doive se résoudre en notre marche sur le chemin de la vie plutôt, que sur le chemin de la vue, en acceptant même que c'est là une condition du désintéressement et que la disproportion entre la demi-obscurité de la connaissance spéculative et l'étendue des responsabilités positives n'empêche pas l'équité des sanctions éventuelles, une question s'élève encore sur les raisons profondes de l'inadéquation entre la connaissance spéculative de l'action et la réalisation effective qui demeure à la fois déficiente et plus compréhensive que toute science humaine ne le comporte. De même que dans *la Pensée* déjà nous avons remarqué la solidarité et l'irréductibilité en nous d'une fonction noétique et d'une fonction pneumatique ; [363] de même que, par l'étude des *êtres* et de *l'Être*, nous avons discerné l'incommensurabilité de l'Unique nécessaire et de toutes réalités contingentes et dépendantes, de même une science de *l'Action* nous a montré l'hétérogénéité des actions transitives et du pur Agir, comme aussi l'écart qui, dans l'action humaine, ne se comble jamais entre le type parfait, la loi idéale d'une part et, d'autre part, l'exercice concret, la réalisation expérimentale de l'ordre moral s'imposant comme un devoir. Il y a donc là une difficulté à éclaircir pour qui veut se rendre compte des raisons et expliquer —

dans la mesure où il est utile de les connaître — les conditions requises pour que l'action humaine puisse s'acheminer vers son terme.

Afin de soulever le voile sans le déchirer, il convient sans doute de rappeler ici que la nature humaine est telle que, essentiellement raisonnable et tendant par là même à une vie spirituelle au-dessus du temps et de l'espace, il est impossible qu'elle se replie et s'enferme dans un anthropocentrisme, dans un immanentisme auquel bon gré mal gré l'homme ne se confinera, ne s'engloutira jamais tout entier. Inconséquent avec lui-même et coupable s'il prétend se tenir et se contenter en cette fictive enceinte, il n'échappera pas à l'immortalité de son élan congénital ; et la contradiction entre ce qu'il aurait pu être et ce à quoi il s'est voulu restreindre ne fait que manifester et sanctionner l'indélébile volonté qu'a l'homme d'un dépassement perpétuel.

Dès lors on voit plus à fond comment et pourquoi notre action transitive ne peut se contenir ni prétendre légitimement s'achever en elle-même. C'est pourquoi la loi de croissance, d'humilité, d'abnégation, de sacrifice même apparaît comme la condition *sine qua non* de l'accès à la vie plus haute, à la vraie liberté spirituelle, à la transcendance qui naturellement reste comme une limite mathématiquement inaccessible. Et comme nous avons montré [364] qu'en notre action nous n'agissons jamais seuls, qu'il y a toujours en nous une stimulation et une coopération secrète et ce que Malebranche appelait la grâce normale du Créateur, toujours aussi nos actes volontaires offrent une marge de développement, contiennent une force prêtée qui confère à notre effort personnel une vigueur utilisable et une portée dont nous devenons responsables comme d'une avance à faire fructifier.

C'est donc parce que le destin de l'homme est plus qu'humain que son action présente ce double caractère d'abord déconcertant : d'un côté, l'homme a lui-même à se mettre dans ses actes qu'il n'arrive pas à connaître, à ordonner, à compenser pleinement ; d'un autre côté, il y a dans ses actes une impulsion et une attraction supérieures à ce qu'il peut tirer de sa propre pensée et de sa volonté voulue ; et tout cela sans que dans sa sincérité profonde la volonté voulante puisse désavouer, puisse ne pas ratifier ce complexe qu'à travers main-

tes ténèbres nous parvenons cependant à rendre intelligible et à reconnaître souverainement bon.

VI. — Mais l'énigme n'est point encore suffisamment éclaircie. Et précisément parce que cette destinée reste énigmatique à ceux qui ont à l'affronter et à la résoudre dans une ombre partiellement impénétrable ; parce que le terme auquel il est obligatoire de tendre demeure non seulement obscur et mystérieux devant la pensée, mais inaccessible à l'action la plus généreusement confiante, de justes plaintes, des doutes incurables ne s'élèvent-ils pas en ceux qui réclament une clarté certaine pour agir, des confirmations et des résultats précis pour persévérer ?

Ailleurs déjà nous avons montré quelle serait l'attitude normale de l'être raisonnable en face de la certitude divine, de l'infinie perfection : sans prétendre capter Dieu, réaliser en soi l'absolu, épuiser l'inépuisable, ce serait [365] une belle destinée que d'admirer le Créateur dans ses œuvres, que d'affirmer le mystère de la Déité, que d'adorer humblement le secret inviolé dont la lumière indirecte éclaire sans se dévoiler tout homme venant en ce monde, en lui conférant le pouvoir de dominer les choses et de se maîtriser soi-même. Qu'on ne dise donc pas que, dans l'ordre naturel, la vie humaine serait indigne d'être vécue, et que le sentiment d'une transcendance incommunicable et despotique rendrait cette vie mutilée et misérable. Et qu'on ne dise pas non plus que, dans l'obscurité où nous ne pouvons guère reconnaître qu'une sorte d'incommensurabilité entre la transcendance et l'action transitive des êtres contingents, aucune participation, à quelque degré que ce fût, ne serait concevable entre l'homme et Dieu ; en sorte que la seule religion exempte de superstitieuses illusions seraient l'agnosticisme et la pure indétermination. Ce n'est pas sans raisons profondes, nous l'avons déjà rappelé, que le sentiment religieux, toujours présent sous les formes même les plus aberrantes, a recouru à des rites, des croyances, des sacrifices, attestant le besoin, l'espoir, la confiance, l'attente d'une alliance possible, d'une communion désirable, d'une intervention de la divinité à l'égard des hommes. Sans doute la part de la crédulité dans le cérémonial ou le formulaire est immense, mais l'attitude d'où procède

le culte est normale en son principe ; et ce qui serait contre nature, ce serait une prétendue religion naturelle, réduite à un sec déisme, sans aucun élément positif et sans acte spécifiquement religieux. Par ce qu'elle contient de transcendance en elle, de recours tacite à la coopération de la Cause première, l'action, au regard de quiconque prend conscience de tout ce qu'elle implique et de tout ce à quoi elle tend, a donc toujours un caractère intrinsèquement religieux. Quoi que nous fassions, a-t-il été dit, nous le faisons et par conséquent nous pouvons et nous devons le faire religieusement, par une intention [366] générale et permanente qui supplée à l'habituelle distraction ou à la myopie de nos pensées et de nos activités partielles.

De ces vérités il ressort que l'action humaine ne se décentre pas en élargissant et en transférant peu à peu l'intention de chaque agent spirituel en un centre commun, universel, transcendant et divin de perspective et de rayonnement. Tout l'ordre des choses n'est que l'ensemble des moyens que nous devons vouloir et employer pour réaliser notre propre personne, en communion avec le dessein du tout et la volonté du Créateur. D'un tel point de vue, les objections tirées des susceptibilités de chaque moi, pris comme fin en soi, perdent toute spécieuse signification ; elles servent seulement à souligner la méprise fondamentale, l'illusion meurtrière qui attribuerait une fausse et dangereuse suffisance à chacun de ceux qui ne sont vraiment des êtres bons et heureux que par la réalisation de la belle maxime : chacun pour tous, tous pour chacun et en chacun. Toutefois ce terme idéal est si loin d'être atteint que l'écart entre les données de fait et l'entière vision de la cité spirituelle où régnerait la paix de l'ordre laisse place à une inquiétude et semble même faire appel à une aspiration ultérieure. Cette expérience d'une lacune, d'une disproportion entre l'idéal et la pratique soulève un problème plus délicat encore que les précédents. Sans doute nous avons déjà reconnu une inadéquation normale entre la théorie et l'exercice de l'action humaine, et nous avons pressenti l'importance de cette fissure qui semble compromettre le passage de la loi pleinement morale à son application, toujours plus ou moins défailante. Mais ce vide obscur que nul ne réussit à combler n'a pas seulement le caractère d'une imperfection provisoire qu'il serait possible d'amener peu à peu vers une amélioration indéfinie ; il

s'agit en outre de fautes positives contre les règles [367] de l'action, d'oppositions à la norme intrinsèque de la volonté, de désordres et de conséquences impossibles à réparer ou à supprimer complètement. Devant ces constatations, nous ne pouvons pas ne pas nous questionner sur ces complications — que beaucoup assurément cherchent à oublier ou risquent de méconnaître, mais que nul ne peut réellement éliminer ou expliquer à fond.

Si d'autre part le sentiment du caractère indéfiniment progressif de l'effort humain vers cette transcendance divine — qu'il emploie sans l'atteindre jamais — inculque à notre destinée un besoin de se rattacher de plus en plus intimement à Dieu, cette démarche est réduite à ne s'achever jamais ; car le genre d'aboutissement qu'elle implique consiste en une conscience de plus en plus vive de la déraison qu'il y aurait pour une pensée finie et un être contingent à prétendre épuiser l'infini et posséder l'absolu. A mesure que l'esprit se rend mieux compte d'une telle incommensurabilité, l'abîme apparaît plus profond ; et cet humble aveu d'une impuissance est le témoignage de la disposition religieuse par excellence. On connaît le beau vers de Corneille contre les présomptueux que déjà la sagesse hellénique livrait à la Ν ἄ μ ε σ ι ζ :

« Dieu ne s'abaisse pas vers des âmes si hautes ».

Or, pour réaliser ces sentiments, pour entretenir cette disposition de la volonté, une hypothèse surgit aussi bien de notre raison que de notre expérience : celle d'un complément offert, d'un surcroît gratuitement apporté, sans que la nature humaine le réclame ou, encore moins, l'exige, d'un don qui, ne dérivant en rien de nos facultés naturelles, comblerait les aspirations auxquelles d'elles-mêmes ces facultés ne peuvent satisfaire, mais que du moins elles peuvent être mises en état de recevoir, d'accueillir et d'employer, sans pour cela se renier elles-mêmes. [368] [369] [370] [371]

VI . Possibilité rationnelle d'une onde exotique et suprême - Critique de l'hypothèse philosophique d'un don tout gratuit

[Retour à la table des matières](#)

Où sommes-nous parvenus ? L'action humaine, si bornée qu'elle soit en apparence, dans la durée, dans l'étendue, par la mort, par l'impossibilité de s'achever ou de se réparer, n'a cependant conscience de se produire, de se diriger qu'en ne cessant pas d'aspirer au delà, au-dessus de ce qu'elle est déjà ou de ce qu'elle connaît d'elle-même. Elle n'est jamais, semble-t-il, à bout de souffle, à bout de course, toujours désireuse de reprendre son passé, de se refaire, de se parfaire. Et cependant nous sommes forcés de reconnaître, en cette instabilité, un dessein qui a inspiré le mythe de Sisyphe ou des Danaïdes, un espoir que préfigure l'antique description de cette foule exilée et fugitive qui, parvenue la nuit sur des rives inconnues, attend obscurément les premières lueurs de l'aurore pour se relever et reprendre sa marche.

Avons-nous le droit, avons-nous quelque raison philosophique d'attendre, d'espérer, de reconnaître, devant le [372] noir océan de la vie, des clartés, des secours, des moyens de porter l'action vers ce transcendant qui nous est plus

connu comme inconnu que comme éclairé et accessible à notre effort humain ? Y a-t-il, fût-ce à titre d'hypothèse, une perspective à ouvrir, selon la mission que Leibniz assigne au philosophe s'exerçant à hausser les forces de son esprit par de plausibles suppositions ? N'y a-t-il même pas mieux à faire encore devant un problème d'où dépend tout notre destin ? Et, soit en tenant compte des convenances métaphysiques, soit en consultant les multiples témoignages de l'expérience spirituelle, n'est-il pas loisible et désirable d'examiner si l'idée d'un achèvement plus complet, d'une communion moins lointaine de l'action humaine avec la divine transcendance d'où elle procède et où elle aspire n'est pas au moins concevable, quelles que soient les obscurités naturellement impénétrables d'une telle réalisation ?

Il faut ici pourtant remarquer le paradoxe d'une aussi audacieuse entreprise. Les ondes dont nous avons décrit l'élargissement progressif portaient toutes en somme du centre personnel de l'agent humain, sous la motion d'un vouloir infus au plus profond de notre nature raisonnable. Mais le mouvement que nous supposons maintenant n'a le sens et le rôle — dont nous avons entrevu la possibilité et le bienfait éventuel — que s'il procède directement d'une initiative divinement prévenante et non plus du don primitif qui constitue la nature raisonnable et la volonté essentiellement propre de l'homme. Il ne s'agit donc plus ici d'une transcendance infuse à la racine de tous les actes humains et qui, même abusivement employée, demeure indestructible et inaliénable, comme un témoin incorruptible de ce qui aurait pu et dû être en dépit des révoltes d'une liberté destructrice d'elle-même. Cette fois, il semble que, loin de s'étendre dans le même sens et à partir de la même origine que les précédentes [373] ondes, cet afflux (que nous supposons, parce qu'il nous avait paru concevable et, à divers titres, désirable) s'épanche d'une source et en une direction toute différente, toute opposée même à l'élan spontané de l'agir humain. Est-ce que, après avoir été porté d'abord à faire crédit à une telle hypothèse qui lui avait paru normale à titre de possibilité métaphysique (qu'il serait nécessaire d'examiner en ce qu'elle peut avoir de concevable parmi toutes les contingences qui n'impliquent point contradiction), le philosophe n'éprouve pas une impression hostile à cette singulière idée dès qu'il en a fait un second

examen ? Cette seconde réflexion ne semble-t-elle pas en effet révéler l'inintelligibilité et l'infructuosité de l'hypothèse un instant imaginée ?

Afin de nous faire plus clairement sentir combien cette onde, que nous venons d'appeler suprême, diffère de toutes celles qui l'ont précédée sans la requérir, afin de montrer comment, malgré cette différence d'origine, de sens et de finalité, cette initiative (qu'on pourrait nommer allogène puisqu'elle semble venir d'un autre climat que celui de l'action personnelle à l'homme) peut cependant être conçue comme concordante et perficiente, une nouvelle comparaison ne sera sans doute pas superflue pour secourir et fixer l'attention du lecteur en ce sondage de souveraine importance.

Lorsqu'il avait été question d'une active présence en nous du Transcendant en soi et de sa fonction métaphysique dans l'histoire du double vouloir qui se développe ou se heurte en la propre nature de l'homme, nous avons recouru à l'allégorie de la barre qui déferle de la mer sur la mer, sans qu'il y ait à vrai dire dénivèlement des eaux, ni différence d'origine réelle entre les vagues petites ou grandes quand elles se rencontrent à la limite de profondeurs dissemblables. Mais, à présent, c'est d'une autre image que nous avons besoin pour comprendre [374] l'étrangeté du mascaret spirituel auquel l'hypothèse d'une onde suprême nous fait songer. Qu'est-ce en effet que le mascaret, sinon le conflit tumultueux du cours d'un paisible fleuve s'écoulant comme notre vie raisonnable et de la marée montante de tout un océan qui refoule, domine et exhausse les ondes fluviales et les eaux mugissantes de la mer, en attendant que de nouveau l'écoulement du fleuve entraîne le surcroît et la salure de la montée océanique dans l'abîme marin ? Apologue qui, comme tout autre, est en partie décevant, mais qui du moins nous aide à réaliser en imagination et même en pensée l'hypothèse que nous avons à examiner maintenant dans la mesure où elle peut répondre à un besoin d'intelligibilité plus complète. Car, si la source du fleuve est loin et en apparence au-dessus de cet océan où il semble aller se perdre ; si l'océan paraît, après le déferlement du mascaret victorieux, vaincu lui-même et refoulé à son tour, cette lutte, en ses vicissitudes variées, ne peut faire oublier que les eaux de la source même ont été puisées par le soleil à l'immensité marine, d'une façon qui pour être doublement inaperçue n'en compose pas moins une même et féconde histoire. Et c'est ce que maintenant

nous devons discerner sur le seul plan rationnel et spirituel où la philosophie peut légitimement se placer.

1. ASPECT RATIONNEL DE L'HYPOTHÈSE A EXAMINER.

[Retour à la table des matières](#)

Si la supposition d'une onde ultérieure (et supérieure à toutes celles que la nature humaine, à partir du don initial et essentiel qui la constitue, déploie normalement) n'était qu'une fiction arbitraire, la philosophie n'aurait point à examiner ce rêve, ni à tenir compte d'un surcroît imaginaire, fût-il d'ailleurs séduisant et sans rien qui le [375] rende absurde. Mais il n'en est nullement ainsi. Quoiqu'il faille concevoir comme gratuit le supplément qui fait ici question, il n'apparaît cependant ni comme sans point d'insertion possible et préparé, ni comme indifférent pour nous, à la manière d'une juxtaposition postiche et facultative. Il nous importe donc d'abord de déterminer ce qui, par hypothèse, est impliqué rationnellement au principe et par la contexture de l'hypothèse elle-même. Et cela à un double point de vue : — d'abord, sous un aspect de possibilité métaphysique et de convenance théorique ; — en outre, sous un aspect de vraisemblance positive dans l'explication des faits ou dans le développement de nos obligations de conscience.

Qu'est-ce en effet qui introduit dans l'exercice de notre raison l'idée d'une disproportion entre l'indéfini de l'aspiration religieuse et l'infini de l'objet auquel elle tend par un désir, obscur sans doute et inefficace, mais par là même toujours inquiet et nostalgique ? Le principe indélébile de ce *ripae ulterioris amor* a pour effet d'ajouter à la notion très rationnelle du transcendant l'idée très humaine et le sentiment très religieux d'un surnaturel (35). Si imprécise ou contaminée qu'elle soit, cette appétition, cette imploration n'en constitue pas moins un aveu, une réalité, une donnée trop générale pour que la philosophie la plus jalouse de son autonomie s'autorise à en faire abstraction sans plus ample examen. Or, qu'est-ce qu'implique cette notion archaïque de participation, d'afflux divin, d'intervention ou d'alliance avec l'être ou les êtres mystérieux

dont notre action ne peut se passer ou se désintéresser ? Il est aisé sans doute de prendre en pitié les étrangetés de ce qu'on a nommé le « prélogisme » et les absurdités des cultes primitifs, mais dans leur archaïsme même se trouve un sens profond d'une solidarité, d'une communication universelle, sous l'irradiation et l'influence d'un surnaturel supérieur à la durée, [376] à l'espace, au mode discursif des pensées et des actions banales. C'est rester en deçà du devoir philosophique que d'exclure le problème soulevé à la fois par les grossières aperceptions de l'humanité rudimentaire et par les plus hautes spéculations de l'activité contemplative.

Il y a pourtant plus à dire et à comprendre pour réagir contre les défiances d'une philosophie mal édifiée par les superstitieux abus qu'évoque dans l'histoire le rôle du surnaturel en conflit avec la conscience morale, métaphysique et religieuse. Mais si l'examen rationnel a eu de justes sévérités, n'a-t-il pas méconnu, en un excès contraire, les raisons que la raison critique est portée à ignorer ? Assurément une métaphysique purement soucieuse d'intelligibilité répugne à l'idée d'interventions qui lui paraissent toujours déconcerter un ordre tout logiquement conçu par elle. Toutefois n'oublions pas que nous avons rationnellement établi ces vérités connexes : l'absolue intelligibilité ne va pas sans l'intelligence ; et l'intelligence ne va, ne vit pas sans un principe intrinsèque de libre bonté et de charité libéralement dispensatrice de ses dons. Loin donc de répugner à la plus stricte raison, l'hypothèse d'un surcroît gratuitement accordé à la nature raisonnable offre une convenance qui, pour rester telle, implique à la fois qu'elle dépend d'un don absolument nouveau et qu'elle ne choque en rien l'ordre préalablement établi, de telle sorte que, sans requérir aucunement, il est apte à recevoir, à accueillir l'imprévisible qui comble le vœu formulé d'une aspiration infinie.

2. VRAISEMBLANCE DE FAIT QUE COMPORTE L'HYPOTHÈSE EXAMINÉE.

[Retour à la table des matières](#)

Par la spéculation rationnelle, l'hypothèse d'un surnaturel [377] (qu'il est possible, normal de concevoir, puisqu'elle rentre dans l'ensemble des nécessités métaphysiquement intelligibles et dans l'ordre des compatibilités ou même des convenances contingentes) est cependant impossible à discerner avec certitude, car elle échappe aux constatations directes et aux prises effectives de notre raison et de notre volonté. Cette hypothèse, bonne à concevoir et inaccessible au contrôle naturel de l'esprit en dehors de toute révélation positive, serait-elle du moins, dans le cas où de fait elle se réaliserait pour nous, perceptible à nos modes naturels de connaître ? et pourrions-nous discerner son caractère surnaturel et gratuit en tant que tel ? Non ; pas plus que la métaphysique ne saurait l'impérer ou la définir, l'expérience psychologique et morale, sans plus ample informé, ne suffit naturellement pas, par ses propres lumières, à reconnaître avec certitude ce qu'elle est, ni si elle est. Précisément parce qu'elle procède — d'après notre supposition motivée elle-même — d'une initiative absolument gratuite de Dieu, elle ne saurait, sans risque de confusion, se manifester consciemment et se démêler du train ordinaire de nos actes. Elle s'insinue sans doute au plus profond, au plus inconscient degré de notre vie, et c'est pour cela que son opération distincte et cachée s'unit en sa pureté aux modes humains de connaître et d'opérer, sans qu'il soit possible à nos analyses même les plus pénétrantes de faire le départ entre ce qui vient du don de nature et ce qui procède du don tout différent de grâce, ni, à plus forte raison, de discerner en nous la présence et l'efficacité toute originale du secours gratuitement infus.

Ceci posé pour maintenir l'incommensurabilité et l'inconfusibilité de l'onde directement divine et des ondes naturelles à l'œuvre du monde et de l'homme, n'y a-t-il pas cependant, à l'exclusion de toute certitude positive et en l'absence d'un enseignement révélé, connu et admis, [378] certaines vraisemblances, quelques signes et symptômes conférant à l'hypothèse spéculativement ébauchée une probabilité, si infime soit-elle ? Ne peut-on même, en te-

nant compte de signes suggestifs et d'inquiétudes justifiées, chercher une sorte de soulagement, trouver une adaptation, prendre une attitude afin de correspondre à ce qu'exigerait éventuellement l'hypothèse faite comme si elle était réalisée à quelque degré ? Devant les misères humaines et le singulier contraste entre les dépravations et les héroïsmes dont le spectacle nous est offert, le mystère de la vie ne suppose-t-il pas l'abus ou l'emploi d'une stimulation plus qu'humaine ? N'est-on pas porté de même, quand on songe aux faiblesses ou aux souillures dont on voudrait se libérer, à sentir le besoin, à solliciter le secours, à tendre, comme le dit Pascal, les bras au libérateur, à espérer le médiateur et le rédempteur, seul capable de jeter un pont, de percer le mur de péché entre l'infirme ou le coupable et le Dieu de perfection et de bonté dont nous sommes besogneux et séparés ?

Mais nous aurons à reprendre ces problèmes d'un autre point de vue où nous ne sommes pas encore parvenus. Ici, nous ne faisons que tracer une épure des conditions requises par une hypothèse qu'on a reconnu au philosophe le droit et même le devoir d'énoncer. Il ne suffit pourtant pas de l'émettre verbalement, et, dès lors qu'on l'a conçue et formulée en termes précis et motivés, il est logique d'en analyser les cohérences internes ; car ces connexions systématiques relèvent en droit d'une intelligibilité à laquelle le philosophe doit prêter attention et concours. Reconnaissons d'ailleurs ici que, en raisonnant comme nous le faisons sur cette hypothèse d'un ordre surnaturellement gratuit et en scrutant l'interdépendance des caractères qui s'impliquent les uns les autres, nous profitons assurément des connaissances répandues ou suggérées par la longue histoire et l'expérience d'une civilisation [379] chrétienne. Nous ne prétendons nullement découvrir par nous-mêmes ce que n'ont pu même soupçonner les philosophes de l'antiquité. Qu'on n'oublie cependant pas l'émouvante attitude de Socrate au seuil de la mort qui, selon le témoignage de Platon, déclare qu'en cette confiance dans l'aide divine il y a un beau risque à courir, $\kappa \alpha \lambda \sigma \kappa \nu \nu \omicron \varsigma$ et qui voue un sacrifice au dieu guérisseur.

En un sens donc, il paraît y avoir un artifice dans notre procédure qui feint de nous placer dans l'ignorance de ce que nous savons par ailleurs et nous permet ainsi d'inventer ce que nous n'aurions pu discerner si nous n'avions déjà possédé ce que nous semblions conquérir ; toutefois il serait injuste de ne

voir en cela que fiction insidieuse ou prétention téméraire : autre chose est la découverte d'un inconnu dont on n'aurait pas même le droit de savoir s'il peut être, autre chose est l'étude de l'organisation intrinsèquement intelligible d'une réalité hypothétique sur laquelle nous possédons certaines clartés guidant notre analyse intellectuelle sans en gêner la sincérité critique.

Il n'est donc pas question ici de nous prononcer sur la réalité de fond ou sur la réalisation historique, il s'agit seulement d'examiner ce qui rend concevable et cohérente une hypothèse schématique dont nous aurons plus tard à chercher si et comment elle est connaissable et subsistante.

3. CONDITIONS IMPLIQUÉES PAR L'HYPOTHÈSE RATIONNELLEMENT CONCEVABLE D'UN SURCROÏT GRATUIT.

[Retour à la table des matières](#)

Puisqu'il s'agit d'un don divin qui serait gratuitement accordé sans que nous puissions le réclamer ni même le définir, ne semble-t-il pas que notre seul rôle serait de rester [380] en une muette expectative et de faire un crédit illimité à la toute-puissance de la liberté et de la bonté souveraines ? — Il ne serait cependant pas raisonnable, ni même rationnel, de nous en tenir à cette attitude d'incuriosité qui s'achèverait vite en indifférence et en abstention. Tout le dynamisme antérieur de l'agir humain, soit par son effort vers la transcendance, soit par ses déceptions et ses chutes, suscite au contraire un vivant intérêt pour que soit au moins ébauchée une réponse à ce problème qui enveloppe la clef même de notre destinée. Non pas que nous présumions la trouver par nous-même et ouvrir un accès (ce serait contraire à l'hypothèse que nous avons été amenés à faire) ; mais, d'après les raisons mêmes qui ont provoqué et partiellement justifié la supposition et le désir d'un don de surcroît, nous possédons déjà certaines données spéculatives ou pratiques qui nous permettent de rechercher hypothétiquement les conditions éventuelles d'une telle intervention. Ce qui la rend intelligible ne préjuge ni la question de fait, ni les modalités

d'une réalisation historique. Il est donc bon d'analyser les connexions intellectuelles de notre hypothèse, envisagée, si l'on peut dire, en sa trame logique ; car, si elle devait rester inintelligible en elle-même, contradictoire avec des vérités certaines, il faudrait l'abandonner ; au contraire, si notre examen critique manifeste en elle une cohérence interne, il peut en résulter pour le philosophe une présomption favorable à la poursuite d'une enquête ultérieure. Peut-être que les objections d'abord soulevées contre certains aspects superficiels s'élimineront mutuellement ou même se tourneront en confirmations grâce à une intelligence plus compréhensive de connexions prises d'abord comme exclusives mais en réalité corrélatives et solidaires.

1° La première condition à maintenir rigoureusement, c'est l'entière fidélité au caractère gratuit et, selon un mot déjà employé, allogène de l'onde que nous avons nommée [381] suprême parce qu'elle part (d'après l'hypothèse même) d'une pure et prévenante initiative de Dieu, et pour apporter ce qui ne peut venir d'aucun intermédiaire ni émaner d'aucune nature créée. Par hypothèse en effet ce surcroît gratuit aurait pour raison d'être de subvenir à ce qu'aucun être contingent, à ce qu'aucune puissance finie, à ce qu'aucune action des créatures ne saurait contenir, produire ou acquérir. Nulle confusion ne doit donc rester possible, nulle prétention à la transcendance ne doit, sous l'équivoque d'un mot, nous exposer à immanentiser ce surnaturel absolu. Il y a donc lieu d'insister sur les moyens et de le mettre en rapport avec nous et de sauvegarder le sentiment de son inviolable pureté.

2° L'onde suprême, qui (par la nécessité de l'hypothèse) exclut toute contamination avec les eaux dérivées des sources naturelles, ne vient pas de nous, elle n'est pas extraite *ex natura nostra* ; elle vient cependant en nous ; mais il faut que ce soit autrement que par notre, industrie. Même si cette pénétration a lieu soit par quelque révélation venant du dehors, soit par quelque apport intérieur, *miris et occultis modis*, selon l'expression de S. Augustin, cette intussusception ne s'opère point seulement à la manière des aliments matériels et intellectuels que nous avons conscience d'ingérer, de digérer, d'utiliser. Si ce n'est pas sans nous que cette force mystérieuse opère en nous et par nous, ce n'est pourtant point en se confondant avec le don de notre nature raisonnable, selon la filière des concours habituels aux actes humains. Le don nouveau sup-

pose sans doute le don premier du penser et du vouloir, et il n'est pas une création intégrale ; mais dans tout son cours il garde sa divine originalité en venant, jusque dans les profondeurs les plus inconnues, les plus inconscientes, s'unir secrètement aux opérations humaines dans toute leur étendue.

3° Ainsi, par l'hypothèse même qui implique le caractère [382] innaturalisable de l'apport surnaturel, le parallélisme du don de nature et du don de grâce qui semblent s'orienter en sens contraire (Dieu descendant au plus bas de l'homme, l'homme tendant vers le sommet de Dieu) ne se confond nulle part en une simple convergence vers l'infini. Distincts et unis dans leur cours, ces deux dons paraissent l'un autochtone, l'autre allogène, et pourtant ces épithètes n'ont qu'une vérité relative. Dieu est toujours chez lui en l'homme, mais de façon différente. Il se prête d'abord pour se faire chercher, mais il peut aussi se donner davantage pour que la recherche le trouve plus complètement qu'elle ne saurait jamais y réussir par ses démarches naturelles. Nous voyons donc comment, au lieu de s'opposer, se développent et s'accordent les cohérences intimes. Certes, Dieu n'est jamais étranger en l'homme, mais sa présence y est de plusieurs sortes ; et, dans la vie spirituelle, il peut être ou l'hôte qui est reçu ou l'hôte qui reçoit et se donne lui-même. Nous avons vu qu'en son essence, l'action humaine a toujours un caractère religieux : elle suppose initialement, elle invoque finalement le divin ; elle peut devenir le réceptacle des deux dons qui, inconfusibles, ont à s'unir en une symbiose qu'on a pu nommer théandrique, sans compromettre pour cela l'incommensurabilité, l'essentielle et absolue distinction de la créature et du Créateur.

4° En déroulant la chaîne des conditions nécessaires à la concevabilité de l'hypothèse examinée, nous apercevons une nouvelle condition qui résulte des précédentes. Puisque l'onde divine de grâce n'est telle qu'en ne passant point par le don originel de nature où elle ne saurait conserver son intransigeante et divine originalité, elle ne peut, même si elle est existante, tomber sous l'empire des moyens ordinaires de la connaissance et de l'initiative humaine. Sans doute elle descend aux plus intimes profondeurs de la vie subconsciente pour monter avec elle [383] jusqu'aux opérations les plus hautes de l'esprit ; mais partout elle reste au-dessous, au dedans, au-dessus de ce que la conscience et les opérations discursives peuvent discerner, analyser, procurer elles-mêmes. En

conséquence, le surnaturel (même supposé existant) ne peut être constaté et reconnu comme tel par aucune vue directe, par aucune inférence de la pensée ou de l'action humaine. C'est donc uniquement par une révélation positive, grâce aux signes qui l'authentiquent et à l'intégration de toutes les raisons de croire, que cette réalité peut être expressément connue et devenir l'objet d'une certitude de foi. En principe donc, pour que le fait même d'une vocation surnaturelle et d'un ordre de grâce soit distinctement et sûrement connu, un message explicite est indispensable, *in hypothesi reali elevationis humanae, necessaria fuit revelatio ad eam cognoscendam*.

5° Toutefois une condition compensatrice n'est pas moins impliquée par l'enchaînement rationnel de tous les aspects de l'hypothèse analysée. Puisque l'onde divinement prévenante vient, d'après notre hypothèse, appeler ou rappeler l'être humain en son intime profondeur à une élévation incommensurable avec les connaissances naturelles et les résultats accessibles à l'homme, la condition de l'emploi salutaire d'une telle grâce — si elle est accordée — ne dépend pas essentiellement de la science ou de la conscience que nous pourrions en avoir. Il résulte de là que l'ignorance n'est pas un obstacle insurmontable à une fidélité suffisante pour que l'adhésion à la vérité, voilée sous des intentions et des actes apparemment naturels, devienne en fait une adhérence à une élaboration surnaturelle. Il pouvait sembler que l'inconscience indispensable à l'originalité spécifique de l'intervention gratuite de Dieu, en ce qu'elle a d'absolument transcendant à toutes les puissances de la nature et de la raison, fût incompatible avec l'équitable et universelle sollicitation qu'apporte [384] l'onde suprême de grâce ; on comprend au contraire, par ce qui précède, comment l'ombre dans laquelle s'opère et peut seulement s'opérer l'alliance des initiatives humaine et divine assure à la fois le respect de toutes les susceptibilités de la raison, de la justice, de la dignité et de la charité.

6° Ainsi pouvons-nous résorber toutes nos analyses hypothétiques sans en renier les résultats utiles dans un état d'ignorance qui pourrait nous laisser en suspens sur l'entière étendue de notre destin et la portée de notre action. L'effort que nous venons de faire pour meubler, si l'on ose dire, l'hypothèse que nous avons été rationnellement amenés à proposer n'a pas seulement l'intérêt et la fonction de préparer l'ouvrage qui, après les cinq tomes parus sur

la Pensée, l'Etre et l'Action, étudiera l'*Esprit chrétien et la philosophie* en leur mutuelle attitude. Il s'agit d'abord, en notre étude de *l'Action*, de mesurer sa contenance, même alors qu'on ne connaît pas expressément tout son contenu. Aussi pouvons-nous déjà enregistrer une conclusion positive, une exigence valable, en toute hypothèse. En effet (dès lors que la supposition d'un secours surnaturel a été conçue et précisée comme une possibilité rationnellement inévitable et intelligible), nous ne saurions arguer de notre ignorance du fait contre notre connaissance d'une possibilité de droit et d'une réalisation éventuelle. Et parce que nous avons reconnu encore notre impuissance naturelle à discerner par nous-même si, oui ou non, cette destinée élévatrice est la nôtre ; et puisque, en outre, la seule idée de l'hypothèse possible commande déjà certaines dispositions de notre pensée et de notre vouloir, il ressort de toutes ces connexions une obligation de sincère recherche, de docilité éventuelle, de correspondance soumise et aimante qui, même si de fait l'ordre de grâce n'était pas pour nous, constituerait une attitude généreuse et vraie, propre à perfectionner ce [385] que nous avons eu à dire de la disposition religieuse la plus normale et la plus essentielle.

7° Afin de faire ressortir plus nettement encore l'hétérogénéité radicale des deux ordres qui, en nous, peuvent éventuellement composer une destinée unique et indéclinable, il serait utile de recourir à ce mode plus explicite d'exposé : d'une part, le don originel et constitutif de notre nature raisonnable consiste en une motion primitive, en une volonté voulante, en un *actus primus*, bref en un dynamisme qui précède et sous-tend tout l'exercice de l'intelligence et de l'activité élicite. C'est en ce fond primordial que s'originent toutes les déterminations particulières de la connaissance et de l'action jusqu'au terme final qui les juge en les rapportant à cette norme intime et totale ; d'autre part, le don hypothétique de grâce dans son originalité absolue ne dérive en aucun point du parcours du don primitif de nature. Et de même que celui-ci commande et juge tout le cours de la vie raisonnable et morale, celui-là, s'il est effectivement présent en l'homme, ne conditionne pas moins profondément et complètement le développement intégral et les responsabilités de nos actions pénétrées par la stimulation élévatrice à laquelle, nous l'avons vu et nous le verrons plus tard

davantage, la liberté humaine ne pourrait se dérober et se refuser sans se trahir elle-même ¹.

8° Qu'on n'objecte pas que nous nous aventurons dans [386] les nuées ou que nous fondons sur de vagues désirs une exploration sans contrôle ou bien, danger plus grave, que nous sortons de la compétence philosophique pour rationaliser indûment certains enseignements qui ne peuvent venir que d'une autre source et d'un autre ordre. — Ces griefs ne semblent fondés, ni de part ni d'autre. Nous n'avons nullement procédé à partir d'indécises et inefficaces aspirations subjectives dont on ne pourrait tirer aucune distinction précise, aucune assertion objectivement valable. Tout au contraire ; nous avons envisagé les vérités métaphysiquement nécessaires dans leurs rapports avec ce qu'il y a d'essentiel dans le vouloir et l'agir humain. Nous avons montré ce que l'action comporte et emploie de transcendance, mais aussi ce qui, en elle, reste toujours incommensurable avec la perfection et la béatitude divine. C'est donc d'un point de vue ontologique et en méditant des vérités nécessaires et rigoureusement exactes que nous avons été conduit à interpréter, dans le langage de la pensée la plus rationnelle et de la volonté la plus raisonnable, le désir qu'on a nommé naturel et inefficace d'accéder à Dieu, désir qui resterait en effet vague, irrationnel ou même déraisonnable si l'on ne montrait pas en même temps comment le vouloir — qui ne saurait tendre qu'à ce qui est conçu au moins comme possible sans se perdre dans l'imaginaire — suscite l'hypothèse d'une sublime et gratuite effusion de la charité divine.

¹ Dans l'étude intitulée « Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon Saint Thomas », et publiée dans la *Nouvelle Revue Théologique* (novembre-décembre 1936). le R. P. Brisbois a montré à quelle profondeur les deux dons distincts informent tout le développement de l'action humaine et comment la métaphysique du vouloir et de l'agir éclaire tout le sens, toute la portée du dynamisme radical et final de la destinée humaine. Ce serait une vue superficielle d'examiner seulement les interventions de la pensée discursive et de la volonté voulue dans la conduite de notre vie. Il est essentiel de remonter plus haut, afin d'aboutir plus loin et jusqu'au terme où se décide notre sort immortel.

Et, pour que cette effusion de bonté ne trouve aucune opposition dans la puissance et la sagesse infinie, encore faut-il que cet ordre de grâce, ce libre souffle de l'esprit, cette onde pneumatique constitue un ordre noétique, dans une cohérence où tout soit raison, convenance et harmonie. C'est bien là ce qui nous est apparu, en notre analyse sommaire qui, n'usant que de connexions rationnelles, n'a fait appel à aucune donnée proprement théologique ; car [387] notre examen ne suppose comme point de départ que l'hypothèse du surnaturel ; or cette hypothèse, selon les théologiens mêmes, a sa place normale dans la philosophie la plus autonome. Donc aussi toutes les implications que la raison peut expliciter à partir de cette hypothèse, nécessaire en tant qu'hypothèse, participent également au domaine philosophique et peuvent servir à l'accroissement même des rapports associant librement raison et foi. Et, de fait, les connexions que nous avons indiquées, en reliant des aspects multiples et d'ordinaire isolément présentés, prouvent la légitimité d'initiatives profitables aux deux disciplines qui ne sauraient impunément s'ignorer (36).

Ici néanmoins nous devons nous borner à l'aspect strictement philosophique. C'est pourquoi nous sommes censés nous tenir à l'état d'ignorance des réalités historiques pour nous contenter de porter aussi loin que possible la spontanéité de la réflexion philosophique. Mais aussi il nous est permis de noter combien l'étude méthodique et intégrale de l'action nous procure le moyen d'étendre notre exploration, de montrer le caractère dynamique de la vivante philosophie, d'unir organiquement tous les éléments du drame humain et divin qui se joue dans le monde et en nous. Par là même que l'action plonge aux plus obscures profondeurs de l'ordre universel, de notre vie personnelle, des concours et secours divins, elle offre sa solide réalité comme le clair revêtement de cette arche d'alliance où le mystère divin peut résider et tout animer en nous de son invisible rayonnement.

Que la déficience inévitable des mots, forcément métaphoriques, ne nous fasse donc pas méconnaître la rigueur rationnelle des nécessités métaphysiques et des possibilités gratuites, là même où nous avons montré que puissance, intelligibilité et charité sont consubstantielles. Sans doute le titre de cette dernière partie a pu paraître surprenant [388] et ne réussit pas à suggérer une exacte notion de ce qui est sans analogue en tout le reste de l'univers ; onde exotique

et suprême, ces expressions sont trop évidemment insuffisantes pour devenir trompeuses dès lors qu'on a insisté sur leur inadéquation. — *Exotique*, c'est ce qui est d'un autre pays, d'un autre climat, sous d'autres cieux. Comment ce terme désignerait-il convenablement ce qui ne naît d'aucun sol, ne s'acclimate en aucune région terrestre, est étranger à tout ciel physique ? mais enfin une telle expression, jusqu'ici insolite, nous met en garde contre toute rechute dans la prétention de naturaliser le divin. — *Suprême*, ce superlatif ne saurait assez nous affranchir de tout sens relatif ; mais enfin, bien commenté, il peut sauvegarder l'idée d'un don tel qu'aucun ne peut être plus grand. Sans que la philosophie puisse aucunement concevoir, définir, inventer en quoi peut consister le défi jeté à l'homme par la Bonté divine, *quid potuissem facere et non fecerim*, il y a cependant une signification dans la primitive aspiration vers l'infini divin ; et c'est en cela même que réside le principe et de l'extrême tentation et de la plus sublime destinée et de la réponse à toute vocation qui peut nous être adressée, si haute et apparemment onéreuse qu'elle soit. Laisée à elle-même et dans l'ignorance de cette vocation, la philosophie ne peut aller au delà de ces conclusions expectantes ; mais elle doit aller jusque-là et déterminer son attitude en conséquence. [389]

CONCLUSION EXPECTANTE

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de cette trilogie en cinq tomes, il sera encore instructif de jeter un regard sur le chemin parcouru, de prendre une vue d'ensemble sur l'interdépendance des problèmes successivement examinés, d'apercevoir comment et pourquoi une étude directe et méthodique de l'action humaine ouvre, redresse, complète et étend les perspectives du philosophe. Sans une telle investigation, la philosophie ne serait pas intégrale, pleinement organisée, ni capable d'aborder de nouvelles questions, questions qu'elle a le droit et le devoir de poser même si elle est incapable de les résoudre toutes de son propre point de vue. Et comme il faut qu'une réponse personnelle soit effectivement donnée à ces problèmes vitaux par tout homme parvenu à la réflexion et à la liberté, il importe donc souverainement de déterminer quelles dispositions permettent une attitude salutaire, même en cas d'ignorance invincible ou d'erreur de bonne foi.

**1° PERSPECTIVES QU'OUVRE, REDRESSE, COMPLÈTE
OU ÉTEND UNE ÉTUDE DIRECTE ET MÉTHODIQUE
DE L'ACTION HUMAINE POUR L'ORGANISATION
DE LA PHILOSOPHIE INTÉGRALE.**

[Retour à la table des matières](#)

Il peut désormais sembler étrange que l'action, prise en sa réalité, n'ait point fait l'objet direct et spécifique d'un [390] examen philosophiquement approfondi. Même quand métaphysiciens ou moralistes ont parlé d'elle, c'était surtout pour la ramener ou à des notions universelles ou à des lois idéales ou à des modalités descriptivement analysées. De la conception antique sur l'homme et la philosophie subsista longtemps le présupposé que la science reste spéculative, statique, mais non opérante et promotrice : *omnia semper eadem*, fût-ce dans le mouvement cyclique qui amène des retours éternels. Si Descartes, profitant de l'élan scientifique qui l'a précédé, a constitué l'armature philosophique propre à justifier la formule de Bacon : *homo quantum scit, tantum potest*, s'il a construit toute une métaphysique pour fonder l'emprise de l'homme sur l'univers qu'il prétendait enserrer par l'application des mathématiques à la physique et à toutes les sciences positives, s'il a espéré par là exalter l'action humaine en la rendant maîtresse de la nature autant que nous sommes maîtres des métiers de nos artisans, il ouvrait sans doute ainsi des voies nouvelles et mettait en valeur l'initiative conquérante de la pensée et de la volonté. Mais, sans parler de l'étroitesse d'un tel dynamisme, trop mécaniquement conçu, celui qu'on a nommé « le père de la philosophie moderne » a, contre son intention, orienté la spéculation vers deux impasses ou même vers deux erreurs dont il faut absolument nous retirer.

Tout en reconnaissant que la science est pour l'action, Descartes a cru que l'action peut finalement être absolument réglée par la pensée, par l'unité des sciences associées, comme une parfaite machine fonctionne au moyen d'un simple déclic ou, selon le mot de Pascal, par une chiquenaude. Il résulte de là que, ainsi conçue, l'action porte exclusivement sur l'ordre immanent de l'univers, y compris le gouvernement des passions humaines et le développement de la morale et de la politique. — Or le progrès même des sciences et l'examen que nous avons [391] attentivement fait de leur raccord ont montré qu'en fait et en droit l'idéal escompté par Descartes est chimérique : la science, toujours fissurée, ne domine et n'explique pas l'agir, lequel ne se réduit jamais au déterminisme des phénomènes dompté et utilisé par notre pensée et pour nos besoins : attitude apparemment exaltante, en réalité étroite et abaissante, puisqu'il faudrait retourner et fermer sur elle-même la maxime baconienne et dire : *homo quantum concupiscit et potest, tantum scit* ; ce retournement, impossible en soi, tendrait, en nous, à ramener nos visées aux seuls horizons cosmiques, à manquer même ce but et à donner un démenti à la parole : « que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme ». Ainsi, en effet, pensée et action, sous prétexte de mieux s'embrasser, seraient emprisonnées dans un tête à tête excluant tout colloque, toute communion avec la vivante intimité de la nature et avec le verbe même de Dieu. Si donc Descartes a eu raison de susciter un idéal dynamique, son illusion a été de le restreindre au domaine que les sciences peuvent étudier et plus ou moins maîtriser. Son erreur a été de croire à la continuité et à la suffisance d'une science assurée à chacun de ses pas d'une solidité définitivement acquise. Sa faute a été d'instaurer partout un dualisme équivoque de la pensée et de l'étendue, afin d'enserrer par les deux bouts le domaine où l'homme réussirait à s'enclorre et à conquérir la souveraineté sur lui-même et les choses.

Déjà donc il faut rouvrir à la philosophie le monde vraiment spirituel qu'on lui avait fermé et soustrait, comme si notre spéculation rationnelle et savante devait s'en désintéresser et pouvait s'en passer ou même le nier. Cette grave carence est liée par une causalité réciproque à une autre erreur d'orientation qu'il n'est pas moins nécessaire de redresser. C'est une illusion d'estimer qu'en aucun point de leur développement les sciences se [392] justifient elles-

mêmes, satisfont à leurs propres exigences et, fût-ce en espérance, promettent pour l'avenir une solution du problème humain. Leur existence dépend elle-même de besoins qu'elles avivent loin de les assouvir. Et c'est le grand service de la rénovation contemporaine que de montrer par une critique foncière l'incohésion des sciences pendant que, par leur dialectique réelle, les événements historiques manifestent les déceptions d'une organisation exclusivement scientifique et technique. D'une telle leçon la philosophie doit rendre compte et profiter, afin d'opérer cette rectification des esprits et des volontés sans laquelle nul remède, nulle invention ne suffiront à restituer vigueur et santé au corps et à l'âme de l'humanité. Ce n'est point assez de maintenir, comme l'avaient prétendu Descartes et quelques-uns de ses successeurs fidèles à un certain spiritualisme, l'affirmation d'un Dieu qui aurait établi les lois de la pensée et de la nature pour que nous puissions, en les respectant, nous servir pour ainsi dire de lui sans lui et même contre lui, et comme si le monde était ainsi livré à nos disputes, à nos conquêtes, à notre usufruit. C'est là dénaturer radicalement l'idée et la fonction de l'agir humain. Notre action n'use pas de Dieu pour usurper une fictive souveraineté humaine sur des puissances qui, au-dessous de nous et en nous, lui échappent toujours partiellement ; et elles ne lui échappent que parce qu'en effet nous ne trouvons pas dans l'univers ni en nous-même le principe, la conscience, la fin véritable de notre propre agir.

C'est pour nous libérer de la double illusion cartésienne et de toutes les conséquences idéalistes, criticistes, immanentistes, pragmatistes, monistes qui en sont les corollaires antithétiques, qu'il nous a fallu reprendre en sous-œuvre l'étude de la pensée et de l'être, afin de sauvegarder ainsi et de promouvoir une conception plus métaphysique et plus réaliste à la fois de l'action (37). Du point [393] où nous sommes parvenus, il est bon de faire refluer la lumière sur l'itinéraire qui nous y a conduits : nous verrons mieux ainsi le rôle spécifique et la contribution propre de chacune des fonctions que nous avons constamment considérées en ce qu'elles ont de réel, d'utilement connaissable et de fécond en solutions vitales.

**2° CAUSALITÉ RÉCIPROQUE DE L'ÊTRE, DU PENSER,
DE L'AGIR ÉTUDIÉS EN LEUR ORIGINALITÉ SPÉCIFIQUE
ET EN LEUR CONTRIBUTION MUTUELLE
AU PROBLÈME, PHILOSOPHIQUE.**

[Retour à la table des matières](#)

Se réformer, s'approfondir, se vivifier, c'est la tâche permanente de la philosophie. Leibniz avait voulu « réformer la notion de substance » : elle en a toujours besoin, comme aussi les notions de pensée et d'action. Peut-être est-ce en scrutant ces trois notions, si distinctes et si solidaires tout ensemble, qu'il convient de plus en plus de les éclairer et de les féconder mutuellement. Au lieu de nous borner à les opposer ou à les spécifier isolément, ne trouvons-nous pas plus de profit à étudier leur symbiose, selon une méthode génétique qui manifeste leurs connexions réciproques, leur dynamisme propre et concerté ?

— Contribution de la pensée et d'une étude du penser : Dès le début d'une telle entreprise, était-il possible d'accepter le fait de penser comme une donnée brute ? N'eût-ce point été renoncer d'emblée à rendre intelligible la conscience et l'intelligence elle-même ? Il est étrange qu'on n'ait point dénoncé plus souvent l'inconséquence foncière de l'idéalisme qui, pour tout ramener à l'idée transparente à elle-même, admet primitivement l'opaque affirmation d'une pensée surgissant de l'impensé, de l'impensable même, tout au moins de l'inconscient, comme s'il n'y avait pas une contradiction intrinsèque soit à poser un [394] intelligible non intelligé, soit à impliquer une autogenèse de la pensée se pensant elle-même sans expliquer ce redoublement faute duquel elle ne serait rien pour soi pas plus qu'en soi. Incompréhensible donc et incohérente l'attitude de quiconque s'imagine ou que l'idée est pure passivité subie ou qu'elle est absolue et arbitraire productivité.

Aussi, pour que le fait de penser, si évident qu'il soit, ne demeurât point absolument ténébreux ou même contradictoire, a-t-il fallu en chercher le principe jusqu'aux origines de ce qui est à penser, de ce qui devient pensable, de ce qui peut devenir pensant. A cette condition seulement le réalisme profond de la connaissance, la naissance et la nature de l'esprit sur les paliers que nous offre l'univers cessent d'opposer à notre raison un mur impénétrable. Peu à peu même nous apparaissent les causes et les fins rendant compte de ce dynamisme hiérarchisé qui, par la vie et la conscience, prépare l'avènement des esprits et la destinée des personnes humaines. Donc déjà pour rendre compte de la pensée, de la connaissance, de la nature spirituelle, comme de l'ordre universel, un recours implicite à l'action s'était trouvé constamment impliqué par l'étude spécifique de la pensée, de la pensée prise en toute son extension et en toute sa compréhension, depuis les origines mêmes du monde physique jusqu'à la Pensée pure et parfaite, *per quam omnia facta sunt et sine qua nihil factum est quod factum est.*

— Contribution des êtres subsistants et d'une ontologie concrète : Vivifier la notion d'être, c'est aussi une tâche permanente et qui ne peut s'achever uniquement dans l'abstrait et par l'abstrait. Comment échapper à deux périls opposés à l'extrême, — celui d'amener l'être à cet *ens generalissimum* qui n'est plus qu'une accolade totale, mais vide de toute détermination et pleine de toute confusion [395], — celui d'un endettement en tout *individuum ineffabile* qui, par un excès inverse, mêle toutes choses jusqu'à l'évanescence complète dans la poussière du devenir ? Combien donc il a été nécessaire de maintenir les distinctions essentielles, mais aussi de montrer les connexions naturelles dans l'ordre librement créé par la souveraine et gratuite condescendance du seul Etre en soi et par soi, à qui toutes choses tendent à s'assimiler dans la mesure où, sous sa motion, elles exercent leurs propres actions en vue d'une solide union entre elles et d'une participation à la parfaite unité du plan créateur. Les êtres contingents ne sont donc, en aucun moment de leur développement, solidement et totalement en soi. Ils ne sont pas leur être. Ils ne sont dans leur être, *in esse*, qu'en développant leurs virtualités *in agere* et on les dénaturerait en leur retirant leur propre action. Considérer et promouvoir au contraire cette ac-

tion intimement suscitée et réglée, c'est enrichir et consolider leur réalité en la rattachant et en la faisant participer à l'Être absolu en qui seule essence et existence sont éternellement une dans un pur et parfait agir.

— Contribution de l'action et d'une étude de l'agir : Ainsi la science philosophique de l'être prépare ou même réclame l'étude de l'action, car les êtres, pour être et se réaliser pleinement, agissent les uns par et pour les autres et se suspendent pour ainsi dire à Celui dont le nom humain peut-être le moins décevant est « pur Agir », parce qu'il y a en son absolue transcendance l'éternelle fécondité de la puissance, de l'intelligence et de l'amour consubstantiels. L'action des causes secondes paraît se déployer dans un devenir encerclé dans la durée ou l'étendue ; et, en cette perspective, il semble n'être question que d'états transitifs dont la fuite indéfinie ne pourrait être concentrée en réalités permanentes que par une injustifiable [396] extrapolation. Mais il en va tout autrement si, au lieu de nous référer à nos modes discursifs de penser et d'être, nous apercevons la vérité, la nécessité même de chercher et de trouver notre référence seulement dans une transcendance véritable qui, n'ayant en soi rien de transitif, est à la fois le principe et la fin, le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*, où tout a son origine, sa consistance et sa consommation.

C'est ainsi que les données éphémères et les accrues transitives dont semblent se composer les actes humains ne forment cependant pas un devenir simplement éphémère et finalement périssable. A travers les réalités contingentes ils enferment déjà, ils réalisent une ontogénie, c'est-à-dire une destinée qui appartient à un ordre spirituel et vraiment substantiel. C'est pourquoi les lois de l'être s'appliquent à notre agir et, par cet agir même, aux composantes qui entrent comme occasion, comme élément, comme tentation, comme effort méritoire dans la trame des actions proprement humaines.

Par là encore s'explique le fait apparemment étrange du caractère privatif et non pas seulement négatif de la rébellion morale, du caractère non simplement affirmatif mais enrichissant et si l'on peut dire élévateur et assumptif de la fidélité à l'ordre spirituel. Parce que l'agir humain assemble en lui le devenir

contingent et une fin transcendante qui s'y trouve mise en valeur ou en échec, la logique de la vie morale ne se borne pas à un oui ou à un non contradictoires dont l'un excluerait purement ou simplement l'autre. Dans le cas d'abus des choses passagères et des fins subalternes, la méconnaissance, le refus du bien infini et éternel ne supprime pas l'être qui y aspirait invinciblement et n'a pas eu la générosité de le suivre et de l'admettre ; et ainsi l'exclusion temporelle entraîne non l'annihilation éternelle, mais la privation réelle et définitive ; ce qui est tout autre chose qu'une [397] application d'un principe abstrait de contradiction idéologique. Dans le cas opposé, la docilité de l'intention à la lumière et à la rectitude, fût-elle onéreuse, ne fait pas que porter l'esprit à un ordre idéal, à une fin divine où il s'absorberait comme une goutte d'eau dans un océan infini ; l'acte humain conforme à sa loi interne et correspondant à l'appel qui lui inspire un perpétuel dépassement soulève par cet élan consenti tout le poids des séductions naturelles et les transforme par là en gains pour toujours, en conditions de joie personnelle, en accrues de la somme de bien et de félicité, but véritable de la glorieuse œuvre créatrice. Et par là, comme tout à l'heure mais en sens inverse et bien plus que symétriquement inverse, l'action pleinement fidèle ne fait pas qu'affirmer le oui éternel d'une sorte d'immobilité sans vie toujours surabondante ; elle est vraiment une synthèse amplificatrice qui élève ce qui semblait ne pas être à ce qui est surabondamment, sorte de création continuée qui en un sens confère à l'univers une possibilité d'étendre en d'autres êtres et par d'autres êtres le règne du seul et unique Etre et d'agrandir en quelque sorte Dieu, selon le précepte et le vœu qu'exprime la parole sacrée : *magnificetur Dominus et multiplicentur animae... ut vitam abundantius habeant.*

Ainsi compris en leur nature profonde, notre pensée, notre être, notre action, tout en ayant à se développer dans la durée et l'effort discursif, participent à un ordre éternel où ils ont à s'insérer : ce qui est relatif, borné et transitoire en notre vie sous sa forme éphémère dépasse infiniment cette relativité universelle en laquelle on prétendrait immerger nos œuvres périssables et notre personnalité spirituelle. L'action qui exprime et réalise notre être ne saurait être emprisonnée dans la durée qui passe, dans l'expansion — si accrue ou si maî-

trisée qu'on la [398] suppose — de l'univers cosmique. Et rien même de nos connaissances ou de nos conquêtes ne serait possible ou concevable si nous ne participions à cette initiative, supérieure au devenir, par laquelle, à travers le devenir même, nous coopérons au destin transcendant qui est la raison de notre être, la motion primitive et le but suprême de notre agir.

Mettre en évidence l'intime et rationnelle cohésion de tout ce dessein intelligible et bon, chercher et réaliser les conditions d'où il dépend que ce destin se réalise, c'est là l'inspiration continue de l'effort philosophique. Et l'on aperçoit sans doute pourquoi il convient de porter l'étude non seulement sur le *nosse* ou sur l'*esse*, mais encore sur cet *agere* qui met tout en branle, qui relie le transitif à l'absolu, qui offre à la transcendance le réceptacle secret où seulement peut-être elle peut descendre en nous par une communication de cela même qui reste incommensurable entre le Créateur et toute nature créée ou créable (38).

3° COMMENT L'ACTION PEUT DEVENIR UN RÉCEPTACLE POUR DES APPORTS SUPÉRIEURS À NOTRE NATURE ET À NOTRE PENSÉE PROPRES, EN OFFRANT AINSI DES ALIMENTS STIMULATEURS POUR LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE ET L'ACTIVITÉ SPIRITUELLE.

[Retour à la table des matières](#)

Il ne suffit pas de pressentir comment l'être, la pensée et l'agir sont, en soi et dans l'absolu, circumincession unitive et sont, en nous et dans notre mouvante contingence, causalité réciproque qui ne se limite et ne s'achève pas dans un simple devenir. Assurément c'est beaucoup déjà de reconnaître que l'action humaine implique et contribue à réaliser une destinée supérieure à l'espace et au temps ; mais une autre vérité, corrélative à celle-là, n'importe pas moins. Par ce qu'il contient obscurément de transcendance réelle sous le voile de nos conceptions inadéquates [399] et de nos desseins apparents, l'agir volontaire peut abriter des interventions, des exigences, des responsabilités que la connaissance explicite, que les buts prochains et voulus enveloppent sans réus-

sir à les démasquer. C'est pourquoi les plus généreuses idées, les plus belles maximes, les meilleurs projets ne résolvent pas le problème imposé à tous ; non seulement les fleurs ne sont rien encore sans le fruit des actes ; mais les actes peuvent et doivent dépasser la promesse des fleurs, en tant qu'ils ont à fidèlement accueillir et à employer les secrètes motions, les sollicitations éventuelles d'un appel et d'un secours gratuit. Car, dans l'hypothèse que nous avons été rationnellement conduits à examiner d'une assistance intimement prévenante et requérante, comment concevoir que cette imprévisible et mystérieuse intervention pénètre en nous sans trahir impérieusement son origine, sans annihiler néanmoins sa secrète autorité, sans ôter à notre initiative la possibilité d'être méritoirement docile en même temps que librement personnelle ? C'est dans la complexité, à la fois obscure et claire, de l'action volontaire que peut s'opérer ce *connubium* que ne suffiraient point à receler, à consacrer, à consommer les pensées même les plus généreuses, les projets et les velléités les plus raisonnables et les plus sincères. Aussi, pour que la philosophie ne risque pas de s'enclorre en soi et de se borner, même en ce qu'elle considérerait comme son aveu le plus fidèle à la lumière, à s'écrier : « Seigneur, Seigneur ! », il faut aller plus avant, admettre que l'action comme un tabernacle nous offre, nous impose une attitude plus que spéculative et que, afin de rester conséquent avec l'aspiration qui nous travaille et nous soulève, une vive et entière sincérité nous commande de parler et de faire comme cet incrédule, encore à demi rebelle mais prenant déjà une virile résolution : « si je découvrais les chemins mal famés qui mènent à Damas, j'irais m'y promener ». [400]

Par cela même que l'action humaine résume en soi toute notre nature raisonnable et tout notre élan volontaire, tout en contenant autre chose encore que ce qui au-dessous et au-dessus d'elle vient de ce qu'elle ne connaît et n'égale jamais entièrement, elle ouvre à la philosophie une réalité ultérieure à une science ou à une spéculation simplement anthropomorphiques. En ce sens, on a pu justement dire qu'une doctrine rationnelle de l'action requiert également une philosophie de la foi et un examen — aussi autonome et critique que respectueux et bienveillant — de la religion positive en ce qu'elle présente de plus spécifique. C'est sous cet aspect que, pour rester fidèles au dynamisme interne de la raison et de la volonté, nous aurons à réaliser la tâche complémentaire

dont il est philosophique d'indiquer dès à présent le dessein d'ensemble et le double aspect.

En ce sens notre conclusion, ici encore, ne peut être qu'expectante et confiante. On s'est étonné peut-être de nous entendre précédemment terminer d'autres études par des promesses apéritives, préparatoires ou requérantes, comme si nous n'avions jamais que de fuyants mirages à offrir aux plus arden-tes soifs de vérité pas à pas désaltérante. Et n'est-ce point cependant la fonc-tion actuelle de toute vie itinérante vers un but non certes illusoire, mais nous attirant toujours à des horizons ultérieurs par delà toute satisfaction présente ? — Quarante années de marche errante dans le désert et pour n'aboutir qu'à un pays qui n'est encore qu'une terre promise ? Oui, mais du moins nous trouve-rons peut-être cette fixité d'orientation, cette paix qui ne saurait être présente-ment qu'une création continue. Cette marche, c'est notre action que semblent escorter tour à tour les deux colonnes de lumière et de nuée conduisant le peu-ple d'Israël dans l'attente d'une loi et d'un lieu d'élection. [401]

Ainsi par une intégration plus fonctionnelle de la pensée et de l'action sommes-nous préparés à une étude d'un caractère différant des précédentes, mais relevant encore de l'office du philosophe. Et cela sous deux aspects : 1° Puisque le philosophe prétend justement étendre son regard à l'universalité des questions qui portent sur le sens de l'univers, sur la valeur de la connaissance, sur la recherche des méthodes propres aux divers ordres de vérités — problè-mes humains par excellence — il ne peut faire abstraction des données histori-ques qui ont influencé tout le développement des sciences, des sociétés, de la civilisation. Il rencontre donc le fait chrétien et, parmi l'étude des grands faits religieux, il ne peut refuser son attention à ce que le message évangélique ap-porte de données originales. Il s'agit d'abord de les discerner selon l'esprit qui leur est propre. En cherchant s'il y a là un ensemble intrinsèquement cohérent et compatible avec un organisme rationnel, nous aurons donc, par cette ren-contre même de l'esprit chrétien et de la philosophie autonome, à soulever un problème — ou de mutuelle compréhension — ou d'exclusion si quelque in-compatibilité se révélait à l'examen. 2° Dans le cas où l'incommensurabilité

même n'empêcherait pas une symbiose, en quelle mesure une coopération entre l'esprit philosophique et l'esprit chrétien serait-elle concevable, légitime, utile, au point que devrait se poser et se préciser cette question récemment ravivée et controversée sous ce titre : « le problème de la philosophie chrétienne » : titre litigieux en effet, mais dont la justification accompagnée de prudentes réserves peut apporter à tant d'esprits troublés et à tant de conflits sociaux une lumière apaisante et bienfaisante.

On aperçoit, à travers ces pressentiments qu'autorise ou que suggère la raison attentive à toute la complexité [402] des actes humains déjà considérés dans leur dialectique concrète, l'étendue du problème que nous réserve un examen de ce que la langue religieuse a nommé « les fins dernières de l'homme. » Il a été dit justement d'une telle question qu'elle est par excellence celle que la philosophie doit poser avec toute la force et toute la précision dont elle est capable, mais celle aussi qu'elle ne peut résoudre en pleine lumière, parce que la conscience ne saurait atteindre tout le secret qu'enferme l'action humaine.

Jusqu'ici nous avons évité de considérer en face et dans une lumière directe le dogme et les exigences du christianisme, alors même que nous subissions forcément l'éclairement de sa lumière indirecte partout diffuse dans l'histoire et la civilisation. Et déjà, dans cette atmosphère lumineuse et vivante, nous avons dû assigner à la philosophie faisant encore abstraction des données et requêtes positives de la révélation et de l'institution chrétienne une tâche irrécusable, une fonction sublimante, celle de suivre aussi loin que possible le déploiement de notre raison et de notre vouloir, celle surtout de déterminer l'attitude normale et prudente qui, même en cas d'ignorance invincible, doit être salutaire à la bonne foi. C'est dans cette perspective que nous étions restés placés, non pour préciser et procurer la solution, mais pour indiquer les conditions sans lesquelles l'agir humain se manquerait à lui-même et ne saurait présumer un aboutissement salutaire. Mais désormais c'est un dessein ultérieur que nous avons à poursuivre. Sans aliéner sa fonction spécifique, la philosophie peut ou même doit légitimement et utilement s'employer à un rôle qui ne

compromet en rien son autonomie mais qui sans empiéter non plus sur un autre domaine que le sien peut lui apporter des stimulations, des clartés, des confirmations précieuses. Précisément parce que la philosophie n'a le droit de se fermer à rien du réel, du [403] vivant, de l'agissant, il ne lui est pas loisible d'ignorer complètement ou de ne connaître que par le dehors tant d'idées et de sentiments qui ont informé tant d'esprits et d'institutions. Là où l'histoire, les mœurs, le développement de la civilisation générale, l'universalité même de la vie religieuse posent devant elle le fait et le dogme chrétien, il serait mutilant d'amputer notre examen en évitant de le conclure par une libre confrontation de ce qui en réalité a investi — même à leur insu ou contre leur gré — les hommes qui pensent, qui savent et qui agissent.

Voilà par quelles raisons impérieuses nous ne pouvons, en notre effort pour une philosophie intégrale, nous dispenser de l'étude concluante qui s'intitulera : « l'Esprit chrétien et la Philosophie », non point pour tendre à un mélange hybride, mais pour établir que l'atmosphère où vit le christianisme — en tant qu'il offre universellement à tous l'accès à la société des esprits et des âmes — est aussi l'atmosphère où se déploie le plus complètement, le plus librement, et sans épithète restrictive, la discipline qui mérite, en un sens fort, singulier et total, de s'appeler : la philosophie. [404] [405]

[406] [407]

EXCURSUS
- EXPLICATIONS
COMPLÉMENTAIRES
ET CONFIRMATIONS
HISTORIQUES

[Retour à la table des matières](#)

1. Signification et portée de ce tome II selon qu'il se présente isolément comme une philosophie directe et concrète de la destinée commune à tout homme ou selon qu'il entre en composition dans la philosophie intégrale en laquelle doit trouver place l'étude des rapports entre la spéculation et la pratique, entre le problème métaphysique ou moral et le problème religieux.

[Retour à la table des matières](#)

L'étude qu'entreprend le présent volume peut être envisagée sous un double aspect. D'une part, on y considère, indépendamment de tout système rationnellement préétabli, l'action humaine sous la forme concrète où elle s'offre communément à tous, pour la recherche d'une solution aussi méthodique, intelligente et droite que possible du problème posé par la vie. D'autre part, mis en rapport avec ceux qui l'ont précédé, ce volume apparaît comme cherchant à combler une place restée vide, une fonction que postule et que n'accomplit pas la philosophie spéculative, pas même quand elle étudie la théorie de la pratique et les idées directrices de l'action. C'est sous le premier de ces aspects que s'était développée à peu près exclusivement la thèse de 1893 dans une étude qu'il reste maintenant à justifier plus complètement et à incorporer dans l'unité organique de la philosophie. Et la question qu'il faudra [408] élucider sera de savoir si, en effet, cette science rationnelle de l'action effective peut se constituer d'une manière décisive ou si elle laisse ou si elle creuse elle-même un vide qu'elle ne comble pas.

1° *Fidélité au dessein primitif de la thèse de 1893 et perspectives élargies du présent volume.*

Le primitif dessein dont jadis nous nous étions inspiré ne semble pas illégitime ni infructueux. Mais il est utile ici, après avoir rappelé quel il était, d'expliquer en quoi son rôle limité a besoin d'être étendu et philosophiquement fortifié. Cette idée première, c'était d'aller droit à la seule science accessible en même temps qu'indispensable à tous ceux mêmes qui n'ont point et ne peuvent avoir d'autre science que celle de leur conscience pour la rectitude de la conduite d'une vie orientée vers sa fin inévitable et normale. Déjà, à ce point de vue, nous parlions de science et non point seulement d'expérience ou d'art comme s'il s'agissait d'une œuvre de moraliste ou d'un traité de direction spirituelle. Il ne pouvait suffire en effet de considérations partielles, de solutions casuistiques ; il ne devait être question que du but universellement assigné à toute destinée humaine, s'il est vrai toutefois que nul être raisonnable n'échappe à la loi interne qui le juge et au sort immortel qu'il a contribué à fixer. Aussi, pour que cette recherche de l'essentiel et de l'inévitable pût revêtir son caractère scientifique, c'est-à-dire universel et impérieux, fallait-il éliminer les aspects variables et contingents. Il fallait discerner les connexions nécessairement impliquées dans l'action humaine sous quelque forme qu'elle se déploie. Il fallait éliminer les solutions illusoires ou aberrantes, sans méconnaître pour cela le rôle de la liberté et sans omettre l'examen des conséquences qui résultent de la norme s'appliquant au bon usage ou à l'abus de notre vouloir.

Même en de telles limites, cette étude de l'agir humain répond à un besoin incontestable ; elle est instructive indépendamment [409] des autres recherches auxquelles s'applique la spéculation philosophique. Et il nous avait paru loisible jadis de l'aborder d'emblée, sans prévoir que quelques-uns imagineraient qu'une semblable tentative tendrait à suppléer ou même à supplanter les tâches et les domaines acquis de la philosophie générale.

Une difficulté pourtant restait à résoudre. Un chapitre nouveau ne peut s'insérer dans le corps de la doctrine sans faire naître des répercussions vitales,

tant l'organisme philosophique garde le besoin d'une harmonie fonctionnelle entre toutes ses parties. C'est pourquoi, s'il y a un membre nouveau qu'on a parfois désigné, comme le faisait Emile Boutroux, au Congrès philosophique de 1900, sous le nom de « philosophie de l'Action », il devenait nécessaire non seulement de greffer cet organe sur le tronc ancien, mais d'assurer la circulation réciproque de la sève, afin de maintenir la finalité interne au sein de cet organisme intégré en toutes ses fonctions. C'est de façon semblable que le chapitre récent de l'épistémologie critique a fait affluer une vie plus intense en tout ce qui concerne la cosmologie et la biologie.

Toujours est-il qu'afin d'incorporer la philosophie populaire de l'action dans le système technique de la philosophie conçue comme une organique unité, il fallait ménager la distribution des fonctions pour que l'étude même de l'action fut annexée et même postulée par l'ensemble du corps animé qui avait à profiter tout entier de cette croissance. D'où le besoin de reprendre les questions fondamentales et de montrer que, pour y répondre de façon non différente sans doute mais plus explicite et plus approfondie, il importait d'établir comment l'étude de l'action par l'action ouvre de nouvelles issues et apporte un utile afflux de vérité et de fécondité philosophiques. C'est ainsi que l'on a pu remarquer les précisions introduites par une confrontation plus intime de la théorie et de la pratique, le rôle original de l'action à l'égard de la pensée même, les raisons pour lesquelles la théorie de la pratique et la [410] pratique de la théorie demeurent disjointes et alternativement inadéquates, les conséquences décisives qui résultent de cette étrange et pourtant salutaire disproportion.

Il importe également d'écarter une autre méprise. Après avoir montré que notre présente étude de l'action ne se ramène ni à une théorie ni à une casuistique prudentielle, nous devons maintenant éliminer les interprétations qui ont tendu à la restreindre soit à l'examen des répercussions qu'ont en effet la bonne volonté et la bonne conduite sur notre discernement et nos certitudes intellectuelles, soit à une doctrine qui subordonnerait la portée même de notre connaissance à une détermination de la volonté ou à un dogmatisme tout moral. Sans doute pour remédier aux exagérations ou aux erreurs qui peuvent ré-

sulter de thèses trop unilatérales, nous aurons à tenir compte d'utiles vérités, telles par exemple celles dont Léon Ollé-Laprune a montré l'importance et dont l'étude consacrée à sa philosophie et à l'achèvement de son œuvre a résumé les idées directrices et les justes conclusions ; (cf. dans la « collection des Maîtres d'une génération », Bloud et Gay, mon petit volume sur *Léon Ollé-Laprune*). Mais nous avons ici un sondage plus radical à poursuivre, un équilibre plus complexe à maintenir.

Ce n'est pas seulement dans l'ordre discursif et par les relations plus ou moins extrinsèques entre nos volontés voulues, nos décisions élicites, nos actes délibérés et réalisés d'une part et nos jugements spéculatifs, nos maximes intellectuelles, nos conceptions métaphysiques ou éthiques d'autre part que nous avons à régler les rapports des idées et des actes. Avant d'être morale et de susciter des chocs en retour sur nos vues spéculatives, l'action suppose déjà ce que nous avons décrit sous le nom d'agnition : une reconnaissance qui confère un caractère personnel à l'affirmation des principes, une interprétation de nos idées directrices et de cela même que nous avons appelé, à leur place, la pensée spontanément nécessaire et la volonté voulante, préalablement à tout choix élicite. Non pas que [411] ces vérités essentielles et premières ne soient universelles et nécessaires en soi, comme elles le sont en nous et comme elles doivent le devenir pour nous ; mais toutes nécessaires qu'elles sont, elles ne sont néanmoins pas nécessitantes d'emblée et sans échappatoire pour notre conscience ébauchée et notre intelligence imparfaite. Une confrontation proprement intellectuelle accompagne donc, de sa priorité logique, sinon chronologique, l'exercice explicite de l'assentiment spirituel et du consentement personnel qui prépare les déterminations, les résolutions, les réalisations d'ordre volontaire et moral dont la répercussion se fera ultérieurement sentir sur la rectitude ou les déviations de notre vision des réalités objectives et subjectives.

De ces simples analyses il résulte que notre étude directe de l'action ne saurait se borner à l'analyse des conditions psychologiques et morales de la sincérité ou des illusions de notre conscience adulte, une fois constituée et tardivement consultée, tel un témoin qui aurait été soudoyé, à la fois juge et partie.

Par la profondeur de ses origines, par la complexité de sa constitution, par l'irréductible unité qu'elle forme essentiellement, l'action porte en soi une norme dont les exigences, les suites et les sanctions ne se révèlent que dans et par le développement même de son intime histoire. Il faut donc se mettre pour ainsi dire en elle, assister à cette dialectique de la vie réelle, considérer son itinéraire et son aboutissement, recueillir les leçons qui se dégagent des nécessités inhérentes et incluses en tout usage concevable de la liberté. D'un tel point de vue, on s'aperçoit du caractère — non point faux certes, mais encore superficiel et peu influent — des exhortations bornées au jeu alternatif du penser et du vouloir. Le destin des âmes dépend de causes plus profondes et d'orientations plus secrètes. Newman remarquait avec exactitude que les grandes décisions qui engagent notre choix de vie présente ou même tout notre sort immortel dépendent non point tant des mobiles et des motifs explicitement formulés que des vagues de fond soulevant tout notre être avec [412] une clarté qui reste mystérieuse. C'est jusque là qu'il faut pénétrer pour justifier les certitudes et les responsabilités ; car c'est là que résident vraiment et que s'opèrent cette vérité, cette solution de la vie humaine. Si donc nous parcourons les voies en quelque sorte souterraines de l'action, c'est finalement pour ne laisser échapper aucun des enseignements prémonitoires ou confirmatifs qui doivent, au terme, dévoiler une lumière d'autant plus vive que nous l'aurons cherchée à travers et découverte au sortir des ténèbres et des tâtonnements. Et ainsi se justifiera sans doute la méthode itinérante qui, n'omettant aucune des routes apparemment attirantes, nous ramènera à la seule issue.

Ces indications anticipées permettront sans doute de reconnaître la continuité comme aussi de mesurer l'écart entre l'*Introduction* écrite en 1892 que nous reproduisons au début de ce livre et l'organisation plus rationnellement cohérente de cette nouvelle étude. Et, en notant la connexion plus serrée des idées directrices, on sera préparé à comprendre plus aisément le rôle de l'action dans l'inévitable apparition du problème religieux peu à peu manifesté en ses profondes raisons d'être, en ses données essentielles, en ses exigences spirituelles et salutaires.

Sans doute, comme on vient de le comprendre, il avait été légitime et utile de constituer une science de l'action par l'action et de développer une philosophie toute concrète, indépendamment des systèmes techniques sans lesquels notre destinée peut s'orienter intelligemment vers une solution réfléchie et prudemment préparée. Cependant il est plus philosophique encore de relier cette sagesse du philosophe pratiquant avec les autres disciplines rationnelles qui composent par leur diversité et leur solidarité un problème d'ensemble où notre action doit intellectuellement et moralement s'insérer. Des recherches spéculatives sur le pur Agir, sur la notion spécifique de notre action transitive, sur l'inadéquation de la théorie éthique et de la pratique morale résultent des précisions et des avantages [413] certains pour la solution effective des questions vitales où nous avons à prendre parti et initiative. Qu'il suffise ici d'indiquer d'avance quelques-uns des gains à espérer d'une coopération entre les deux méthodes, les deux perspectives que comporte une étude intégrale de l'action. Par là en effet nous échapperons plus sûrement et en meilleure connaissance de cause à un double danger, celui d'attribuer à la théorie une suffisance stabilisée et despotique (comme si à partir de quelques données expérimentales elle s'était assurée définitivement d'un empire *a priori*), celui, inversement, d'accorder à la pratique la facilité d'échapper toujours plastiquement, selon les besoins contingents et immédiats, à la rigueur de la thèse absolue et inviable par des hypothèses arbitrairement accommodantes.

On voit en effet par l'interprétation et l'application souvent abusives qui ont été faites (d'ailleurs assez tardivement) de la distinction entre « thèse et hypothèse », l'intérêt extrême qu'il y a à normaliser, si l'on peut dire, l'emploi simultané de la rigueur et de la condescendance, toutes deux également justes et bonnes. Il importe d'éviter à la fois deux risques, souvent cumulés quand sont méconnues la légitime originalité, la causalité réciproque, les obligations mutuelles de la théorie et de la pratique à concerter dans toute action humaine. S'il est possible, vrai et salutaire d'accorder l'intransigeance des principes avec la souple diversité des solutions contingentes, — c'est que jamais une théorie n'épuise d'avance la pratique qu'elle sert à susciter, à guider, à contrôler ; — et jamais non plus l'action humaine ne se passe de vue spéculative, d'appui rétrospectif, de prospection anticipatrice. Si la pratique applique, vérifie, assou-

plit la théorie en l'enrichissant, la théorie à son tour profite des enseignements reçus pour en obtenir et en affronter d'autres. Et telle est la loi réelle de la connaissance et de l'action, distinctes et associées dans une collaboration progressive qui fait ressortir en fait et en droit l'insuffisance, pour ne pas dire l'erreur philosophique, de la thèse d'après laquelle la théorie [414] planerait dans le domaine des généralités invariables, bien au-dessus des réalités singularisées qui, par leurs caractères muables et accidentels, resteraient inadéquates à la loi de la science. Il importe au contraire de revendiquer l'application des principes universels à tous les cas dont la complexité réelle est, non une dérogation, mais une extension rénovatrice et élargissante des cadres dans lesquels nos résumés *a priori* sont trop prêts à enfermer les variétés infinitésimales d'une nature où le calcul de l'infini introduit une règle qui restera inviolée.

2° Rapport de ce tome avec les quatre précédents.

S'il n'est nullement nécessaire (pour suivre utilement et même aussi pour apprécier, avec la rigueur critique du philosophe, tout le développement dialectique et toutes les démarches successives de cette étude portant directement sur l'action humaine) de justifier préalablement la science de l'Action par une philosophie de la Pensée et de l'Être, cependant cette science de la pratique — toute capable qu'elle est déjà d'éclairer et d'orienter l'action humaine vers une sagesse qui sans être complète est cependant philosophique et préparatoire à l'heureuse solution de notre destinée — acquiert plus de lumière, plus de force, plus d'efficacité quand elle est mise en connexion avec la théorie de la pensée et de la connaissance, avec celle de l'Être nécessaire et des réalités contingentes, avec celle du pur Agir et des causes secondes en leur spécification formelle. Car l'examen qui porte sur la distinction et la solidarité de toutes ces disciplines offre plusieurs avantages importants qu'il est bon d'indiquer ici.

Si déjà, du point de vue épistémologique et même réaliste, on gagne une vérité essentielle en redressant ou en précisant la notion banale qu'on s'est faite dans tous les domaines et particulièrement dans celui des applications de la science de la vie à la vie elle-même, le profit n'est pas moindre dès qu'on touche aux délicates questions qui [415] concernent la morale théorique et la solution du problème de notre destinée. Qu'il suffise ici de signaler cette difficulté et l'intérêt qu'il y aura pour nous à tirer au clair cet obscur embarras là où le tout de notre être est mis en péril. Il s'agit en effet de savoir si l'éthique spéculative que tant de doctrines philosophiques ont proposée, sans pourtant soulever le problème qui nous occupe ici, n'omet pas le point le plus décisif à élucider. Sans parler de la difficulté d'établir — avec une solidité suffisante pour asseoir les fondements empiriques ou métaphysiques — une morale personnelle ou sociale, comment conférer aux préceptes une emprise et une efficacité suffisante ? est-il pratiquement possible de se les appliquer et de les observer dans leur teneur intégrale ? Et dans l'état réel où nous sommes historiquement placés, cette éthique naturelle, toute métaphysiquement développée qu'on la suppose, discerne-t-elle, accomplit-elle toute la destinée à laquelle nous sommes inévitablement appelés ? Toutes questions d'une extrême gravité et auxquelles pourtant ni la spéculation morale prise à part, ni l'expérience instructive de la vie par elle-même et par elle seule ne suffisent à fournir une solution. Elles n'y réussissent pas non plus en essayant de concerter leur lumière et leurs exigences, parce qu'elles ne se rejoignent pas et laissent toujours subsister entre elles une fissure, une déficience. Mais, nous le verrons, reconnaître cette faille, c'est ouvrir la voie, la seule possible, la seule salutaire à une solution authentique. Et l'avantage d'avoir avéré en même temps les limites de la théorie et celles de la pratique, leur connexion imparfaite mais indéniable, leur portée très réelle mais n'aboutissant pas jusqu'au point de convergence désirée et requise, c'est là, pour l'effort spéculatif et pour les exigences incoercibles et insatisfaites de l'humanité, une ouverture infiniment précieuse.

De plus, en prenant connaissance de cette Introduction, le lecteur qui aura suivi les développements du tome I de *l'Action* renouvelée pourra faire ces deux remarques : [416]

— d'abord, il verra comment, sans aucun parti pris d'école et sans qu'on se rattache à une spéculation technique, il est possible et légitime d'aborder méthodiquement le problème de l'action et de procéder, de façon directe et concrète en même temps que rigoureuse et scientifique, par l'analyse des nécessités ou des exigences progressivement éliminatoires des illusions partiales, des solutions inconséquentes ou défailtantes. Et c'est là, non sans doute toute la philosophie, mais une part normale et authentique du philosophe, une part qu'on n'a pas le droit de négliger, de sous-estimer ni, à plus forte raison, de contredire à la légère et, encore moins, d'exclure et de condamner. — En outre, on pourra remarquer que les analyses techniques et les conclusions spéculatives du tome premier de *l'Action* se retrouvent sous-jacentes aux constatations vitales qui s'imposent à la conscience humaine : simplement consultées en toute bonne foi, mais aussi avec toute l'attention critique qu'exigent nos suprêmes intérêts, ces données de la conscience, sans avoir besoin de passer par le laminoir rationnel, peuvent devenir pleinement raisonnables et décisivement éclairées sur elles-mêmes. Il est important de noter cette coïncidence, cette superposition qui cependant n'aboutit jamais à l'identité des deux aspects théorique et pratique de la vie, pas plus que les mouvements de notre corps en pleine activité musculaire et nerveuse ne se ramènent à l'étude mécanique des leviers osseux du squelette sur lesquels cependant se fonde l'exercice de notre force, mais qui ne serviraient de rien une fois détachés de l'organisme qui nourrit et anime la structure osseuse elle-même. [417]

2. Etats d'âme utiles à connaître et à critiquer en ce qu'ils ont de séductions diverses et permanentes.

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas seulement pour complaire à d'amicales instances que nous gardons ici certaines analyses d'états d'âme qui peuvent paraître très muables ; nous reproduisons divers passages parce que, sous des formes plus poussées peut-être que maintes descriptions récentes, ce « mal du siècle » est un mal de

tous les temps et que la différence du ton psychologique et moral entre les modes d'hier et celles d'aujourd'hui fera mieux ressortir la similitude foncière des prétentions et des illusions. Le lecteur sera ainsi transporté dans l'atmosphère où avait été conçue une thèse où j'essayais, contre le dilettantisme et l'ironisme, issus d'influences panthéistiques et criticistes mêlées, de réhabiliter dans le monde intellectuel la rigueur des principes, la solidité des certitudes, la plénitude des dogmes, la valeur de la pratique littérale indispensable à la fermeté et à l'union des esprits. Ce que S. Augustin avait déjà noté de son temps, ce qui dans les deux dernières décades du XIX^e siècle était devenu endémique se retrouve dans notre monde contemporain et reparaitra toujours sous des vêtements protéiformes qui cacheront aux yeux superficiels l'indigence foncière de ceux pour qui le neuf c'est ce qui doit vieillir et le vrai ce qui sera peut-être reconnu faux demain. Nous disions donc :

— Il n'y a problèmes plus insolubles que ceux qui n'existent pas. Serait-ce le cas du problème de l'action, et le plus sûr moyen de le trancher, le seul, n'est-il pas de le supprimer ? Est-ce que pour alléger les consciences et pour rendre à la vie sa grâce, sa légèreté et sa gaieté, il ne serait pas bon de décharger les actes humains de leur mystérieuse réalité ? La question de notre destinée est effrayante, douloureuse même, quand on a la naïveté d'y croire, et d'y chercher une réponse quelle qu'elle soit, épicurienne, bouddhiste ou chrétienne : il faut ne point la poser du tout. [418]

Il est vrai que ce n'est pas aussi simple qu'on l'imagine d'abord ; car l'abstention ou la négation sont encore des solutions ; et il y a longtemps que les esprits déliés ont reconnu la duperie de la pensée neutre ou libre. — Se prononcer pour ou contre, c'est également se laisser prendre dans l'engrenage et y être dévoré tout entier. Peu importe ce qu'on est, ce qu'on pense et ce qu'on fait, si l'on est, si l'on pense et si l'on agit ; on n'a pas fait évanouir l'illusion pesante : l'idole a pu changer, mais le culte, mais l'adorateur restent. — Eviter de se prononcer, en croyant qu'on y peut parvenir, autre illusion des vues courtes : il faut en effet compter avec cette contrainte qui, l'expérience en est faite, nous force perpétuellement à l'action. Nul espoir de s'en affranchir, même en luttant contre elle, même par l'inertie ; car dans l'ascétisme plus que dans les violences de la passion, il se dépense une prodigieuse énergie ; et

l'activité profite de tous les oublis et des abdications aussi bien que de tous les efforts tentés pour la réduire. L'inaction est un difficile métier : *otium* ! qu'il y faut de délicatesse et d'habileté ; et peut-on même y réussir jamais entièrement ?

Y aura-t-il vraiment une sagesse assez fine pour démêler les subtilités de la nature, et pour lui céder en apparence, puisqu'il faut céder, tout en se libérant de ses artificieux mensonges ?

Etre dupe sans savoir qu'on l'est, c'est le ridicule malheur des convaincus, des passionnés, des barbares. Mais être dupe en sachant qu'on l'est, en se prêtant à l'illusion, en jouissant de tout comme d'une vaine et amusante farce ; agir, comme c'est nécessaire, mais en tuant l'action par la sécheresse de la science, et la science par la fécondité du rêve, sans jamais se contenter même de l'ombre d'une ombre ; s'anéantir savamment et délicieusement, ne sera-ce point le salut connu et possédé des meilleurs et des plus avisés, les seuls qui auront le droit de dire qu'ils ont résolu le grand problème, parce qu'ils auront vu qu'il n'y en a pas ? [419]

3. Du dilettantisme à l'essayisme : vacuité prétendue de l'être et de l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Si déjà le dilettante se persuadait, en se repaissant de l'ombre d'une ombre, qu'il exténue toutes choses et lui-même, on a dû lui objecter pourtant qu'une telle attitude n'est point entièrement libératrice et que, du haut de Sirius, il se rattache encore au spectacle de l'univers et à la satisfaction de tout dominer, ce qui est toujours s'assujettir à quelque objet, à quelque sentiment. N'est-il pas possible d'échapper à cet égotisme transcendant et de parvenir à une décomposition plus complète de toutes choses et du moi lui-même ? C'est ce paradoxe d'ingéniosité sophistique qu'avait cherché à décrire la thèse de 1893, afin de

n'omettre aucune hypothèse et de fermer toutes les échappatoires concevables ; en voici un extrait :

— Ne pas se contenter d'un spectacle désabusant, ni d'une supérieure ironie, agir pour mieux tuer l'action, — le charmant tour de force et l'utile tactique ! il est bon d'y regarder de près et d'en apprécier le fin. Car pour supprimer tout, il importe et il suffit, à ce qu'il paraît, d'être toute science, toute sensation et toute action : en égalant sa pensée et sa vie à l'universelle vanité, on ne paraît s'emplir que pour être plus vide. Et si en effet il n'y a point de problème ni de destinée, le plus simple et le plus sûr pour s'en apercevoir n'est-il pas de s'abandonner au libre courant de la nature, en sortant des fictions et des préjugés rétrécissants afin de rentrer dans le mouvement de la vie universelle et de retrouver par toutes les forces de la réflexion la paix féconde de l'inconscience ? ¹ [420]

¹ Plusieurs des expressions de cet exposé, rédigé en 1892 et très brièvement résumé ici, étaient empruntées aux écrivains de ce temps. J'avais préféré ne pas les nommer, afin de ne point paraître indiscrètement leur imputer des intentions qui n'étaient sans doute pas les leurs : états d'âme ou tendances indéterminées dont, dès lors, j'essayais de dégager la doctrine qui les inspire sourdement. Je faisais allusion d'abord au dilettantisme renanien qui florissait à l'École Normale et dans la jeune littérature lors de mon séjour à la rue d'Ulm. Et comme l'essayisme barrésien surgissait alors avec éclat, en se donnant lui-même comme une prolifération du maître des *Dialogues philosophiques*, la logique de la pensée et de la vie m'appelait naturellement à montrer comment l'ironie glisse à l'immoralisme ou, plus radicalement encore, à l'amoralisme. Mais pressentant que ce qui, chez l'un, pouvait rester une attitude sénile ne serait, chez l'autre, qu'une crise de jeunesse et qu'une étape dans la dialectique d'un ardent esprit, je m'étais gardé de nommer le futur héraut d'un militant nationalisme. Et, plus tard, il avait bien voulu me remercier d'une discrétion justifiée par la suite. Dilettantisme, essayisme, mais aussi déjà, en cette fin du XIX^e siècle, néo-christianisme romantique qu'on célébrait comme « le retour des cigognes » en préludant sans le savoir à une diathèse moderniste dont je cherchais dès lors à démêler les illusions et les inconséquences.

Si je réédite en cet excursus quelques passages d'une étude rétrospective, c'est qu'elle peut susciter d'utiles réflexions ; et c'est surtout parce que, sous des vêtements différents, reparaisent en chaque génération des tentatives analogues, — de semblables évolutions fussent-elles considérées

Ce qui prouve combien est artificiel l'effort tenté pour décomposer les certitudes vitales de la conscience humaine, et l'élan spontané de l'action, c'est la subtilité même des analyses qu'il a fallu mettre au service d'une telle doctrine de déliquescence totale. Avant d'en juger, non comme d'une simple curiosité introduite par quelques rares esprits, il est utile de signaler que, sous des formes beaucoup plus rudimentaires, cette attitude se rencontre trop fréquemment pour ne point appeler un attentif examen :

— Le dilettantisme de l'art et de la science ne se suffit pas longtemps ; il conduit vite ses disciples à l'essayisme. N'y a-t-il pas dans la dépravation calculée le principe d'un art et même d'une science qu'aucune fiction spéculative n'égale ? et si un désir d'émotions ignorées semble la loi commune de l'intoxication littéraire, il se cache aussi, en revanche, dans la dissolution pratique une source d'inventions et de pensées dissolvantes. Le meilleur moyen d'assouplir l'esprit et de l'affranchir des étroits préjugés qui bornent son horizon sur la vie, n'est-ce pas en effet de les dépasser, et, pour tout comprendre, de tout sentir : moins dépravé, on serait, estime-t-on, moins intelligent.

Non qu'il faille ruiner la superstition de la pudeur ou [421] de la piété même : grand serait le dommage, parce que le plaisir et l'amour du mal ne sont parfaits que grâce au piquant de la contradiction intérieure et à la saveur du fruit défendu, comme pour ces filles galantes qui ont d'épice d'un prie-Dieu. C'est aviver la jouissance que d'en faire une synthèse de sentiments opposés et d'y éprouver, par la variété des contacts et des contrastes, comme la caresse multiple d'une fine et épaisse chevelure. « L'âme au septième ciel ravie, le corps plus humble sous les tables », le libertin mystique, « poète chrétien aux cuisses de faune », découvrira ce que l'adultère a de purifiant, ou devinera toute la volupté de corrompre une âme vierge.

Mais ces contrastes savants de la sensation ne servent pas seulement à l'affiner, ils la décomposent et ne l'allument que pour la consumer. Insinuant à la fois au même cœur les plus exquises délicatesses et les plus impures ardeurs,

comme révolutionnaires du passé qui a connu lui aussi ses « *eversores* », ses évasions, son messianisme.

ils hâtent la dispersion et pour ainsi dire l'agonie de la personne morale. Plus de sentiments simples et sincères : rien de réel, partant rien de bon ni de mauvais absolument. Si tout connaître anéantit du même coup l'objet et le sujet de la connaissance, tout sentir et tout faire achève dans la pratique ce merveilleux œuvre de la science ; tout percevoir, nous disait-on naguère, ne produirait-il pas la pure inconscience, puisque la conscience n'est jamais que discrimination et contraste ?

Qu'ajoute donc « l'essayisme » au dilettantisme à la fois amoureux et désabusé de tout ? Et comment glisse-t-on facilement du premier au second ? Ce n'est pas seulement par la force motrice des images qui, d'une curiosité spéculative, entraîne les âmes et les corps aux vérifications pratiques, c'est parce que l'expérimentation même semble promettre des enseignements fût-ce sous la forme d'apaisements fallacieux ou de déceptions décisives. D'où la prétention de « l'esthète-ascète » à une science plus probante qui l'autorise à prononcer, lui semble-t-il, une absolution sur la vie, pourvu qu'elle échappe à tout conformisme et qu'elle se donne licence d'une perpétuelle expérience révolutionnaire. [422]

— C'est là, il est vrai, un état extrême ; mais sans entrer dans cette subtile conception de la vie, sans faire plus qu'appliquer le vulgaire adage « Il faut tout connaître », sans avoir conscience de l'attitude qu'ils prennent en face des nécessités ou des obligations pratiques, combien en notre temps s'orientent vers cette solution : « Il n'y a point même de question, et le seul tort est de chercher un sens à ce qui n'en a pas ! » Si la pensée, si la vie n'est rien, il doit suffire de penser et d'agir pour que l'illusion apparaisse ; elle apparaît, semble-t-il, par le complet usage de la pensée et de la vie. Aux naïfs qui ont pris au sérieux leur conscience, et qui croient trouver dans leur expérience personnelle du devoir la confirmation certaine du prix infini qu'ils attachent à leur être, à leurs actes et à leurs sacrifices, on objecte, au nom d'une expérience plus pleine et d'une science plus ouverte, que toute certitude absolue naît d'un défaut d'intelligence et d'une ignorance partielle, que toute rigidité pratique est la marque d'un cœur étroit ou d'une obtuse sensibilité. Pour affirmer avec assurance quelque réalité que ce soit, pour poser résolument le problème moral, il faut un degré d'inexpérience et de simplicité dont on s'amuse, entre esprits de

bonne compagnie, comme d'une gaucherie de paysan ; la politesse des intelligences vit d'aimables fictions, mensonge et vérité tout ensemble : tout est léger et charmant, puisque tout est vide ; l'affranchissement semble complet.

Il n'était peut-être pas inutile de noter cet état de plusieurs esprits contemporains. Comme il suffit parfois d'écrire un mot dont l'orthographe est douteuse ou de raconter un cauchemar pour en voir la faute ou la sottise, c'est dissiper certains rêves subtils que de les exposer simplement, c'est en faire évanouir le prestige, surtout aux yeux de ces jeunes gens qui ne s'en éprennent d'ordinaire qu'autant qu'ils leur semblent inouïs, inachevés et mystérieux, et qui se font « une âme littéraire » par le modelage inconscient de leur cœur à l'image des dépravations romanesques ou des passions poétiques. Certains [423] traits pourront paraître excessifs ; mais il est bon de regarder en face ce qu'on aime trop à se voiler, la conception de la vie telle qu'elle ressort d'une attitude dont on goûte la commodité délicate et la grâce, et c'est tout ; il faut pourtant, comme on eût dit jadis, ôter les coussins de dessous le coude des pêcheurs.

Quoique ces pages (qu'il a fallu amputer) datent presque d'un demi-siècle et quoique les jeunes générations — sous de terribles réalités — expriment en un autre langage d'autres états d'âme, cependant le désir d'une évasion dans la jouissance et le vide reparaît toujours, fût-ce sous les plus tragiques nécessités qu'on subit en fait, mais en y opposant d'autant plus un secret refus. Et l'on s'accommode souvent d'une vie de galère en cherchant le vertige de la sensation, de la science, de l'action dépersonnalisante. C'est de cet étourdissement faisant tomber tant d'hommes dans une sorte de lucide inconscience qu'il nous faut faire sortir maints esprits entraînés comme par le tourbillon d'une danse où ils s'effondrent. [424]

4. Concessions injustifiables et remèdes dangereux et vains qui ont pu être proposés en face des tentatives extrêmes d'évasion ou des compromis de la conscience avec les poussées instinctives de l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons cherché à décrire les cas extrêmes et la forme typique de l'évasion ou du refus devant ce qu'on a pu appeler le « préjugé moral » et les exigences spontanées ou traditionnelles de la conscience humaine. Mais, en fait, l'état d'âme que comporterait théoriquement cette attitude systématique n'est réalisé ni réalisable en aucun des esthètes, des essayistes, des évadés, même les plus spéculatifs et les plus pratiquants. Il est donc utile d'examiner comment, dans la vie réelle, certains compromis, certains palliatifs permettent, à la fois, de pactiser avec des inconséquences censément inévitables ou utiles à connaître et de préconiser quelques prétendus remèdes sous prétexte d'offrir des soupapes de sûreté ou des vaccinations préventives. Nous aurons, dans notre texte principal, à développer les raisons intrinsèques et, à vrai dire, ontologiques qui serviront à juger ces moyens empiriques, ces tactiques, cette pédagogie parfois spécieuse. Ici, d'un point de vue encore expérimental, psychologique et éthique, nous pouvons et devons déjà dissiper des équivoques et signaler de périlleuses illusions en ce qui concerne les ressorts profonds, les répercussions et la logique réaliste des actions humaines.

Une première erreur consisterait d'abord à imaginer que, chez l'homme, les impulsions instinctives ont impérieusement besoin d'être satisfaites dans leur sphère animale, fût-ce pour offrir ensuite à la pensée et à l'agir proprement humain un champ pacifié et libéré. Il y a, dans cette prétention, une accumulation de vues fausses et d'observations superficielles.

— D'abord, ce qu'on nomme les poussées instinctives et la *libido sentiendi* ont chez l'homme — marqué en tout lui-même [425] par un besoin d'infinitude — le caractère insatiable et passionné qui n'existe jamais chez l'animal. Il résulte de là qu'en nous l'être charnel ne trouve jamais au fond des

abîmes où il plonge ses voluptés la libération ; il ne saurait y rencontrer que l'obnubilation, mais non jamais l'affranchissement, l'évasion, la sublimation de l'esprit.

— Une autre ambiguïté, un autre péril, plus spécieux, plus répandu, appelle toute notre attention critique. Sous prétexte de décrire en leur vérité commune l'homme et la vie et de nous instruire ainsi contre le romantisme et les fadaïses qui préparent les « oies blanches » et perverses, maints romanciers — à la fois réalistes, moralistes, mystiques même — excellent à présenter les corruptions raffinées ou grossières ; leur science se complaît dans les milieux les plus anormaux, les cas pathologiques ; comme si, livré à lui-même, l'homme, sans Dieu et sans grâce, tombait irrémédiablement dans un abîme de fange ou même de sang ¹. Et c'est d'un tel spectacle, d'une telle connivence imaginative avec les turpitudes de l'égoïsme, de la méchanceté, de la luxure, qu'on espère tirer ou faire tirer au lecteur, ému jusqu'aux entrailles par la contagion des images les plus provocatrices, les leçons fortifiantes, les conclusions salutaires.

Quelles que soient les intentions, quel que soit le talent déployé, quel que soit même le profit de cette psychologie ou de cette tératologie mentale pour certains, *omnia sana sanis*, il n'est pas possible d'absoudre cette méthode de formation ni du point de vue littéraire lui-même, ni en ce [426] qui concerne la vérité humaine, ni pour ce qui touche à la conception de notre destinée actuelle ou future. L'homme purement homme n'est pas un cloaque où les uns réussiraient à s'immerger jusqu'à perdre toute responsabilité et d'où les autres auraient à être repêchés et à se repêcher eux-mêmes. Illusions si graves, qu'il

¹ Parler ainsi, ce n'est nullement mettre en question la bonté originelle ou la déchéance accidentelle de la nature humaine. Ce qui est en cause, c'est la réalité des chutes possibles en tous les cas ou facilitées par une hérédité, une éducation, des habitudes mauvaises ou imprudentes, la philosophie doit rester à l'abri des excès optimistes ou pessimistes en dénonçant seulement le double danger qui a fait osciller le jansénisme même, autant que le naturalisme, d'un extrême à l'autre. C'est ainsi qu'après avoir engendré un rigorisme décourageant, la thèse d'une corruption radicale a provoqué une littérature qui mêle le goût du péché et les descriptions les plus osées à une exaltation d'une passivité pseudo-mystique.

n'est pas superflu d'y insister quelque peu, avant même que le développement de notre science de l'action nous porte bien au delà de ces troubles perspectives.

Loin de nous, certes, l'idée de contester le droit d'un romancier ou d'un psychologue à étudier des cas exceptionnels, des états pathologiques, des singularités même uniques. Mais, sous prétexte d'un réalisme destiné à nous prémunir contre l'ignorance des pires misères humaines ou à étendre notre science jusqu'à l'individuel et au morbide, est-il conforme à l'esprit scientifique d'abonder dans la description des cas anormaux et de persuader au lecteur que le tempérament sensuel est, par nature ou par accident, le trait — seul profondément véritable — de l'humanité tyrannisée par la chair ? Un tel unilatéralisme, avant d'être jugé en ses causes et en ses effets, appelle d'expresses réserves du point de vue des faits positifs et d'une connaissance équilibrée et complète de l'homme.

Autant il est légitime (comme l'a fait par exemple le salubre réalisme d'une George Elliot) d'analyser l'envers des actes et la logique secrète qui rattache les plus hauts aspects aux bas-fonds même de l'être humain, autant il est faux de tout dissoudre dans les calculs égoïstes, dans les forces inconscientes, comme si rien en nous ne poussait que sur un fond de corruption. Persuader aux lecteurs, aux jeunes gens que nous sommes incapables de pureté et de générosité vraie, quoi de plus anémiant et de plus délétère ! Si, déjà troublés par les images séductrices qui lui sont présentées, l'adolescent, la jeune femme, l'homme mûr lui-même se trouvent en outre persuadés par le maître écrivain auquel ils se sont livrés que nul en effet ne peut victorieusement résister à cette loi commune de l'être de chair et de volupté que nous sommes, comment [427] ne se sentiront-ils pas dispensés même de lutter et vaincus d'avance ?

La vérité n'est pas aussi mauvaise. Même s'il y a corruption, tout n'est pas irrémédiablement gâté. Toujours certes l'effort s'impose pour fortifier une volonté imparfaite et menacée, pour élever, par la tempérance et l'ascèse, l'énergie spirituelle qui devient comme une seconde nature et qui entretient les réserves héréditaires des familles saines et des tempéraments équilibrés.

On nous objectera sans doute que c'est notre optimisme qui est présomptueux et hors de saison. Dans notre monde fiévreux et déséquilibré — qui a perdu, nous dit-on, le sens d'un mot et d'une chose récemment déclarée « désuète », la vertu et la pureté, — ne convient-il pas de montrer à nu la honteuse misère et l'impuissance radicale de « l'homme sans Dieu et sans la grâce » ? — Sans faire appel ici à une notion qu'il ne nous appartient pas de mettre en cause, n'est-il pas cependant conforme à la réalité de déclarer que l'homme, s'il a toujours besoin d'un concours ou d'un secours divin, n'est pourtant jamais complètement sans Dieu ? Dès lors, le sentiment de sa fragilité, de son infirmité, de son impureté même, loin de le décourager, doit au contraire le stimuler par la certitude de l'allié toujours à sa portée. Qu'on ne parle donc pas de recourir ici à une sorte de méthode scientifique d'absence, *nunquam abest Deus* ; ce serait le trahir et le désertier, bien plus, ce serait résister à sa présence, à son offre auxiliaresse que de capituler sans combat et de céder aux entraînements substituant la passion à l'action. On ne peut donc dire qu'il s'agit d'une « absence à expérimenter », alors que, en aucun cas et dans les pires tentations, nul n'est jamais absolument seul et qu'il importe à tous de ne point résister au double appel des inclinations pour le bien, toujours survivantes, et de la puissance auxiliaresse ou prévenante ne manquant jamais entièrement et surtout ne se refusant point à la bonne volonté ni à l'invocation confiante.

Trop souvent on s'imagine que c'est au même foyer, à [428] l'aide d'un commutateur, que s'alimentent le feu charnel et la flamme spirituelle. Rien ne semble plus sujet à illusion qu'un rapprochement ou qu'une alternance de cette sorte. Quoique tout notre être puisse se convertir et se sublimer en vie supérieure et en holocauste spirituel, cependant ce n'est pas du tout le foyer du péché, principe d'égoïsme et de rétrécissement ou de corruption, qui est la chaleur même de l'amour allant jusqu'au dévouement héroïque, au sacrifice total et à l'union transformante. Ne soyons pas dupes des images enflammées qui servent parfois de pavillon à des élans si divergents dans l'être humain. Et quand, par exemple, une famille aura perdu dans la plupart de ses membres, infidèles aux vertus viriles et religieuses, le sens de l'effort moral et de l'ordre social, n'allons pas croire que, malgré ces défaillances de la raison et de la vo-

lonté, subsiste une transcendante continuité spirituelle parce qu'on l'affirme en des pages mystiquement littéraires.

L'illusion la plus profonde et la plus pernicieuse à dénoncer finalement est peut-être celle-ci. On s'imagine que la vérité du mal est bonne à connaître et qu'elle ne peut être effectivement connue que par une expérience au moins imaginative qui servirait à rehausser la valeur du bien. D'où, chez des auteurs et des lecteurs abusés, cette tendance à mesurer le sens moral au goût du péché, à la science de la luxure, à la récolte des fleurs du mal. Or, il y a là une aberration. Parvenu au terme d'une brillante carrière, un romancier me disait : « J'ai vu et imaginé tant de choses impures que la mer entière passerait en mes sens et en mon esprit sans en laver les souillures, sans me délivrer des fantômes obsédants, sans me rendre la clarté du regard et des pensées de mon adolescence qui voyaient mieux que je ne puis le faire maintenant la vérité essentielle de la vie ». C'est une profonde doctrine que celle de l'Ecole, d'après laquelle l'innocence, loin d'être ignorance, connaît même le mal plus justement que ne saurait le faire l'expérience mauvaise, finalement obnubilante et destructrice des valeurs réelles et des jugements [429] exacts. Il s'agit donc là d'une question fondamentale qui intéresse toute l'orientation de la littérature et de l'art dans leurs rapports avec la méthode spéculative et pratique de la philosophie éthique et religieuse. Souiller même involontairement l'imagination, ce n'est pas instruire ni fortifier, c'est troubler en tout leur être tant de lecteurs qui, sous le couvert d'une recherche scientifique ou artistique, ne satisfont même jamais une curiosité malsaine, plus insatiable et plus déçue qu'éclairante.

Ainsi, qu'il s'agisse de concessions aux curiosités et aux expériences malsaines ou bien d'une prétendue vaccination du mal par le mal et le dégoût qu'il doit inspirer, on reste dupe d'une double erreur psychologique et métaphysique ; on ne remédie pas à l'essayisme vicieux par un essayisme méthodologique et censément scientifique. Les maîtres de la vie spirituelle sont unanimes à déclarer que, à l'égard des images séductrices qui trouvent au fond des corps et des âmes des complicités et des émotions séditieuses, le courage est de fuir, mais non de jouer avec le feu ou de se baigner dans le fleuve de flamme. Palliatifs, compromis, prétendu déniement, autant dire, dans la plupart des cas, attitude aussi factice et ambiguë que le cas imaginé par Poe quand il feint la

paradoxale expérience d'un mourant hypnotisé à l'indivisible moment de son trépas : ni vif ni mort, voilà l'état que nous proposent tous les soi-disant évadés de l'être et du néant, du bien et du mal dont ils prétendent cumuler les avantages, esquiver les responsabilités, en rehaussant les voluptés par les déceptions et les intentions vertueuses par la délectation morose des pires perversités. [430]

5. Y a-t-il une expérimentation métaphysique pour l'homme, et que peut-elle être et valoir ?

[Retour à la table des matières](#)

On a comparé les actions et les vies humaines à ces bulles de savon irisées qui, après avoir reflété quelques instants toute l'ambiance colorée et déformée, crèvent soudain et disparaissent presque sans laisser de trace. Image spacieuse, mais qu'il nous importe de montrer trompeuse aussi bien en ce qui concerne notre réalité subjective que l'ordre universel de vérité et de moralité.

Il y aurait, sous les faits obviés, toute une étude à instaurer des certitudes continues et cohérentes de l'action humaine dans ses rapports avec les données empiriques et les réalités métaphysiques qu'elle relie et qu'elle doit subordonner les unes aux autres. Ce n'est pas seulement à la série des phénomènes et à la connexion apparente du devenir que peuvent s'appliquer les méthodes rigoureuses, analogues ou supérieures à celles de la physique ou des mathématiques. Sans doute la méthode d'absence dont nous parlons à propos de l'action et de la mortification est loin d'être identique à celle que décrit Stuart Mill, non d'ailleurs que les expériences des savants réussissent jamais absolument à réaliser l'absence complète ou le vide absolu au sein de l'interaction universelle. Cette dernière remarque vaut infiniment davantage encore pour l'expérimentation morale et ontologique, puisque celle-ci a pour but foncier de prouver que l'effort négateur de la pensée ou de l'être les révèle mieux dans leur pureté essentielle et que les sacrifices apparents servent à exalter la force et à augmenter la richesse de l'agir spirituel. [431]

6. Comment, malgré l'apparence d'une volonté possible de l'anéantissement, ce vouloir même exprime forcément un sincère et libre vouloir d'être et d'agir.

[Retour à la table des matières](#)

Si fallor, sum, avait remarqué S. Augustin pour établir la réelle impossibilité de renier notre sentiment d'être par cela seul que nous pensons. Et Descartes avait spontanément et plus systématiquement usé de cet argument encore approfondi. Ce qui est vrai du point de vue de la pensée, l'est plus précisément du point de vue de l'action. Car si la pensée implique l'être, on pourrait craindre encore que ce fût de manière ou bien toute impersonnelle ou bien au contraire toute subjective, en oscillant du monisme brut au pur idéalisme. Ce doute, d'ailleurs sophistique, est directement exclu dès lors que l'analyse à laquelle nous recourons est moins une preuve dialectique qu'une constatation, qu'un aveu invincible de la sincérité profonde, un élan incoercible et pourtant consenti de notre volonté, à la fois voulante et voulue, malgré les apparences qui opposent parfois une volition verbale à une volition réelle. L'être primitif est si essentiellement bon que — même s'il se pervertit, même s'il souffre de cette perversion, même s'il déteste et renie cette incurable souffrance — il ne peut jamais plus méconnaître et refuser la bonté initiale qui le constitue. C'est de cette intime adhésion et acceptation qu'il faudra nous souvenir afin d'apprécier plus tard le principe et le juste caractère des sanctions appliquées aux actes humains. [432]

7. Limitations formelles de la portée des sciences.

[Retour à la table des matières](#)

Pour alléger l'important chapitre consacré aux rapports des sciences et de l'action, cet *excursus* et les trois suivants offriront au lecteur un ordre progressif d'analyses historiques et critiques. En distinguant les phases d'un examen forcément complexe, nous rendrons sans doute plus facile l'intelligence de questions trop souvent mêlées, alors qu'elles demandent à être séparées et hiérarchisées. Il s'agit d'abord de bien voir ce que peut et ce que ne doit pas viser la science sous ses divers aspects positifs. Nous serons ainsi préparés à mieux apprécier les écarts passagers et la direction fixe qu'à travers toutes les novations concevables, les sciences ont à poursuivre sans risque de confusion, de présomption ou de déviation.

Afin d'être immunisés contre toute tentation d'ingérence abusive ou d'excessive timidité, considérons la condition originelle de la science naissante pour mesurer sa portée et pour déterminer, d'après cette chartre constitutive, l'office qu'elle a seule à remplir, le but auquel elle a vraiment à se restreindre. Nous avons vu que si l'on emploie volontiers au singulier le mot Science, selon le sens moderne du mot, c'est d'une manière équivoque ; car, d'une part, les sciences ne se réduisent pas, elles ne sont pas réductibles à l'unité ; d'autre part, elles n'ont pris toute leur signification moderne et leur caractère spécifiquement positif que par l'association du calcul et de l'expérience ; et, à cet égard, on peut parler, comme d'une unité fonctionnelle de la science, de l'esprit scientifique. Que résulte-t-il de là ?

Les sciences ont beau prendre les données qu'elles étudient sous des aspects différents et par les deux bouts extrêmes à la fois, en fait, elles ne se rejoignent pas ; en droit même, elles demeurent irréductibles. Et pourquoi ? C'est que jamais l'analyse expérimentale n'atteint l'élément réel, l'unité concrète, toujours fuyante à l'infini. Et toujours les synthèses mathématiques ont besoin, pour se [433] constituer, de concevoir des unités idéales, des exactitudes abstraites. C'est cette vérité essentielle et constitutive de la science que la thèse de 1893

sur « *l'Action* » avait voulu mettre en évidence. Car, une fois comprise et justifiée, cette condition foncière de tout l'essor scientifique moderne doit finalement rendre impossibles les confusions de compétences et permettre, sans révolution de méthodes, le double progrès des découvertes positives et des tâches philosophiques.

Si l'intuition géniale de Descartes avait bien vu la fécondité de l'insertion réciproque des mathématiques et de la physique, cependant son regard n'avait point scruté les démarches audacieuses que suppose cette coopération intrinsèque de disciplines foncièrement hétérogènes. Descartes s'en était tenu au critérium d'une claire réussite de fait qu'il justifiait au rabais en réduisant les corps à l'étendue et l'étendue à ses propriétés géométriques et aux lois d'une mécanique fondée sur l'inertie. Bacon du moins s'était borné à invoquer l'action occulte des puissances ou formes naturelles qui, en présence les unes des autres, accomplissent mystérieusement leurs opérations. Nous noterons bientôt ce que Pascal et Leibniz ont aperçu profondément dans le secret de la collaboration des sciences et dans le rôle médiateur de l'action.

Dès lors il apparaît que, malgré une solidarité d'où dépendent l'existence, les progrès spéculatifs et les applications pratiques des sciences positives, leur raccord n'est ni réalisé, ni même réalisable. C'est une question, non de fait, mais de nature et de possibilité. Serait-ce parce que les progrès des sciences ont poussé leurs analyses ou leurs synthèses jusqu'aux insaisissables *quanta* affirmés comme réels et utilisables par le calcul que, profitant de cette exigüité même, nous pourrions considérer le problème comme résolu parce que nos moyens de contrôle direct ne jouent pas jusque là ? Mais comme l'atome inventé jadis pour être insécable est devenu pour nos savants un système complexe, telle une galaxie, les éléments auxquels [434] nos connaissances s'arrêtent provisoirement ne sont et ne seront jamais les dernières divisions auxquelles il serait possible de nous tenir : cette dernière prétention serait dénuée de sens pour un esprit vraiment critique. Espérer qu'on aboutira par la science à l'ultime unité de composition, c'est rester dupe d'une erreur semblable à celle de la ménagère paresseuse qui, pour donner l'apparence d'un nettoyage des difficultés, éparpillerait les petits amas de poussière en affirmant qu'il n'en reste plus rien. N'oublions pas en effet que si la science vit de

l'association du calcul et de l'expérience, c'est en usant d'une astuce avouée et, comme le disait Leibniz, en assimilant l'infinitésimal au nul et le point mathématique au point physique, l'un toujours trop grand pour se réduire utilement à l'autre, l'autre toujours trop petit pour se rencontrer avec l'expérience et se prêter aux vérifications.

Trop grand le point physique, trop petit le point mathématique pour jouer ensemble ; ce n'est pas encore assez dire, car ils sont incommensurables et leur hétérogénéité paraît, en fait et en droit, irrémédiable. Et pourtant ils jouent réellement ensemble ; mais par quelle intervention et grâce à quel médiateur ? Voilà quelle est l'énigme qui, mise en pleine lumière, demande à être expliquée devant l'esprit critique, puisqu'en effet elle se trouve résolue dans la réalité.

Arrivons donc ici à l'interprétation des suggestives nouveautés offertes par l'exploration de ces mondes hyper-microscopique et hyper-macroscopique où nul instrument, nul modèle imaginable ne peut plus accompagner nos équations mathématiques ; et cependant des expériences positives confirment ces prodigieux calculs : quelles certitudes nous sont apportées ? — Loin d'y trouver la cohérence continue d'un déterminisme emprisonnant toute action dans sa trame indéfiniment prévisible, nous sommes forcés de reconnaître ? la dualité irréductible des aspects d'une réalité discontinue et continue tout ensemble. A une mécanique ou à une énergétique déterministe, quel que soit le scandale des savants et des philosophes [435] d'un passé récent, il faut substituer une mécanique ondulatoire qui conjoint ce qu'une logique conceptuelle, ce qu'une physique faussement métaphysique excluraient. Et que résulte-t-il impérieusement de là ? C'est que les sciences n'atteignent et n'atteindront jamais *l'être* lui-même ; c'est que, pour allier ces inconciliables, il faut une opération transcendante à ce que la science positive et la pensée discursive peuvent saisir et égaler ; c'est que les deux aspects-éléments, noétique et calculable, pneumatique et initiatif, se retrouvent partout, à la fois inconfusibles et inséparables ; c'est que, loin de se réduire à ces données objectives qui ne seraient plus que des abstractions, l'action est ce qui les associe, malgré leur dualité provisoire qui ne saurait trouver de convergence que par le mouvement même de l'agir vers l'infini ; c'est que le devenir universel ne s'enclôt pas dans la science et ne consiste pas en une relativité si généralisée qu'on la suppose ; car ce devenir

même n'est que l'enveloppe d'une ontogénie progressive, et la relativité elle-même se réfère à un ordre transcendant, comme chaque fait, chaque être de l'histoire totale du monde est l'expression d'un agir qui tend à sa fin et ne saurait se ramener à la poussière des moments successifs de la durée.

Si l'état présent des sciences manifeste avec une plus impérieuse rigueur la fissure intime qu'elles ne réussissent pas à combler sans un recours à un postulat constant dont elles ne rendent pas compte, il ne faudrait pas rester sous la menace d'une double illusion. — On se tromperait en effet si l'on se figurait que, avant ce qu'on a nommé la révolution contemporaine des sciences de la nature, on aurait pu légitimement croire à la cohérence interne du savoir scientifique ramené à ce relativisme humain auquel Comte le subordonnait dans son « Discours sur l'esprit positif » ; comme si dès lors la philosophie n'avait pas pu ou ne devait pas déjà suffire à discerner la faille qui empêche, non seulement de fait mais en droit, la science positive de constituer un bloc solide et se suffisant à lui-même. — D'autre part, on se tromperait aussi [436] en escomptant que de nouveaux succès de la recherche positive pourraient, dans l'avenir, souder ce qui nous apparaît aujourd'hui comme dissocié au regard de la science de plus en plus développée. Ce n'est donc pas d'un état transitoire ni de théories plus ou moins perfectibles ou caduques qu'il s'agit ; c'est d'un état constant et même constitutif, par conséquent irrévocable et définitif que nous avons à nous rendre compte afin d'échapper à des prestiges toujours renaissants.

Ce qui, dès son origine et à travers tous ses avatars, conditionne la science, c'est un postulat initial qu'on pourrait appeler une fiction si d'autre part le succès ne justifiait expérimentalement une telle audace, une telle extrapolation théoriquement paradoxale. Sans qu'on y ait d'abord réfléchi, la science naissante s'est distinguée de l'expérience vulgaire, non plus seulement en discernant sous la donnée sensible une réalité indépendante des qualités perçues, mais en introduisant dans cet ordre qualitatif et utilitaire une précision numérique des objets unifiés, des éléments analytiques, bref un ordre de quantité et de mensuration. Le progrès même des sciences a consisté de plus en plus à invisérer la mathématique au plus intime de la physique et de toutes les sciences dont Descartes ou Comte avaient pu prétendre : *omnia apud me mathematice*

fiunt, mensura, numero et pondere. Mais cette sorte de pythagorisme, immanent à toute la hiérarchie des disciplines de plus en plus complexes, n'empêche pas l'artifice congénital qui demeure toujours le stigmate indélébile, l'astuce originelle de toute science discursive où l'analyse et la synthèse ne sont jamais exactement convertibles l'une à l'autre. Une fois de plus, qu'on y regarde de près : pour que le calcul joue, il faut que l'unité mathématique soit comme un atome de raison, indivisible au point de n'avoir aucune dimension. Mais pour que la physique se développe et donne prise sur les choses, il faut qu'il y ait une grandeur réelle, une assise concrète, si étroite qu'on la suppose. Comment donc, en leur rigueur essentielle, le point mathématique et le point physique se rencontreraient-ils [437] jamais ? Celui-là est trop petit, celui-ci est toujours trop gros pour que, absolument parlant, il y ait rencontre possible entre eux et pour qu'un hymen fécond (résultant d'un rapprochement fictivement supposé par la théorie) se consume sous le couvert de la science elle-même.

Et cependant cette science — qui paraît mort-née — vit, croît, produit, triomphe. Suffira-t-il de déclarer que la réussite justifie le paradoxe rationnellement insoutenable et que si le droit a tort, le fait a raison contre la raison elle-même, sans qu'il y ait à chercher d'explication à ce qui semble un monstrueux accouplement et à ce qui pourtant est une hybridation féconde ? Non ; cette démission de la philosophie n'est pas acceptable. Le fait a ses raisons que la raison peut et doit connaître. L'erreur ici serait, non seulement pour le philosophe mais pour l'homme, d'accepter une inversion des valeurs et de méconnaître le primat de l'action sur toutes les conditions dont elle a à tenir compte, mais qui ne sont ni le principe ni le ressort ni la fin des initiatives proprement humaines. Même en ce qui concerne les agents physiques, la science est forcée de reconnaître entre les phénomènes qu'elle étudie un *tertium quid*, une médiation qu'elle est incapable de discerner et d'expliquer par ses propres moyens : c'est d'un autre ordre ; et la parole de Bacon fait expressément appel à cette transaction que seule opère une cause transcendante à toute connaissance positive : quand on a mis en présence les corps propres à des réactions réciproques, c'est à une cause inaccessible à l'observation et au calcul qu'est due l'opération elle-même comme dans un mystère métaphysique : *natura intus transigit ipsam actionem.*

A plus forte raison l'agir humain ne se réduit pas au déterminisme des conditions que les sciences positives peuvent objectivement constater ou calculer. Il est donc acquis, par l'aveu de la science même et par les justes réclamations de la philosophie, que les prétentions de ce qu'on a nommé le scientisme sont foncièrement injustifiables. Incohérence et inversion, c'est la condamnation que mérite la doctrine erronée qui tend à subordonner [438] l'action au déterminisme objectif, alors que c'est l'effort scientifique lui-même qui suppose incessamment l'intervention médiatrice d'une initiative transcendante à toutes les conditions déterminables auxquelles les disciplines positives bornent leur portée spéculative, leurs inépuisables découvertes et leurs utiles applications. Ainsi la route qu'on avait peut-être cru fermer s'ouvre de plus en plus sûre et large devant nous. L'action réclame une étude tout à fait *sui generis*. Ce qu'il y a d'original, d'unitif, de pneumatique en elle n'est pas une illusoire apparence qu'un examen critique ferait évanouir ; c'est une réalité inhérente et incluse en tout ce qui est connaissable et subsistant. Il n'est pas besoin d'étudier tous les problèmes d'une spéculation technique pour établir cette vérité vraiment vitale et pour chercher, dans l'action et à la lumière de l'action, la ligne directrice où l'effort normal de l'intelligence et du vouloir doit nous maintenir et nous faire avancer pour que nous répondions à la loi intérieure de l'humanité en nous.

Une fois qu'on a reconnu cette indubitable vérité, on est ou on devrait être prémuni définitivement contre les prétentions abusives et par conséquent contre les renversements censément révolutionnaires des sciences, en conflit avec leurs états antérieurs ou avec des systèmes philosophiques indûment tirés de compétitions artificielles. Pourquoi cependant a-t-on mis si longtemps à discerner ces distinctions essentielles, et comment se fait-il que beaucoup ne réussissent pas à s'en rendre compte ? C'est ce que tente d'expliquer l'*excursus* suivant. [439]

8. Inadéquation d'un réalisme trop confiant des sens et de l'entendement, et revendication d'un réalisme plus profond de l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Dès nos premières réflexions sur les perceptions sensibles et les connaissances spontanées qui en procèdent, une dualité s'ébauche entre des plans superposés de réalités hétérogènes, chacune semblant jouer, alternativement et selon les aptitudes ou les habitudes de l'observateur, le rôle de surface ou celui de support. A mesure que les recherches se diversifient ou s'approfondissent en multipliant les échelles ou les modes d'investigation, on est porté d'abord à additionner, à systématiser ces connaissances hétérogènes, comme si elles devaient finalement constituer un organisme réellement homogène et virtuellement totalisant. Qu'est-ce à dire, sinon qu'on attribue d'instinct une subsistance propre, et à maints égards séparable et suffisante, à ces divers aspects pris pour des éléments à faire cohabiter et coopérer dans un même complexe qu'on tend à rendre aussi exhaustif que possible ? Or c'est là une démarche de pensée qui, fondée en partie, ne se justifie cependant pas complètement devant un examen critique. Autant il reste nécessaire de ne sacrifier la réalité d'aucune des données même les plus subjectives, autant il demeure indispensable de distinguer les plans de réalité différents et de faire ressortir ce qui leur sert de lien et assure leur activité organisée.

De ces remarques, recueillons d'abord l'indication des précautions à prendre, soit pour ne pas opposer des aspects différents, comme s'il s'agissait d'êtres absolument exclusifs et incompatibles les uns avec les autres, soit pour juxtaposer ces données multiples, comme si toutes ensemble devaient suffire à former une continuité compacte qui ne laisserait place à aucune autre réalité, à aucun besoin ultérieur d'explication, à aucune action commune.

Or que fait-on lorsque, à chaque étape progressive des sciences, on s'imagine qu'un nouvel arrivant détraque [440] l'ordonnance antérieure ou que

des théories novatrices renversent tous les systèmes établis ? On se rappelle les impressions produites par l'avènement du radium, comme plus tard par les quanta ; et l'on pourrait reprendre toute la série de découvertes que l'on croyait perturbatrices par cela seul qu'elles ne trouvaient point place dans des cadres alignés et clos, comme ceux d'une ontologie abstraite et saturée.

Mais il y a plus encore que ce réalisme étroit pour rendre compte des impressions causées par ce qu'on nomme les sciences nouvelles. Plus en effet les recherches avancent, au point de faire perdre pied aux intelligences qui tendent à construire des modèles imaginables et à se représenter les actions et réactions mutuelles des forces accouplées par la nature ou par la science, plus aussi on risque de substituer à des solutions, encore à demi-concevables et imaginables, une sorte de mystère naturel en acte et d'aboutir ainsi à une forme d'agnosticisme ou de mysticisme scientiste. Ce qui caractérise en effet les récents avatars des sciences, c'est un tel développement, si l'on ose dire, des manipulations mathématiques appliquées aux expérimentations et aux mensurations dans l'ordre concret que nous travaillons dans la nuit bien plus qu'un enfant qui applique la recette de la multiplication ou de la division sans en soupçonner la théorie et la justification. Alors on ne cherche plus à comprendre, on accepte simultanément, comme le disait déjà Duhem de certains physiciens anglais, les hypothèses qui semblent logiquement incompatibles, pourvu qu'elles permettent des vérifications et des applications efficaces ; on utilise à la fois onde et corpuscule, au point que parfois ils intervertissent leur nom et leur rôle ; et dans cette physique quantique les savants ne nous laissent pas la possibilité d'un doute sur la réalité objective de ces atomes d'atomes, parce qu'ils savent que ce n'est encore qu'une halte dans l'indéfinie régression en ce domaine de l'ultra-microscopique, comme les théories sur « le monde en expansion » ne sont qu'une étape dans l'ordre ultra-macroscopique. [441] Mais qu'aussi les simples ne se persuadent pas qu'on est arrivé à l'extrémité d'une nature et d'un calcul qui ne se lasse pas de fournir pendant que notre imagination, souvent à bout de souffle, s'épuise à concevoir et à prévoir. Ici encore l'erreur serait donc de supposer qu'on est parvenu au terme de la divisibilité ou de l'immensité, que, dans ce qui dépasse nos conceptions, s'opère le raccord échappant à notre intelligence et à nos prises, qu'en un mot les sciences enserrant le problème et

la solution par les extrémités, sans laisser place à un tout autre problème, celui de l'interaction, celui surtout de notre action et de notre destinée spirituelle, en fonction de laquelle pensée et réalité peuvent seules s'offrir à notre conscience et susciter tous les autres problèmes.

— Tandis que Laplace d'un point de vue censément scientifique et Taine d'un point de vue censément philosophique lançaient des formules d'un dogmatisme absolu, en affirmant le déterminisme complet et indéfiniment prévisible de tous les événements sidéraux et atomiques au point que « rien ne serait incertain (pour l'intelligence), et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux » et que « le torrent éternel des événements et la mer infinie des choses » n'exprimeraient que « la loi suprême », l'« axiome éternel » de la nature et de la pensée, — est survenu le démenti imposé par l'expérience à ces extrapolations téméraires. La théorie se fondait sur la continuité de l'énergie. Or un ensemble d'observations et de découvertes progressives, depuis les mouvements browniens, depuis Maxwell et Gouy et surtout avec Max Planck, ont établi que l'énergie, jusque dans les plus intimes et les plus infimes manifestations du dynamisme universel, est produite par paquets, par quantités provisoirement indivisibles, par « quanta ». D'où un indéterminisme réaliste, d'où aussi une irréversibilité qui limite d'autre part les assertions du relativisme généralisé, comme si, parce que les équations mathématiques n'établissent point elles-mêmes d'opposition entre le passé et l'avenir, il n'y avait pas à tenir compte dans la réalité même d'une distinction [442] ontologique entre ce qui est entré dans les contingences réalisées et les futuribles éventuels.

Ces brèves indications suffisent peut-être à montrer avec quelles précautions il est nécessaire de manier et d'interpréter les « formes » sujettes aux métamorphoses de la science. Sans doute les hypothèses même fallacieuses — fût-ce celle de la pierre philosophale — n'ont point été inutiles pour stimuler les investigations instructives sous toutes les formes et à toutes les échelles. Mais les dimensions ne font jamais rien à l'affaire ; ainsi que le note Eddington dans son ouvrage *Nouveaux sentiers de la science* : « Les objets extérieurs, on les étudie, on les mesure, mais on ne les connaît pas. Les recherches que nous faisons à leur sujet nous ont conduit de la matière solide aux molécules, des molécules à des charges électriques éparpillées, de ces charges aux ondes de

probabilité. Où irons-nous maintenant (p. 420). »... « La science peut bien expliquer l'univers, mais qu'y a-t-il alors pour expliquer la science ? — Nous sommes ce qui pose la question. » « Je pense parfois que le progrès de la connaissance doit être mesuré non pas par les questions auxquelles il a répondu, mais par les questions qu'il nous a amenés à poser (p. 424). » (Hermann et Cie, 1936). Ce n'est pas seulement une question de commodité ou d'efficacité, comme Poincaré l'avait pensé, c'est une question de vérité supra-scientifique et métaphysique qui est en jeu et qu'avèrent les réussites autant que les déficiences toujours renaissantes de la science. [443]

9. Continuité progressive de la tradition philosophique en face des recherches et nouveautés scientifiques.

[Retour à la table des matières](#)

On a vu déjà que les novations de la science portent sur des variations d'échelle et des extensions du calcul et de l'expérience, mais non sur un renversement des méthodes et des perspectives qui mettraient en cause le réalisme philosophique lui-même. Si les initiatives récentes de maints savants ont déconcerté maints esprits et les découvreurs eux-mêmes, c'est seulement dans la mesure où l'on avait tiré des résultats antérieurs, d'ordre positif, quelques thèses où se mêlaient indûment l'empirique et le métaphysique, les aspects hétérogènes des diverses sciences et les applications des principes ontologiques eux-mêmes. Si donc nos savants contemporains sont amenés à s'affranchir de ce déterminisme hybride, il ne faut pas que ce soit pour reconstruire un nouveau scientisme, contredisant plus ou moins l'ancien au nom d'un indéterminisme qui deviendrait facilement une autre idole verbalement ontologique ; il faut que ce soit pour laisser aux sciences diversement accouplées un jeu plus large, et il faut que ce soit aussi pour réserver le plan supérieur où seulement peut se poser et se résoudre correctement le problème spécifiquement philosophique de l'action.

Puisque les sciences ne se constituent et ne se développent que grâce à des méthodes associant des aspects irréductibles les uns aux autres, ce n'est donc jamais sur le terrain proprement scientifique que la solution unitive et exhaustive peut être cherchée et encore moins atteinte. Prendre nettement conscience de cette impossibilité, c'est être définitivement immunisé contre les prétendues révolutions ou les faillites aussi bien de la science que de la philosophie. Mais c'est aussi manifester l'inévitable réalité et l'originale grandeur du problème que peu à peu nous dégageons des négations étourdies ou des solutions téméraires et incompétentes. [444]

L'histoire même des rapports entre science et philosophie a peu à peu préparé une intelligence plus foncière de la question qui est d'ordre ultérieur et non subordonné aux sciences positives. Déjà nous avons remarqué comment Bacon et Descartes, de façon différente sans doute, discernent le problème qu'ils ne résolvent pas théoriquement pour se contenter des solutions utilitaires qui leur semblaient suffire aux ambitions de l'homme en ce monde. Et il était facile en effet de laisser tomber la difficulté spéculative en affirmant ou que les forces naturelles opèrent dans un secret impénétrable ou que notre effort humain, par son efficacité sur le mécanisme, est un des merveilleux mystères : *Deus tria mirabilia fecit, ...liberum arbitrium...* Mais Leibniz et Malebranche avaient aperçu le problème des causes secondes et de la communication des substances. Et ils s'étaient épuisés à rechercher, sans réussir à le trouver, le nœud de la question qui met en branle toutes les harmonies du monde physique, de l'ordre vivant, de notre liberté morale, de notre destinée spirituelle. Avant eux et de façon plus concrète, plus scientifique et plus humaine à la fois, Pascal, nous l'avons rappelé, avait marqué en traits ineffaçables les trois ordres incommensurables et cependant solidaires en nous ; il montrait que partout nous sommes comme suspendus entre deux infinis de grandeur et de petitesse, d'être et de néant. Et nous sommes cet entre-deux comme en un lieu géométrique où se rencontrent ces extrêmes. C'est dire qu'en effet le système de la nature, de la science, de la destinée est en fonction de ce médiateur que nous sommes et qui s'exprime, qui se réalise en son agir : réalité spirituelle qui, selon un terme médiéval repris par Leibniz, est le liant universel.

Ainsi s'expliquera-t-on, mieux peut-être qu'au début de nos études sur *la Pensée*, la dualité originelle tendant à une unité qui, dans l'ordre du devenir, ne réussit jamais à se parfaire quoiqu'elle s'ébauche par l'action transitive qui solidarise les aspects réels qu'évoquent, toujours imparfaitement, les termes *noétique* et *pneumatique*. Le [445] calcul tend à expliciter et à unifier ce qu'il y a de rationnel, d'intelligible, d'exact, d'unifiable ; mais la diversité, la multiplicité, la plasticité expriment aussi dans le monde et en nous une richesse pneumatique qui tend à égaler, par coopération et union consentie, l'universalité intégrale ; car, ainsi que le note Pascal, le véritable universel est tout entier en chaque singulier.

Si nous revenons au problème des sciences et à la difficulté que semble soulever leur dualité congénitale et permanente, nous apercevons peut-être maintenant que l'hétérogénéité incurable de la trame qu'elles tissent, loin de nous déconcerter ou de susciter des ambitions toujours décevantes, a une signification nécessaire et salutaire. Si en effet les sciences ne vivent que par le coup de pouce incessant d'une action qui assure leur équilibre toujours en mouvement et leur fécondité indéfinie, c'est qu'elles sont un instrument au service de la pensée et de la vie humaine et qu'il y aurait inversion des valeurs, vice radical à subordonner, à réduire l'agir à la science, alors qu'intrinsèquement la science ne naît, ne se développe, ne subsiste qu'en fonction de l'agir : agir au fond des choses et en toutes les causes secondes qui ont à nous instruire de leurs opérations spécifiques, agir au fond de nous-même, dans la volonté profonde qui nourrit et règle tout notre dynamisme, agir par l'effort de la pensée docile à la vérité et par l'élan spirituel qui nous porte à chercher notre fin au-dessus de tout l'ordre immanent et transitif. [446]

10. Raisons pour lesquelles s'est imposé cet arbitrage entre la science positive et le sens de l'action humaine ; conclusion stimulante de cet examen qui maintient ouverte la voie directe vers une étude spécifique de l'agir humain en ce qu'il a de total et de final.

[Retour à la table des matières](#)

L'on s'étonnera peut-être du détour que notre route semble prendre pour traverser les sciences, qui paraissent étrangères à l'étude directe et à la pratique de l'action. Cette surprise dénoterait cependant une incompréhension du problème réel qui est à résoudre ici. Nous avons en effet à refouler, à exclure la prétention des sciences à suffire à notre action qui n'en serait qu'une utilisation extrinsèque et surnuméraire, alors qu'en vérité les sciences ne se suffisent pas à elles-mêmes et qu'intrinsèquement elles se suspendent à l'action humaine qui les rend possibles mais qui toujours les dépasse et pose des questions, vise des solutions ultérieures à toute recherche, à tout résultat, à toute application scientifique. Il y a donc ici une question d'importance décisive en ce qui concerne l'originalité, l'irréductibilité de l'action par rapport aux problèmes scientifiques et théoriques ; et c'est pourquoi nous avons dû, sans revenir aux conclusions antérieures de nos recherches spéculatives et critiques, justifier notre présente étude toute orientée vers l'action considérée en ce qu'elle a d'incommensurable avec ses conditions comme avec les explications, les théories dont elle peut être l'objet. En ce sens vraiment il y a une science de l'action spécifiquement distincte de toutes les sciences positives, de tout ce qui se rapporte aux formes extérieures et au devenir des faits humains ; car il s'agit de mettre en lumière le principe interne, l'unité et la finalité du dynamisme qui constitue essentiellement la transcendance de notre destinée par rapport à toutes les occasions contingentes, à toutes les manifestations variables, à toutes les transformations historiques de l'activité humaine. [447]

Il n'est pas inutile de reproduire, pour conclure cet *excursus*, le résumé qui terminait, dans la thèse ancienne, le chapitre consacré à la critique des scien-

ces, rédigé en 1891. Il fera voir que, avant les découvertes récentes, l'épistémologie philosophique suffisait à maintenir ouverte la voie où se trouvent assurées des initiatives scientifiques qu'on croirait à tort révolutionnaires, alors qu'elles manifestent seulement le renversement de faux dogmes philosophico-scientifiques et l'autonomie relative de disciplines qui, sans cesser d'être solidaires, demandent à être hiérarchisées sans hybridation.

« Des précédentes analyses ressortent des conséquences considérables.

1° Les sciences positives résultent, dans toute leur étendue, de l'association constante de deux ordres irréductibles.

2° En raison même de cette incohérence et de cette solidarité, elles constituent simplement un symbolisme, conventionnel en son principe, suivi et lié dans son développement, vérifié par ses applications.

3° Mais ni les théories n'ont de rapport essentiel avec les conséquences expérimentales auxquelles elles semblent aboutir, ni les données de l'expérience n'ont de rapport essentiel avec les calculs qui semblent s'y réaliser. Bien plus, les unes et les autres, sans relation de nature entre elles, sont sans relation de nature avec quelque troisième terme que ce soit : nulle réalité intermédiaire ne doit survenir, dans la science, entre les deux séries fonctionnelles de ses symboles. Chaque série trouve dans l'autre sa matière et son apparente réalité. Chaque série, quoique irréductible à l'autre, doit symboliser avec elle. Il y a donc, en somme, un double symbolisme réciproque qui confère aux connaissances positives leur solidité relative. Elles sont d'autant plus vraies qu'elles s'adaptent l'une à l'autre avec plus de facilité, de précision et de cohérence. Mais, en soi, elles n'épuisent, elles n'atteignent la réalité ontologique pas plus les unes que les autres, quoiqu'elles [448] s'appuient à un ordre objectif et aboutissent à des résultats positivement réels.

4° Il ressort de là que les sciences n'ont point à se préoccuper d'expliquer le fond des choses. Elles ont seulement à constituer un système de relations cohérentes et efficaces, à partir de différentes conventions et dans la mesure où chacune de leurs différentes hypothèses est contrôlée en fait.

5° Tombent ainsi les entraves qui assujettissaient les sciences à la tâche de représenter fidèlement et de construire de toutes pièces un monde objectif ; un monde qu'elles pussent offrir à l'esprit charmé par la certitude et la précision de leurs résultats comme la réalité entière et profonde.

6° Tombent également les anciennes chaînes qui semblaient river la science et la philosophie. Toute construction spéculative qui prend les symboles scientifiques et les vérités positives pour matériaux est métaphysiquement ruineuse. De la nécessité des vérités qu'établit la science, on ne doit conclure aucune nécessité de nature ; car en elle il n'y a point de nature, il y a seulement des rapports ; et le caractère arbitral des notations initiales limite la nécessité des relations scientifiques à ces relations mêmes.

7° Mais est-ce à dire que les sciences voient se rompre tous leurs rapports avec la philosophie, et qu'elles ne fassent point partie intégrante du problème humain ? nullement. Ces liens qu'il faut briser au point de vue de la connaissance ontologique, les voici renoués au point de vue des raisons qui suscitent la science des causes et des fins de notre action humaine. Les hypothèses, les symboles, les explications pourront changer, ils changeront même sûrement. Ce qui restera c'est le procédé de l'esprit dans la construction et dans la mutuelle adaptation de ces théories, c'est le sens même des recherches scientifiques. La connaissance positive ne s'épuise pas dans sa propre œuvre ; et ce qui la fait être ne se restreint pas à ce qu'elle fait et sait. On ne peut croire que les sciences n'aient pas [449] une portée réelle ; elles en ont une en effet, mais autrement qu'on ne le pense et à l'inverse de ce qu'on imagine ordinairement. Car c'est dans ce qui est scientifiquement et pour ainsi dire objectivement déterminé que réside la part conventionnelle et la marque subjective de l'intervention humaine. Et ce qu'elles ont de réalité, c'est dans ce qui les détermine, non dans ce qu'elles déterminent, qu'il faut le chercher.

8° Ainsi devient manifeste le vice de la conception positiviste ou évolutionniste : « Le *sujet*, dit-on, n'est point par lui-même *objet* de science ; il n'est connu que par les autres méthodes scientifiques, en fonction des faits positifs ; c'est un épiphénomène tout entier réductible à la face externe, un envers. » Erreur certaine : la connaissance subjective a un objet propre, puisque sa raison

d'être c'est précisément d'être ce que ne sont pas les autres sciences et ce sans quoi les autres sciences ne seraient pas.

9° Ainsi encore est résolu, à un point de vue positif, l'un des problèmes essentiels que la Philosophie Critique avait laissé sur un autre terrain. Au lieu de prendre pour point de départ les intuitions immédiates de la sensibilité, pourquoi en effet ne pas profiter de l'effort heureux que fait la science pour éclaircir cette première donnée de la vie ? L'utilité des précédentes analyses c'est de mettre à contribution pour l'étude critique de nos connaissances et d'y faire entrer tout l'œuvre scientifique ; c'est de montrer, par la seule vue des procédés et des résultats de la science, que toute cette part de notre richesse intellectuelle et de notre efficacité pratique ne porte que sur les relations des phénomènes.

10° Par là même est réduite à ses termes positifs la vieille question de l'originalité ou de l'innéité de notre pensée. Ce que les sens ou les sciences atteignent de leur objet, loin d'expliquer le reste, ne peut subsister qu'en fonction d'un reste. S'il a été utile d'insister sur l'incohésion des méthodes et des vérités les plus certaines, c'est pour faire ressortir du même coup la certitude de ce qui en maintient la solidarité. Ainsi se trouvent établies à la [450] fois deux conclusions en apparence contraires, en réalité corrélatives : les sciences ne nous ouvrent aucun jour sur le fond des choses ; les sciences exigent la médiation d'un acte qui leur est irréductible. Elles ne s'absorbent pas dans leur objet, et ne ramènent jamais la connaissance au connu.

11° Il n'est pas nécessaire d'avoir pénétré tout ce subtil mécanisme pour être affranchi de la fausse suffisance des sciences positives. Subir ce prestige, c'est au contraire prouver par l'effet que la volonté, s'arrêtant à un terme prématuré, est inconséquente à ses propres exigences et qu'elle se donne à qui ne la mérite pas.

12° La conclusion de cette recherche, c'est donc que, par la conscience, la science de la vie et de l'action proprement humaines reste accessible à qui n'en a point d'autre.

On prétendait réduire l'homme et ses actes aux seuls phénomènes que détermine la connaissance positive, et voici que cette prétention est insoutenable ; elle est contradictoire, puisqu'exclure ce qui rend les sciences possibles et valides, c'est les renier au moment où on les admet et où on les exploite. Par cela seul qu'on les pose, on exige autre chose qu'elles ; on avoue que le mot complet de l'énigme n'est point en elles ; elles sont énigmatiques elles-mêmes. On aura beau faire, l'on ne vivra jamais par les seules idées scientifiques ; et malgré tant de progrès récents, on n'a point fait par cette voie, on ne fera pas un pas vers le fond intime des êtres et de leurs opérations et de leur destinée. Les sciences ont devant elles une carrière immense et restreinte ; et c'est dans ce qu'elles savent que se découvre la certitude de ce qu'elles ne pourront jamais savoir. Elles croîtront indéfiniment sans entamer d'une ligne le mystère qu'elles gardent au cœur. Un champ illimité leur est ouvert, un domaine infini leur échappe ; et ces deux vérités sont liées ; car par son succès même, l'action dont elles procèdent prouve mieux qu'elle les dépasse et qu'elle ne peut en attendre une seule clarté de [451] plus. On ne saurait rendre un plus grand service que de marquer ainsi cette puissance sans bornes dans cette infirmité sans remède. »



En cette ère des grandes découvertes scientifiques et de leurs applications, perturbatrices des mœurs traditionnelles, que d'hommes, que de peuples même font le rêve ou l'essai d'un « ordre nouveau » ! Là, au prix d'une dépersonnalisation des agents humains, au prix, plus lourd encore, du reniement d'espérances infinies et d'une destinée immortelle, serait achetée l'organisation scientifique et technique pourvoyant à tous les besoins, alimentaires, intellectuels, esthétiques, des sociétés futures. La lutte semble engagée à fond entre deux conceptions de l'action humaine : l'une prétend saturer les désirs immédiats de jouissance et de puissance en tarissant la source même des aspirations

qui privent les esprits de se plaire en un conformisme tout positif ; l'autre maintient que, pour un tel changement de régime et d'idéal, il faudrait mentir à notre nature, imposer le mythe d'un bonheur fatalement décevant et dont la duperie, même éphémère, n'est provisoirement possible que comme un mirage d'avenir, entretenu dans le présent par contrainte, artificielle persuasion, exclusion de tout terme de comparaison, nivellement hostile à toute ascension spirituelle.

De quel côté est la vérité, et qu'est-ce qui est ici contre nature, contre raison, contre humanité ? Pour répondre décisivement à de telles questions, il ne suffit pas de critiques superficielles ou passionnées, ni même de vastes expérimentations dont les résultats peuvent longuement rester troubles, douloureux, ambigus, tant les ingrédients de ces expériences — qui ne peuvent être faites en vase clos — sont complexes et fluents. C'est pourquoi il est devenu nécessaire d'instaurer une critique fondamentale de cette civilisation scientifique et de cette organisation industrialisée qui subordonne tout au labeur collectif et prétend dissoudre la personnalité, la faire évanouir en ce [452] qu'elle aurait d'indélébile originalité et d'immortel destin. Les actions individuelles de chacun de nous ne seraient donc que comme l'écume passagère qui naît et meurt de l'agitation superficielle des flots, sans laisser de trace ? et les grands mouvements populaires, les entreprises savantes d'une humanité épisodique dans l'histoire immense de l'univers seraient destinés au naufrage complet, comme ces vaisseaux de haut bord promis à l'engloutissement dans l'abîme des océans, comme ces engins prodigieux pour notre petitesse, mais si insignifiants dans l'énormité des espaces et des temps ?

C'est contre ces spécieuses images qu'il nous a fallu revendiquer tous les droits d'une implacable critique, assumer tous les devoirs d'une conscience soucieuse de rester fidèle aux certitudes incoercibles. Non, l'action humaine ne fait point naufrage dans l'universel devenir ; elle n'est point un simple épiphénomène dont la science positive dissiperait le prestige en nous en montrant la caducité réelle et l'illusion subjective. Ce sont les sciences positives elles-mêmes qui portent témoignage en se suspendant à ce qui, dans l'action même, les rend possibles et leur échappe cependant. Et quiconque se prévaut contre elles de ces sciences se contredit et manque, fût-ce à son insu, de rectitude in-

telle. C'est donc ce chemin de la vérité que nous avons à poursuivre maintenant, afin de voir ensuite qu'en pratique il est aussi celui de la droiture morale. [453]

11. Subjectif et subjectivité, objectif et objet.

[Retour à la table des matières](#)

Peu de termes philosophiques ont été plus diversement interprétés et ont donné lieu à plus de controverses et de contre-sens que ces expressions. — Etymologiquement, subjectif et subjectivité évoquent la même image que sup-pôt, substance, et dans cette acception ils désigneraient ce qui constitue l'unité secrète de ce qui a ou plutôt de ce qui est un *unum per se*, de ce qui s'y rapporte sans être perceptible du dehors, de ce qui est conscient ou suggéré par restitution analogique d'états conscients. — Le mot objet ne s'oppose pas essentiellement, d'après l'étymologie, au mot sujet ; il indique une réalité placée pour ainsi dire devant nous, offerte à la connaissance, soit qu'il s'agisse de données extérieures au sujet connaissant, soit que ce sujet se prenne lui-même ou évoque d'autres sujets et leurs faits de conscience comme objet d'une étude *sui generis*. Mais cette signification, qui pourrait être restée normale ou devenue habituelle, n'est point celle qui a communément prévalu. D'après les doctrines qui font dépendre toute connaissance d'une donnée extérieure, qui suivent plus ou moins l'antique théorie de la « table rase » et qui considèrent l'esprit à l'état de passivité initiale ou pour ainsi dire de vacuité amorphe et docile à toutes les empreintes déterminant sa forme, le sujet n'est connaissable que par cette détermination objective, tandis que le terme subjectif ne saurait désigner que ce qui, étant informe, ne comporte que vague, imprécision, accident indéfiniment variable, sans caractère scientifique, puisque le singulier de même que l'indéterminé semblent incompatibles avec les exigences de la certitude fondée en raison sur l'essentiel, le général, les réalités et les lois objectives.

Or, sans méconnaître la légitimité de telles revendications en ce qui concerne les conditions d'universalité que réclame l'esprit scientifique, sans contester

le point de départ empirique de notre connaissance, et tout en maintenant la thèse affirmant que toute connaissance distincte des choses et de nous-même est déterminée par une réalité [454] objectivement antérieure, il est légitime, il est scientifique de considérer le sujet lui-même et ses états comme des objets réels, des objets portant et développant des tendances originales, des aspirations réglées, des réactions normales ; au point que la variabilité et la liberté de l'activité personnelle — même là où la norme intime peut être violée — n'échappe pas pour cela aux responsabilités d'une loi universelle, d'une science de l'action, d'une indéclinable destinée.

Voilà en quel sens nous parlons, en cet ouvrage, de l'action humaine et, en ce chapitre, de l'ordre subjectif en tant qu'il est objectivement déterminé par l'élan dont il procède, par la règle intime qui gouverne la volonté, par le terme suprême et transcendant qui travaille sans cesse notre immanence, actionnée et sollicitée à la fois d'en bas et d'en haut : détermination sans doute de l'Objet souverainement réel, mais objet qui est lui-même pur et absolu Sujet et qui, s'adressant aux libres et actifs sujets que nous sommes, — tout en usant de conduites extérieures — emploie surtout les ressources et les secours intérieurs que comporte le gouvernement des esprits. Et c'est précisément cet ordre spirituel qu'il nous faut discerner et suivre en ce qu'il a d'intelligible et de réglé pour élever l'action humaine vers son aboutissement.

Latéralement, il est intéressant d'indiquer comment et pourquoi d'une science objective du sujet on passe à une science subjective du sujet pris en sa fécondité intérieure, du sujet en acte, si l'on peut dire, en instituant ce que dans le sens rigoureux de ce pléonisme on a pu appeler une « psychologie psychologique » afin de distinguer cette étude propre du sujet agissant des autres formes de la connaissance du sujet sentant, pensant, existant ; car il y a légitimement de multiples disciplines complémentaires, une psychologie objective et comparée, normale, pathologique, éthologique, une psychologie expérimentale fondée sur l'observation et l'interprétation des données de la conscience individuelle ou collective, une psychologie métaphysique [455] dont Jules Lachelier prétendait qu'en son rôle constructif elle est seule vraiment la science de

l'esprit. Ici pourtant nous avons à montrer qu'il s'agit encore d'autre chose que de tout cela et que — tout en ayant reçu d'emblée sa nature spirituelle — l'agent humain a néanmoins à se développer, à se compléter, à recevoir ou à demander des concours et des secours, afin d'accomplir le précepte : homme, deviens homme, *sta vir, et esto robustus*. La comparaison du point de vue objectif de la science du sujet et du point de vue subjectif va nous permettre d'écarter quelques malentendus et de frayer la voie à une investigation qui nous forcera peut-être à passer *ver in via loca*.

Il est sans doute utile de noter encore ici la corrélation des présentes analyses avec ce qui a été proposé dès le tome I et la première partie de *la Pensée*. Il y était indiqué en effet comment, dans le monde physique lui-même, se trouve impliqué, au sein du déterminisme noétique qui assure la continuité intelligible de l'univers, un élément de différenciation, de singularité originale, de réaction et de production pneumatique. Maintenant nous voyons à l'œuvre l'activité profonde de ces données élémentaires et solidaires qui constituent et déploient le dynamisme universel. Au tome I de *l'Action*, nous avons signalé ou cité divers témoignages établissant que — pour compléter ou même réaliser l'esse en tout être — il faut indispensablement un *agere*, un principe intérieur d'activité unité. Quand nos physiciens scrutent les secrets de leur mécanique ondulatoire, ils supposent, sans avoir besoin de le remarquer, l'énergie incluse en toutes les parcelles les plus infinitésimales et leurs relations mutuelles indéfiniment extensibles, sans quoi rien ne marcherait ; et c'est dire qu'ils font appel simultanément à cette solidarité noétique et à cet indéfectible pneumatisme dont les philosophes, eux, ont à faire état comme du fond même qui compose l'ordre universel. [456]

12. Comment les principes nécessaires et universels trouvent leur application dans l'agir humain.

[Retour à la table des matières](#)

Puisqu'il s'agit ici, non d'une spéculation procédant à partir des conditions métaphysiques et des principes *a priori* et transcendants, mais des leçons directes de la vie s'éclairant à l'action pratiquement consultée, nous ne pouvons prendre comme point de départ la vérité d'un vouloir primitif, inconscient en son acte premier et ne se déterminant pour nous que grâce à des objets connus ou cherchés comme des fins particulières. Nous prenons au contraire notre point de départ dans ce qui apparaît d'abord à la conscience sous une forme claire et globale, et c'est peu à peu que nous monterons vers le terme où se révélera le ressort initial et constant qui lance, soutient, oriente, explique et achève l'agir humain : marche régressive et progressive tout ensemble.

L'importante distinction que nous venons d'indiquer nous permet d'écarter un doute, une objection dont plusieurs nous ont demandé l'éclaircissement. Du fait que les principes nécessaires de la pensée ont un caractère universel, nécessaire et partout impliqué, il ne résulte pas que, d'emblée, nous en discernions l'exacte formule, la valeur intégrale et la juste application. Autre chose est d'en établir par la réflexion philosophique la portée dominatrice et la réalité ontologique, autre chose est d'en dégager l'expression précise, autre chose encore d'obéir à leur ascendant par des actes conformes à la sincérité d'une droite conscience. Or en étudiant ici l'action, fidèle à sa lumière propre et docile à cette syndérèse morale dont tant d'hommes peuvent se contenter pour résoudre bonnement le problème de leur destinée, nous nous plaçons dans une perspective différente quoique complémentaire de celle où s'installe la métaphysique spéculative, comme l'annonçaient déjà l'Avertissement et l'Introduction du présent tome.

On objectera peut-être encore qu'en définitive les principes [457] premiers et nécessaires de la pensée et de l'action, même sans être expressément formulés, sont réellement connus, ratifiés et appliqués, au point qu'ils sont immédia-

tement admis par tout homme en possession de sa raison et capable d'en comprendre l'énoncé. Assurément ; mais d'où vient que beaucoup, tout en les reconnaissant théoriquement, les oublient, cherchent à les tourner, tendent à les violer pratiquement ? Et d'ailleurs l'emploi qu'il convient d'en faire est-il identiquement le même, selon qu'il s'agit des modalités empiriques, des possibilités contingentes, des réalités en devenir, des vérités métaphysiques ou des substances ontologiques ?

Mais nous avons déjà rappelé ces distinctions et nous y insisterons encore tant elles sont importantes. Ici au contraire notre tâche est d'expliquer comment, sous des formes variables et contingentes, les rigueurs rationnelles peuvent insinuer des exigences morales tellement décisives qu'à propos d'actions particulières et d'options apparemment subalternes se trouvent engagées des responsabilités d'immense portée. C'est qu'en effet la raison n'habite pas seulement en nous un étage supérieur, une sorte d'empyrée comme l'imaginaient ces Cathares ou ces quiétistes qui laissaient en nous la bête faire la bête pour que l'esprit devînt plus angélique. Rappelons-nous ce que nous avons dit de l'immanence de l'âme raisonnable en tout l'organisme qu'elle informe et pénètre déjà de virtualités, de préparations, de stimulations *ad infinitum*. Dès lors nous comprenons mieux la nature des tentations, des méprises, des adultérations qui peuvent entraîner la raison et la volonté à placer leur fin en des objets, en des joies indignes d'elles. D'où encore la constante urgence d'une ascèse vigilante, d'un discernement intellectuel, afin que ne soit pas dévié vers des routes obliques l'élan du vouloir intégral et de l'action conforme à sa norme intime.

Ne concluons point toutefois à l'élimination complète de l'un de ces belligérants intérieurs. Toujours nous réintégrons dans la solution supérieure les ingrédients divers en tirant vérité et gain des conflits provisoires, de même, [458] inversement, que les défaillances ne se bornent pas à l'étage inférieur où elles voudraient se maintenir, car elles précipitent avec elles les puissances supérieures dans un abîme d'infinie contradiction. Combien donc il importe d'être attentif à ces répercussions de l'agir humain ! Ce qui est logique, ce qui répond à la cohérence de la volonté raisonnable, c'est cette alternative : les appétits infus dans tout le composé humain sont susceptibles — ou bien de susciter

l'exigence illimitée des passions, toujours prêtes à chercher dans les biens périssables les satisfactions insatiables dont seule la raison est la pourvoyeuse, — ou bien, par la rectitude d'intention et de vie, une spiritualisation, une sanctification des membres eux-mêmes, appelés à participer à la vie sublime de l'âme.
[459]

13. Correspondance intrinsèque des preuves assurant la rectitude et l'intégrité de notre action.

[Retour à la table des matières](#)

Prenant toujours dans son intégralité l'agir spécifiquement humain qui doit relier sa motion primitive à son terme ultime, nous avons donc à montrer non seulement la continuité dans le devenir, mais surtout la cohérence dans l'ordre ontologique du drame qui relie ce *terminus a quo* jusqu'à son *terminus ad quem*. La difficulté est donc de découvrir rétrospectivement ou, mieux, intimement cette aspiration primordiale et constante, et en même temps aussi d'anticiper ce que l'avenir nous cache encore, mais ce qui est déjà enveloppé en ce que S. Augustin nommait l'aube éternelle déjà levée en notre fond. En d'autres termes, plus voisins de notre conscience actuelle, il s'agit de relier (et c'est toute la science de l'action) la prémotion qui est déjà une finalité — inconsciente mais très réelle — à la conclusion devenue intentionnelle et voulue comme une finalité enveloppant toute l'histoire d'une vie qui s'achemine vers son bien et son bonheur total. Et il s'agit encore de chercher comment notre vouloir, reprenant comme sienne la motion dont il procède et à laquelle il peut ou se donner ou se refuser, trouve à justifier comme sien ce drame même dont il n'a point posé lui-même la donnée et les conditions, s'il est vrai, d'autre part, que le dénouement doit lui être imputable. Comment s'opère le raccord entre cette finalité d'en bas et cette finalité d'en haut chez l'acteur que nous sommes, mais qui ne fait pas que répéter passivement le rôle composé par l'invisible auteur ?

Afin d'encourager notre recherche, qui pourrait paraître téméraire, et de faire entrevoir la force probante de la méthode à employer désormais, réfléchissons d'avance un instant sur le genre de preuves qui convient à l'acquisition de la certitude lorsqu'il s'agit de l'action et de la sécurité de son aboutissement suprême. Sans doute, on a pu dire justement que, en raison de tout l'inconscient, de tout l'imprévu, de toutes les puissances intérieures ou extérieures [460] qu'elle déclenche ou met en œuvre, l'action, même la plus méditée et la plus circonspecte, contient toujours un aléa. Après Pascal, Guyau a bien vu l'attrait de cette expérience où nous nous mettons nous-même, de ce jeu où nous risquons parfois ce que nous avons de plus précieux. Mais ce n'est pas cet amour du risque, ce pari émouvant d'un joueur passionné qui, fût-il le plus habile calculateur des probabilités, peut justifier nos initiatives dans l'obscur élan où nous porte le destin. Nous avons besoin d'une certitude qui, fût-elle voilée à des regards défiants, apporte cependant une sécurité à des mains généreuses, à des pas allant droit aux tâches entrevues. Ce mélange d'ombre et de clarté, dont Pascal avait senti la souffrance et pourtant le suprême intérêt, n'est pas de nature à créer les hésitations, les craintes d'erreur qui résulteraient d'une impossibilité de marcher en assurance. Sans doute nous ne pouvons discerner d'avance toutes les conditions, toutes les exigences, toutes les suites d'une bonne volonté sincère et conséquente avec elle-même ; et Pascal lui-même avait noté qu'en fin de compte l'expérience qui nous fait renoncer à des séductions trop facilement devinées nous révèle au contraire qu'en les repoussant nous découvrons le secret de l'énigme : en quittant les plaisirs pour les voies austères de la vie spirituelle, nous n'avons rien perdu, car ce n'était qu'illusions périssables et néant, et nous avons tout gagné en pariant pour l'infini.

Toutefois cette preuve *a posteriori* suffit-elle, dès le seuil où il faut opter et prendre activement position, à susciter l'élan ferme, raisonnable, désintéressé qui décide de notre orientation certaine et sans repentance ? Le problème vital, qui commande sans délai et même sans option consciente d'un autre choix possible, s'offre plus simplement à la droiture première ; car c'est sous la forme d'une fidélité naïve et immédiatement pratique que la conscience fait en-

tendre un appel simplement écouté et suivi. Et s'il survient ensuite des résistances ou de spécieuses sollicitations, la volonté sincère connaît déjà que la source de la [461] lumière est dans la pratique fidèle d'un devoir, fût-il onéreux et obscur.

Il est essentiel, en ce qui concerne la rectitude de l'action, de ne point la subordonner à de préalables discussions abstraites et théoriques. Celles-ci sont utiles à leur heure et dans le domaine spéculatif ; mais quand la pratique ne souffre aucun délai, elle porte en elle-même sa clarté dans la mesure où la solution, appréciée de bonne foi et avec bonne volonté, contient une justification. Que le terme *probabilis* ne nous fasse pas illusion sur le vrai sens et sur la méthode qu'il suggère. Il ne correspond pas uniquement à la signification française du mot probable ; il désigne plutôt ce qui est prouvable, si l'on fait l'effort de générosité nécessaire au contrôle du devoir par le devoir obéi. C'est à ce prix que la certitude parfaitement raisonnable ne manque jamais à la volonté droite et que, même à travers les ombres de notre vie itinérante, la finalité initiale s'achemine sans risques vers le suprême aboutissement de l'action humaine.

Il s'agit donc, non d'un aléa, d'un pari, d'une option arbitraire, mais d'une sécurité vérifiable qu'un examen rationnel et expérimental tout ensemble éclaire et confirme. La preuve ici, pour être décisive (et c'est son originalité), suppose qu'au lieu de rester dans l'expectative l'agent humain se met soi-même à l'épreuve, qu'il se livre à l'appel de la conscience et de la vie, dans la fidélité à la lumière et au devoir qui ne trompent pas. De même que la certitude intellectuelle ne requiert pas un doute préalable, la certitude pratique et éthique ne suppose pas une hésitation préalable sur le chemin à suivre ; et l'initiative bonne est compatible avec une candeur éclairée, avec une fraîcheur d'âme sans ignorance. [462]

14. Les principes premiers de la pensée et de l'action, selon les perspectives symétriques d'où ils apparaissent à notre marche itinérante.

[Retour à la table des matières](#)

La distinction entre la raison spéculative et la raison pratique, entre l'usage transcendantal et l'usage immanent de la pensée ne répond aucunement à un examen approfondi des sources communes de la connaissance et de l'activité réfléchie. Cette scission résulte d'une opposition factice, instituée tardivement au plan des représentations notionnelles qui, négligeant la genèse effective et les solidarités vitales de la croissance de notre pensée, procèdent par analyse de données qui, loin d'être primitives, supposent une élaboration préconsciente. Opposer sujet et objet comme des entités, ignorer systématiquement les racines de l'initiative soit scientifique, soit métaphysique, soit éthique, accepter comme choses toutes faites, sur lesquelles il n'y a qu'à préciser des contrariétés logiques et qu'à ratiociner comme sur des abstractions incompatibles les unes avec les autres, c'est méconnaître ce qu'il y a de plus essentiel dans l'unité de la méthode philosophique, de la vie intellectuelle et de la finalité même de l'esprit ; c'est aussi, par une conséquence inévitable, se condamner à des antinomies, nées du fait qu'on a stabilisé et substantifié des aspects connexes d'une réalité assez souple et riche pour concilier en elle des apparences isolément incompatibles, mais effectivement solidaires, étages, complémentaires. Nous n'avons cessé de montrer comment la science et la métaphysique, tout en restant spécifiquement hétérogènes, nous permettent de faire contribuer l'ordre physique et ce que nous appelions la pensée cosmique à la naissance de la pensée consciente et de la liberté ; comment, aussi l'initiative de l'action humaine suppose à la fois le concours de toutes les forces inférieures de la nature et l'apport transcendant des principes de la raison, intimement unis à l'efficacité et à la finalité du vouloir libre. La trace de vérité qu'il y a lieu de retenir parmi ces cloisonnements et ces mutilations, c'est qu'en effet la spéculation [463] et la pratique, la spécification théorique et l'exercice effectif — qui contribuent à éclairer et à promouvoir l'action humaine — ne se rejoignent pas naturellement dans une équation complète. Mais cette vérité est tout à fait étrangère aux op-

positions systématiques que nous venons de dénoncer comme des scléroses fallacieuses ; c'est au contraire dans le concret que, comme nous l'avions déjà présagé à la fin du tome I de *l'Action*, un hiatus subsiste naturellement au cœur de l'action humaine. C'est seulement plus tard que nous aurons à préciser la nature, l'étendue, la raison d'être de cette fissure et les conditions auxquelles notre action devra se rendre attentive et docile pour rester fidèle à la loi intime de son intégrité.

Non pas que nous méconnaissions l'universelle et impérieuse application des principes nécessaires qui commandent et jugent à la fois la spéculation, l'expérience et la pratique. Mais enfin il ne faut ni confondre deux perspectives symétriquement inverses, ni rendre inexplicables les violations provisoires de ces principes qui, s'ils s'imposaient automatiquement en leur nécessité intrinsèque et en leur évidence immédiate, feraient de l'erreur et de la faute des monstres incompréhensibles. Du point de vue vital où nous place l'étude de l'agir humain, les principes premiers en soi, qui auront toujours le dernier mot, sont à dégager de leur gangue empirique, sous la double influence de la réflexion métaphysique et de la rectitude pratique. [464]

15. Implication et explicitation des principes premiers : comment ils s'appliquent à la réalité concrète et au déploiement de l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Si quelques doutes ou objections ont pu s'élever contre les thèses que nous avons présentées relativement aux diverses applications des principes absolus, de telles difficultés proviennent d'ordinaire d'un présupposé injustifiable en soi. On raisonne comme si nous avions à partir des données empiriques et à user des principes régulateurs de la pensée pour construire sur une table rase l'édifice entier de la métaphysique et de la théologie rationnelle. C'est là pourtant une détérioration de la doctrine traditionnelle. Les démarches d'où procède la pensée réfléchie pour aboutir à Dieu ne reposent pas sur un sol nu et sans

fondation souterraine. Il y a, dans la nature raisonnable de l'homme, une motion primitive, un appétit intellectuel, un *actus primus* de la *natura volentis* et c'est sur ces fondements réels que prennent consistance et forme les principes ontologiques et les preuves vraiment solides et impératives du *certo cognosci, certo demonstrari potest Deus*. Plus particulièrement encore, la présence des vérités essentielles et des assertions réalistes dans l'intelligence n'est pas seulement un état subjectif, une représentation analogique et toute anthropomorphique : elle constitue déjà une participation effective — quoique embryonnaire — à l'illumination et à la stimulation divine en nous. Il y a donc deux excès à éviter ici : ou bien supposer qu'au départ l'homme est absolument vide de tout germe divin ; ou bien supposer que, en toute notre activité intellectuelle, nous saisissons — et dès le sensible même — la réalité ontologique telle qu'elle est au regard de l'absolu et sous la loi rigide des principes logiques partout également applicables. C'est entre ces deux extrémités faussement exclusives que se déploient, par une entr'aide mutuelle, la connaissance et l'activité de notre savoir et de notre vouloir. Il y a toujours du fluent et toujours du permanent, toujours des relativités et des exclusions absolues à instaurer dans nos [465] pensées et dans notre conduite. Nous avons déjà montré, nous montrons encore combien les normes, infuses en notre intelligence, en notre volonté, en tout notre être, sont à la fois souplement conciliantes et rigidement intransigeantes.

Le point sur lequel ici nous devons attirer l'attention, c'est cette dualité promouvante de ce dynamisme humain souvent placé devant d'apparentes contradictions et cherchant une issue grâce au mouvement même qui déplace sans cesse les données des problèmes à résoudre. Aussi serait-on dans l'illusion en prétendant donner une fois pour toutes la définition des êtres en devenir pour ne considérer ensuite leurs actes que comme des conséquences accessoires ou des accidents plus ou moins arbitraires. Combien plus profonde la doctrine des Maîtres qui (loin de déclarer, comme quelques-uns le faisaient naguère, que l'être peut être défini et étudié en dehors et indépendamment de son action et qu'on peut même concevoir un être n'agissant absolument pas) enseignent l'inhérence de l'agir à l'être, sans cesser pour cela de maintenir la compréhension seule totale de l'être en soi. Dans l'ordre du devenir où de véri-

tables êtres ont à se réaliser par coopération, c'est l'évidence même : nul être n'est que pour opérer et tendre à ce qui le développe, le proportionne à sa destination et concourt à sa fin. Pesons bien la formule de Cajetan déclarant que tout être existe pour son opération, *propter suam, operationem* ; et remarquons avec quel soin il insiste en nous mettant en garde contre la tentation de réduire cette assertion à une notion abstraite qui mettrait d'un côté l'être en ce qu'il a de concret, de l'autre l'opération conçue comme un ajout sous la forme d'une vérité générale et séparable de la singularité du sujet agissant : *propter suam operationem*, et il se reprend pour mieux souligner le sens tout unitif de la finalité réalisatrice de l'agent lui-même, *vel potius propter semetipsum operantem*.

Il ressort de là que nulle action n'est détachée de l'agent qui l'a accomplie et aussi que nul agent dans l'ordre contingent [466] du monde ne s'isole absolument des réalités coexistantes et coopérantes entre elles. En ce sens, tout objet réel est aussi en lui-même, en tant qu'il constitue un *unum per se* (et non pas seulement un agglomérat ou une relation construite par notre esprit), un sujet ébauché et en voie de réalisation. C'est pourquoi notre agir humain ne peut être coupé de toute attache avec les conditions de son efficience même, ni dégagé de toute obligation envers les agents subalternes qui, eux aussi, même quand ils paraissent de simples objets, ont déjà une subjectivité qui, pour être inconsciente en elle-même, n'en a pas moins une valeur dans le plan universel auquel doivent contribuer tous les êtres s'ils convergent normalement vers leur fin.

Dans l'ordre de l'action, comme dans celui de l'être et celui de la pensée, la double illusion contre laquelle la philosophie — si amie qu'elle soit des analyses et des abstractions, indispensables à sa marche discursive — doit se tenir constamment en garde, c'est le morcelage qui, sous prétexte de distinguer, isole, sépare, oppose ; et c'est le simplisme qui prend chaque donnée obvie comme un tout suffisant et comme un absolu auquel s'appliqueraient également tous les principes ontologiques. Un seul exemple fera saisir le danger d'une telle tentation vraiment obnubilante : on m'écrivait, après lecture des deux tomes de *la Pensée*, que, au lieu d'être éclairé, l'esprit se trouvait plus obscurci que jamais, parce que je donnais du penser trois idées contradictoires, savoir : une réalité objective, une représentation subjective, une initiative de l'intelligence.

Et l'on ajoutait, après lecture de *l'Action*, qu'une confusion de plus survenait encore, puisque l'agir se morcelait en face du devenir, en même temps qu'il prétendait adhérer à l'unité d'un éternel et pur vouloir.

— Comment ne point remarquer le faux absolutisme de ces prétendues oppositions, aussi enfantines que la surprise du vulgaire à chaque découverte des savants, comme si le sensible était tout l'être et comme si le connu excluait toute complexité ultérieure. [467]

16. Attention spécifique et exigence ultérieure de l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Le mécanisme, disait Leibniz, est l'antichambre de la vérité. Ainsi, même quand il s'agit seulement encore des apparentes contraintes physiques, il faut tenir compte des forces vives et secrètes qui ne se laissent pas réduire dans le mouvement de l'univers à la formule cartésienne mv , mise en défaut par la science la plus positive. Et Leibniz — qui avait substitué la formule de son dynamisme mv^2 — n'avait inventé le calcul infinitésimal qu'en introduisant du jeu dans l'action, en déclarant que les réalités contingentes s'écartent toujours d'une exacte et rigide application de la pure théorie, fût-ce d'une quantité plus petite que toute grandeur assignable. Cet imperceptible écart que, sous d'autres formes, les progrès récents des sciences sont loin de supprimer réserve en effet la place d'un ordre ultérieur à un déterminisme physique, à un noétisme exclusif de tout pneumatisme, à une réduction de l'action au fait. C'est cet aspect métaphysique — sous-jacent en tout acte, même lorsqu'il s'agit des agents apparemment tout matériels — qu'il importe de sauvegarder même lorsqu'il s'agit de constituer la technique des sciences physico-chimiques elles-mêmes. Les savants contemporains ont justement insisté sur l'intimité que développe le long commerce pour ainsi dire amical de l'expérimentateur avec les éléments qu'il manipule ; et ce commerce assidu, qui constitue la compétence et l'esprit d'invention, n'est pas moins appréciable dans le domaine entier des connais-

sances humaines. Rien de plus insuffisant et de plus périlleux que la méthode d'après laquelle on se persuade que, du moment où telle ou telle science est constituée, on peut en confier l'enseignement d'emblée à n'importe quel esprit laborieux, comme s'il n'avait qu'à la prendre toute faite pour la verser en d'autres esprits. C'est là méconnaître l'essentiel de l'art de savoir et d'enseigner.

Mais notre dessein n'est pas d'étudier le développement des diverses techniques, ni la communication pédagogique [468] qui la rend vivante et féconde. Nous n'insisterons pas non plus sur l'aspect philosophique d'une technologie générale qui étudierait les conditions de notre emprise humaine sur les multiples objets auxquels s'applique l'industrielle activité de l'homme. Il s'agit pour nous de discerner, à travers tous les emplois particuliers, le but universel et final auquel tend naturellement l'être raisonnable, sa volonté voulante, son inquiétude, son aspiration incoercible.

Dans le tome I de cet ouvrage, nous avons déjà étudié le concours et la hiérarchie des causes secondes et de tous les agents naturels qui contribuent à permettre l'initiative des agents humains : ceux-ci, usant de ceux-là, les assument et même les font participer à leur destinée. Déjà aussi l'étude de l'*Etre et des êtres* nous avait montré cette interdépendance qui doit aboutir à une libération ascensionnelle. Il suffit de rappeler ici ces thèses essentielles. Mais, après avoir résumé cette solidarité hiérarchique, nous devons maintenant nous préoccuper surtout de l'aspect humain du problème. Tout en maintenant que notre action personnelle a besoin de s'implanter physiquement et métaphysiquement dans la réalité universelle, nous devons surtout envisager notre agir propre en tant que, lié sans doute à des conditions multiples, il constitue une simple et neuve unité au regard de cette conscience totalisée qu'on a nommée la syndérèse. C'est dans cette certitude synthétique — sinon encore unitive — qu'est placé l'enjeu de notre recherche présente et même de toute notre destinée future. Aussi est-ce à ce témoignage réaliste, à cette expérience clairement vécue qu'il convient de nous attacher pour discerner les exigences cohérentes de notre volonté voulante à l'égard de cette volonté voulue qui édifie peu à peu ou risque de ruiner la personne humaine dont on peut dire : elle est ce qu'elle fait,

elle sera ce qu'elle aura voulu et accompli dans la persévérance finale de son action. [469]

17. Questions subsidiaires à indiquer, mais voie directe et essentielle à parcourir.

[Retour à la table des matières](#)

Selon le vœu exprimé par Jules Lachelier en 1893 et qui souhaitait une ré-édition de la thèse sur *l'Action* où « trop d'arbres accumulés empêchaient de voir la forêt », ce nouvel ouvrage laisse tomber certaines questions jadis opportunes ou même coupe quelques développements trop entassés. Il convient aussi d'indiquer un déplacement de deux chapitres afin que ressorte mieux l'inconvénient qu'il y aurait à laisser croire que le corps de l'action se constitue et se déploie dans l'ordre des phénomènes, alors que le véritable déploiement de notre destinée reste constamment dans un plan plus foncièrement réaliste dont les symboles sensibles ou scientifiques manifestent seulement l'intime réalisme métaphysique et éthique. Je résume ici quelques passages anciens dont il convient d'alléger le présent ouvrage, plus direct, mais où il importe cependant de prévenir les déviations latérales de la recherche et les rechutes de notre effort en des plans subalternes. C'est ainsi qu'autrefois nous avons mis le lecteur en garde contre l'habitude de borner l'étude de l'action soit à l'examen des divers emplois pratiques et extérieurs du vouloir, soit à l'analyse par le sens intime de l'effort censément dû à une lutte d'une force hyper-organique contre les résistances corporelles.

« Quelles que soient les voies physiologiques de l'opération, disions-nous, p. 157-158, la grande difficulté de l'effort réside, non pas dans un triomphe plus ou moins complet sur l'inertie matérielle, mais dans le concert des tendances, dans l'harmonie et la pacification conquise des désirs intimes. Pour s'attacher principalement à l'impénétrable question de l'effort organique comme si c'était l'essentiel et le fond même de l'action, il faudrait donc méconnaître le sens véritable de l'acte volontaire et se fermer l'intelligence de cet

effort au moment même où l'on prétendrait en dévoiler la nature. Le sens populaire ne s'y trompe pas... les moyens physiques ne nous semblent [470] cachés que parce qu'ils sont subordonnés à des fins morales. »

Ces remarques étaient utiles, non certes pour déconseiller la rétrospection analytique du psychologue ou les découvertes de la technologie savante, mais pour nous faire tourner les regards vers un plan supérieur à la connexion, dans le temps et dans l'espace, des phénomènes manifestant l'action, sans en constituer l'unité dynamique, la réalité profonde et la fin transcendante. On comprend les motifs qui écartent maintenant de notre route certains développements subsidiaires. Il y faudrait d'ailleurs un livre entier, celui qu'Alfred Espinas nous réclamait comme un chapitre nouveau et important de la philosophie. Lui-même avait, peu après, publié dans la « Revue philosophique » un essai sur la praxéologie et la technologie de l'action. Cette voie latérale nous entraînerait loin de notre but actuel. Il suffit donc de montrer l'utilité qu'aurait une telle étude, mais aussi le fait qu'elle pose un problème, — problème qu'elle ne saurait résoudre, pas plus qu'aucune des diverses sciences relatives à la coalition de l'effort humain avec les puissances de la nature dans l'ordre immanent des phénomènes. Cet effort de coaction ou même de transfiguration de la nature par l'œuvre artificielle, voire artistique de l'homme (*artificiatum*, selon l'expression médiévale, pour désigner cette fabrication d'objets où l'homme trouve soit des instruments soit des symboles expressifs) révèle, mais ne satisfait jamais entièrement, notre besoin de transcender les réalités données et la tendance de l'homme à réaliser son type original d'esprit incarné en vue d'élever l'ordre matériel lui-même à une participation d'une vie spirituelle. C'est dans cette direction que les ondes successives de l'action se déploient et nous portent tout entier nous-même. Restons donc fidèlement dans la droite ligne de cette perspective. [471]

18. Fragilité et fausseté de maintes interprétations romanesques de la vie.

[Retour à la table des matières](#)

Déjà, du point de vue des expériences sentimentales, il avait fallu indiquer l'inconsistance de cet essayisme, qu'il soit platonique ou effectif. Ici, nous devons insister, non plus seulement sur les déceptions impuissantes, non pas encore sur l'aspect moral et les responsabilités des actes infidèles à la conscience, mais sur l'erreur et l'illogisme intrinsèque que renferment tant d'excuses subjectives, tant de constructions littéraires, tant de paradoxes où le talent et la passion cherchent de spécieuses justifications. Quoiqu'on ait osé soutenir que l'action, parût-elle criminelle, acquiert par l'audace et la beauté du geste une telle autonomie qu'un désaveu ou un fléchissement deviendrait une faute, cette prétendue cohérence dans l'émancipation de toute règle ne serait qu'une rébellion aggravée contre la norme constante, hors de laquelle il ne saurait y avoir harmonie et unité dans une existence humaine, pas plus que dans une œuvre artistique.

Sans doute il est difficile, comme nous l'a rappelé Sénèque, d'être toujours conséquent avec soi-même. Mais, en revanche, il est facile d'inventer et même de rendre vraisemblable à des lecteurs désireux de l'émouvant, fût-ce au prix de l'invraisemblable et du faux, les péripéties les plus instables. L'erreur contagieuse de cette factice psychologie devient plus grave encore quand l'auteur prétend constituer des types scientifiquement possibles, des expériences censément instructives et même probantes : rien de plus trompeur que de telles imaginations usurpant le rôle d'exemples authentiques et la valeur de la vie réelle ou des enseignements philosophiques. Le bovarysme n'est pas un vain mot. Et il ne suffit pas de se défendre d'écrire des romans ou des pièces à thèse pour éviter soi-même ou pour épargner au lecteur le danger d'applications sophistiques. Même quand on nous avertit qu'il s'agit de tempéraments exceptionnels ou de cas pathologiques, la curiosité risque d'être malsaine, comme il arrive pour ceux [472] qui sans préparation consultent des livres de médecine et croient reconnaître en eux-mêmes les symptômes des maladies dont ils lisent la description.

Notre vie intérieure est si complexe dans ses répercussions et dans son unité même que, pour la gouverner vraiment, nous avons une rectitude prudente à garder, une compétence qu'il faut acquérir ; et combien peu s'en préoccupent au hasard de lectures et d'aventures sans contrôle. Sous prétexte de psychanalyse ou, plus communément, pour suppléer à un enseignement trop abstrait des écoles, à la banalité monotone de l'existence, à la carence d'une vraie vie spirituelle, on croit se nourrir et se délecter en des fictions parées de style, de paradoxes, d'excitations multiples ; et, au lieu d'éclairer ou de fortifier l'être humain que chacun porte en soi, on défait son âme et on perd conscience de sa propre personnalité : triomphe du snobisme, sinon de l'amoralisme. [473]

19. Comment les déviations de l'agir humain sont possibles, virtuellement inévitables, mais stimulantes et contributives au mérite de l'agent.

[Retour à la table des matières](#)

Si les principes essentiels et nécessaires de la pensée et de la conduite humaine s'imposaient avec une évidence immédiate ou une spontanéité infaillible à notre comportement, les erreurs et les fautes contre les normes à la fois immanentes et transcendantes ne seraient pas réellement explicables. Il ne faudrait donc pas conclure de notre faillibilité multiforme et toujours menaçante à une déchéance anormale de notre nature ; d'autant plus que l'enseignement théologique maintient que l'état présent de l'humanité pourrait être de pure nature sans que l'ignorance et la concupiscence — dont nous sommes les témoins et même les victimes — autorisent la raison à discerner sûrement une corruption accidentelle et originelle. Toutefois nous avons à tenir compte des obnubilations et de toutes les imperfections ou défaillances qui justifient le proverbe : « le juste pèche sept fois par jour. »

En quoi consiste, que nous enseigne, quelle attitude requiert cette peccabilité que même l'orgueil stoïcien n'attribue qu'au sage irréal ?

Ce qui complique le problème, c'est que les puissances inférieures dont notre action volontaire ne peut se passer prennent souvent en nous la figure, le ton, le rôle du principe dirigeant. La déraison simule par la passion l'image de la raison sublime. Jusque dans les états pathologiques et dans les phénomènes d'hypnose, le dédoublement, la dissolution même de la personnalité résulte de ce que les énergies d'ordinaire inconscientes quoique déjà pénétrées de virtualités rationnelles organisent à leur profit des succédanés, des contrefaçons de l'activité personnelle. Tant est grande la marge où peuvent se déployer les aberrations singeant les apparences normales.

Sans donc avoir à nous prononcer sur le degré natif ou l'état de déchéance qu'il n'appartient pas à la philosophie de discerner dans les faits offerts à notre observation la [474] plus méthodiquement attentive, nous devons du moins nous préoccuper des causes et du traitement de cette faillibilité redoublée, spéculative et pratique, dont l'aveu est la charte fondamentale du philosophe : *nosce teipsum ; omnis homo mendax ; cuncti peccant*. Ce serait donc se tromper que de négliger cette possibilité congénitale et permanente de déviation.

Rappelons seulement ici les données acquises qui doivent servir à une solution ultérieure. Nous avons montré en effet que, pour l'être contingent et borné que nous sommes mais qui par une motion première de sa nature spirituelle est appelé du borné à l'infini et du devenir à l'immortalité, la libre et méritoire contribution de la liberté à cette destinée implique inévitablement un effort de croissance dont le succès n'a de valeur intelligible qu'au prix de risques à surmonter. Et ces risques tiennent solidairement au fait d'une inadéquation provisoire entre ce que nous savons et sommes déjà et la fin suprême — encore enveloppée — de nos aspirations. C'est pourquoi nous avons insisté sur deux vérités paradoxales mais qui, en fait, s'imposent à une philosophie qui ne se paye pas d'abstractions ou de préceptes. D'une part, la spéculation théorique et la pratique ne se reliait pas au point de s'unir comme si elles avaient atteint leur objet commun. D'autre part, jamais l'action, fût-elle aussi effectivement fidèle que possible, ne trouve à se remplir pleinement ni même à pratiquer toute la loi théorique ; pas plus que la spéculation ne réussit à déterminer exactement et totalement le contenu ou le but ultime de l'action réalisatrice de notre destinée toujours incurablement mystérieuse. Pour rester conforme à notre programme

de philosophie concrète et intégrale, nous ne devons jamais perdre de vue, nous devons toujours tendre à mieux concerter ces deux vérités essentielles.
[475]

20. Comment, dans sa ligne normale, l'agir humain, même en son devenir, peut engager éternellement l'agent.

[Retour à la table des matières](#)

En insistant sur l'inadéquation mouvante de la spéculation et de la pratique et sur les déviations éventuelles de l'action itinérante, nous semblions peut-être condamner d'avance les engagements définitifs, les promesses irrévocables, les vœux sacrés. Il n'en est rien néanmoins. Autant la plasticité est bonne lorsqu'il s'agit d'adapter aux contingences muables nos initiatives particulières, autant la ferme rectitude est belle et salutaire quand il s'agit de la volonté voulante réalisant ce qu'elle a de supra-temporel par une volonté voulue en ce que celle-ci garde encore de perfectible et d'inconsistant. Les vrais docteurs de l'action ont mis en lumière ce qu'il y a de supérieur à la durée comme à l'espace dans un vouloir sincère et généreux qui en chaque instant, comme s'il était éternel, veut et tend pour toujours, puisqu'il s'agit de ce qui est à jamais. C'est ainsi que divers Pères de l'Eglise ont rendu compte de l'accumulation, au sein du devenir, des richesses ou des dettes éternelles : *in suo aeterno vivit, meretur mit peccat homo*.

C'est par une dégradation amoindrissante du libre arbitre que maints auteurs modernes ont ramené sur le plan discursif du devenir la véritable liberté qui ne se borne pas à un détail passager, car elle n'existe qu'en fonction d'un appétit de pérennité et d'infinitude. Si notre action est transitive, c'est parce qu'en effet elle a un but qui, lui, ne passe plus. Et il serait absurde qu'on nous demandât de définir le pur agir d'après le sentiment de notre influence actuelle. Chacune des actions posées par nous en rapport avec le sentiment du devoir, c'est-à-dire dans la perspective de ce qui sera à jamais, est proprement un testament, comme si nous allions mourir avec notre acte. Ainsi notre action, en tant que le

passé est un trépas, porte en elle par ce qu'elle a de rétrospectivement inchangeable [476] le caractère définitif que prend le testament par la mort même du testateur.

Ces vues, si sommaires soient-elles, nous invitent à réfléchir sur l'immense difficulté d'une réparation, non seulement empirique et d'ailleurs toujours insuffisante, mais métaphysique et apparemment impossible des fautes commises par un agent libre et conscient de son illogisme coupable. Nous devons sans doute plus tard approfondir ce problème tant négligé par les philosophes. On paraît avoir trop méconnu à quel point l'agir humain, par son unité dynamique, surpasse les analyses conceptuelles, les synthèses récapitulatrices, l'historiole des vies individuelles et plus ou moins romancées que nous offrent les mémoires intimes, les confessions arrangées, les tableaux historiques. Nous verrons aussi combien la chaîne composant dans le temps la destinée intemporelle de chaque personne comporte une dialectique excédant, sans la contredire, la logique notionnelle qui, dans l'ordre du devenir, nous assujettit aux relations temporelles et spatiales. [477]

21. Ce que renouvelle, ce que complète, ce qu'intègre la dialectique réaliste de l'action humaine.

[Retour à la table des matières](#)

On a pu dire que la géométrie euclidienne est un cas particulier, cohérent et vrai, d'une géométrie généralisée et d'une vérité plus universelle. D'une manière analogue et beaucoup plus réelle, ce qu'on désigne communément sous le nom de logique formelle, détachée des origines ontologiques et des prudentes réserves qu'indique Aristote, est un aspect, exact en son plan, mais incomplet,

d'une logique intégrale qui doit comprendre à la fois les lois de la pensée abstraite, les règles de l'exercice intellectuel, les normes de l'action volontaire ¹.

Si la philosophie commençait par l'appréhension de l'essentiel dans le sensible et se bornait à spéculer sur les natures intelligibles et les possibilités de leur connexion rationnelle, la logique abstraite, avec les principes nécessaires et universels qu'elle suppose et met en œuvre, s'appliquerait en effet avec une évidence déterminante à tous les objets réels ou possibles de la science philosophique. Et le possible même, en tant qu'il propose des choses intelligibles et réalisables, indépendamment des conditions de temps et de matérialité, serait régi, [478] comme tous les êtres eux-mêmes, par les mêmes principes d'identité, de contradiction et du tiers exclu.

Mais la philosophie est autre chose encore que cette ordonnance logique et systématique de possibilités et d'objets pensés *sub speccie intellectuali* ; elle ne peut s'en tenir à une attitude aussi statique, aussi exclusive que celle des Eléates ou des Mégariques ; et l'effort de Platon ou d'Aristote a été d'assouplir (sans en compromettre la rigueur) le sens et l'application des principes conditionnant la pensée et l'être. Notamment ils ont réussi à rendre intelligible le devenir, en subordonnant l'emploi du principe de contradiction à cette double réserve : *en même temps et sous le même rapport*, une même réalité ne peut pas

¹ A plusieurs reprises cette importante et difficile étude a été abordée, d'abord dans la communication faite au premier Congrès international de Philosophie, en 1900, sous ce titre : « Principe élémentaire d'une logique de la vie morale » où je cherchais à montrer qu'un tel principe doit devenir l'âme d'une logique intégrale. Traduite en Italie et rééditée deux fois, avec deux préfaces que j'ai ajoutées à cette version, cette étude a déjà été signalée et complétée en divers passages ou *excursus* de *la Pensée* et de *l'Etre et les êtres*. Du point où nous sommes parvenus, il devient plus aisé de comprendre l'intention et la portée de cet effort successif qui fait peu à peu ressortir les relations distinctes, solidaires, complémentaires de nos diverses formes de connaissance, d'initiative et de réalisation personnelle. Mais déjà sur cette valeur ontologique de la logique, comprise en son sens originel, on peut se reporter à la note où, dans les *Etudes philosophiques* (Marseille) de juin 1936, sont résumées les remarques que me suggérait la communication de M. Greenwood sur « la notion de concept dans la logique anglaise contemporaine. »

être et n'être pas. Qu'était-ce à dire ? C'était impliquer qu'en dehors des êtres qui forment un *unum per se*, permanent et changeant à la fois, des modalités diverses, des qualités opposées, des relations contrastantes peuvent se succéder, se concerter, sans s'exclure pour cela et sans tomber sous la loi de non contradiction.

Mais alors il ne faut plus que toutes les catégories de la pensée, toutes les possibilités imaginables comportent le même traitement que les substances réalisées et que leurs états entrés dans l'existence effective. Bien plus, les êtres contingents, par cela même qu'ils ont à se déployer dans la durée et le changement, unissent en eux une fixité continue et une intégration d'états qui, d'un point de vue notionnel et intemporel, seraient incompatibles. Et puisque les êtres qui durent ne peuvent durer en effet qu'en intégrant quelque chose qui ne passe pas à ce qui passe ou se passe en eux, une logique de la vie requiert donc une loi faite en même temps de plasticité et de solidité.

C'est ici que nous apercevons mieux la haute signification des remarques précédemment offertes, d'un point de vue tout proche de l'expérience morale. Tandis que la logique formelle exclut, sans en rien retenir, ce qu'elle contredit, la dialectique concrète de l'action humaine profite de cela même qu'elle repousse, tire des tentations mêmes une plus-value, inclut donc comme une force [479] accrue les virtualités qu'elle a exclues. Ne voit-on pas ainsi combien on appauvrit la philosophie en la bornant à une science des concepts et à une ontologie statique qui ne voit dans les possibles mêmes que leur seul caractère d'entités, au point que se trouvent assimilés dans les oppositions logiques les êtres concrets et les êtres de raison, alors qu'il devrait en outre s'agir pour nous des buts prochains, des devoirs accessibles et prescrits à notre action ? Combien donc est fondée la prescription médiévale dont nous avons rappelé la formule : il ne suffit pas d'étudier les êtres dans leur *esse*, il faut les étudier encore dans leur *agere* ; et on méconnaîtrait leur nature et leur destinée en les destinant de leur action propre.

Peut-être semblera-t-il que nous insistons sur des évidences désormais acquises. Oui et non. Il subsiste encore des résistances qui servent finalement à faire ressortir à quel point certaines positions sont intenable ; et, pour répondre à quelques sollicitations, il n'est pas inutile d'indiquer en peu de mots les dernières illusions à faire évanouir.

Je ne reviendrai pas sur le reproche d'inconséquence qu'on adresse à une doctrine qui, dit-on, tantôt affirme l'universalité, la nécessité, la portée ontologique des principes de la raison et tantôt prétend les restreindre aux êtres seuls et même (mais où a-t-on vu cela ?) au seul Etre en soi. Ce grief implique une entière incompréhension du problème réellement posé et suppose une thèse qui rendrait inconcevable tout mouvement de la pensée et de la vie, en admettant que les réalités changeantes se contredisent à chaque instant et que le changement subsiste à part, sans rien de réel qui persiste en se modifiant. Il est plus étrange encore et plus instructif de noter que, pour critiquer mes positions, on est amené à une assimilation complète entre contradiction et contrariété. Or, c'est une vérité élémentaire que les propositions contradictoires s'excluent avec une nécessité métaphysique, tandis que les contraires et les subcontraires peuvent être, en fait, les [480] unes toutes deux vraies, les autres toutes deux fausses.

A ces erreurs d'interprétation ou de fond (dont on pourrait étendre la liste), il suffira d'ajouter l'indication d'une inadvertance telle qu'on se l'explique difficilement. Après que l'objection s'était placée sur le terrain des possibles (en tant que contingences réalisables et opposables les unes aux autres, indépendamment de leur existence de fait), on me reproche de quitter expressément ce terrain, pour me reprocher ensuite de m'y être placé et pour user alternativement contre moi des deux perspectives dont je montre qu'il faut se dégager afin de discerner les êtres effectivement réalisés et appartenant à la catégorie de la substance des autres objets de pensée n'ayant d'existence qu'en se rattachant à un suppôt auquel ils doivent d'être justement appelés réels dans l'ordre temporel ou spatial. Je ne spécule donc pas sur le blanc, le non-blanc ou le noir en soi, qui n'existent en fait jamais à part de leur sujet d'inhérence. C'est de ces qualités, modalités ou relations, en tant que telles que, selon toute la tradition, j'ai dit qu'elles ne comportent point par elles-mêmes l'application du

principe de contradiction, sinon quand on les considère en leur suppôt même, où, en même temps et sous un même rapport, elles ne sauraient en effet être et n'être pas. Où voit-on de l'inconséquence et de l'erreur en tout cela ? L'inconsistance ne serait-elle pas dans l'objection même qui, en rappelant que Pierre ne peut être à la fois assis et debout, oublie que j'ai précisément indiqué que, une fois réalisée dans un être subsistant, la loi de l'exclusion contredit toute simultanéité de qualités, modalités ou relations opposées ? Qu'on veuille bien remarquer en outre à quel point la contradiction diffère de la contrariété. Car il n'y a que deux contradictoires métaphysiquement incompatibles, tandis qu'empiriquement les contraires comportent une multiplicité qui doit nous rendre prudents pour l'emploi de la notion logique de contraire lorsque nous voulons l'appliquer à la vie réelle, au travail de la pensée, à la complexité de l'action.

Je n'aurais pas retenu un instant l'attention sur ces [481] contresens et ces non-sens s'ils ne traduisaient pas un état d'esprit de grave conséquence. En multipliant, en majorant, en extrapolant, sur le plan ontologique et même absolu, des divergences en matière contingente ou des oppositions relatives à des aspects plutôt qu'à l'essentiel des réalités multiformes, on entretient, sous l'apparence de zèle pour la vérité, une rigidité contraire non seulement à la charité, mais à l'équité, à la compréhension intelligente, à la possibilité du support mutuel, du progrès personnel, de la concorde et de la coopération entre des hommes animés au fond d'un même idéal. Si l'entente désirable est remplacée par des conflits tenaces et ruineux, la méthode de penser et l'attitude abusivement intolérante que nous signalons ici résultent, pour une grande part, de cette extension d'un absolutisme, nécessaire à sa place, mais qu'avec un simplisme sans discernement on applique à toutes les opinions et aux préférences les plus passionnément individuelles ou collectives. Il ne faut donc pas que la seule logique formelle du oui ou du non règle la souplesse indispensable au mouvement de la pensée et à la complexité de l'action. Et Aristote déjà avait bien vu qu'à l'Organon de l'affirmation et de la négation, vrai dans l'ordre de la parole et de l'analyse abstraite, doit s'ajouter une dialectique concrète de la possession et de la privation ■ ξ ι ζ κ α ■ σ τ ■ ρ η σ ι ζ, qui ouvre au

développement et aux acquisitions de notre action un champ immense de gains ou de pertes.

Ainsi le problème même du mal est lié à celui de cette logique concrète qui, sans attribuer à l'erreur un être positif, l'empêche cependant de s'évanouir dans un pur et factice néant. Le faux, le mal ne sont pas rien ; ils sont moins que rien, *privatio debiti, veri aut boni*. On soutenait naguère que le bien et le mal sont si intimement connexes qu'ils ne sont pensables et réels qu'en fonction l'un de l'autre. C'est là une très grave illusion qui conduirait à un dualisme manichéen, à moins que ce ne soit à un monisme supprimant tout principe absolu, toute perfection en soi. Il importe donc extrêmement de maintenir [482] l'absolu véritable au-dessus des conflits provisoires qui permettent à nos actions transitives et mêlées de tendre vers une purification, une progressive unification, vers ce que Plotin nommait présomptueusement $\nu \omega \sigma \iota \varsigma$. Nous verrons sous quelles réserves, à quelles conditions la dialectique de l'action contribue à nous acheminer vers ce terme humainement désiré, humainement inaccessible. Ainsi que le montrait notre étude de 1900 sur la logique morale, nous sommes, au point de départ, une multiplicité cherchant à s'organiser en fragments, plus ou moins cohérents chacun à part, plus ou moins en conflit les uns avec les autres, comme si l'existence enfantine ou passionnelle n'étaient qu'un polylogisme cherchant un équilibre plus stablement ordonné. Notre présente recherche décrit cet équilibre en mouvement perpétuellement élargi. Ces vues sommaires indiquent du moins le genre de cohérence et de déploiement à double issue que comporte, qu'impose même le drame de l'action humaine en chacun de ceux qui ont à le jouer sous leur propre responsabilité.

Loin donc de compromettre le règne souverain des principes absolus ou l'empire de l'intelligence et de la vérité, nous ne cherchons toujours qu'à l'étendre, qu'à le justifier, qu'à éclairer l'homme sur les réalités essentielles, les certitudes objectivement fondées, les responsabilités inexorables qu'il ne peut que ratifier à mesure qu'il les connaît davantage. Le ressort de notre investigation réside dans cette inflexible logique interne à laquelle nous ne pouvons finalement que consentir parce qu'elle est la vérité de notre vérité, la lumière de notre conscience, le vouloir même de notre volonté. Et cet inexorable discernement intime n'est, au fond, que la loi de Dieu vivante en nous, loi qui,

sans nous avoir contraint en notre liberté, doit nous faire inévitablement ratifier les sanctions applicables à la fidélité ou à la rébellion de nos actes. [483]

22. Condition de la personne, supérieure à la personne.

[Retour à la table des matières](#)

Afin de réagir contre l'individu, contre le caractère abstrait de cette notion et contre l'égoïsme trop concret qu'elle risque de véhiculer, maintes généreuses revendications s'élèvent en faveur de la personne humaine. Et cela d'autant plus que l'excès de l'individualisme a suscité, à l'opposé, de multiples conceptions et tentatives d'organisation grégaire où, sous prétexte d'aménager le bien-être, se trouvent méconnues les libertés indispensables à la vie spirituelle et à la dignité des personnes morales. Est-ce cependant à l'étage, si élevé qu'il soit déjà, de la personnalité qu'il convient d'arrêter notre ascension ? et peut-on trouver, dans les droits et l'inviolabilité des personnes, le point d'appui, le noyau solide, le terme même d'aboutissement dont l'ordre social et humain aurait à se contenter ?

Il y a ici une équivoque dont il faut nous dégager. Oui sans doute, la personne bien comprise est tout autre chose que l'individu avec son numéro matricule ou ses caractères empiriques. La personne, en raison de son immortelle et transcendante destinée, est plus que la nation, que l'Etat, que tout ce qui est passager dans le devenir. Mais, non, la personne ne doit pas, pour rester ou devenir elle-même, demeurer seule en sa suffisance, comme une fin en soi, comme un absolu ; et cet atomisme spirituel, qui a été l'erreur foncière de Renouvier dans son « Personnalisme », nous ramène, pour être viable à quelque degré, (Kant l'avait déjà vu, et l'histoire nous a montré avec quelle facilité les doctrines libertaires passent aux régimes de compression, que ce soit sous une idéologie officielle ou sous un totalitarisme exclusif), à une méconnaissance, plus radicale encore que l'individualisme, de la vie personnelle en ce qui doit nous être le plus cher et le plus sacré.

C'est en effet la grandeur de la personne de n'être pas pour soi seule, pas plus qu'elle n'est par soi. Elle n'atteint [484] le bien et son bonheur qu'en ne les visant pas pour se les rapporter ; et son suprême intérêt réside en une générosité vraiment désintéressée. Si le plaisir même n'est point la fin, mais apparaît comme le surcroît de l'acte normal, il faut davantage encore comprendre que l'intention, le but, la félicité de la personne ne sauraient être un égocentrisme, même raisonnable. Et si, en Dieu même, ce qui correspond à ce qu'on a nommé l'altruisme humain exprime le mystère de la perfection et de la béatitude unies dans une charité interpersonnelle, comment ne pas nous mettre en garde contre la suffisance de la personne humaine et ne pas voir que pour grandir et mûrir — comme ces fruits qui se parent d'une impalpable fleur — notre personne, si inviolable et respectable qu'elle soit en effet, doit vivre pour les autres hommes et pour Celui qui seul les unit fraternellement dans sa paternité, dans sa justice et son amour ?

N'arrêtons donc pas en un cercle trop étroit l'élan normal de l'agir personnel, pour n'être pas exposés à recourir aux compensations risquées d'un mysticisme solitaire. Il y a sans doute une vérité dans la maxime biranienne : les deux pôles de la philosophie sont la personne-moi d'où tout part et la personne-Dieu où tout aboutit ; mais, quelle simplification, quel oubli des intermédiaires, des coopérations incessantes, des abîmes à combler ! Nous avons montré que l'univers entier contribue à l'édification des esprits ; mais aussi que les esprits ont à l'assumer en eux et à s'assumer les uns les autres pour tout consolider en leur unique Principe et Terme. Ne mettons pas la personne hors série, et n'employons pas non plus cette formule singulièrement déficiente, la personne-Dieu, car si Dieu est en effet infiniment personnel en sa parfaite unité, il n'est pas seulement *une* personne. [485]

23. Le problème du travail humain.

[Retour à la table des matières](#)

On ne pourrait comprendre tout le sens, toute la portée, toute la finalité de ce que contiennent la notion et la réalité du travail humain si, sous ce mot litigieux, l'on ne considérait que les œuvres produites et les résultats utilitaires. Ce serait une funeste erreur et une source de malfaisantes conséquences que de méconnaître les précisions métaphysiques et morales que ce terme ajoute à l'idée essentielle de l'action humaine. Comment se pose exactement le problème complexe que suscite toute réflexion un peu approfondie sur la nature, la fonction et le but du travail ?

S'il y a de prime abord une idée commune qu'évoque cette expression, c'est celle d'un effort qui n'est plus spontané comme un jeu, ni simplement agréable et désintéressé, sans intervention d'une contention soutenue ou même fatigante, en vue d'un profit rémunérateur, de quelque ordre matériel ou spirituel que soit ce gain. Or, à y regarder de près, la condition propre de la vie humaine n'est-elle point d'ordonner toutes nos puissances infuses, spontanées, réfléchies, volontaires, à l'unique et suprême fin où nous sommes destinés ? En ce sens profond, l'action humaine, envisagée dans son ensemble, du premier jusqu'au dernier acte, est en réalité un travail, le travail de l'enfantement de notre être-voulant à la plénitude de son épanouissement vital et spirituel. Aussi a-t-on pu dire du travail qu'il est par excellence l'acte humain, parce qu'il suppose la reprise en sous-œuvre, le développement voulu et réglé, l'effort constamment soutenu d'une sorte de parturition, analogue à ce qu'on nomme par antonomase « le travail de l'enfantement ». Tous — en quelque condition ou sous quelque forme que ce soit — ont donc à opérer ce grand œuvre de leur édification laborieuse. La loi du travail est, pour l'homme, métaphysiquement universelle et salutairement imposée à l'humanité, même en l'état primitif d'une na-

ture raisonnable et intègre [486], mais astreinte à se discipliner et à se développer, à obéir et à « *operari terram* »¹.

D'où vient donc qu'on a prétendu ne voir dans le travail qu'une pénalité accidentelle et dont certains privilégiés chercheraient à se dispenser en profitant de l'onéreux labeur d'autrui ? — Démêlons ici diverses erreurs et vérités confondues. La question est de telle conséquence qu'il vaut la peine d'y regarder de près.

Il est vrai que, par l'effet d'une faute morale et d'une rébellion des sens, une défaillance héréditaire des forces de l'esprit et de l'équilibre corporel lui-même entraîne des difficultés et peines accrues pour que soit obtenue et maintenue l'harmonie victorieuse de la croissance humaine et des services normaux d'une société civilisée. Sous cet aspect, la loi primitive du travail peut revêtir un caractère de difficulté et d'austérité résultant, comme une sanction, d'un dérèglement imputable à l'abus d'une liberté, originellement éclairée et orientée vers le vrai et le bon, sans avoir à triompher d'une concupiscence et d'une ignorance, non pas certes tyranniques et aveuglantes absolument, mais néanmoins rendant plus éprouvant, plus malaisé l'effort vers la vérité et la bonté. Il ne faut pas cependant, par une sorte de pessimisme manichéen ou janséniste, ne voir dans le travail que ce côté punitif. Et, en tout cas, il ne faudrait jamais en charger les uns [487] pour en exonérer les autres.

¹ Il ne faudrait pas, pour rapprocher le travail intellectuel des labeurs du tâcheron, évoquer seulement les productions matérielles ni même l'usure physique qui en résulte diversement. Car il ne s'agit pas ici des manifestations physiques ou organiques ; il s'agit du caractère ontologique et éthique qui façonne en quelque sorte le composé humain en ce qu'il a de spirituel et de corporel tout ensemble. Formé *de limo terrae et de spiritu Dei*, l'homme a toujours, simultanément, à façonner son âme par le corps et son corps par l'âme, en vue de l'unité ultérieure et supérieure qui réalisera sa personne immortelle au sein de la société universelle à laquelle il est destiné. L'étude intégrale de l'action manifeste ce rôle communautaire et réalisateur du travail humain dans le plan providentiel. L'on comprendra mieux encore ces vérités si l'on veut bien se souvenir de la fonction qu'il nous a fallu assigner à la matière (cf. *l'Etre et les êtres*, pp. 260 sq. ; *l'Action*, I, pp. 219 sq.)

Hâtons-nous d'ajouter que, nous plaçant ici devant cela seul que l'enquête rationnelle peut discerner et définir par ses moyens propres, nous devons (d'accord en cela avec les théologiens) déclarer l'impossibilité de reconnaître, par l'observation directe, si le fait d'une déchéance est psychologiquement ou historiquement fondé ; pas plus que la croyance des anciens, soit en un âge d'or primitif, soit en une décadence indéfinie, ne relève d'une vérification positive. Laissons donc de côté un aspect du problème qui est accidentel et qui n'empêche pas le droit et le devoir d'examiner, en philosophes, la réponse normale qu'en dehors de considérations sentimentales, réclame l'urgente question du travail humain. Les uns y voient un ergastule d'esclaves, un enfer artificiel, les autres y célèbrent le rendez-vous des joies saines, de la paix fraternelle, de la sanctification commencée. Où est la vérité ?

Ce qui complique la difficulté, c'est l'instabilité même de la notion que beaucoup se font confusément de la nature, des résultats multiples, de la finalité essentielle et de l'esprit même du travail humain.

Ecartons d'abord une illusion trop répandue en deux sens inverses. Tantôt le travailleur paraît celui-là seul qui avec sa force matérielle emploie et transforme la matière elle-même, pour satisfaire aux besoins, matériels eux aussi, de l'humanité. Tantôt, inversement, le travail par excellence apparaît moins comme celui des exécutants, comparables aux rouages d'une machine, que comme l'effort, laborieux, difficile, épuisant souvent, de l'invention, de l'organisation, de la direction, de la prévoyance, de la responsabilité, qui incombent aux initiateurs et aux réalisateurs véritables de l'entreprise. Et trop volontiers on se méconnaît, on s'oppose, comme s'il s'agissait d'hommes différents par l'espèce, de castes fermées, de classes antagonistes ¹. Or, rien de plus erroné et de plus

¹ Nous n'avons pas ici la tâche d'aborder le problème si délicat et si complexe des classes sociales. Dans l'œuvre d'ensemble que nous poursuivons, nous nous attachons uniquement à ce qui importe souverainement à tous et à chacun. Cette préoccupation, à la fois universelle et singulière, n'exclut certes pas les problèmes généraux ou particuliers qui intéressent les personnes ou les collectivités. Mais ce que nous avons à cœur de mettre en évidence, c'est que, à travers les divergences légitimes et les perspectives partiellement opposées, il y a toujours un unique nécessaire, par conséquent aussi

malfaisant [488]. D'un côté comme de l'autre, à des degrés divers qu'il faudrait tendre à rapprocher, il y a à la fois peine corporelle sous la dépendance d'une pensée orientée vers un but et effort intellectuel qui met à l'épreuve l'organisme corporel, même dans les occupations les plus idéales. A cet égard déjà l'opposition n'existe pas, la loi du travail doit peser sur tous.

Mais, dira-t-on, au point de vue de la finalité, n'y a-t-il pas une divergence certaine ? Les uns ne travaillent-ils point pour la vie corporelle, pour les nécessités alimentaires, pour achever en quelque sorte la beauté du monde, donner aux forces physiques et à la face même de la terre des formes, des utilités, des ressources nouvelles ? Et les autres ne vivent-ils pas dans et pour un autre monde en cette liberté que les anciens réservaient à l'élite jouissant d'un *otium cum dignitate* ? Et, dès lors, le conflit ne reparaît-il point entre le culte de la terre et de l'industrie, [489] arrosées de sueurs, et la vie parasitaire de ceux qui s'appellent eux-mêmes les privilégiés ? — Non cependant ; sous cette forme, plus spécieuse, la séparation n'est pas plus foncière que tout à l'heure. Pas plus que le travail manuel ne dispense l'ouvrier de l'effort moral et du culte idéal, ni ne le prive des joies de l'âme, pas plus le travailleur de l'esprit ne doit transformer le loisir en oisiveté ou en jouissances stériles, ni n'est privé ou surtout

un besoin d'entente, une obligation d'équité que domine un esprit de support mutuel et de concorde où la patience n'exclut pas la fermeté et les justes revendications. Le problème que nous n'avons pas à toucher ici est d'autant plus complexe et difficile même à bien poser que des abus multiples dans les faits troublent la sérénité des esprits en face des rapides transformations d'une civilisation plus excitatrice des passions que moralisatrice et spiritualisante. Il y aurait lieu de rechercher dans quelle mesure la diversité des labeurs humains, la solidarité qu'entraîne la division du travail, la relative opposition des intérêts — non plus seulement individuels, mais professionnellement organisés — développent certaines exigences dont on ne peut faire légitimement abstraction, alors même que le devoir de contribuer au bien commun et à la haute éducation individuelle réclame une sollicitude dominante. On ne saurait revenir à la conception païenne des diverses sortes d'hommes, de races à opprimer ou à exterminer, de luttes foncières entre les peuples ou entre les classes d'une même nation : de telles altitudes impliquent une idée matérialiste de la science et de l'histoire et n'aboutissent qu'à de sanglantes déceptions, parce qu'elles supposent, la nature autre qu'elle n'est.

ne doit se priver de l'effort dévoué au bien commun, au service et à l'élévation de ceux qui assurent les commodités matérielles, pendant qu'il a de son côté à entretenir, à répandre la flamme de l'esprit et du coeur. Ainsi donc, que les uns ne s'imaginent pas achever le dessein providentiel en œuvrant la matière, et que les autres n'émigrent pas en un absentéisme qui leur laisserait ignorer les misères imméritées, les réformes nécessaires et salutaires, les devoirs de compréhension et d'actif dévouement.

On voit ainsi en quel sens l'acte proprement humain est toujours un travail, mêlé de matérialité et de spiritualité, comme de peine, de joie, de dignité. Et c'est pour cela qu'il doit aussi mêler et unir les personnes humaines qui, non seulement ne peuvent se passer matériellement et empiriquement les unes des autres, mais qui, moralement et spirituellement, ont à porter le fardeau les unes des autres, à s'engendrer méritoirement à une vie d'entr'aide et d'union, fondée sur une recherche de l'équité et sur la pratique d'une affection prête au sacrifice, puisqu'enfin, pour éviter les illusions égoïstes, nous avons toujours à concéder aux autres plus que ce *summum jus*, trop voisin parfois de ce que Cicéron nommait *summa injuria*. Autant donc il est vrai et bon de glorifier le travail en toute son extension et d'y montrer une source de contentement généreux, autant il est exact et sage de ne point dissimuler l'effort onéreux qu'il requiert de tous également et de l'accepter, en esprit peut-être, d'expiation pour nos fautes, sûrement, et davantage, comme un tribut au strict devoir de participer au bien commun des [490] hommes et à l'accomplissement de notre propre destinée.

Ce n'est pas ici le lieu d'aborder, même en leur aspect moral les problèmes économiques relatifs à la juste rémunération des formes diverses du travail, sous cette maxime essentielle : l'ouvrier est digne du salaire dont il doit vivre et faire vivre. Le travail n'est point quelque chose de postiche, d'ajouté après coup, d'uniquement et essentiellement pénitentiel. Il est spécifiquement humain, jusque dans l'activité contemplative qui suppose les préparations ascétiques et se prolonge en dévouement pratique. La suite même des ondes de l'action ne fait que déployer les phases diversement éprouvantes et récompensantes de cet immense labeur de notre parturition, à laquelle peut déjà

s'appliquer une expression qu'en un sens plus profond nous retrouverons dans « l'Esprit chrétien » : *Tantus labor non sit cassus*.

Il est nécessaire d'ailleurs d'adapter nos pensées et nos institutions aux conditions nouvelles que la division d'un travail de plus en plus spécifié, technique et solidaire, impose aux intérêts et même à la mentalité du monde ouvrier, patrons et employés de la grande industrie ou usagers de la publicité commerciale et de la répartition internationale. Mais il ne résulte nullement de là une opposition des classes ; au contraire, l'urgence d'une éducation morale et d'une compréhension mutuelle est de plus en plus indispensable pour le bien de tous : c'est à comprendre cette nécessité accrue, à la rendre intelligente et équitable, à la rattacher aux fins supérieures de l'humanité que doivent tendre les efforts convergents de toutes les personnes et de tous les peuples, dans une vertu faite de tempérance et de dévouement. [491]

24. Conformisme et originalité.

[Retour à la table des matières](#)

Enfanter, instruire, aimer d'autres soi-même, ce n'est point les vouloir identiques, non plus qu'étrangers ou rebelles. Nous devons avoir assez de générosité, un assez vif sentiment de nos propres insuffisances et des richesses de l'œuvre créatrice, au prix de laquelle nous ne sommes que des coopérateurs souvent défailants, pour que nous respections docilement les novations incessantes de la vie dans les intelligences, dans l'histoire humaine, dans les formes des institutions et de la civilisation. Dans l'enfant, les parents ou les maîtres ont à seconder, mais non à contredire ou à supplanter le Maître intérieur qui donne à chacun ses aptitudes et sa vocation. Socrate avait ébauché cette méthode, mais en l'assujettissant trop à ce qu'il y a de vérités abstraites et d'éléments généraux dans les esprits.

Il doit y avoir, chez l'éducateur, une vue plus haute de ce qu'on pourrait appeler la singularité métaphysique et morale de chaque âme, faite pour un des-

sein qui dépasse les réussites temporelles afin de coopérer à l'œuvre collective où chaque personne, chaque peuple a sa partie à jouer dans le concert universel. La maïeutique n'est point seulement un accouchement de vérités préexistantes et communes à tous les esprits : elle doit être épanouissement des germes propres à ces êtres spirituels dont chacun a son nom secret et son visage incomparable. Fécondation des âmes ayant toutes en effet à entrer dans l'unanimité des intelligences et des volontés, mais devant garder et développer leurs aptitudes originales qui, sous la discipline toujours indispensable à la vie sociale, apportent une nouveauté d'une saveur singulière et d'un prix inestimable. [492]

25. Conditions et corollaires de toute unité nationale.

[Retour à la table des matières](#)

Sans développer les causalités réciproques qui perfectionnent la volonté personnelle de chaque citoyen et la santé nationale en ses multiples fonctions, il est utile d'indiquer la circumincession paradoxale des libertés personnelles et de l'autorité politique et judiciaire.

1° A une vue superficielle, le citoyen peut paraître gêné dans l'expansion de son élan volontaire par la contrainte publique : nuisible erreur pourtant ; chacun n'a pas moins besoin d'ordre discipliné que d'initiative hardie. Et puisque, selon la définition d'Aristote, le citoyen est celui qui participe, d'intention et de fait, à l'obéissance et à l'autorité, un Etat vigoureux, loin d'exclure de fortes personnalités, de hautes compétences et d'audacieuses initiatives, les suppose et les rend fécondes. C'en est la puissance intérieure et durable ; c'en est la protection extérieure, la condition de rayonnement, d'influence et de prospérité. Une fois de plus nous vérifions *in concreto* la thèse selon laquelle l'expansion de la volonté gagne à être d'abord circonscrite dans le cercle mouvant de son onde qui, par choc en retour, affermit les résultats acquis et suscite de nouveaux progrès.

2° Il résulte de là que, à un point de vue transitoire, les citoyens sont normalement et volontairement subordonnés au pouvoir incarnant l'unité politique de l'Etat et la vie nationale ; et que, à un point de vue ultérieur, l'Etat et les puissances publiques sont pour les personnes, pour la concorde civique, pour la sauvegarde de la communauté, de manière à permettre ou même à favoriser l'ascension spirituelle des personnes humaines dont la destinée dépasse le cercle et la compétence de l'autorité sociale. S'il est vrai que le sens propre de chacun ne doit pas prévaloir et s'insurger contre l'ordre public, comme si les volontés partiales ou capricieuses exprimaient les raisons profondes de l'action vraiment libre, il n'est pas moins obligatoire de rappeler que, inversement, la raison d'Etat [493] ne prime pas les droits et les devoirs essentiels à la conscience et au respect de l'humanité en chaque homme et en chaque peuple : ni anarchie, ni tyrannie ; ni primat de la politique, ni impérialisme unitaire et totalitaire. Le mouvement profond et finalement incoercible du vouloir foncièrement humain renverse tôt ou tard ces barrières factices et ces contraintes abusives.

3° Il y a donc à la fois une interdépendance et une subordination dont il ne faut pas pervertir le sens normal. Congénitalement, l'action humaine requiert la vie sociale ; la vie sociale requiert une autorité ; l'autorité offre un double caractère, celui de préexister virtuellement dès la motion première de tout vouloir humain ; et, d'autre part, cette virtualité, encore informe, a besoin de se déterminer, soit par des circonstances historiques où dans les faits il faut respecter le droit aussi longtemps que des abus meurtriers ne ruinent pas les fins essentielles du pouvoir établi, soit par l'élection qui, selon un mot remarquable de Bossuet, est le moyen innocent de désigner le ou les dépositaires de l'autorité. Mais deux scolies sont aussitôt à ajouter. — Les citoyens ne peuvent se dispenser de reconnaître ou d'instituer un organe supérieur d'union et de paix. — Une fois établi, ce pouvoir ne s'exerce point sous la pression d'un mandat impératif de ses commettants ; mais l'autorité doit commander sous sa responsabilité et en dépendance du principe supérieur qui est essentiel, inhérent et président à toute institution sociale et nationale. Ainsi l'analyse de l'action humaine, en ses développements étages, éclaire les délicates complexités et les

dépendances réciproques de la vie personnelle et collective, tour à tour fin et moyen, mais dans un sens unique et ascensionnel.

4° Il est indispensable cependant que la puissance publique assure, au besoin par la force, le respect des lois, même contestables, et cette paix intérieure sans laquelle la société ne peut vivre, se réformer et prospérer. Mais comment justifier cette intervention de la force, en apparence brutale, contre ce qui semble réservé au Maître [494] de la vie et au discernement foncier des intentions et des actes ? « Vous ne jugerez pas » : faudrait-il user et abuser de cette parole (comme l'a fait Tolstoï) en réclamant la suppression de toute ingérence judiciaire et pénale ? — Ecartons le sophisme caché sous cet apparent respect du sanctuaire de la conscience et de l'action libre. Non, en effet, nous n'avons pas à nous substituer au seul Juge des consciences. Et nos jugements n'ont point à proportionner les châtiments à la culpabilité intrinsèque des injustices et des crimes. Déjà, pour limiter la sanction à ce qui est accessible à nos appréciations, Ortolan disait : « jamais plus qu'il n'est juste, jamais plus qu'il n'est utile ; à la moins élevée de ces deux limites le droit pénal de la société cesse. » Mais cette formule reste encore ambiguë. Car il ne s'agit pas d'une justice moralement absolue, ni d'un intérêt simplement matériel. Ce qui doit être visé, c'est ce qui lèse les conditions de la vie sociale elle-même, ce qui rend un acte attentatoire à l'esprit et aux intérêts constitutifs de la communauté humaine, ce qui contredit par conséquent la volonté essentielle d'où procède en chacun l'union entre les hommes d'une même nation, d'une même humanité. Or, s'il est vrai que la société est née d'une initiative raisonnable et ratifiée par un vouloir primitif, la faute punissable doit être envisagée sous le seul aspect où elle blesse en effet cette raison, cette volonté, cette réalisation conforme au vœu normal de chacun et de tous. Donc, ici encore, les apparentes dérogations rentrent sous la loi constante qui fait apparaître une cohérence rationnelle et bonne dans le développement que nous exposons de l'agir humain.

Ainsi s'explique le caractère variable et l'échelle mobile des pénalités appropriées, selon l'état des mœurs et les sanctions suffisantes à la défense sociale telle que l'apprécient les représentants moyens de la conscience générale en un temps et en un pays déterminé. Il ne s'agit donc pas d'adapter les châtiments à une faute que nous n'avons jamais le moyen d'apprécier en son exacte

teneur morale ; il s'agit de sanctionner les actes en tant qu'ils portent [495] atteinte à l'idée essentielle et aux intérêts vitaux de l'ordre social, non seulement par esprit de vindicte, mais pour empêcher la contagion qui dépend en effet du caractère conscient et calculateur des crimes et délits à réprimer ou à prévenir.

Comprend-on maintenant l'immense accrue que chacun trouve dans la vie sociale ? Ce qui prouve, que la société n'est pas un mécanisme artificiel, c'est que, loin de créer un antagonisme entre le tout et les parties, elle doit étendre à la fois l'action de l'Etat et l'initiative individuelle. Mais en même temps il faut remarquer comment le citoyen est engrené par la vie collective en de nouveaux devoirs ; car s'il contribue à déterminer l'institution des lois et du gouvernement même, il n'est pas maître d'en différer, d'en interrompre, d'en renverser ou d'en changer arbitrairement le fonctionnement normal. Conforme à la nature profonde et ratifiée normalement par l'adhésion du citoyen, l'autorité publique a un fondement antérieur à nos volontés particulières ; elle se rattache donc à l'auteur même de notre caractère d'hommes, de notre *natura volentis* ; et c'est en ce sens que s'explique la maxime : *omnis potestas a Deo*, puisque la motion primitive, l'*actus primus* précède en effet toute volonté voulue, quoiqu'elle appelle les confirmations, les déterminations, les options qui relèvent de notre volonté intelligente et élicite. [496]

26. Fondement concret et signification spirituelle de la patrie et du patriotisme.

[Retour à la table des matières](#)

Si les nations ne sont point interchangeables, ni ne peuvent se fondre les unes avec les autres, c'est qu'elles ont à s'inspirer d'une mission qui ne peut ni se réduire à une idéologie juridique, ni à un instinct passionnel. La nature humaine est si riche en virtualités que toutes ne sauraient se développer en une forme unique, en une seule nation, en une même époque. Et toutes doivent cependant contribuer à une civilisation supérieure, mieux encore, à une cité plus parfaite, réalisable seulement en un plan supérieur à la vie présente.

Deux excès sont donc à éviter. D'un côté, ce faux idéal d'une organisation rationnelle, comme certains l'avaient rêvé au XVIII^e siècle, sans tenir compte des légitimes et savoureuses différences de climat, de traditions, de caractère, de vocation. Et ce n'est pas non plus dans une organisation censément scientifique et définitive de la production et de la consommation que l'humanité trouvera sa demeure permanente, au mépris des diversités et libertés personnelles ou nationales. D'un autre côté, une erreur plus séduisante peut-être nous exposerait à de moins chimériques dangers. Faudrait-il rattacher le patriotisme aux forces inconscientes du sang et de la race, aux passions violentes qui n'usent de l'intelligence et de la science qu'au service des ambitions de proie et de jouissance ? Non ; ce n'est pas au-dessous de la pensée, de la volonté, de la générosité réfléchie que surgit et se parfait le sentiment de la patrie : il s'épanouit davantage au-dessus de la région discursive et même noétique, comme ces fleurs qui, ne se passant point des sucres de la terre, ont plus besoin encore de l'air et de la lumière des cimes ; plus encore que dans les régions subconscientes d'un mysticisme matérialiste dont l'Etat n'aurait qu'à exploiter le dynamisme sans frein, le sentiment patriotique vit de réalité et d'idéal. [497]

27. Plans illusoires d'organisation de l'humanité dans une mystique utilitaire.

[Retour à la table des matières](#)

Dans la thèse de 1893 était déjà préfigurée l'espérance d'une Société des Nations, mais préparée par un progrès spirituel et un sentiment des devoirs nouveaux, avant que des réalisations juridiques et positives puissent se préciser et s'exercer sans retomber dans une politique d'équilibre et des combinaisons d'intérêts, sous le couvert d'idées généreuses et inopérantes. En tout ce qui concerne les actions concertées des personnes, soit individuelles, soit collectives, ce qui prime, ce qui soutient, ce qui rend viables et salutaires les institutions conventionnelles, c'est l'esprit de sincérité, de justice, de fidélité qui doit en être l'âme, sans que pour cela soient desservis les intérêts les plus positifs.

Sans doute les déclarations, fussent-elles plus littérales et ostentatoires qu'expressives d'idées et de sentiments profonds, ne sont pas inutiles pour susciter des mouvements d'opinion et un progrès des mœurs internationales. Mais ce qui reste essentiel, c'est de considérer, au delà des avantages passagers, les devoirs permanents ou accrus dont l'évolution même de l'humanité rend plus urgents la conscience et l'avènement. Si déjà une insuffisante compréhension et observance de cette justice et de cette coopération entre les hommes ou les peuples nous expose à de graves manquements et à des périls multiples, combien plus encore la faute et le danger deviennent extrêmes lorsque se trouve expressément reniée la conception normale de l'activité humaine, de sa portée, de ses méthodes et de ses fins.

Prétendre organiser un peuple ou même l'humanité entière comme si les hommes n'avaient qu'à perfectionner la technique du travail matériel pour la satisfaction de besoins matériels et selon une mystique matérialiste, c'est feindre que l'homme est autre qu'il n'est, et croire qu'à force de dressage, de persuasion artificielle, d'étroite réglementation, il deviendra possible de restreindre les aspirations les plus incoercibles à une dénaturation, à une [498] exténuation réalisant cet état de naturel asservissement que les Anciens attribuaient à leurs esclaves. Plus grave encore que cette servitude antique serait l'effort de plus en plus oppressif qui imposerait aux révoltes des âmes la nécessité de se repaître des seuls biens qu'une conception matérialiste et égoïstement collective du travail grégaire et des jouissances subies offrirait à un conformisme des foules, réduites à une machinerie de plus en plus perfectionnée. Si un tel idéal a prise sur de très nombreux esprits — que des souffrances corporelles, des misères imméritées dressent contre des abus archaïques — c'est que la plupart se rendent d'autant moins compte des abus et des oppressions dont ils auraient à pâtir en leur rêve réalisé qu'ils obéissent à un élan généreux vers plus de liberté, plus de bien-être, plus de sécurité et de dignité personnelle. Combien donc il importe de leur faire prendre conscience des valeurs spirituelles qu'ils portent et qu'ils ont à développer en eux, afin de hâter l'avènement d'un ordre plus équitable où le sens du travail humain, plus foncièrement compris, assurera l'équilibre des droits et des devoirs dans le concert de l'humanité.

On nous écrivait naguère, pour contredire de façon directe et massive nos vues sur les exigences secrètement métaphysiques de l'agir humain, cette franche profession de « planisme social et humanitaire » : « Je crois que nous sommes arrivés à l'aurore des temps de justice et de bonheur pour tous. Dans le cadre, non plus capitaliste, individualiste ou spiritualiste, mais collectiviste et syndicaliste, les travailleurs organisés imposeront l'ordre commandé par les seuls besoins économiques ; — sans d'ailleurs nous dissimuler que pour faire fonctionner la machine de la production et de la consommation, l'Etat aura une autorité d'arbitrage et de contrainte... » C'est-à-dire en somme qu'en restreignant le problème au point de vue de la production et de la jouissance, l'étatisation de plus en plus cosmopolite et internationale deviendra une dictature du prolétariat, sans laquelle l'expérience ne pourrait réussir. — C'est là un postulat qui suppose que l'homme, [499] devenu autre qu'il n'est présentement (changement non pas seulement de fait et d'habitudes, mais de nature), abdiquera sa personnalité individuelle et ses aspirations supérieures afin d'obtenir une sorte de bien-être et de sécurité animale que, d'avance, on appelle sa libération. Le mot liberté change donc totalement de signification s'il s'agit, non plus d'un idéal moral à réaliser, mais d'une solidarité d'efforts nécessairement associés pour obtenir par ce cumul ce qu'une volonté isolée ne pourrait atteindre ou produire.

Or, en toute cette conception, on suppose que l'agent humain est une machine utilisant d'autres machines dont la manœuvre d'ensemble exige un mécanicien chef, centralisant l'équipe dirigeante et les leviers de commande. Mais, s'il reste vrai que l'homme, même pour concevoir et tenter la réalisation d'un tel plan, implique en lui une pensée, une volonté, une finalité transcendantes à cette organisation emprisonnante et matérialisante, jamais la fusion — censément utilitaire et intelligente — des égoïsmes ne pourra se laisser totalement captiver ; et l'explosion des forces vives fera toujours plus ou moins rapidement éclater ce régime de compression, quelque soin qu'on prenne pour persuader aux hommes qu'ils ont trouvé leur idéal dans cette abdication, dans cette démission de l'esprit et du cœur, au seul service des biens subalternes qui en réalité ne sauraient être acquis et goûtés que comme un surcroît, dans un ordre de vérité, de justice et de dévouement. [500]

28. Pourquoi le mélange de clarté et d'obscurité dans la morale vraiment vécue.

[Retour à la table des matières](#)

Avec sa clairvoyance supérieure, Pascal notait que, tenté de s'affliger du mélange de lumière et d'ombre qui compose notre expérience morale, il avait senti les profondes raisons de cette épreuve, particulièrement pénible à ceux qui souhaiteraient ou le plein jour ou la nuit complète. Il faut en effet assez de clarté pour qu'une attention vigilante et une volonté sincère découvre et suive la voie droite : *lex, lux et lucerna pedibus nostris*, est-il écrit dans ce psaume 118 que Pascal récitait chaque jour. Et il faut assez de ténèbres pour que la liberté reste inviolée et pour que le mérite garde la fleur du désintéressement. Car il s'agit et de ce qui ne saurait être pleinement goûté en la vie présente et de cela même qui n'est pas encore dans ce monde, de cela qui n'est encore que figure et promesse voilée, *non apparentium argumentum, sperandarum substantia rerum*. Non seulement donc la morale pleinement morale porte sur ce qui n'est point réalisé sans l'action désintéressée, mais encore sur ce qui, dans l'action bonne et généreuse, peut rester sans réalisation, sans récompense, sans succès goûté ou bienfaisant. La plénitude de l'acte moral peut paraître un vide, un échec dans l'ordre des réussites immanentes, sans avoir dès à présent une compensation dans l'ordre transcendant lui-même. Qu'on n'accuse donc plus la morale d'apparaître comme une spéculation sur l'invisible, car elle est compatible avec l'aridité de l'âme et le dépouillement de tout sens propre. On entrevoit ainsi combien le passage de l'action à la pure transcendance implique une abnégation sans calcul, un don de soi à une vérité et à un bien qui surpassent toute visée égoïste, sans que soient méconnus pour cela les devoirs personnels aussi obligatoires que tous les autres. [501]

29. Ce qui, dans la superstition, témoigne en faveur d'un élan ou d'un appel religieux.

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici nous avons suivi l'expansion normale des ondes concentriques de l'action ébranlant le milieu où se déploie l'aspiration humaine. Mais quand, arrivés au point où se pose le problème, équivoque au premier abord, de la transcendence, notre élan volontaire et spirituel se trouve pour ainsi dire au delà de l'univers physique et social, les soutiens et les contrôles expérimentaux ne comportent plus les mêmes vérifications. S'il est certain que notre action vise et porte encore au delà de toute donnée empirique, jusqu'à un ordre métaphysique, et si, de fait, les hommes ont toujours implicitement reconnu et cherché à employer ce reliquat ultérieur à l'ordre immanent, l'esprit même dans lequel, utilisant ce surcroît disponible, on a incarné ce besoin d'infini, a singulièrement varié de direction et de qualité. En termes généraux nous aurions pu déjà désigner cette onde — pour ainsi dire acosmique et surhumaine — par le nom d'onde religieuse. De même qu'avant de spécifier l'action proprement morale nous avons montré le rôle d'une science des mœurs et d'une ébauche spontanée de moralité, pareillement il semble qu'en fait l'action de sens religieux se mêle à des eaux troubles et risque toujours de charrier en elle des éléments confus ou même impurs, mais qui, dans les âmes ou les sociétés primitives, ont contribué à la force et au volume du courant qui soulève l'humanité vers des fins transcendantes, fins auxquelles il s'agit de participer et qu'on cherche à se rendre immanentes ou même soumises. On a pu dire que les plus grossières superstitions servent de preuve et même de véhicule aux besoins vraiment religieux dans l'humanité. Et on peut ajouter que la religion en esprit et en vérité doit se défendre contre les déviations superstitieuses non point en supprimant tous les sentiments et les actes auxquels correspondent ces pratiques superstitieuses, mais en les transfigurant, en les rapportant à une destination infiniment supérieure à ce qui ne [502] serait que magie et conquête de puissances occultes. L'idolâtrie témoigne, par sa généralité historique comme par la diversité de ses formes, de la réalité des craintes ou des ambitions humaines en face

d'un mystère qui nous enveloppe, qui est même en nous, que nous voudrions pénétrer, capturer, soumettre à nos désirs.

Une étude de l'action ne peut donc omettre l'examen critique de cette poussée naturelle. Et, comme nous cherchons toujours à suivre le mouvement spontané de l'aspiration humaine en essayant de la contenter *minimo sumptu et a parte, hominis*, nous devons donc analyser cette sorte d'excroissance endémique qui, même aux âges préhistoriques, a produit une religiosité idolâtrique, magique, avec ses rites, sa logique singulière, ses prétentions dominatrices et parfois son fanatisme sanglant. Il nous est nécessaire de découvrir — même sous les formes les plus aberrantes — les raisons explicatives et les causes productrices de ce qu'au sens étymologique on peut nommer la superstition, c'est-à-dire un ensemble varié d'actes et de croyances qui tendent à utiliser ce qui, en nous et hors de nous, reste à employer et à maîtriser pour que notre vie obtienne sécurité, plénitude, participation à la mystérieuse puissance.

Déjà nous avons montré dans le prélogisme de l'âme primitive (*La Pensée*, I, p. 386, *sq.*) certaines intuitions antérieures et supérieures à la pensée discursive et à l'activité utilitaire. L'idée originelle de participation — toute équivoque qu'elle demeure — entre l'animalité et la divinité contient une vérité foncière, puisqu'en effet l'action humaine suppose à la fois des racines au plus bas de la nature et un épanouissement, un besoin de respiration et d'union en une transcendance acosmique. Oserons-nous ici, par anticipation et en profitant des thèses théologiques selon lesquelles, outre la motion primitive de la nature raisonnable, l'humanité est travaillée par une vocation ou une révocation proprement surnaturelle, suggérer l'application d'une telle vérité à l'inquiète recherche de l'humanité, en quête des moyens de répondre à cet appel, secrètement [503] réel, même dans l'ignorance d'une révélation et de préceptes positifs ?

Dès lors on aperçoit à quelle profondeur descendent, à quelle hauteur visent l'effort rituel, l'invention liturgique, le besoin sacrificiel qui, sous tant de formes, travaillent l'homme. Il est donc contre nature et contre raison d'omettre dans l'activité publique des nations, dans les rapports des peuples, dans les actes tendant à instituer la concorde et la coopération au sein de l'humanité entière, l'inspiration religieuse, sans laquelle les volontés cessent d'être aimantées

vers leur fin, car elles manquent du pôle où prend naissance le courant qui doit animer tout le dynamisme humain, là surtout où l'intervention de la raison et de la liberté doit veiller à prévenir toute interruption dans le réseau de nos actes.

Il y a donc un illogisme et une défaillance du vouloir dans l'attitude qui, sans exclure de la vie personnelle le sentiment religieux, prétendrait l'enfermer dans l'enceinte individuelle et le bannir de la vie sociale, civique et internationale. Non pas que, dans la division des esprits, puisse s'imposer un conformisme défini par l'incompétence confessionnelle des pouvoirs publics ; mais l'ignorance, à plus forte raison la neutralité défiante ou hostile à l'égard de la vie religieuse des âmes et des peuples, loin d'assurer la paix, la liberté, la coopération, constituerait une carence anémiant ou même peu à peu destructrice des forces spirituelles, toujours nécessaires à la santé de tout groupement humain. [504]

30. En quoi l'action normale implique à la fois nouveauté et fidélité traditionnelle.

[Retour à la table des matières](#)

« Je suis plus touché de ce qui est neuf que de ce qui est vrai », disait un critique du XVIII^e siècle. Malsaine pensée, même dans l'ordre littéraire où ce qui est neuf, en ce sens, c'est ce qui doit vieillir ; mais pensée plus fautive encore et dangereuse dès qu'il s'agit de la vie réelle des personnes et des peuples. Nous n'avons plus à revenir sur les modes philosophiques et morales d'il y a un demi-siècle, alors que le néo-romantisme, le néo-criticisme, le néo-christianisme préparaient la crise moderniste et les réactions multiformes en face des violentes alternatives entre l'esprit nouveau et les autoritarismes contraires. Peut-être que le spectacle de ces remous lointains nous aide à mesurer avec plus d'indépendance les agitations beaucoup plus profondes encore qui ébranlent le monde contemporain où il n'y a plus de calme suffisant pour

ce « retour des cigognes » dont on nous laissait entrevoir le vol dans un ciel rasséréné et plein d'espérances.

Chaque époque a eu ses modes, ses idoles mêmes, et la plus constante peut-être, c'est celle du culte d'un changement radical par dédain du passé récent. Et quel temps semble plus justifié que le nôtre, — devant les ruines et les espoirs, également immenses, — à célébrer la révolution en marche vers un ordre nouveau. Mais la logique de l'action ne comporte pas ces brutales ruptures de continuité. La dialectique de l'histoire a une complexité dont il importe extrêmement que le plus grand nombre possible se rende compte, afin d'épargner les souffrances évitables et les erreurs retardantes. Et l'amour de la nouveauté, poussé à l'extrême, rejoint trop facilement le désir de la fixité, la présomption des reconstruteurs confiants dans un édifice désormais immobile, l'oppression dès à présent actuelle d'un avenir censément libérateur. Ces excès contraires, ces incohérences inaperçues, ces déceptions prochaines dérivent d'une même illusion. Misonéistes ou passionnés de l'action directe et révolutionnaire s'imaginent [505] à tort ou que tout est à garder ou que tout est à changer, parce que les uns et les autres attachent exclusivement leurs regards et leurs efforts à ce qui est apparent dans le devenir, à ce qui est muable dans les institutions ou les phénomènes économiques et politiques. Mais une étude plus radicale de la volonté et de l'action humaine nous conduit à discerner, à suivre ce qu'il y a de permanent, de foncier, d'essentiel à travers les hésitations ou les contradictions mêmes qui composent la tradition vivante de ce qu'Héraclite déjà nommait la discordante harmonie.

La tradition n'est point arrêt, en aucun point du devenir ; elle est équilibre en mouvement, lui fallût-il louvoyer pour demeurer, parmi les vents contraires, dans la direction vers son but lointainement entrevu. Sans doute ce terme demeure caché dans les brumes de l'avenir ; et, pour guider le voyage, ce n'est point la vision même du port qui sert à nous orienter. Mais cartes et boussoles suffisent à maintenir le pilote dans la rectitude de la route. C'est le rôle d'une science de l'action de déterminer l'origine et le but et d'assurer ainsi l'itinéraire à parcourir, pour peu que, en reconnaissant l'envergure de l'action humaine à partir de son élan primitif, nous restions fidèles à cette motion directrice qui anime et gouverne à travers tant de péripéties le drame de l'humanité

auquel on aimerait à pouvoir attribuer cette vieille devise : *vires et lumina acquirunt eundo* ; car les chutes mêmes peuvent devenir instructives et promouvantes : la réflexion peut remédier victorieusement aux maux qu'elle a causés, l'intelligence apporte à l'action d'inépuisables ressources, de même que l'expérience suggère des adaptations et des vérités révélatrices de ce qu'on a justement appelé des devoirs nouveaux, — devoirs dont il est nécessaire de prendre conscience pour que nous restions fidèles à l'esprit d'initiative qui a toujours été celui de la tradition, dominant le passé et le présent en regardant plus loin que l'avenir même, c'est-à-dire ce qui ne passe jamais et peut s'enrichir toujours. [506]

31. Le Dieu inconnu est néanmoins servi ou blessé sous le voile de nos actions.

[Retour à la table des matières](#)

« Il n'y a point d'athées ». Cette formule, au premier abord paradoxale, a été expliquée et justifiée du point de vue intellectuel dans l'étude de *la Pensée*. Elle l'est aussi du point de vue ontologique sous-jacent à toute théorie générale de la connaissance ; car ce n'est que par abstraction, à moins que ce ne soit par oubli et méconnaissance, que l'on considérerait les preuves de Dieu comme uniquement fondées sur les données sensibles et les arguments d'une logique toute formelle, sans tenir compte de la constitution de notre nature raisonnable et de la motion primitive qui accompagne l'illumination intérieure, essentielle à tout esprit. Ce qui est vrai du point de vue de la pensée et de celui de l'être, ne l'est pas moins du point de vue de l'action. La conscience morale, si obtuse qu'elle soit, implique, en tout être humain parvenu à l'âge de raison, une appréciation des fins à poursuivre, des résolutions à prendre, des actes à produire, en fonction d'un terme de référence qui n'est autre qu'une affirmation anonyme d'un absolu, d'un Dieu. Il n'est pas besoin de nommer, de servir en pleine connaissance ce Maître de la conscience et de la destinée pour que les œuvres de justice et de miséricorde s'adressent au Dieu encore inconnu ; de même que

les injustices égoïstes et les défaillances coupables atteignent, au delà de l'agent dépravé, l'Auteur même de la norme réclamant de chacun la rectitude intérieure de l'intention et de l'action. Tel est le sens philosophique que renferme la parabole, selon laquelle, en servant les pauvres, en remplissant nos devoirs de justice ou de miséricorde, nous servons Dieu lui-même, sans avoir besoin d'abord de le savoir. Tant il est vrai que les *cogitationes cordis et voluntatis*, sans se passer de toute clarté intellectuelle, portent plus loin que les pensées calculatrices. [507]

32. Pièges de l'Action.

[Retour à la table des matières](#)

Parce qu'elle semble se déployer dans la durée et l'étendue, l'action humaine risque volontiers de s'attacher comme à son terme aux réalités du seul devenir. Et l'agent, plus ou moins satisfait ou déçu, se désintéresse facilement de son propre passé et de ses responsabilités envers les autres, autant qu'envers lui-même et son propre avenir. Combien souvent les actes apparaissent comme des excroissances passagères qui s'évanouissent sans modifier durablement leurs auteurs, leurs complices, leurs bénéficiaires ou leurs victimes ! Et pourtant rien de plus illusoire qu'un tel détachement qui obnubile la conscience, endurecit le cœur, sans supprimer pour cela les revendications de la justice. Il y a donc un premier piège à éviter dans cette inadvertance qui nous enferme dans l'oubli superficiel de ce que nous devrions savoir, de ce que nous saurons sans doute un jour, de nos omissions et de nos étourderies.

Mais il y a encore un piège plus profond où nous risquons de tomber. Même quand nous avons pris conscience du réalisme foncier de nos actes et de leur portée plus que temporelle et spatiale, nous sommes encore exposés à nous en croire les seuls auteurs, les vrais maîtres, les seuls responsables indépendants. Or, pour qui réfléchit à tout le contenu réel ou éventuel de l'agir humain, il y a bien autre chose que ce qu'on pourrait appeler la responsabilité de chaque agent personnel envers soi-même. Car, pour agir humainement et librement en

ce qui engage notre immortelle destinée, une puissance, une obligation transcendantes se trouvent mises en cause ; et cette coopération dont nous pouvons abuser confère à cet abus un caractère qu'exprime le terme de péché. Ce mot évoque en effet l'idée d'une offense non seulement contre l'ordre normal du monde, contre les personnes morales, contre nous-même, mais encore contre l'Auteur de tout bien naturel, contre le principe auquel nous devons le pouvoir d'agir avec liberté et d'employer le prêt divin, prêt dont nous [508] aurons à rendre compte, soit que nous le perdions, soit que, en le gagnant, nous le recevions finalement comme un don.

Sans doute cette notion de ce qu'on a appelé le péché philosophique est loin d'épuiser l'idée que plus tard nous aurons à scruter du péché contre l'esprit et la charité. Mais il importe déjà d'entrevoir ici comment, même si l'état de pure nature raisonnable était seul réalisé en nous, les fautes de la liberté seraient une réelle atteinte portée au dessein créateur, non moins qu'à l'ordre des seules créatures. Cette vue nous aide à comprendre l'immense écart qui peut s'étendre entre le caractère et la portée du bien et du mal, entre ce que jadis déjà nous avions nommé la vie ou la mort de l'action.

Sous un aspect complémentaire, il convient de dire que l'action humaine contient plus que la spéculation ne saurait analyser et moins cependant que notre volonté, laissée à elle-même, ne saurait réaliser seule. Ce n'est pas en effet le monde et l'humanité seulement que nos actes intéressent, c'est le Créateur même qui, en quelque manière, entre lui-même en scène et contribue à notre œuvre. Non pas que Dieu en soi devienne le moins du monde passif de notre opération ; c'est nous qui pouvons porter le contre-coup de la justice en suite de l'abus que nous aurions fait de la bonté créatrice et auxiliaire.

Une méprise est encore à éviter ici. On imagine parfois que notre action pourrait se déployer indéfiniment dans le plan du devenir et que sa seule transcendence consisterait dans cette ligne asymptotique de progrès illimité, mais toujours en somme dans un même plan où l'homme n'aurait qu'à développer ses initiatives et ses conquêtes, encore humaines alors même qu'elles nous sur-

humaniseraient en une métaphysique toujours ascendante. D'après cette thèse, l'action, en ses novations incessantes, resterait toujours en continuité et en suffisance dans un plan qui, tout en paraissant se transcender perpétuellement à chaque étape de la civilisation, serait étranger à tout absolu ; [509] ou bien, si l'on acceptait l'idée d'une transcendance à laquelle nous serions gratuitement appelés et élevés, ce serait par une radicale innovation qui ne trouverait à s'alimenter, à se greffer en aucune de nos activités naturelles. — Or une telle conception nous ferait osciller entre deux erreurs, voire entre deux impossibilités. Il serait faux et inintelligible de prétendre que l'action consciemment et librement humaine pourrait se produire et garder ses caractères dans l'hypothèse où elle demeurerait toute immanente au devenir temporel, spatial ou même idéal. Et il serait faux et inintelligible de supposer qu'une pure mystique pourrait s'introduire et nous vivifier si la greffe divine ne trouvait aucun plant préparé, aucune racine reliant la vie souterraine aux branches fécondes en fruits surnaturels. Ne soyons donc pas dupes de distinctions ou d'oppositions qui méconnaîtraient la raison supérieure de notre agir ; cette raison d'être consiste en effet à rattacher l'immanent au transcendant et à permettre à la transcendance véritable de descendre dans le contingent et le transitif pour leur conférer, en les respectant dans leur nature, la possibilité de participer à une vie plus haute que celle du devenir périssable.

Il ne faudrait cependant pas, pour échapper à un immanentisme hégélien ou marxiste, verser dans un surnaturalisme précipité et téméraire. Ici encore un piège subtil est à éviter. Notre ascension au-dessus de l'ordre du devenir pourrait être indéfinie, non seulement pour l'humanité, mais immortelle pour chaque personne humaine, sans qu'il résulte de là un accès à la vie divine et spécifiquement surnaturelle ; car celle-ci est d'un tout autre ordre que la contemplation rationnelle, telle qu'on la peut concevoir pour des esprits laissés à l'état de pure nature. C'est donc méconnaître essentiellement une incommensurabilité normalement insurmontable que d'imaginer, avec Leibniz et maints autres anciens ou modernistes, un passage progressif entre la nature et la grâce, laquelle ne serait que l'épanouissement et la perfection de l'être spirituel lui-même. [510]

Sans insister ici sur diverses illusions que nous aurons à dissiper peu à peu, bornons-nous à cette remarque qui vaudra pour tous les pièges auxquels il importe d'échapper. Ce mot ne doit évoquer l'idée d'aucune trahison dans les choses ni en Dieu. Si nous y étions pris, ces pièges seraient tendus par nous-même, par une infidélité à la lumière, par une défaillance de la droite volonté. Seule la révélation finale de ce qui a été dévié, omis ou commis par notre faute justifie et constitue même la sanction. Mais c'est à nous de veiller contre les sophismes paresseux ou pervers dont nous sommes si facilement les artisans secrets.

Ce n'est point parce que beaucoup ont perdu ou n'ont jamais connu l'habitude de l'examen de conscience préventif et rétrospectif qu'on serait en droit de protester contre des sanctions qui, objectivement équitables, paraîtraient subjectivement injustes. Car ce qui constitue la valeur de l'acte humain, c'est moins une réflexion préalable ou postérieure dans un ordre discursif et abstrait que l'élan direct, instantané, clair, tout concret, ce qui en un mot exprime *hic et nunc* l'attitude décisive de l'agent spirituel en ce *fiat* indivisible, en ce moment qui, selon la comparaison d'Aristote, donne le mieux l'impression de l'éternité où l'action fait entrer notre pensée, notre vouloir, notre être. [511]

33. Le grand œuvre de l'agir humain.

[Retour à la table des matières](#)

On m'objectait un jour : « même si Dieu était ce que vous dites et s'il venait m'offrir son paradis, je lui répondrais : restez chez vous. Je ne vous ai pas demandé de m'appeler à l'être, à la pensée, à la liberté ; mais je les possède, je suis chez moi et j'y veux rester mon maître. »

Dans cette prétention qui pourrait paraître puérile ou sacrilège se cache peut-être un secret instinct de l'âme, un désir de vérité plus complète, un besoin de justification que Dieu ne se refuse point à satisfaire.

Il ne suffit pas en effet de subir l'existence en demeurant atones sous une autorité exigeante de courtoisie conformiste et de passivité plutôt inerte que soumise. Nous avons non seulement à contribuer au destin qui est le nôtre, mais à le ratifier, à le vouloir comme Dieu le veut pour nous et de nous. Ce n'est donc pas assez de nous aimer pour nous-même et pour les autres ; il faut nous aimer pour l'amour de Dieu et par conséquent plus que nous-même ; car c'est en comprenant notre attachement à l'être comme l'expression de l'infinie bonté créatrice à laquelle nous participons que nous accomplissons nous aussi le vouloir que, si nous étions Dieu nous-même, nous aurions à notre égard. Et, pas plus que Dieu ne peut ne pas se vouloir, nous ne pouvons ne pas vouloir le bien qui nous est assigné avec l'existence même. C'est là le grand œuvre divin que toute personne humaine a vraiment à accomplir sans qu'aucune raison justifie jamais une plainte contre Dieu.

Certaines subtilités de quelques théoriciens du « pur amour » sont donc restées à mi-chemin. Nous ne pouvons accepter la damnation pour l'amour de Dieu parce que Dieu ne peut la vouloir pour nous, pas plus qu'il ne veut le péché qui nous y conduirait par notre faute. Et aimer Dieu plus que soi, c'est la vraie manière de s'aimer pleinement soi-même, au-dessus de tout égoïsme. [512]

34. Signification pressentie du paradoxe spirituel.

[Retour à la table des matières](#)

Si la suprême destinée de l'homme n'était que l'épanouissement de la nature humaine en ce qu'elle a d'accessible à la raison et à la bonne volonté, il semblerait étrange et même déconcertant de voir autour de soi, d'éprouver en soi la grande misère de ce monde et le martyre intime des âmes les plus hautes. Si, au contraire, nous sommes promus et conviés à une élévation plus méritoire et plus sublime, le scandale même des épreuves imposées du dehors et du dedans au juste acquiert un sens, constitue un avertissement et une leçon, appelle une généreuse acceptation. Le désordre apparent, par là même qu'il semble ex-

trême ou révoltant, nous tire d'une fausse sécurité, rend impossible un optimisme au rabais, suscite une générosité qui surpasse la raison banale, mais que ne dément pas la raison plus consciente de ses infinies virtualités. Car, à supposer qu'il nous soit donné ou prescrit d'être plus qu'humain et de trouver accès vers la promesse primitive : *vos Dii eritis*, (et la tentation ne saurait avoir de prise que si elle correspond à une aspiration qui ne soit pas forcément décevante), alors il faut bien que nous soyons intérieurement travaillés par l'effort douloureux d'une dilatation de nos limites naturelles et par une crise de croissance dont le caractère de désappropriation constitue bien pour la personne humaine ce qu'on peut nommer le paradoxe spirituel par excellence. Loin que les maux immérités doivent conduire au pessimisme, plus ils semblent anormaux et criants, plus s'impose le *sursum* qui révèle en eux une œuvre de transformation et de grâce. [513]

35. Aspects actuels du problème philosophique de la transcendance et conception rationnelle du surnaturel.

[Retour à la table des matières](#)

Le programme élaboré pour le neuvième Congrès international de Philosophie, tenu à Paris du 31 juillet au 6 août 1937, en l'honneur du troisième centenaire du *Discours de la Méthode*, avait mis à l'étude la question de la transcendance parmi d'autres problèmes, tels que celui de la valeur des sciences et de l'épistémologie critique. Le tome que nous publions montre comment se tiennent et se subordonnent les problèmes ainsi juxtaposés. Dans les limites étroites assignées aux communications du Congrès, j'avais proposé à la séance plénière du 5 août, les réflexions reproduites ci-dessous et qui ont paru répondre aux préoccupations des congressistes dans l'ordre à la fois spéculatif et pratique, pour la coopération intellectuelle et la liberté nécessaire à la vie de l'esprit.

Transcendance : ce terme, devenu fréquent, a pris de multiples significations. Y en a-t-il une qui doit prévaloir ou même donner la clef de toutes les autres ? Son sens originel et obvie est métaphorique et relatif, alors pourtant qu'il semble désigner du métaphysique et de l'absolu ; d'où peut-être la difficulté de le définir réellement et de le maintenir, en dépit de son étymologie, dans sa pureté essentielle. C'est ce sens absolu que nous voudrions ici préciser et sauvegarder en montrant comment il est justifiable et fécond.

L'image évoquée est celle de supériorité, de dépassement, d'ascension. Donc un terme de comparaison paraît nécessairement suggéré. Immanence est ce contraire ou ce contraste spontanément impliqué. Ce mot d'immanence est lui-même multivoque. — Tantôt il désigne ce qui est intérieur à tel ou tel être individué, soit comme faculté ou possession naturelle et au besoin efférente, soit comme activité incluse dans le sujet ou rapportant au sujet qui se les assimile les données afférentes et diversement [514], acquises, qu'il s'agisse d'un développement radical ou d'accroissements accidentels ; — tantôt immanent signifie non plus un circuit qui se ferme sur tel ou tel être singulier, mais l'ordre intégral de tout ce qui est objet d'expérience scientifiquement déterminable et vérifiable.

Il résulte de là que, dans une acception subalterne, transcendant peut s'appliquer à des degrés successifs d'existence et d'excellence relative, jusqu'à des formes de plus en plus élevées. Cette acception, plus littéraire que rationnelle, doit faire place, en philosophie, à l'emploi technique d'après lequel, au-dessus de la zone où se déploient expérience, science et action, on se représente communément un autre ordre, supérieur à tout contrôle positif. Mais c'est ceci même qui en est question ; et il s'agit de savoir comment la transcendance peut être affirmée, — ou bien simple terme de référence idéale et régulatrice, — ou bien réalité nécessaire, quoique incommensurable avec nous ¹.

¹ En opposition avec l'immanentisme idéaliste qui prétend absorber toute notion de transcendance dans la vie propre de l'esprit, il s'est récemment développé, en Italie notamment, un immanentisme relatif qui reconnaît à la notion de transcendance une réalité objective sans que cette transcendance soit pour cela ontologique et absolue. Quoiqu'il soit bon de recueillir les

I

Une première tâche critique s'impose d'abord : en parlant, selon un langage courant, de deux mondes superposés, ne serions-nous pas victimes d'une fallacieuse tyrannie, celle des images physiques coalisées avec l'artificielle [515] rigidité des entités verbales et du formalisme logique ? Si le transcendant est, ce ne saurait être à la manière d'une chose qui disputerait une place à une autre réalité déjà pleine et immanente à elle-même. Chercher là une difficulté, une contradiction, ce serait rester dupe d'images spatiales et substituer une antitypie matérielle à une coopération métaphysiquement et surtout spirituellement possible. Et s'il y a une présence et une action transcendante dans l'homme, ou dans le monde que nous appelons immanent, ce n'est point d'un autre monde extérieur que tombe cette intrusion ; c'est au plus intime, c'est aux plus secrètes profondeurs que peut surgir cette stimulation ascendante et cet appel d'en haut, sous des formes qui ne comportent, peut-on dire, aucune collision locale, aucun conflit, aucune confusion. Il n'y a donc aucune contradiction, aucune difficulté à rapprocher les deux métaphores qu'emploie S. Augustin pour suggérer l'idée du transcendant : « *Deus superior summo meo, Deus interior intima meo* » ; car, pour en parler, si notre langage humain recourt à des expressions sensibles, c'est pour nous faire dépasser l'ordre spatial, temporel ou même psychologique. Remarquons en effet que les comparatifs dont se sert le grand Docteur sont employés non pour nous ramener aux catégories anthropomorphiques, mais pour les démentir et les dépasser.

analyses et les arguments de cette nouvelle thèse, plus attentive aux implications nécessaires de la pensée et de l'action en nous, nous devons pousser plus loin les inévitables exigences de la raison et de la vie. C'est à développer toutes les requêtes de la conscience et de l'efficiencia en nous que nous travaillons ici. Et ce qui est condition de probité intellectuelle est également condition de paix, de santé pour les peuples et les personnes. Une transcendance relative, ce n'est là qu'une position intermédiaire, utile peut-être comme transition, mais qui théoriquement et en fait ne saurait être réellement et définitivement tenue.

Ceci compris, nous voici préparés à nous faire une idée déjà plus pure d'une transcendance qui, sans déchoir, sans se contaminer, sans compromettre notre immanence intellectuelle et morale, peut habiter en nous comme un principe stimulant et comme une aspiration élévatrice.

Déjà nous venons d'écarter un premier obstacle, de dissiper une grave confusion. Transcendance et immanence, considérées non comme des images matérialisantes ou des concepts abstraits, mais comme des vérités concrètes, ne s'excluent pas. Une cohabitation réelle est métaphysiquement concevable.

Mais alors une nouvelle difficulté se présente, un risque est à éviter. Comment, en effet, au sein de notre connaissance [516], toujours imparfaite et immanente, est-il possible de discerner qu'il y a symbiose et essentielle distinction ? Comment ne point mêler les composantes hétérogènes ? Comment reconnaître le vrai transcendant jusque dans son infusion en nous ?

II

Il s'agit donc maintenant de découvrir, dans l'immanence même et dans la conscience qu'on peut en avoir, la certitude d'une présence et d'une action transcendantes. Au premier abord, notre conscience, notre action paraissent se déployer dans un plan de déterminisme et d'immanence indéfiniment extensible, sans appel à un autre principe qu'à celui d'une relativité généralisée et même universelle. En est-il vraiment ainsi ? et la critique rationnelle ou l'expérience humaine s'enferment-elles dans un tel cadre, exclusif de tout autre contenu ?

Sans doute le regard du psychologue ou du savant peut s'arrêter à l'écran où défilent les phénomènes qu'ils étudient et dont ils cherchent les lois. Mais cet écran même a besoin d'un foyer éclairant, de même que tous les étalons conventionnels, servant à préciser les relations entre les faits successifs et discriminés, impliquent un terme de référence supérieur, terme de référence qui

est absolument nécessaire à tout choix particulier d'une unité convenue, sans quoi nulle conscience, nulle science ne sauraient distinctement surgir. En d'autres termes, c'est l'idée même de référence et la possibilité de choisir un étalon qui demandent à être expliqués. Ainsi la notion d'immanence et les concepts mêmes de relativité et d'étalon n'ont de réalité possible, ni de signification consciente et utilisable, qu'en se référant, au moins implicitement, à un transcendant. Lui, il n'est pas dans la série, il n'est pas relatif au relatif ; c'est le relatif qui n'a d'intelligibilité et de réalité qu'en avérant la nécessaire et incommensurable affirmation de cet absolu.

De ce premier point de vue, qui est celui des lois mêmes [517] de la pensée et de toute notre activité consciente, la transcendance est une affirmation nécessaire, constante, universelle qu'impliquent toute pensée et toute connaissance. Ce qui s'impose ainsi à la spéculation s'impose avec une égale force à la vie active, morale et religieuse. L'idée d'une norme de vie, d'une loi, à la fois intérieure et supérieure, d'un mystère intime et pourtant impénétrable, est congénitale et coextensive à l'humanité. Quelle que soit la grossièreté des ébauches ou des dépravations du sens moral et religieux, cette vérité d'une transcendance infuse et inaccessible reste toujours sous-jacente et indélébile.

De graves embarras se dressent pourtant ici. S'il est réellement, s'il est même notre vraie lumière, le transcendant n'est-il visible pour nous que dans ce qu'il éclaire en nous de façon indirecte, sans que nous puissions le regarder en lui-même au risque d'être ébloui ou même aveuglé ? Et, dès lors, ne faut-il pas avouer que, détournant prudemment nos regards de lui, sans même chercher s'il est et ce qu'il est en soi, la sagesse consiste à borner notre investigation et nos espoirs à ses reflets en nous et sur les choses, dans l'univers à notre portée ? Mais cette limitation de l'effort humain, de la curiosité philosophique, des aspirations spirituelles est aussi vaine, plus impossible même que ne le serait un essai tenté pour empêcher l'astronome d'étudier le soleil, sous prétexte de préserver sa vue. La recherche spéculative, en face de la mystérieuse transcendance, doit consister précisément à découvrir les moyens de discerner, sans que nous brûlions les yeux de notre esprit, les rayons dispersés et réfractés par le foyer lui-même, de manière, à ne pouvoir confondre la diffusion de la lumière

et de la chaleur avec la source dont elle émane. Ne sous-estimons pas une telle difficulté qu'il importe de scruter à fond.

III

Si pure que reste en soi cette transcendance, fût-elle plongée au plus bas des ignorances ou des dépravations, [518] il demeure pourtant difficile aux esprits les plus droits et les plus déliés de maintenir ou de lui faire recouvrer en nous son intégrité essentielle. C'est le rôle suprême de la philosophie : réagir contre les adultérations et les abus diversement opposés de ce sens de la transcendance ; l'affranchir des illusions dialectiques ou des déviations sentimentales ; examiner les formes aberrantes, afin d'assurer contre les méprises l'exacte vérité de cette transcendance dont nous ne pouvons ni renier la certitude, ni déterminer la définition intrinsèque, ni même préciser tout à fait les exigences à notre égard.

Qu'on jette en effet un regard sur les hésitations, sur les échappatoires, sur les angoisses mêmes des esprits et des âmes parmi les bouleversements des peuples et de l'humanité entière. Depuis la magie des primitifs cherchant à capter pour se les asservir les puissances mystérieuses jusqu'aux superstitions des civilisés, revenant aux pires crédulités ; depuis l'exclusion du Dieu personnel et transcendant que dilue le monisme dans la fallacieuse image de l'Un et Tout jusqu'à ces totalitarismes destructeurs de toute norme absolue et éternelle au profit d'intérêts transitoires et de partialités passionnées, combien de tentatives pour corrompre, exorciser, exploiter, annihiler cette hantise d'un insaisissable et inéluctable transcendant ! Mais combien malaisé se révèle le dessein inverse, même quand la méditation spéculative et les faits les plus impérieux manifestent la souveraine importance de cette idée, de cette fonction de la transcendance ! Car n'apparaît-il pas qu'à sa vive et intransigeante vérité se suspendent toute norme intellectuelle, toute certitude permanente, tout engagement inviolable, toute garantie fixe d'ordre, de paix et de progrès, toute li-

berté réglée, toute justice internationale, toute communion active et spirituelle de l'humanité civilisée ?

Ce n'est donc pas d'un sentiment plus ou moins vif et clair ni d'assertions équivoques que le philosophe peut se contenter pour dégager de son expérience d'homme ou de ses systèmes conceptuels la vérité de la transcendance. [519] Un travail méthodique, qui mette en œuvre toutes les données concrètes et toutes les ressources de la raison, est requis pour discerner le transcendant en nous du Transcendant en soi, pour déterminer comment de l'immanence même se dégage nécessairement l'affirmation de l'absolu, auquel nous sommes relatifs mais qui reste incommensurable avec nous. Une telle investigation implique cet appui concret et cette continuité rationnelle indispensables à la philosophie digne de ce nom par l'intégralité même de sa fonction. Analysant toutes les données positives, les déficiences, les aspirations de la pensée, du vouloir et de l'action dans les êtres contingents, l'examen rationnel aboutit à la nécessaire affirmation sans laquelle nulle autre ne serait consciente ou concevable. Ce n'est point là un postulat incompréhensible et invérifié qu'il faudrait éviter de regarder en face. C'est une vérité explicable et explicative, intelligible et subsistante dans la triple, unité du pur Agir de l'Être en soi et par soi, de la Pensée parfaite. Et cette transcendance — qui ne semblait d'abord qu'une suprême abstraction, qu'une nuée opaque, une dernière idole, tout au plus un mythe de refuge — s'offre à nous sous les traits, toujours voilés sans doute, mais reconnaissables, du Dieu vivant et caché, Omnipotence, Sagesse et Charité suprêmes.

IV

L'affirmation de la transcendance s'appuie donc sur tout l'ordre immanent en même temps qu'elle le dépasse et lui donne son principe et sa solidité finale. Mais, pour que le transcendant (qui, pour nous et par le mot même dont nous le désignons, semble engagé dans la relation nous rattachant à lui) soit posé en soi, dans son absolue indépendance, un terme plus fort, plus paradoxal que

transcendant est utile ; il est même nécessaire pour désigner ce qui excède les puissances naturelles du monde physique, animal ou humain et afin de faire, ressortir ce paradoxe d'une vérité réellement concrète — quoique incommensurable [520] avec tout ce qui est relatif à nous et accessible à nos prises. C'est pour spécifier cette réalité supérieure à nos modes humains de penser, d'être et d'agir que le progrès des spéculations philosophiques et religieuses a conféré au mot « *surnaturel* » un sens technique et rationnel et que, d'un commun accord, maints philosophes et théologiens ont marqué la place de l'idée de surnaturel dans la philosophie la plus autonome.

Qu'est-ce à dire, sinon que, dans le transcendant même, subsiste ce qui essentiellement excède toute capacité naturelle des esprits finis et des êtres contingents. A ce prix, l'affirmation d'un pur absolu, à laquelle nous a élevés notre certitude d'une transcendance réelle, est préservée contre toute rechute dans la relativité ; le sens nécessaire du mystère et de l'incommensurabilité divine demeure au-dessus de toute promiscuité et, sans perdre ses appuis rationnels et vitaux, l'aspiration religieuse — désormais purifiée des scories inférieures — a devant elle un champ normalement ouvert à une foi capable d'accueillir les témoignages positifs, les lumières et les secours d'un ordre où la divine transcendance peut communiquer quelque chose de ce qui, du point de vue métaphysique, resterait naturellement incommunicable. De même donc que nous n'avons l'idée d'immanence qu'en posant l'affirmation de la transcendance, de même nous ne sauvegardons notre pure idée d'une transcendance véritable qu'en affirmant en elle un surnaturel essentiellement inaccessible à la saisie de notre pensée et à la conquête de notre action.

Ainsi, quoiqu'il ait été souvent très confusément et même très abusivement employé, le terme *surnaturel* semble désormais avoir acquis droit de cité en philosophie ¹. Il [521] doit garder ce sens technique que de récentes et convergentes discussions ont exactement spécifié.

¹ Pour un aspect important de ce problème, on trouvera un exposé historique et critique dans un important article de la *Nouvelle revue théologique* de Louvain, (avril 1937). Le R. P. Guy de Broglie, S. J., y résume les débats antérieurs et présente une argumentation serrée pour justifier l'assertion ra-

V

Sous son aspect rationnelle, le mot surnaturel désigne ce qui dans le transcendant nous est essentiellement inaccessible. Mais l'affirmation rationnelle du Dieu transcendant, à la fois principe et fin de toute réalité, ouvre cependant aux êtres spirituels, en face de l'insondable mystère, un sens de l'infini, un désir — vague et inefficace, mais réel — une hypothèse sur les rapports éventuels de l'être contingent avec la Souveraine Perfection. D'où la confirmation (par cette hypothèse même) d'une transcendance absolue qui, tout en se laissant affirmer parce qu'elle n'est pas restée sans témoignage en nous, met en évidence l'incommensurabilité à laquelle rien ne peut déroger, même alors qu'il est possible de concevoir qu'une charité toute gratuite puisse apporter un don, servant en même temps à marquer et à pallier l'infinie distance de la transcendance et de tout ordre immanent ¹. [522]

tionnelle d'une surnature possible. D'un point de vue plus dynamique, nous montrons le rôle d'une telle assertion et l'influence préservatrice et libératrice qu'elle doit exercer pour la sauvegarde et le progrès de notre civilisation.

¹ Diverses objections pourraient, mais à tort, naître ici d'une équivoque dans l'emploi du mot surnaturel. Car tantôt il désigne ce qui en Dieu est absolument inaccessible à toute nature créée et constitue l'inaliénable secret de la Déité, tantôt ce qui, par hypothèse, peut être charitablement communiqué par don gratuit aux êtres spirituels, tout incapables qu'ils sont de prévoir, de postuler, d'assimiler par leurs propres forces cette mystérieuse condescendance qui ne peut être sûrement connue que par révélation et effectivement employée que par une grâce auxiliatrice du vouloir et de l'action. Ces deux significations du surnaturel ne doivent pas être confondues, alors même que la seconde n'est qu'une participation à la première. Et toutes ces distinctions ou conséquences ne font que marquer la cohérence de l'hypothèse développée en toutes ses suites.

Ce n'est pas ici le lieu de distinguer la notion, encore simplement philosophique, d'une, surnaturelle transcendance et la notion chrétienne d'une surnaturelle charité communiquant par un don gratuit ce qui d'un point de vue purement métaphysique resterait nécessairement inaccessible à toute

La philosophie, par elle seule, ne découvre point le contenu positif de ce surnaturel en soi ; elle ne se prononce pas sur le fait ou les modalités d'une condescendance éventuelle de ce surnaturel en nous. Mais, dans cette réserve même qui se concilie avec une intime stimulation, réside un double principe de fixité dans l'orientation et de croissance indéfinie, c'est-à-dire ce dont nous avons le plus besoin pour assurer la liberté et la coopération, la sécurité de la paix avec le généreux service de l'équité envers tous, du bien commun et du progrès. Qu'on ne dise donc pas que cette idée, cette affirmation d'un surnaturel absolument transcendant pèse sur nous comme un joug, qu'elle limite l'effort humain, qu'elle opprime la pensée et la volonté : tout au contraire ; elle maintient ouvertes d'immenses perspectives, elle exclut à la fois le fixisme qui sclérose et le mobilisme qui bouleverse et détruit ; elle suscite les initiatives et l'émulation en condamnant les abus de l'autoritarisme contre les valeurs spirituelles ; elle est incompatible avec le règne de la force, l'asservissement des peuples et la violation des consciences.

Ne nous payons pas de mots ou d'illusions : la dialectique des faits comme celle des idées manifeste de plus en plus qu'on ne supprime pas dans la vie de l'humanité toute mystique, tout élan vers une transcendance. Et alors chaque doctrine, chaque régime propose son paradis sur terre, plus ou moins élevé au-dessus des réalités opprimantes et des misères imméritées ; mais ce ne sont là toujours, si l'on peut dire, que des transcendances immanentes, des idéologies incomplètes qui suscitent des guerres d'idoles, avec les violences, les incompréhensions, les haines, nées des luttes faussement religieuses. Combien donc il importe de placer assez haut le but à viser, afin que nul ne soit tenté de substituer à l'esprit de support mutuel, d'entr'aide et de charité une solution restrictive qu'imposerait la partialité des intérêts et des passions. Bref, une équivoque notion de transcendance, de surhumanité, d'ordre [523] nouveau, d'organisation prolétarienne ou dictatoriale, d'immanentisme totalitaire, ne

nature créée. C'est seulement dans un ouvrage ultérieur que nous pourrions utilement aborder un tel sujet et profiter de ce qui est rationnellement supposable ou connaissable de quelque manière, afin de préparer l'accès et l'adhésion de tout notre être à ce qui n'est connu que par révélation et secours divin.

suffisent ni à satisfaire les immenses aspirations, ni à fournir les tempéraments indispensables au vrai dynamisme qui à la fois exalte et pacifie les âmes. Rien de plus faux, de plus nocif qu'une prétendue transcendance inscrite dans le devenir même, canonisant les intérêts périssables ou les ambitions orgueilleuses, tyrannisant les hommes que seule la surnaturelle et charitable Transcendance libère et unit en un dévouement mutuel et pour une ascension vers les biens qu'on multiplie en les partageant.

Tout spéculatif en apparence, ce problème — trop vaste pour être étudié ici sous tous ses aspects — est donc intimement lié aux questions les plus vitales. Indiquons du moins certaines des répercussions pratiques qu'entraînent vraies ou fausses solutions ; car les diverses conceptions qu'on se fait de la transcendance commandent le régime des mœurs, des institutions, de l'ordre public, des relations entre les peuples. Si, en effet, nous portions en notre mouvante et souveraine immanence la vérité suprême de l'histoire, la décision arbitrale de notre destin, la force mystique du sang et de la race, la suffisance d'une civilisation scientifique ou d'un idéal humanitaire, bref le seul dieu qui se fasse en l'homme et par l'homme dans notre nature instinctive ou dans nos constructions idéalistes, alors reparaîtrait l'incessant conflit des mystiques brutales et des idéologies inconciliables, alors, sous le nom de totalitarismes contraires qui ne seraient toujours que des espèces hostiles et fratricides d'un même genre, se perpétuerait, s'aggraverait (plus que ne l'imaginaient Hobbes ou Renouvier) cet état défini *bella omnium contra omnes* : car, loin de totaliser ce qui est indispensable à l'ordre, à la paix, à l'unanimité dans la coopération, on aurait — en supprimant les normes et les fins supérieures que seule fonde, garantit et vivifie la réalité certaine de la transcendance véritable — omis l'essentiel et ouvert à toutes les partialités [524] la voie des abus les plus variés, anarchiques ou tyranniques, tous se décorant du nom et de la prétention d'accaparer le tout de la vérité ou de servir le tout de l'homme et du peuple ; et cela d'autant plus qu'on attribue à des intérêts transitoires et à des passions canonisées la force mystique des aspirations infinies. Le tout ! mot cruellement trompeur quand on exclut l'essentiel, la norme suprême, la fidélité à la parole donnée et au droit qui ne se ramène pas plus à la nécessité que le devoir à l'intérêt. Supprimée la transcendance, supprimées la conscience, la vérité, la droiture dans les rela-

tions entre les personnes et les nations. Et s'il est vrai que, pour protéger l'intégrité et l'efficacité de la vraie transcendance, il devient urgent d'y adjoindre la conception moins équivoque, plus exigeante, plus concrète du surnaturel, il devient manifeste qu'en insistant sur l'exacte portée rationnelle de cette idée et du sentiment qu'elle évoque, la philosophie travaille pour l'ordre et la paix, pour la coopération et le progrès, pour le bien de l'humanité. [525]

36. Comment remplir l'immense réceptacle qu'est l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Parvenus au sommet où la philosophie nous conduit mais au pied d'un à pic inaccessible, si nous nous retournons vers l'itinéraire de notre étude rationnelle de la Pensée, de l'Être et de l'Action, quels nous apparaissent les dangers auxquels il a fallu échapper ? quelles les vérités essentielles auxquelles nous devons nous attacher avec d'autant plus de force que nous touchons de plus près aux cimes vertigineuses d'où toute chute serait mortelle ? Bien des tentatives dans le passé ou le présent même ont prouvé le péril des faux chemins et la facilité des égarements ou des imprudences meurtrières. Et puisque dès le début l'exigence scientifique nous avait imposé une méthode d'élimination qui n'aboutit aux certitudes positives qu'après l'exclusion des erreurs ou des impasses, examinons, au terme actuel de notre exploration critique, les équivoques à bannir, les contrefaçons à dénoncer, les faux-semblants à proscrire.

Au cours entier de notre recherche, un équilibre en mouvement a été constamment à maintenir entre — les données initiales d'où semble surgir un élan ascensionnel et — une stimulation transcendante d'où procèdent en dernière analyse le *sursum* même de la nature et l'histoire irréversible de l'univers physique et spirituel. Mais plusieurs méprises sont à éviter ici.

— Ce mouvement, qu'on serait tenté d'identifier avec le devenir immanent au monde et qui semble une poussée nécessaire, implique cependant une

contingence radicale, soit en tant qu'il provient librement d'une gratuite création, soit en tant que l'impulsion initialement imprimée à la nature n'est point communiquée comme un choc mécanique développant fatalement ses effets, sans initiative de causes secondes répondant à de prévenantes interventions de la Cause créatrice et élévatrice, soit en tant qu'il peut dépendre des agents spirituels contribuant à l'orientation de leur destinée. [526]

— On se tromperait donc en considérant les formes primitives de l'existence comme une dégradation, une chute de la pensée dans les passivités matérialisantes. Ce n'est pas la Pensée pure qui est tombée dans la promiscuité des phases obscures de la vie ou même de la matière : cette Pensée pure, qui est aussi pur Agir et absolue Transcendance, n'a créé que pour faire monter de l'être, du vrai, du bien. Et la multiplicité même n'est qu'un moyen de préparer les êtres imparfaits à reproduire par leur diversité quelques aspects analogiques de la richesse infinie et simple. Surtout la multiplicité des êtres spirituels assure leur distinction propre et leur offre l'occasion, par leur union naturelle ou méritoire, d'imiter l'incommunicable unité divine. Quel que soit le retour des créatures de leur Cause première à leur Cause finale, il subsiste donc une incommensurabilité qui, dans l'ascension même des êtres contingents, interdit toute présomption.

— On se tromperait encore non moins gravement en déclarant que, en soi, la pensée est ingénéralable¹, c'est-à-dire que, non seulement en nous, mais en soi et dans l'absolu divin, elle est nature originale, réalité première, position antécédente à toute activité spirituelle, sans qu'il faille chercher aucune expli-

¹ Objection qui vient de m'être adressée et qui, assez imprévue aujourd'hui, se rattache dans le passé à diverses doctrines de passivité pseudo-mystique ou de monisme implicite. Elle n'est donc pas négligeable, d'autant moins qu'elle entraîne son auteur à exclure de Dieu l'agir proprement dit et à prétendre que la notion spécifique de l'action suppose l'effort itinérant d'un être imparfait dans l'ordre transitif du devenir. On voit par là sur quelle pente nous entraînerait la thèse d'une ingénéralabilité de la pensée, pensée qui, s'imposant même à Dieu comme une nature toute faite et préexistante dans l'univers au développement des êtres spirituels, subsisterait comme une chose, sans avoir besoin de vivre et d'agir en un être pensant.

cation intelligible ou intelligente à cette nécessité d'une constatation où l'idéalisme ne se rend plus compte qu'il revient à ce que Rauh nommait le pur « chosisme ». Ingénérable, la pensée ne l'est pas en nous non plus qu'elle ne l'est en Dieu même. Car (s'il est permis d'emprunter une donnée théologique qui, toute mystérieuse [527] qu'elle reste, n'est point sans rayonnement pour notre raison), dans l'éternelle Trinité, il y a une génération où le Verbe, sans être pour cela postérieur, dépendant et comme fabriqué après coup, n'en est pas moins engendré par le Père dans l'unité d'un même Esprit de vie, de lumière et d'amour. Et c'est pour cela que notre être en devenir tend analogiquement à imiter par sa genèse la vivante et intelligente action de l'Esprit divin en ne subissant pas la pensée comme une donnée brute, comme une parcelle toute faite d'une réalité diffuse ou incluse dans l'univers, mais en participant si peu que ce soit à une Pensée toujours en acte qui, loin d'être en Dieu une nature subie ou dans l'univers une réalité obscurément totalisée, suppose une initiative compréhensive et généreuse dont le principe n'est pas tout entier ni tout fait dans les choses particulières ou dans l'immanence universelle, mais subsiste éminemment dans la transcendance unique, absolue, intelligible et charitable, du mystère divin et de son dessein créateur.

— Il serait donc faux, et doublement, de rapporter l'origine de notre pensée à une pensée ingénérablement réalisée dans une prétendue unité et immanence universelle, puis de prétendre rattacher, on ne sait comment, cet esprit cosmique, cette âme ou cette pensée du monde à la Pensée en soi qui elle-même évoquerait l'image d'un bloc primitif, d'un pur naturisme d'un Dieu de qui, sous prétexte d'idéalité pure, on risquerait, d'exclure ce qui constitue la parfaite fécondité, la vie personnelle, les attributs moraux, fondés dans la profondeur métaphysique de l'Être absolu. Mais, dira-t-on, c'est pour mieux réserver la part de l'expérience spirituelle et les intuitions mystiques qu'il faut craindre de les subordonner à une ontologie trop abstraitement rationaliste et à un dogmatisme que son caractère trop uniquement intellectuel rendrait simpliste et stérilisant.

— On se tromperait pourtant si, même ici, le désir de remédier aux abus d'un intellectualisme mal compris nous faisait méconnaître et le salutaire besoin de vérités intellectuellement [528] définies, d'affirmations énergiquement

posées et le danger de nous en remettre à des intuitions, à de prétendues expérimentations dans lesquelles la part subjective du sentiment, des illusions, des satisfactions précipitées demeure sans contrôle objectif, sans appui doctrinal, sans critique rationnelle, sans critère définissable.

Le danger est ici d'osciller entre deux écueils qu'on heurte tour à tour : ou bien l'on se fie à l'élan personnel, à l'impression affamante ou rassasiante des épreuves ou des consolations spirituelles comme si l'on tirait de soi l'inspiration de ces mouvements intérieurs et comme si le critère de leur vérité résultait du témoignage de notre conscience sensible aux pleurs de joie ou aux affres de la nuit obscure ; ou bien, symétriquement et parfois simultanément, l'on cherche à se perdre et à perdre la raison raisonnante ou la conscience égocentrique dans le mystère impersonnel de l'indétermination totalement destructrice de toute forme, de toute personnalité.

Pour échapper à la fois à ces illusions conjuguées, le seul moyen c'est d'éviter en même temps l'idolâtrie du sens propre qui, sous le nom d'élan vital, présumerait de réaliser l'union mystique et de fabriquer un Dieu en nous, mais aussi l'idolâtrie de l'absorption dans ce tout où l'être et le néant se confondent absolument. On n'a rien fait pour résoudre le vrai problème, l'inévitable problème, si l'on ne montre pas de quelles données initiales notre action procède, à quelles conditions la conscience que nous en avons, l'emploi que nous en faisons, le but auquel elle tend invinciblement subordonnent notre vie personnelle à cette alternative suprême qui nous place devant ce dilemme : — ou bien chercher la fausse indépendance dans la révolte contre la loi intime de notre être que nous ne pouvons nous empêcher de ratifier même en le reniant, — ou bien répondre à l'appel d'une divine destinée où le comble de la raison et de la liberté se réalise par l'union acceptée, consentie, aimée comme une loi de restitution et de donation de soi qui, d'abord apparemment onéreuse, vérifie l'avertissement de Pascal : paraître tout sacrifier en attendant [529] d'apercevoir qu'au fond l'on n'a rien donné ou perdu, mais tout gagné, puisqu'au prix de cette désappropriation on reçoit l'infini même, sans perdre pour cela le « surcroît » qui ne s'acquiert qu'avec « le royaume de Dieu et sa justice. »

Ainsi est tenue la gageure que nous avons paradoxalement énoncée dès le début de notre trilogie et spécialement au seuil même de cette étude de l'action : reprendre à notre compte les données inévitables et toutes les conditions qui s'imposent préalablement à nous, éclairer et justifier cette cohérence intelligible et dynamique, la faire nôtre au point que, même si notre volonté s'est mise et persiste à contredire le vouloir profond dont nous sommes animés, cependant nous ne pourrions méconnaître l'essentielle justice et bonté ; et ce n'est point contre elles, c'est contre soi seulement que le rebelle, le coupable, le châtié peut et doit retourner ses propres accusations.

Mais cette réintégration de toutes les servitudes et des sanctions de la liberté laisse encore incertain, du point de vue philosophique, le degré d'union ou de séparation que prépare ou qu'entraîne l'emploi de notre volonté personnelle ; car nous ne pouvons entièrement discerner toutes les sources de notre pensée, tous les ingrédients de notre action. C'est pourquoi l'état présent ou futur de notre être dans son rapport avec sa fin ultime demeure dans l'ombre, alors même que nous pouvons et devons déjà être certains qu'aucune responsabilité ne nous sera imputée au delà des forces dont nous aurons disposé. Il résulte toutefois de là qu'il y a un problème dont la philosophie est capable de reconnaître l'ampleur et l'urgence, sans qu'elle soit en état d'en mesurer toute la portée et d'en découvrir l'exacte solution.

Devant ce mélange d'impérieuse clarté et d'obscurité persistante, nous apercevons finalement l'utilité et la légitimité d'une enquête ultérieure à poursuivre. Et c'est en face de l'idée d'un surnaturel en soi et d'une communication éventuelle de la charité en nous que la raison même [530] nous amène à regarder si de quelque manière une réponse est donnée à la question qui, d'abord imprévue, surgit finalement devant nous avec le double caractère d'un problème spéculativement inéluctable et d'une urgence vitale sur laquelle rien ne peut nous dispenser de prendre position. Spéculativement et pratiquement nous nous trouvons forcément et librement engagés et voilà ce que nous aurons à préciser, à justifier, à décider, tout ensemble en homme et en philosophe. On comprend ainsi en quel sens une étude de l'Esprit chrétien, dans son rapport

avec la vie de la raison et de la volonté, est appelée par toute notre enquête précédente en ce qu'elle a de plus spontanée ; mais aussi on entrevoit en quel sens une telle investigation comporte une méthode de prudence et de réserve en face des complexités historiques et des limitations de la conscience personnelle ou collective. [531]

37. Erreur d'aiguillage à dénoncer ; redressement décisif que justifie et qu'amène une étude intégrale de l'action humaine.

[Retour à la table des matières](#)

En reléguant une fois pour toutes la métaphysique en une transcendance spéculative, en laquelle nous n'agissons point quoiqu'elle serve à garantir notre action immanente sur le monde et sur l'homme même, Descartes préparait, sans l'avoir prévu, l'évolution multiforme qu'a subi la pensée depuis trois siècles. Car au moment même où, séparant la philosophie de toute activité proprement religieuse et de toute application prolongée à une théologie purement naturelle, Descartes oriente la spéculation et la vie humaine vers une utilisation seulement régulatrice et utilitaire de notre notion de Dieu, du même coup il installe toute la transcendance dans la seule pensée, dans les seules visées de l'homme purement homme. Hegel appelait Descartes un héros qui a repris tout l'édifice philosophique par la base et inauguré une ère nouvelle de la pensée. Sans doute apercevons-nous maintenant pour quelles solides raisons ce jugement est à réviser de fond en comble.

Non certes qu'il convienne de méconnaître l'importance de l'ébranlement intellectuel qu'a produit le mélange de vérités et d'erreurs qui les unes et les autres ont été et sont encore stimulantes pour la philosophie. Le Congrès international de 1937, en l'honneur du troisième centenaire du Discours de la méthode, a suscité des problèmes dont on n'a peut-être pas assez compris qu'ils sont solidaires, qu'ils relèvent de l'initiative cartésienne et que, pour les résoudre, il faut entrer dans une perspective d'ensemble où les rapports du penser,

de l'être et de l'agir apparaissent dans une lumière autrement large et pénétrante que celle dont s'étaient contentés Descartes et ses successeurs. La question des rapports entre les diverses sciences, celle de la relation entre la connaissance et l'action, celle de l'immanence et de la transcendance, qui ont été isolément étudiées à ce Congrès, dépendent en réalité les [532] unes des autres d'une façon beaucoup plus foncière qu'on ne le soupçonne d'ordinaire. Si l'on a pu dire qu'il faut « penser en homme d'action et agir en homme de pensée », ce cercle ne doit pas se fermer sur lui-même ni nous enclorre en notre pensée humaine, non plus qu'en notre action transitée. Tout notre effort doit tendre au contraire à montrer que nous échappons constamment et inévitablement à cette prison cyclique : il n'y a ni agir, ni conscience possible de l'action, sinon par un dépassement perpétuel qui porte les actes humains, même à travers les états les plus transitoires, vers une transcendance réelle, condition de toute science et de toute conscience, terme assigné à toute vie personnelle et sans lequel nul vouloir, nulle intelligence, nulle liberté ne sont concevables.

C'est le bienfait d'une étude intrinsèque de l'action que de mettre en évidence ces vérités essentielles pour la vie de l'esprit et même pour l'intelligibilité de l'ordre universel et pour la sauvegarde de la hiérarchie des valeurs.

Si l'attention philosophique portée à l'activité pensante du sujet a suscité une extension de l'antique philosophie rapportant trop exclusivement ses préoccupations à l'aspect objectif et ontologique de telle sorte que la personne humaine s'abîmait dans une réalité destituée elle-même de sens spirituel, une initiative nouvelle est à prendre pour faire, comprendre et pour faire respecter en droit et en fait le sens profond de l'être, la destination de la pensée et de l'action humaine. Sans doute sous la secrète influence de l'idée chrétienne, qui assigne à la personne un prix transcendant à la nature et une dignité indestructible, une conception nouvelle de la science surgissait : à l'idéal purement spectaculaire, elle substituait peu à peu une ambition dynamique et conquérante. Au lieu donc d'une « admiration » ou d'une résignation contemplative devant l'ordre universel, c'est d'une emprise sur le monde réel que l'homme moderne a d'abord conçu l'espoir avide par une science opératoire qu'il étend peu à peu non plus seulement aux forces physiques, mais à ses propres puissances

[533], à ses actions et passions, à l'organisation sociale, au progrès général de la civilisation.

Si Descartes a paru l'initiateur de la pensée moderne, c'est parce qu'en effet il prétend justifier par sa spéculation rationnelle cette conception qui englobe, avec la métaphysique pour racine, toutes les frondaisons des sciences et leurs applications indéfiniment extensibles.

— Mais c'est cela même qui, malgré son apparente universalité, demeure déficient ; et c'est cela qui doit être remis en question, cela qu'il faut critiquer à fond, cela qu'il est urgent de redresser, de compléter, d'acheminer vers une vérité sans laquelle toutes les prospérités partielles n'aboutissent qu'à la déception ou même conduisent aux ruines matérielles et morales.

— Sans doute c'était un juste et salutaire dessein que de chercher un fondement inébranlable dans la vérité la plus certaine pour y appuyer la connaissance et l'action humaine. Il était juste aussi d'apercevoir dans la pensée non seulement une docilité passive, mais une présence réelle et une saisie fidèle d'une vérité qui, étant elle-même une vie, demande à être assimilée et vécue par l'activité de l'esprit. Mais la déviation commence dès lors que, prenant pour type exact de la certitude les axiomes et les démonstrations mathématiques afin d'en étendre l'application à la physique et même à toutes les sciences morales, Descartes prétendait tout enserrer dans une chaîne continue et suffisante pour étreindre l'ensemble de ce qui importe à l'homme purement homme. Il impliquait par là même cette conséquence doublement fautive : — d'une part, le raccord entre les diverses sciences s'opère parfaitement, sans laisser aucune fissure puisque la pratique vérifie la théorie ; mais c'est là ce que nous avons montré faux en fait et en droit ; — d'autre part, l'assertion fondamentale que le cartésianisme a fait peser sur la plupart des doctrines depuis trois siècles suppose que l'action, fille de la pensée, se déroule intégralement et victorieusement dans le déterminisme universel, sans que nous ayons de mouvement propre pour aller au delà ; au point que les preuves [534] même de Dieu servent plus à fonder sur l'immutabilité de décrets souverains la maîtrise de l'homme sur les lois connues par la science qu'à nous orienter vers une divine destinée ; car si, au terme d'une de ses Méditations, Descartes *s'arrête* « pour

contempler la grande et incomparable lumière », c'est en effet un *arrêt* qui nous fait revenir à l'attitude antique d'une spéculation immobilisante.

Ces simples indications suffisent peut-être pour nous faire mesurer l'importance d'une rectification, d'une réhabilitation, d'une transfiguration de l'idée même et de la fonction philosophique qu'il y a lieu d'assigner à une étude de l'agir et au rôle effectif de l'action. Si, en nous, l'activité semble n'être que transitive, c'est que nous avons toujours à dépasser le monde et nous-même ; c'est que l'Agir en soi auquel nous tendons, et d'où procèdent notre mouvement, notre notion, notre sentiment, notre effort, est un absolu ; c'est que notre connaissance et notre destinée ne peuvent, pas plus que notre philosophie, se limiter à l'horizon de ce monde, fût-il en expansion indéfinie ; c'est que l'action humaine a une portée essentiellement ontologique, un but spirituel, une valeur et une responsabilité foncièrement religieuses. [535]

38. Leçons suprêmes de l'action.

[Retour à la table des matières](#)

Loin de détrôner la pensée, loin d'épuiser ou de souiller l'être dans la promiscuité des phénomènes éphémères, l'action complète, contrôle, coagule la réalité que nous avons à être, que nous avons à mettre en nous, que nous avons à rattacher à son principe, à sa fin, à son dessein suprême. Ainsi, sous tous ses aspects cohérents et hiérarchisés, l'action humaine doit être un lien universel, une échelle des valeurs pour monter et faire monter le monde de la nature et de l'esprit vers sa destination souveraine. Mais en même temps et pour que cette fonction puisse être remplie, il faut aussi que des risques s'imposent à la liberté des agents spirituels, que leur mérite soit réel en raison même de leur possibilité de faillir et de la générosité indispensable à leur accès vers le Bien absolu et vers ce désintéressement dont la charité créatrice est le parfait modèle.

Par là seulement s'expliquent plusieurs paradoxes qui auraient pu nous déconcerter ou même nous échapper sans la persévérance d'analyses continues et complètes.

— Inadéquation de la volonté voulante, en ce qu'on peut appeler l'homme intérieur, et de la volonté voulue qui se partialise sous l'attrait des convoitises et des passions.

— Conflit entre l'élan congénital, *actus primus*, et les multiples fins qui masquent ou contredisent la fin suprême.

— Facilité avec laquelle ce qui semblerait la loi essentielle de la nature humaine trouve une opposition dans une autre loi qui semble à la fois celle de l'orgueil et de la concupiscence.

— Obnubilation possible ou même fréquente de l'homme intérieur en face de l'homme charnel assailli en ses *actus secundi* par la coalition de l'esprit égoïste et des convoitises animales. Et même là où la bonne volonté semble triompher partiellement, surgissent des résistances, des ignorances, des déficiences, nous forçant à reconnaître que nous ne réussissons pas à discerner tout le bien qui serait à faire, ni à vouloir en toute intégrité ce bien entrevu, ni par conséquent à l'achever en perfection. [536]

Comment d'abord et pourquoi l'action reste irréductible pour nous à une entière connaissance soit spéculative, soit expérimentale, sans qu'une recherche procédant à partir des deux bouts de la chaîne parvienne jamais à rattacher clairement ces deux extrémités que nous savons pourtant plus ou moins dépendantes l'une de l'autre dans une constante solidarité ? Et comment se fait-il encore que, dans cette zone d'ombre, se prépare le plus important de notre vie, ce qui nous touche le plus, l'exercice d'une liberté qui, obscure en ses origines et imparfaitement éclairée sur ses fins dernières, n'en est pas moins la cause responsable de ses options décisives et de son destin immortel ? Et si, malgré cette impossibilité de savoir en quel degré nous sommes dignes d'amour ou de haine, nous devons nous juger avec crainte et sévérité, sans prendre nos intentions et nos actions les unes pour les autres, ne faut-il pas en revanche que, dans l'ignorance où nous sommes du fond des cœurs et des lumières reçues par

les autres hommes, nous évitions toute critique téméraire de leur attitude profonde, toute condamnation, au for interne, de cela même qui, au for externe, est condamnable ou doit même être condamné ? Dans aucun cas nous ne sommes en état d'apprécier absolument ce que nous sommes, ce que sont les autres, à l'égard de la souveraine équité et des obligations réelles qui travaillent effectivement chacun de nous. Non qu'il faille déprécier l'éthique naturelle et cette syndérèse à laquelle toute âme doit s'éclairer ; mais cette lumière de la conscience, en manifestant les obscurités persistantes, nous montre aussi ce qui reste de mystérieux, de dépendant dans le clair-obscur où l'action docile à sa loi interne doit pénétrer avec la confiance de la bonne foi. Et c'est précisément pour réserver cette participation de notre agir à des secours et à des exigences supérieures que le cercle de la vie humaine ne se ferme pas sur lui-même.

Par là se comprend et se justifie un autre paradoxe complémentaire. Ce fut toujours la tentation de la pensée et de l'action humaine d'accorder à la raison, parce [537] qu'elle est universelle, à la volonté, parce qu'elle est libre, une prétention de suffisance, d'autarcie absolue. Comme le montrait Frédéric Rauh dans sa thèse latine sur la conception de la foi d'après Spinoza, les idées adéquates excluent en l'absorbant la croyance et érigent le panthéisme en seule religion véritable. Là pourtant est l'illusion par excellence, la présomption que les Grecs nommaient $\rho\iota\varsigma$ et qui n'est foncièrement irrégieuse qu'en raison de son caractère anti-rationnel non moins qu'inhumain. Non, la spéculation rationnelle n'égale pas la vie spirituelle ; et l'expérience morale n'égale ni la contemplation de l'esprit ni le contenu de l'aspiration proprement religieuse, faite tout ensemble d'une motion infinie de notre volonté et d'un prévenant appel de la souveraine et condescendante Bonté. Pas plus que l'action ne s'achève et ne s'immobilise en idées adéquates et impersonnelles, pas plus la philosophie n'est exhaustive de la religion.

Est-ce dire pour cela qu'il n'y a point de morale naturelle, que l'ignorance native ou acquise est tout à fait excusante ou même absolutoire, que l'incertitude ou les ténèbres au milieu desquelles se résout le problème — lui-même enveloppé d'ombres — d'une destinée à accomplir relèguent la majeure partie de l'humanité dans un état d'amoralité qu'on pourrait appeler naturelle au point de rester innocente ?

Questions déjà implicitement posées d'un point de vue psychologique et éthique dans l'Épître de S. Paul aux Romains. Et si l'Apôtre fait appel à sa propre expérience intime, c'est pour montrer que de telles questions s'imposent et sont effectivement tranchées par tous. Car c'est le conflit même de l'aspiration foncière avec l'emploi déficient des forces puisées par l'homme en cette motion primitive qui constitue un illogisme et exige une équitable sanction, issue de l'intime attitude des coupables, *ita ut sint inexcusabiles*.

Sans doute de spécieuses objections naissent de la disproportion apparente entre le caractère définitif de l'échec [538] et des peines et les fautes passagères obscurément commises. C'est pour répondre à un tel doute que la thèse primitive de 1893 sur *l'Action* avait recouru à un calcul destiné à dissiper l'illusion sophistique qui réduit l'action humaine à un devenir éphémère dans un ordre tout immanent. Voici ce qui était proposé pp. 359 sq. :

« N'était-ce point l'ambition de l'homme de se suffire en souverain ? prêt à avouer sa dépendance à l'égard d'égaux ou d'inférieurs, il consent à toutes les chaînes naturelles pourvu qu'il n'ait pas à reconnaître un maître, à prier un Dieu. Sans doute, il sent que ses actions dépassent l'ordre de la nature, qu'il y a en elles plus qu'un système de phénomènes communs et que sa vie a une signification dont il ne peut la débarrasser. Mais, après tout, ce mystère de sa propre destinée ne lui appartient-il pas comme tout le reste ? N'est-il pas capable de restreindre à son gré la portée de sa conduite, et de renoncer à l'honneur d'une vocation trop haute pour n'être pas pénible ? Ou, s'il n'est plus maître de ne point vouloir « l'unique nécessaire », s'il ne saurait entièrement ignorer ni oublier qu'il est impossible de le repousser ou de le suborner comme une morte idole, ne prétend-il pas en user à son gré, lui mesurer la place, donner le peu qu'il lui plaît de donner, pour avoir le tout qu'il a besoin d'avoir ?

Ces désirs et ces espérances ont toujours travaillé les consciences humaines : elles travaillent plus particulièrement aujourd'hui beaucoup d'âmes émancipées de toute foi, mais non de toute inquiétude religieuse. N'est-ce pas qu'on voudrait tout de Dieu, excepté Dieu même ? N'est-ce pas que, après

l'avoir exclu pour jouir de tout sans lui, on le voudrait encore, presque malgré lui ? N'est-ce pas que, quoi qu'on fasse, il semble qu'on doive être enfin assuré du salut et digne d'un bonheur sans lequel nous ne voulons pas concevoir que l'être puisse être vraiment ? C'est le mythe de l'audacieux qui a dérobé le feu du ciel et qui parvient au triomphe final sans s'être repenti. C'est la vieille légende du mortel qui a aimé une immortelle, en [539] dépit des défenses sacrées, et qui se défie, malgré les dieux qu'il force à reconnaître cette divinité conquise contre eux. C'est « la fin de Satan », proclamée comme le moyen d'en finir avec le Maître et le Juge redouté. — Illusions artificielles, qu'il est urgent de dissiper. Peu importe en effet qu'on ne discerne pas toujours distinctement les conséquences nécessaires de ce qu'on fait : ce n'est pas ce qui les empêche de se dérouler justement. Nul besoin de dénommer et de définir les fautes commises, pour les connaître et les vouloir. La vraie science est celle qui fixe la volonté dans la grande et décisive question : sans Dieu ou par Dieu.

Se suffire, se borner à ce qu'il veut et à ce qu'il peut, qu'y a-t-il donc dans cette prétention de l'homme ? Comment lui est-il impossible de trouver, dans ce qui empêche son action de mourir, le principe d'un retour à la vie. Un être sans l'Être, une destinée volontaire qu'on se refuse à vouloir, une mort qui ne meurt plus, voilà l'étrange solution dont il faut rendre raison... Mais comment comprendre que, même ce que nous pouvons sans Dieu et contre Dieu, c'est encore par lui que nous le pouvons ? Dans ce qui est volontaire, y a-t-il donc quelque chose qui peut n'être point voulu ; dans ce qui est voulu, quelque chose qui peut n'être point volontaire ? — Oui ; et c'est cette contradiction intime qui est la mort de l'action.

Que l'infinie puissance, enveloppée dans l'action volontaire, puisse s'appliquer et comme s'épuiser dans un terme fini, ce n'est point ce qui nous doit étonner. Il est plus surprenant, pour ainsi dire, qu'elle puisse retrouver, sous le symbole des fins bornées qui la sollicitent, le terme infini auquel elle aspire. Il ne faut point oublier que le bien universel ne saurait s'offrir à la conscience qu'avec des traits particuliers. Dans la mesure où sa présence meut la volonté, comme le principe et la cause efficiente d'une vie avide de s'épancher, le bien garde vraiment son infinitude ; dans la mesure où, devant la pensée, il se propose comme un objet à conquérir et comme la cause finale de

l'action, ce n'est plus qu'un motif partiel et borné. Sous le symbole [540] des motifs les plus vulgaires et dans le conflit des sentiments les plus simples, cette grande affaire se tranche pour chacun. Ce qui échappe à la connaissance, c'est la formule abstraite, ce n'est pas la réalité concrète du choix ni le sentiment que, sous ces petites frivolités dont nous jouons, il y a un drame dont nous sommes l'enjeu. Aussi, même à supposer que le mal ne soit qu'un moindre bien, est-ce sans dénaturer l'intime vérité qu'il est possible d'exprimer, par un calcul rigoureux, cette dramatique alternative que nulle vie d'homme n'évite de résoudre.

Voici, en projet, deux actes qu'au regard de la conscience je juge d'inégale valeur ; je ne sais ce qu'est le bien, mais je vois que l'un est meilleur ; c'est un devoir. Je note cette relation de qualité ; soit 7 et 13. J'opte pour 7 ; c'est peut-être un plaisir, un gain dont l'attrait facile me fait repousser 13, où je sentais plus de peine, un effort nécessaire, un petit sacrifice à faire, parce que ce qui est le meilleur ne va guère sans quelque lutte et quelque dévouement. $7 - 13 = -6$. Il a semblé que j'avais quelque chose en goûtant 7 ; et c'est pour cela que la vie la plus vide et la plus endettée a encore comme un vain sentiment de plénitude et d'abondance. Mais, en réalité, ce que j'ai, c'est -6 ; terrible et surprenante et juste banqueroute de l'action défailante ! A ceux qui n'ont pas il leur sera encore ôté même ce qu'ils ont.

Et en vérité, si je choisis ou 13 ou 7, par réflexion, j'y puis mettre quelque chose de plus : il est d'expérience certaine et quotidienne que dans un acte qui nous apparaît comme bon, comme obligatoire pour nous, il y a autre chose que ce petit bien relatif. Car, si je l'aime et si je le veux comme il faut, je suis prêt à le sacrifier à un meilleur, mais non point pour l'agrément que j'y trouve, puisque ce qui semble meilleur en soi est plus difficile souvent et plus pénible pour nous. Ce n'est donc pas *ce* bien que je veux et que je fais ; c'est ce qu'il représente ; quelque chose qui est indéterminé, qui n'a point de place dans le monde et point d'influence naturelle ni d'attrait sensible ; un néant, qui dans la langue des mathématiciens pourra si [541] l'on veut s'appeler l'infini (l'infini, qui n'a point de signe, et c'est pour cela qu'il faut qu'il s'offre à nous par la médiation d'un motif particulier d'où dépendra le caractère positif ou négatif de l'acte) ; quelque chose qui dans la conscience de tous n'a pas même besoin d'être

nommé pour être le devoir. J'ai pris 7 ; sous ce symbole fini, j'ai compromis tout ce que je suis, tout ce que je devrais être. En reprenant une route condamnée, j'ai à répondre pour ce que j'ai refusé de connaître, négligé d'expérimenter, dédaigné ou redouté de pratiquer. Le voluptueux estime qu'il n'est pas vide de toute générosité, qu'il ne s'endette pas : $7 - 13 \infty = -\infty$. Il faut donc lui dire et qu'il a quelque chose et qu'il perd tout. Et plus il sent le misérable néant de ce qu'il aime, ou plus il y met l'ardeur passionnée de son amour, plus aussi il abuse de ce qu'il a de force indestructible et de lumière. A ceux qui croient avoir, il leur sera ôté même ce qu'ils n'ont pas.

Sans doute l'alternative ne s'offre pas à tous ni toujours avec une égale clarté ou avec une même gravité. Si, dans l'objet que la volonté se propose pour fin, elle subit l'attrait du mobile qui l'entraîne, plus encore qu'elle ne songe ou qu'elle ne consent à l'abus de son infinie puissance, l'option, même perverse, demeure vénielle. Mais faute lourde, réflexion meurtrière lorsque, dans *ce* bien particulier qu'on méprise, on a le sentiment de repousser en même temps ce dont il n'est que l'expression, ce qu'il est *bien* d'aimer et de faire. S'il paraît plus coupable de voler un million qu'un sou, c'est parce que d'instinct l'on sent que, du moment où la réflexion morale est éveillée, la violence de la tentation et l'attrait naturel du motif n'est rien au prix de la puissance qui gouverne l'action.

Il est vrai, que, par l'insensible progrès de la perversion, l'homme peut en venir à aimer ce qu'il nomme le mal, pour le mal même. Plaçant dans le plaisir de la révolte ou dans le dépit de la passion exaltée par la conscience de son illusion l'équivalent de tout ce qu'il devrait vouloir, il sent ce qu'il y a de faux et de voulu dans l'action indépendante : et il s'y endurecit d'autant plus, avec l'opiniâtreté [542] du superbe qui ne consent point à s'infliger un démenti ni à s'avouer même secrètement son tort. Mais il n'est pas fréquent, il n'est pas nécessaire, pour que l'action soit frappée de mort, d'en venir à cette science abstraite ni à cet amour formel du mal.

Et n'est-ce pas le scandale de la pensée que la seule hypothèse d'un mal moral et d'un mal infini que commettrait l'homme ignorant et borné, d'un mal inexcusable, tandis que, par l'infirmité de l'esprit, par la brièveté de sa vie, par

la défaillance de son énergie, il a tant d'excuses ? Qu'est-ce donc quand on ajoute que, si l'homme se refuse à dépasser ce qui est de l'homme purement homme, c'est une dette qu'il contracte et une dette qu'il est à jamais impuissant à payer ?

S'il est possible d'appliquer à un terme borné l'infinie tendance de la volonté, il reste impossible d'y détruire ce caractère d'infinitude ; impossible de supprimer la force du mouvement, alors qu'il est aisé d'en pervertir le sens ; impossible de se dérober à la grandeur de la destinée humaine, même en la manquant. Quoiqu'on se jette librement à l'objet du désir pour devenir semblable à lui, l'on ne se restreint pas à la taille de l'idole préférée ; et l'agent, tout en devenant ce qu'il fait, garde entières dans son action les exigences qu'il ne satisfait pas.

Il ne s'agit pas d'un surcroît facultatif auquel on pourrait renoncer, refusant l'honneur pour éviter la peine, ou le gain, pour ne point risquer la perte. Et ce n'est point parce qu'on se croit en sécurité de conscience, qu'on y est vraiment. Sans doute, par une secrète et subtile logique, l'on semble souvent réussir à pacifier l'inquiétude du cœur, à tarir le flot des désirs divins et à exclure de la conscience les plus naturelles aspirations. Mais il y faut un effort et une étude, comme en fixant soigneusement le regard sur une vitre couverte de dessins légers l'on échappe à demi au spectacle des perspectives lointaines. Et pourtant c'est toujours ce champ de la vision confuse qui sert de fond, qui apporte la lumière à ces transparentes [543] bagatelles qu'on s'efforce de voir seules et qu'on ne verrait pas s'il n'y avait, au delà, de la profondeur et de la clarté.

Sans doute encore, après qu'on a senti le vide de chacune des expériences où l'on mettait son tout, après chacune des déceptions de la vie, renaît le vivace espoir et la persévérante illusion. Et en effet, dans ce vide même, tout n'est pas vide ; l'action la plus vaine est à tout le moins pour la volonté une occasion d'éprouver son indestructible puissance : aussi que d'ingéniosité et d'agilité parfois, afin de tromper l'ennui de la vie et de se masquer à soi-même l'inanité des heures employées à « faire ce qu'on veut » ! Si chaque détail est oiseux, ne

semble-t-il pas que l'ensemble ne le soit pas ? Si chaque pièce du système paraît fautive ou ruineuse, n'en vient-on pas à sauter assez légèrement de l'une à l'autre pour que l'effondrement ne se produise point ? est-ce qu'une conclusion légitimement fondée sur un principe dont on sait l'erreur ne finit point par paraître solide et légitime ? — Prestige ordinaire du sophisme d'accumulation ou d'abstraction qui ne prouve qu'une chose, c'est qu'on veut infiniment plus qu'on ne trouve où l'on cherche, mais qu'on cherche seulement où l'on voudrait trouver. Combien placent ainsi ce qu'ils veulent juste où il ne saurait être !

J'entends qu'on s'indigne de l'immense responsabilité dont l'homme semble chargé, du poids infini d'actes, si légèrement commis que souvent on n'en a pas même mis en balance les suites prochaines : quelle justice en ce qu'on ignore, en ce qu'on fait presque sans l'avoir voulu, en ce qui est disproportionné ? mais c'est cette plainte qui est la condamnation même. D'où surgit-il ce cri de rébellion et cet appel indigné, sinon d'un cœur épris de lumière puisqu'il proteste contre les ténèbres, amoureux d'équité puisqu'il s'érige en juge de son juge ? Tant aimer la justice quand on est injuste ! et n'est-ce point précisément dans cet amour sans bornes de l'homme pour soi, pour sa raison, son droit et son bonheur, qu'est le ressort des actes volontaires, qu'est le principe de leur éternelle sanction ? [544]

Quoi donc ! l'homme s'engagerait ainsi sans le vouloir et sans le savoir, comme s'il pouvait mettre l'infini dans le fini et l'éternité dans le temps ? — Mais cette excuse l'accuse, parce que la disproportion dont il se plaint est inverse de celle qu'il croit voir ; elle lui semble être comme un piège, elle cache, si l'on peut dire, une disposition de faveur. Que parle-t-on en effet de la brièveté fuyante du temps ? Plus on sent qu'il est court et incertain, plus il est étrange d'agir comme s'il ne devait pas finir, comme s'il était tout. Ce n'est qu'une apparence, soit ; qu'une forme de la sensibilité humaine, soit ! C'est pour cela qu'on est inexcusable d'y limiter le désir et d'y enclencher l'action.

Ce qu'on veut délibérément, ce qu'on fait librement par goût propre, on le veut donc et on le fait, non parce que le temps passe, mais quoique le temps semble passer. L'éternité est toute à chaque instant. De même que l'intention a

une portée universelle, elle a une ambition intemporelle. Vivre comme si l'on ne devait pas mourir, aimer le temps comme s'il était l'éternité, souhaiter de jouir sans fin d'une volupté passagère, et ne vouloir regretter que de ne pouvoir toujours vivre comme on vit, y a-t-il donc dans cette disposition de la volonté rien qui en atténue la déraison et l'inconséquence ? Parce qu'il se donne à un plaisir misérablement court, l'homme n'en garde pas moins dans ce don même, son éternelle aspiration ; ce qu'il ne réussit pas à tenir ni à goûter seulement pour toute la durée d'une vie, il le voudrait pour toujours.

Aussi, quelques longues que paraissent les suites des actions humaines, y a-t-il, dans l'unique et indivisible instant qui les a produites, de quoi justifier non plus seulement toutes leurs conséquences dans la durée, mais infiniment au delà. Si ces actes qu'une soudaine décision a jetés dans le vaste engrenage du déterminisme universel, y prolongent leurs retentissements ; s'ils ne tiennent pas tout entiers dans le point du lieu et du temps où ils naissent, et s'ils semblent parfois grossis par l'ample écho du monde, ce n'est donc encore qu'une image incomplète de [545] leur invisible extension. Et cette grandeur surprenante de leurs contrecoups est comme un salutaire avertissement qui, par un symbole visible, éveille parfois brutalement la réflexion, en nous révélant ce que nous savons déjà, mais ce que nous oublions toujours, l'immense portée de l'action volontaire. C'est donc parce qu'il use des biens insuffisants comme s'ils étaient suffisants que l'homme s'endette infiniment. Car ce qui en use en lui est infini ; et son malheur est de mettre, non le temps dans l'éternité, mais l'éternité dans le temps.

Voit-on ce qu'enferme, pour l'homme, la prétention d'agir et de vivre par sa seule force ; de marcher, de monter et de se relever seul et sans aide : de se suffire en sa vertu comme en son repentir et en son expiation ? Estimer qu'on trouve en soi la vérité nécessaire à sa conscience, l'énergie de son action et le succès de sa destinée, non, ce n'est pas seulement se priver d'un don gratuit et facultatif qui, repoussé ou dédaigné, ne compromettrait pourtant pas le bonheur d'une vie moyenne ; c'est mentir à sa propre aspiration, et, sous prétexte de n'aimer que soi, se haïr et se perdre. Se perdre, comprend-on la force de ce mot ? se perdre, sans s'échapper à soi-même. Car, en tuant pour jamais en elle l'ambition des biens impérissables, la volonté qui s'est bornée aux fins passa-

gères n'en demeure pas moins indestructible ; et cette immortelle volonté qui a mis son tout dans des biens éphémères est comme morte dès qu'elle en éprouve enfin la brutale nullité. Son désir périt ; elle aura donc voulu pour toujours ce qui ne peut jamais être : ce qu'elle veut lui échappera éternellement, ce qu'elle ne veut pas lui sera éternellement présent.

Etre sans l'Être ; avoir son centre hors de soi ; sentir que toutes les puissances de l'homme, se retournant contre l'homme, lui deviennent hostiles sans lui être étrangères, n'est-ce point la conséquence et la peine de l'orgueilleuse suffisance d'une volonté solitaire qui a placé son tout où il n'y a rien pour la combler ? C'est une juste nécessité que l'homme dont l'égoïsme a rompu avec la vie [546] universelle et avec son principe soit arraché du tronc commun. Et, jusqu'aux racines de sa substance, il périra sans fin, parce que tout ce qu'il avait aimé sera en quelque façon dévoré et anéanti par la grandeur de son désir. Qui a voulu le néant l'aura et le saura ; mais qui l'a voulu ne sera pas détruit pour cela. Et pourquoi pas l'anéantissement total de ceux qui sont séparés de la vie ? mais non ; ils ont vu la lumière de la raison ; ils gardent leur volonté indélébile, ils ne sont hommes qu'en étant inexterminables : ils ont circulé dans la vie et agi dans l'être, c'est à jamais » ¹. [547]

¹ En ce résumé de nos expériences concrètes qui doit servir de transition à notre étude ultérieure des données chrétiennes, nous n'avons plus à distinguer l'hypothèse métaphysique d'un surnaturel possible et l'état réel ou nous pouvons être historiquement placés. Et nous n'avons pas encore à discerner grâce à des lumières complémentaires les responsabilités résultant de notre nature raisonnable et celles qui peuvent provenir d'une vocation, d'une aide plus hautes. Il nous suffit pour le moment d'envisager le drame de la vie humaine sous la forme où il s'impose à notre expérience intime et historique : et c'est en effet que (comme l'a remarqué S. Paul) la question du péché enveloppe tout le sens tragique de la destinée humaine : *omnia conclusit sub peccato* ; c'est-à-dire que l'analyse même de la conscience permet de rendre l'acteur que nous sommes son propre juge, d'après sa propre loi : *ipse sibi lex*, sous la diversité possible des motions dont nous avons librement à user. Aussi notre réflexion présente peut nous avertir du risque grave d'une mort impérissable de l'action, alors que nous ne saurions acquérir une idée complète de ce qui constitue et de ce que nous réserve l'immortelle vie de l'action et la pleine destinée de l'homme.

Toutefois une sorte d'arithmétique morale de l'infini, qui peut répondre à certaines réclamations de la pensée abstraite et discursive, n'égale point ou même dénature quelque peu la conscience toute concrète et la forte simplicité de l'expérience spirituelle telle qu'un S. Paul l'a ressentie et décrite et telle aussi que le sens populaire en contient les exigences et les leçons essentielles. C'est ainsi que notre étude de l'action, du point de vue de la conscience et de la raison et indépendamment des explications ultérieures que pourra fournir une doctrine plus révélatrice, résume ces enseignements les plus positifs et les plus nécessaires à prendre en considération dans les puissantes analyses et l'émouvant réalisme de l'expérimentation paulinienne : ...*Quod enim operor, non intellego ; non enim quod volo, bonum, hoc ago : sed quod odi, malum illud facio... Scio enim quia non habitat in me bonum. Nam velle adjacet mihi : perficere autem bonum non, invenio... condelector enim lege Dei secundum interiorum hominem : video autem aliam, legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae* (Rom., VII).

Lutte intestine qui en effet déconcerte l'intelligence, mais qui a ses raisons profondes et son dessein suprême dont il importera de nous rendre compte. Car, puisqu'il s'agit d'expérience commune et d'intérêts universels pour chaque homme, le philosophe ne peut se dérober à l'énigme, ni au désir d'une so-

Ainsi s'explique-t-on la disparité de la solution privative et de la solution enrichissante, échec ou réussite de l'action humaine considérée en son fond indestructible. L'homme suffit à se perdre par cela même qu'il prétendrait rester seul en se fermant à tout ce qui le dépasse et en prenant, en pratiquant cette devise : ni Dieu ni maître, moi seul et c'est assez, *non serviam*. Et c'est là un aboutissement dont il importe que nous puissions déterminer les conditions négatives pour que nul n'ait jamais le droit de s'élever contre les reprises et les apparentes surprises d'une rigoureuse justice. Mais lorsqu'il s'agit des conditions positives d'un aboutissement de l'agir humain, il demeure une place ouverte à d'imprévisibles secours et à des enrichissements dont nous ne saurions naturellement déterminer la nature et l'étendue. C'est pourquoi le titre même de ce tome ne promet pas de manifester le plein épanouissement de l'agir humain. Il se borne à nous faire prévoir que des *conditions* peuvent être diversement posées pour rendre compte de l'échec éventuel et des possibilités de succès, alors même que nous restons naturellement incapables de déterminer et de procurer la fin suprême sur la voie de laquelle nous portent nos plus profondes aspirations.

lution. C'est sur ces fondements et dans cet esprit d'investigation complète que, rencontrant, dans le témoignage déjà millénaire de l'histoire, le fait chrétien et le message spirituel qui l'apporte comme une Bonne Nouvelle à l'humanité, nous aborderons un double examen : — D'abord comme si nous heurtions, sans l'avoir connue ou comprise jusqu'à présent, cette réalité historique et spirituelle, nous chercherons à la voir telle qu'elle est, telle qu'elle prétend être ; car si, [548] pour étudier l'esprit stoïcien ou l'esprit épicurien, nous devons commencer par les restituer dans le sens qu'ils ont eu pour leur adeptes, nous ne devons pas moins nous rendre dociles au sens authentique du christianisme tel qu'il s'enseigne lui-même et s'incarne en de vivants esprits, avec le rôle même qu'il réserve aux initiatives de la civilisation humaine et de la raison philosophique. — En second lieu et selon une perspective symétriquement inverse, nous aurons à examiner l'attitude intellectuelle et vitale de la philosophie à l'égard de la pensée et de la vie chrétienne, non plus seulement sous la forme d'un diptyque à observer spéculativement, mais dans la mesure où, par une symbiose respectant et confirmant même l'hétérogénéité radicale des deux ordres distincts, une adhésion, une communion semble devenir possible, bienfaisante et même virtuellement obligatoire et vécue, là même où, par l'effet d'ignorances ou de méprises inévitables, il ne pourrait se produire qu'une participation obscure et anonyme, suffisant néanmoins à la possibilité d'un accès universel pour toutes les âmes de bonne foi, de bonne volonté et de bonne vie.

FIN DU TOME II.

Index

[Retour à la table des matières](#)

- Alfred Espinas, 153, 388
 Ambroise, Saint, 299
 Aristote, 112, 130, 188, 194, 211, 221, 224, 238, 393, 394, 397, 407, 423
 Augustin, Saint, 106, 312, 342, 354, 378, 427
 Bacon, Francis, 320, 356, 359, 365
 Bergson, Henri, 64
 Berkeley, George, 74
 Bertrand, Alexis, 152
 Bossuet, Jacques Bénigne, 210, 277, 280, 408
 Boutroux, Emile, 90, 335
 Brisbois, R. P., 316
 Broglie, R. P. Guy de, 432
 Cajetan, 384
 Cicéron, 405
 Comte, Auguste, 358
 Corneille, Pierre, 303
 Descartes, René, 29, 76, 109, 126, 210, 296, 320, 321, 322, 354, 356, 358, 365, 441, 442, 443
 Duhem, Pierre, 362
 Eddington, Sir Arthur, 363
 Elliot, George, 350
 François de Sales, 183
 François de Sales, Saint, 183
 Frédéric II, 59
 Fustel de Coulanges, Numa Denys, 270
 Gonseth, Ferdinand, 90
 Gouy, Georges, 363
 Greenwood, 394
 Guyau, Jean-Marie, 379
 Hamilton, Sir William, 64
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 441
 Héraclite, 418
 Hobbes, Thomas, 435
 James, William, 152
 Kant, Emmanuel, 29, 59, 198, 276, 399
 Lachelier, Jules, 64, 374, 387
 Laplace, Pierre-Simon, 363
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 98, 114, 200, 226, 236, 246, 305, 323, 356, 357, 365, 385, 422
 Lemaître, Abbé Georges, 96
 Littré, Émile, 67
 Lucain, 262
 Maine de Biran, 105, 151
 Malebranche, Nicolas, 300, 365
 Maxwell, James Clerk, 363
 Ménandre, 193
 Montesquieu, 277
 Newman, Cardinal John Henri, 118, 252, 288, 337
 Newton, Isaac, 114
 Ollé-Laprune, Léon, 336
 Parménide, 64
 Pascal, Blaise, 29, 35, 67, 69, 81, 98, 114, 152, 157, 189, 310, 321, 356, 365, 366, 379, 414, 439
 Paul, Saint, 447, 454, 455
 Planck, Max, 363
 Platon, 64, 77, 131, 194, 202, 219, 269, 295, 310, 394
 Plotin, 398
 Poe, Edgar Allan, 352
 Poincaré, Henri, 364
 Poussin, Nicolas, 114
 Rabutin, Roger de (dit Bussy-Rabutin), 35
 Rauh, Frédéric, 438, 446
 Renouvier, Charles, 59, 399, 435
 Schopenhauer, Arthur, 60, 64, 209
 Scupoli, Laurent, 183
 Socrate, 194, 211, 310, 406
 Spencer, Herbert, 64, 67
 Spinoza, Baruch, 106, 252, 259, 446
 Stuart Mill, John, 353
 Taine, Hippolyte Adolphe, 363
 Térrence, 193
 Thomas d'Aquin, Saint, 246
 Tolstoï, Léon, 156, 223, 409