Maurice BLONDEL
(1861-1949)

L'Être et les êtres
(1935)

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/](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](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:damienboucard@yahoo.fr>

Maurice Blondel

L'Être et les êtres (1935). Félix Alcan, Éditeur, 1935, 540 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 7 janvier 2010.

L'ÊTRE ET LES ÊTRES

PAR

MAURICE BLONDEL

Correspondant de l'Institut

Professeur Honoraire à l'Université d'Aix-Marseille

PARIS

LIBRAIRIE FELIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1935

Table des matières

PRÉAMBULE - DOUBLE ASPECT DU PROBLEME A POSER - IMPASSES ET FAUX ACCÈS A ÉVITER

- I. Certitude spontanée et indélébile mais pourtant constante énigme de l'être.
- II. Quels problèmes pose ce mélange d'ombre et de clarté : accès superficiels et voies pénétrantes de l'ontologie.
- III. Idée directrice et conciliatrice d'une ontologie concrète.
- IV. Comment cette ontologie intégrale eut-elle concevable et réalisable.
- V. Quelle méthode, spécifiquement adaptée à l'ontologie intégrale, peut mettre en œuvre et concilier toutes les ressources d'une genèse et d'une science des êtres dans leurs relations avec l'Être absolu.

I. Démarche liminaire. A LA RECHERCHE DE L'ÊTRE. DÉCOUVERTES ET DÉCEPTIONS. Faux et vrai réalisme.

I. Enquête initiale. Que signifie être ?

- I. Apparente dissociation de notre sentiment spontané et de notre notion implicite de l'être.
- II. Les amphibologies et les fausses antithèses à éviter dans l'étude de l'être.
- III. Les dissections spécieuses de l'être.
- IV. L'antinomie ontologique à résoudre.
- V. Perspectives s'ouvrant à la recherche d'une solution.

II. Pérégrination exploratrice. Quels sont les êtres ?

- I. La matière est-elle un être ?
- II. Les organismes vivants et mourants sont-ils des êtres ?
- III. Les personnes sont-elles des êtres ?
- IV. L'univers, en son intégralité physique ou idéale, est-il vraiment un être ?

1 La réalité sociale est-elle un être ou même l'être véritable ?

2 Le devenir, dans sa totalité, est-il un être ?

3 L'« Un et Tout » peut-il être un être achevé ?
Escale et nouvel appareillage

II. SONDAGE CENTRAL. POUVONS-NOUS CONCEVOIR ET AFFIRMER L'ÊTRE COMME UN ABSOLU, COMME UNE PERFECTION, COMME DIEU MEME ?

- I. Discussion première. Concevons-nous vraiment un Être absolu ?
- II. Discussion deuxième. L'Être absolu peut-il être affirmé et en quel sens ?
- III. Discussion troisième. Que pouvons-nous affirmer de ce qu'est l'Être ?

Première aporie. — Est-il intelligible, légitime et utile de dire de l'Être qu'il est en soi ?

Deuxième aporie. — L'Être en soi peut-il être affirmé comme étant de soi ?

Troisième aporie. — L'Être peut-il, doit-il être affirmé comme étant par soi ?

Quatrième aporie. — L'Être peut-il, doit-il être affirmé comme étant vive vérité dans son unité substantielle de la connaissance et de l'absolu ?

Cinquième aporie. — L'Être peut-il, doit-il être affirmé comme étant solitaire ?

Sixième aporie. — L'Être en soi peut-il, doit-il être affirmé comme étant personnel ?

Septième aporie. — L'Être peut-il, doit-il être affirmé comme compatible avec d'autres êtres et comme créateur ?

Huitième aporie. — La création, impossible à reconnaître en fait, est-elle, en droit, compatible avec l'absolu de l'Être ?

Neuvième aporie. — L'existence des êtres proposés à notre connaissance ne constitue-t-elle pas un démenti à l'Être ?

III. Devenir et solidification des êtres

- I. Où chercher la consistance des êtres ?
- II. L'idée de norme réelle et le rôle constitutif des normes dans l'armature ontologique des êtres

III. Normative

Premier degré. — Fonction normative de la matière.

Deuxième degré. — Le rôle de la vie.

Troisième degré. — les exigences normatives de la personnalité

Quatrième degré. — Comment la consolidation des personnes, et, avec elles, la confirmation des autres êtres, est-elle concevable et en voie de réalisation ?

I. — Première esquisse d'une solidification ébauchée des êtres par leur subordination à l'unité du plan divin.

II. — Perspectives ouvertes sur la possibilité d'aboutissements inverses jusqu'aux extrémités concevables.

III. — Dissymétrie et solidarité des deux solutions que, à titre hypothétique pour l'une et réelle pour l'autre, notre raison peut entrevoir.

IV. — Problème de notre attitude rationnelle et raisonnable en présence de l'alternative d'où dépend soit l'union, soit la séparation des êtres et de l'Être.

V. — Problème d'une possibilité supérieure d'union naturellement inaccessible aux créatures.

VI. — Examen de la suprême aporie que suscite la création des êtres avec les conséquences qui en résultent pour les esprits coopérant à leur destinée.

VII. — Double objection tirée ou de l'invasion écrasante de l'Être dans les êtres ou de la résistance des êtres survivant à la perte de leur Principe et de leur Fin : confirmation qui ressort de cette déchéance, déchéance d'autant plus prof...

Conclusion apéritive

I. — Pars purificans ad aedificationem.

II. — Génération essentielle de l'Être et genèse des êtres contingents.

III. — Préparation à l'étude du pur agir en l'Être et du rôle de l'action dans la genèse des êtres.

Excursus. Discussions complémentaires et profit à tirer des objections.
(1-32)

**PRÉAMBULE
- DOUBLE ASPECT
DU PROBLEME A POSER -
IMPASSES ET FAUX ACCÈS A ÉVITER**

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas sans crainte, mais aussi ce n'est pas sans confiance, ni même sans assurance, qu'on aborde le problème de l'Être et des êtres. Tour à tour l'évidence certaine et le mystère — apparemment impénétrable — s'imposent à nous. Ces deux aspects, également obvia, ne sont pas seulement alternatifs ; ils se mêlent dans notre conviction spontanée ; ils provoquent simultanément notre réflexion ; ils ne parviennent pas à se fondre ensemble ; ils suscitent indéfiniment l'inquiétude métaphysique ; ils ne réussissent pas plus à s'unir ou à se disjoindre dans notre vie et notre spéculation que ne peuvent s'exclure ou s'unifier dans la science physique la notion du continu et celle du discontinu. Première constatation, premier paradoxe, premier problème qu'on tenterait en vain d'esquiver, même alors que maintes doctrines semblent opter tacitement ou délibérément pour l'un ou l'autre de ces aspects dans un chassé-croisé de réalisme équivoque ou d'idéalisme instable. [8]

Mettons-nous donc d'abord, pour ne point risquer de les sacrifier légèrement et indûment l'une à l'autre, en face de ces deux tendances. Nous verrons mieux ensuite ce qui ressort de cette dualité même.

I. CERTITUDE SPONTANÉE ET INDÉLÉBILE MAIS POURTANT CONSTANTE ÉNIGME DE L'ÊTRE.

[Retour à la table des matières](#)

L'élan naïf et même invincible qui s'exprime par ce que Spinoza nommait la tendance fondamentale de tout être à persévérer dans l'être se traduit et s'éclaire en nous non seulement par l'instinct même de conservation, mais par une croyance native que le suicide même n'abolit pas : irrésistiblement, au moment où un homme cherche à se détruire, il avoue par ce désir de destruction la conviction qu'il a de son existence, et non de la sienne seulement, mais de la réalité en conflit avec lui. Toujours donc nous affirmons tacitement qu'un drame réel est engagé et que chacun de nous compose avec la réalité qui lui est propre un ensemble auquel contribue tout ce que nous avons à subir ou à produire, tout ce qui sert d'obstacle ou d'instrument dans une solidarité réciproque. Il y a là une certitude primordiale dont jamais en fait aucun sceptique ne se libère complètement.

En ce sens, antérieur à toute doctrine et à toute volonté, il n'est point de nihilisme possible. L'être ne fait point question pour qui est ; et ce qu'on appelait naguère la présence totale de l'être à lui-même élimine la possibilité de sortir du réel, fût-ce pour la pensée la plus experte en critique, en négation, en destruction. Car tout ce qui est perçu, connu, imaginé, nié, même le fictif et l'absurde, c'est encore de l'existant ; et dire que le faux, c'est ce qui n'est pas, c'est toujours impliquer la double affirmation [9] du réel et d'un irréel qui est encore du pensé. Aussi serait-ce formuler un problème factice, dénaturé et par là même insoluble, que de poser ainsi la question : comment aller à l'être ? Nous n'avons pas à partir de ce qui n'est pas pour accéder à ce qui serait conçu comme en dehors de celui qui cherche ou de ce qui est cherché. L'être n'est pas s'il n'est déjà partout où se pose l'énigme de son existence. Nous n'avons donc pas à sortir de nous pour l'attraper en quelque sorte en son vol lointain ou

dans sa mystérieuse retraite, car nous sommes dans l'être, *in eo sumus* ; nous y sommes et nous en sommes ; et c'est pourquoi le vice foncier d'où dérivent tant d'antinomies sans issue, c'est précisément cette conception, disons, plus justement, cette image faussement spatiale d'après laquelle le sujet aurait à sauter par dessus un abîme pour traverser le vide qui le sépare d'une réalité qu'il n'atteindrait jamais puisque déjà il fait comme s'il n'en était pas une lui-même. Et même, pour échapper à l'illusion qui naît parfois chez les esprits les plus critiques d'une inconsciente obsession des représentations matérielles, cessons nous-mêmes de morceler prématurément cette réalité de l'être, comme si on pouvait dire d'emblée ou bien qu'elle est en nous, ou bien que nous sommes en elle.

C'est là non une donnée, mais un problème à poser plus loin, puisque notre première réflexion nous amène à saisir la complexité plutôt qu'à isoler la diversité des êtres. Peut-être le bénéfice de notre recherche consistera-t-il en ceci : dénoncer une mauvaise habitude, rétablir dans la pensée la solidarité qui est dans le réel, empêcher qu'on n'isole de prime abord les objets ou les sujets auxquels, pour des raisons utilitaires ou par une précipitation métaphysique, on est tenté d'attribuer une suffisance indépendante et une autonomie ontologique.

Et pourtant, s'il reste vrai que l'on n'a point à se proposer [10] l'être comme un objet étranger et comme un terme lointain, il est plus vrai encore de dire que, dans le champ immense du devenir, rien n'est qu'en se quittant sans cesse pour quêter son être, pour tendre à ce qui n'est pas encore, pour entreprendre un exode toujours renouvelé et viser un but encore voilé qui semble reculer à l'infini. C'est donc par une anticipation, spontanée sans doute mais imparfaitement justifiée, que nous appliquons notre mot, notre idée d'être à ce qui change et fuit, à ce devenir qui, selon la doctrine de Platon (corrigeant Parménide aux yeux de qui ce n'était qu'illusion et inexistance), renferme une part immense de non-être. Au rebours de ce qui nous avait paru tout à l'heure, c'est donc bien un problème, le premier, le plus important, le plus difficile de tous, que celui de l'être. Il réside au cœur même de toute réalité. Il est le ressort de tout le dynamisme que nous portons en nous et qui semble prolonger et transfigurer tout l'élan de l'univers. Il n'intéresse pas seulement les existences contingentes et mouvantes ; il nous impose le mystère de celui qu'Aristote

nommait le moteur immobile, la pensée de la pensée, l'acte pur, de cet Être en soi où l'essence et l'existence sont incompréhensiblement conçues comme ne faisant qu'un, et qui, incommensurable avec tout autre être, prête son nom — incommunicable cependant — aux réalités imparfaites que notre langage humain, ne sachant comment faire autrement, pare analogiquement du titre d'êtres.

Mieux que tout à l'heure on voit apparaître les problèmes tout concrets, qui s'offrent à une ontologie digne de cette appellation. Comment les êtres peuvent-ils s'appeler ainsi, sinon dans la mesure où ils tendent à se mettre en équation avec toutes leurs virtualités et avec leur fin totale ? Et l'on aperçoit aussi comment la donnée initiale est comme une provision de forces, un viatique destiné à *[III]* permettre la genèse des êtres vers la fin où ils pourront se rattacher à leur principe et accomplir leur destinée, selon la fonction qu'à leur rang ils ont à remplir dans l'ordre universel. Mais en attendant ne s'écoulent-ils pas, comme l'eau ou le sable d'une clepsydre, sans doute avec l'espoir pour nous d'une sorte de réintégration totale, avec le sentiment toutefois que cette fuite du présent, impossible à retenir ou même à tenir, nous entraîne vers un « ailleurs » ; en sorte que notre être n'est pas tout encore où nous sommes, et cet être auquel nous tendons reste un « inconnu ».

Or, si chacun de ces aspects crée une énigme et si, de plus, ils sont inséparablement accouplés, l'évidence d'un problème à résoudre ne s'impose-t-elle pas avec une précision accrue et une force impérieuse ? Il faut tenir compte en effet de ces deux certitudes simultanées : — dès le premier rudiment de l'être qui s'agite en nous, est enveloppé ce qu'on peut nommer une « auto-affirmation » qui restera toujours fondée, indestructible et exigeante, au point que cet être, réduit à la plus extrême indigence, endetté et perdu, ne cessera pourtant point de se vouloir et de persister contre lui-même ; — en même temps cette indélébile et indéniable subsistance ne se solidifiera jamais par elle seule et ne cessera point d'avoir à recevoir, à souhaiter une croissance, une communion avec l'Être plus pleinement connu et possédé.

Approfondir toute la signification, toute la portée de ces deux requêtes, c'est bien là le thème d'une vivante ontologie où s'appellent, se heurtent,

s'embrassent finalement deux vérités, deux exigences, — celle qui affirme et réclame de façon indestructible le réel, la solidité de l'être, un fond substantiel qu'il s'agit seulement de voir et d'atteindre où il est vraiment et où il peut, où il doit être réalisé ; — celle qui, éliminant les fausses solutions, détermine les conditions dont dépend la consistance des [12] êtres dans leur rapport avec celui qui seul mérite absolument le titre d'Être en soi et par soi.

C'est d'ailleurs la tradition par excellence de la philosophie de chercher son fondement dans l'être, d'user de la pensée et de la vie pour approcher cette source vive de la connaissance comme de l'action, $\pi \eta \gamma \cdot \gamma \nu \cdot \sigma \varepsilon \omega \varsigma$, d'entretenir le sentiment de la certitude première et du mystère suprême de l'Être. C'est pour cela qu'au lieu de s'enfermer en des systèmes clos, en des succédanés conceptuels et toujours inadéquats, l'effort spéculatif et l'élan spirituel, constamment unis, ont pratiqué la méthode que déjà Platon nommait le voyage dialectique et la purification de l'âme, la méthode humble et confiante : « tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé ». Non, nous ne *chercherions* pas l'être, nous n'en aurions pas l'idée, nous n'aurions même aucune idée, si nous ne *l'avions* ou ne *l'étions* en quelque façon.

Mais, pour qu'une affirmation aussi complexe et encore aussi obscure puisse être posée, comprise et justifiée, une autre vérité symétrique est implicitement contenue dans notre vif et confus sentiment de l'être : nous ne posséderions rien de l'être, nous ne serions pas nous-même, nous cesserions d'avoir rien trouvé si nous ne continuions à chercher encore et toujours. A la célèbre parole de Pascal qui, de manière unilatérale, vaut seulement pour notre relation avec Dieu, il est donc juste de joindre une vérité plus large et réellement universelle, une vérité vitale qui comprend notre rapport avec nous-même et avec les autres êtres comme avec l'Être en soi. S. Augustin nous en suggère la formule : cherchons comme ayant trouvé et devant trouver encore ; mais trouvons comme ayant à chercher toujours et à nous réaliser à l'infini.

La double erreur qu'il faut éviter d'abord parce qu'elle stériliserait ou vicierait toute la philosophie, c'est d'imaginer (et c'est bien d'une image et d'une falsification qu'il [13] s'agit) soit que nous sommes primitivement mis par la

réflexion en dehors de l'être pour avoir ensuite à y entrer par un coup de force ou d'adresse de la pensée, soit qu'il nous est possible de faire évanouir, comme une illusion naïve, notre certitude spontanée de l'être, d'en sortir, bref de nous soustraire, par une démarche de la spéculation ou de la volonté, à la réalité profonde qui nous investit de toute part et à celle que nous portons en notre intimité la plus secrète. Voilà, sous un aspect qui la rend aussi impérieuse que le dilemme d'Hamlet « être ou n'être pas », la question qu'il nous faut élucider, sans nous contenter de vraisemblances partielles ou de solutions obvies.

Si réellement nous sommes des êtres, en quel sens, à quel prix, sous quelles conditions est-ce possible ? Quelle est notre maîtrise, quelle est notre dépendance, quelles peuvent être nos obligations et nos responsabilités à l'égard des autres êtres, de nous-même, de l'idée inévitable d'un Être en soi ? Et si de fait nous sommes dans l'être et de l'être avant même de le savoir distinctement, comment se fait-il qu'aucune ignorance, qu'aucune science, qu'aucune industrie ne nous soustrait complètement à la puissance, aux risques, aux sanctions de cet être mystérieux que nous sommes, d'un être qui peut, semble-t-il, se trahir, se ruiner et se perdre, sans devenir jamais capable de s'abolir et de s'annihiler ?

Dès le début donc, et pour toute notre exploration, tenons fermement les deux bouts de la chaîne, avant même d'apercevoir distinctement les anneaux intermédiaires ; et que nul ne soit tenté de nous prêter chemin faisant un excès d'idéalisme ou un excès de réalisme. Ces mots ne garderaient un sens que pour qui exclurait indûment un des aspects dont nous devons non seulement affirmer, mais expliquer et rendre intelligible la solidarité. — Donc, quelques réserves ultérieures que nous ayons à faire, une assertion irrévocable, une conviction [14] inévitable nous sont justement imposées. Une telle certitude est posée en nous et non sans nous : dans ce que nous percevons ou ce que nous sommes il y a de l'être ; on n'échappe, on n'échappera jamais ni en droit ni en fait, à ce réalisme indélébile. — En même temps une exigence inverse travaille sans cesse, de façon au moins implicite, la certitude primitive que nous possédons inaliénablement. Car ce que nous avons et savons déjà de l'être ne nous suffit pas. Nulle affirmation, nulle conquête ne nous apaise et ne borne notre horizon ni nos vœux. Nous parlions il y a quelques instants de la « présence to-

tales » de nous-même à nous-même ou aux choses et aussi des choses à nous. C'était vrai, mais combien indéterminé et perfectible ! Non moins profondément qu'une présence et une possession, nous ressentons toujours une immense attente, une permanente absence : — nous ne nous saisissons tout entier et à fond en aucun état, en aucun acte, en aucun rêve ; — nous ne saisissons en son intégrité aucune des réalités qui nous accompagnent, nous résistent, nous nourrissent ; — nous ne saisissons pas l'Hôte voilé qu'il nous semble porter en nous comme le foyer de la lumière qui nous éclaire, comme le principe de la force qui nous anime, comme le terme intime et lointain où nous aspirons. Et tout l'effort de la science, toutes les démarches de la récollection spirituelle, tous les gains de la plus haute contemplation ne font qu'avérer le témoignage augustinien : *Absum a me, absum a rebus, absum ab ipso Deo, etsi interiore intimo meo.*

Ainsi nous sommes simultanément tirés et comme élargis en deux sens opposés. Traiter de l'être sans tenir simultanément compte de ce double fait, ne point montrer ce qu'il y a de vrai, de complémentaire, de stimulant, de salutaire en ces deux mouvements incoercibles, ce serait mentir à nos certitudes, ce serait stériliser l'enquête en substituant à une fécondation réelle des arrangements [15] verbaux, des élans alternatifs d'acceptation crédule et de critique décourageante.

II. QUELS PROBLÈMES POSE CE MÉLANGE D'OMBRE ET DE CLARTÉ : ACCÈS SUPERFICIELS ET VOIES PÉNÉTRANTES DE L'ONTOLOGIE.

[Retour à la table des matières](#)

Pour ne point échouer dans cette investigation qui n'est pas seulement curiosité, mais qui est enrichissement et progrès, il importe d'éviter les impasses où nous entraînerait l'ambition de définir l'être en fonction d'idées sommaires ou de concepts abstraitement élaborés et systématisés. On s'est si souvent contenté de disséquer des notions avec la persuasion de manifester ainsi l'armature des êtres qu'il ne sera pas inutile de nous retirer d'abord d'une telle prétention et d'une si incomplète méthode. Ce n'est pas toujours du temps perdu que d'explorer une impasse. On est plus sûr du vrai chemin après avoir fait fausse route, tenté les accès clos, fait effort pour ouvrir des portes simulées. Défions-nous surtout des habitudes d'esprit et des symboles décourageants qui résultent des insuccès dus à d'inopérantes démarches. Parce qu'on cherche l'être où il n'est pas, où il ne peut être et de la manière qu'il ne faut pas le chercher, on s'accoutume à parler de lui — ou bien en l'affirmant d'emblée comme une donnée immédiate et définitive, — ou bien en l'entourant d'ombres impénétrables dans un recul sans limites, — à moins qu'on n'allie ces deux thèses extrêmes sans éclairer l'entre-deux qui sépare l'intuition et le mystère.

C'est pourtant cet intervalle qu'il importe d'explorer, car c'est là que nous avons à vivre et à découvrir, à réaliser le sens de notre vie, l'instauration de notre être. Des formes variées d'un ontologisme, qui souvent s'ignore en se prenant pour son contraire, on passe parfois trop aisément [16] à un secret agnosticisme, masqué sous les laborieux efforts d'une gnoséologie abstraite.

En accouplant ces thèses opposées, comme si elles se compensaient et se complétaient, on est porté à méconnaître tout effort tenté pour atteindre dans les êtres ce qu'ils ont de concret, de progressif, de besogneux et d'indélébile à la fois. Sous le prétexte que l'esprit est en effet actué par l'être et capable de le capter, on maintient l'être dans ce que nous pouvons saisir des natures intelligibles, en accusant tour à tour ceux qui tendent vers les réalités effectivement subsistantes d'être trop exigeants et trop défailants : — trop exigeants, lorsqu'ils ne se contentent pas d'une science des essences et lorsqu'ils s'attachent, sinon à l'étude des existences individuelles, du moins à celle des conditions conférant aux êtres concrets la consistance de leur plein développement par le rattachement du singulier à l'universel en eux ; — trop défailants, lorsque, tout en exaltant la valeur des concepts et l'armature noétique de l'univers réel comme du monde intelligible, ils ne se résignent pas à s'en tenir à une pure théorie, à une doctrine spectaculaire des essences et des existences, et lorsqu'ils proposent une philosophie, à la fois, et des natures intelligibles, et des existences génériques, et aussi des êtres travaillant à une sorte de parturition, des êtres qui, ne se cantonnant pas dans leur définition idéale, cherchent dans leur sujétion mutuelle et dans leur dépendance réelle le moyen de s'enrichir, de se perfectionner et d'accueillir la destinée singulière et commune, telle qu'elle peut être assignée à chacun et à tous par un dessein providentiel, respectueux d'ailleurs des libres options là où elles sont possibles et obligatoires dans le plan des intelligences.

C'est donc vers une ontologie dynamique plutôt que statique que nous devons orienter une enquête simultanément fidèle aux deux aspects partout impliqués dès notre [17] première expérience, dès notre première notion de l'être. Loin de contredire, de sacrifier l'une ou l'autre de ces implications spontanées, la réflexion ne fera que les confirmer en montrant comment et pourquoi elles sont solidaires et mutuellement stimulantes. Tout à l'heure nous parlions des fausses images qui obstruent l'accès de l'ontologie ou ne laissent apparaître que de fausses portes. Comme on ne remédie à d'obsédantes métaphores que par d'autres images libératrices, essayons d'offrir au lecteur quelques symboles encourageants ; et, au lieu de nous intimider par l'évocation des ténébreux labyrinthes où s'enfonce souterrainement l'ontologie, comme dans ces

caves où Descartes disait des batailleurs d'idées qu'ils descendent afin de pourfendre sans fin des ombres, préférons l'allégorie d'un vol montant au-dessus des nues pour apercevoir les horizons lointains ou s'élevant au-dessus des eaux pour scruter les profondeurs marines. On a dit qu'en cette ère des avions, il n'y a plus de dédale. Sans prendre à la lettre cette prétention, peut-être physiquement vraie, il n'est sans doute pas faux d'espérer que les méthodes philosophiques comportent des progrès analogues à ceux que permet l'aviation, dans la marche rapide qui soutient le déplacement de l'appareil ou multiplie les différences de niveau de manière à permettre les levées de plans les plus prompts, les plus variés, les plus instructifs. Ce que, en restant sur le sol pour étudier chaque réalité à part, nous ne connaîtrions que lentement et fragmentairement, ne pouvons-nous l'explorer dans son ensemble mouvant et dans les relations immenses du paysage, dans sa constitution géologique, dans son relief, dans sa géographie biologique et humaine ? Et, en survolant ainsi la durée et l'étendue des êtres qui se succèdent ou se composent les uns avec les autres, ne réussissons-nous pas à mieux embrasser la vue de l'univers et à découvrir un peu plus de sa signification ou de son but [18] d'après l'aspect même d'une genèse constamment poursuivie ?

Méconnaîtra-t-on la légitimité, la vérité, l'utilité d'une semblable exploration ? On a déjà objecté, une fois au moins, à notre étude de *la Pensée* qu'elle prétend résoudre les problèmes par de simples métaphores : ce n'est pourtant jamais des images que nous allons aux idées et aux solutions ; c'est toujours des exigences rationnelles que nous tirons les symboles propres à soutenir l'attention, comme les figures du géomètre aident ses démonstrations, mais ne les précèdent, ne s'y substituent, ne l'en dispensent jamais. Bien plus, les images, qui servent à stimuler la réflexion, ont surtout l'utilité de la décevoir ; elles valent donc par leur insuffisance reconnue, par la critique qu'elles appellent, par les redressements et les progrès ultérieurs de la pensée qu'elles suscitent. Ici même il va en être ainsi ; et nous voudrions maintenant, dans ce préambule destiné à nous dégager des fausses entrées, mettre en garde le lecteur contre des analogies superficielles et contre le danger d'assujettir la recherche de l'être aux aspects trop purement empiriques ou imaginatifs de la pensée vulgaire comme aussi des idéologies criticistes.

III. IDÉE DIRECTRICE ET CONCILIATRICE D'UNE ONTOLOGIE CONCRÈTE.

[Retour à la table des matières](#)

Tout en reconnaissant que l'apparent est déjà du réel, on croit volontiers faire beaucoup et prendre le vrai chemin de l'être en cherchant derrière ce réel du fait subjectif ou objectif, une existence plus réelle encore, comme si d'un côté se trouvait tout le phénomène, de l'autre tout le subsistant. Sans doute il y a une grande vérité, dont nous aurons à faire notre profit, dans cette conviction de [19] l'ordre métaphysique que l'unité substantielle de l'être ne se réduit pas à ce qui s'étale dans la connaissance discursive, encore moins dans les données spatiales et empiriques. Mais cette dichotomie, qu'on pose d'emblée de façon abstraite et une fois pour toutes, n'égare-t-elle pas, ne ferme-t-elle pas l'exploration méthodique et prudente qui doit nous empêcher de prendre des généralités et des constructions conceptuelles pour des réalités superposées et séparables ? Une vieille formule canonisait audacieusement cette abusive prétention : « tout ce qui peut être discerné isolément par la pensée peut être réalisé isolément dans l'existence ». En partant, fût-ce inconsciemment, d'un pré-supposé si arbitraire, on risque toujours d'être conduit à mettre l'être comme la pensée en morceaux, de creuser un abîme factice entre l'apparence et la chose en soi, d'engendrer de faux problèmes et, conséquemment, d'insolubles antinomies. Quand on prétend par une critique fictivement idéale décomposer l'être en éléments abstraits et atteindre ce qu'on est ainsi conduit à nommer un noumène, on ne peut manquer de se heurter aux parois opposées d'une impasse, à droite, à gauche, au fond, sans trouver devant soi autre chose qu'un mur de nuit. C'est ce que nos analyses auront à mettre bientôt en pleine évidence.

N'en sera-t-il pas tout autrement si, loin de compter et de ratiociner sur des oppositions préalables et globales, nous étudions, degré par degré, ces réalités qui présentent à la fois une résistance invincible à toute négation, mais qui par leur devenir même déçoivent cette idée, cette exigence de l'être, suscitées en même temps que frustrées par ces réalités mêmes ? Il nous faut donc suivre patiemment non point seulement une description des caractères que devrait offrir l'être véritable, — sauf à montrer que les conditions imposées à notre connaissance nous interdisent d'y accéder ou même de l'affirmer, — mais la progression [20] réelle, la parturition des êtres, à travers les ébauches les plus insuffisantes encore ou les efforts défailants par où ils tendent à leur fin. Que les philosophes qui consentent encore à spéculer sur l'être ne fassent pas comme le vieux paysan qui amusa mon enfance. Devant la cage grillagée où j'élevais maintes chenilles pour obtenir de beaux papillons, cet homme défiant s'étonna et, sceptique quand je lui révélai mon espoir, il voulut vérifier ce qui lui paraissait une moquerie de ma part. Il enferma donc dans une boîte la première chenille qu'il put découvrir, mit auprès d'elle des grains de blé et quelques feuilles de salade avec une soucoupe d'eau, puis attendit. Ce qui survint, c'est la mort de la pauvre bestiole, privée de la seule nourriture appropriée à ses besoins et trop peu développée encore pour se chrysalider ; pis encore, ce qui résulta de cette aventure, c'est la pluie de reproches que vint m'adresser celui qui se jugeait victime d'une mauvaise plaisanterie. Font-ils autre chose que cet observateur un peu sommaire les idéalistes spéculatifs qui, prenant des formes transitoires de la réalité en devenir, les considèrent déjà comme des êtres achevés ou près de l'être, les enferment en leur fournissant des concepts plus durs que du froment pour leur servir de viatique immédiat et concluent de leur échec que le papillon promis n'est qu'un rêve d'enfant ? A leur dire, les êtres ne sont même pas des larves en croissance, ils sont prêts à la décomposition prochaine, sans espoir de métamorphose et de transfiguration.

Toutefois ne restons point dupes d'images compensatrices qui, prises à la lettre, nous ramèneraient sur le plan purement empirique, et relieraient trop étroitement ce qui reste mystérieux et transcendant à ce qui est connaissable et discursif dans les êtres en devenir, sinon plus encore dans celui que nous appellerons l'Etre en soi, un Etre que nous ne devons pas confondre avec

l'abstraction [21] des abstractions, mais dont la subsistance concrète constituera le suprême enjeu de notre enquête. Pour que l'ontologie ne s'effondre ni dans une gnoséologie ou un ontologisme, ni dans un agnosticisme incurable, il importe essentiellement que, tout en bénéficiant des apports d'une étude de la pensée et d'une théorie de la connaissance, elle ait son appartenance propre et il faut même pour cela qu'elle profite à la pensée elle-même en lui ouvrant de nouvelles perspectives et en fortifiant le dynamisme de l'esprit. A cette condition seulement la science active de l'être ne manquera pas son objet. C'est ce que, pour encourager et orienter notre recherche, nous voudrions indiquer. Cet éclaircissement, cette orientation exige encore que nous fermions quelques fausses portes, masquant l'entrée véritable de l'ascension vers l'être.

IV. COMMENT CETTE ONTOLOGIE INTÉGRALE EUT-ELLE CONCEVABLE ET RÉALISABLE.

[Retour à la table des matières](#)

Peut-être déjà l'apologue qui précède fait-il comprendre l'insuffisance d'une méthode qui, pour la genèse des êtres, est aussi et plus déficiente que celle du paysan qui croit observer une larve, sans tenir compte de ses aliments spécifiques, de la lenteur des métamorphoses, des conditions de tout le milieu ambiant, des longs délais de la chrysalidation, de toutes les causes d'échec d'un élevage artificiel. Mais ce n'est là encore qu'une comparaison très imparfaite, car il ne s'agit que des aspects empiriques d'une croissance se développant dans un même plan. Il nous faut maintenant aborder la critique d'illusions plus profondes, d'erreurs tenant à une confusion plus radicale encore, de méprises portant sur la relation du connaître et de l'être. [22]

L'annonce d'un ouvrage portant comme titre « *L'Être et les êtres* », succédant à deux tomes consacrés à *la Pensée*, a suscité chez quelques-uns, sinon surprise et critiques, tout au moins curiosité et doutes exprimés de divers côtés et en des sens contraires : « Si l'on a épuisé l'étude du penser, que reste-t-il à dire proprement de l'être, puisque en dehors de ce que la connaissance atteint

ou de ce que l'initiative de l'esprit produit, il ne reste que la nuit noire, voire même l'absurdité et la chimère ? » — Symétriquement on a protesté contre cet idéalisme, au nom d'une sorte de réalisme, assez éclairé à la surface pour devenir foncièrement agnostique : « Otez de l'être tout ce qui, en son secret, peut devenir objet de connaissance et comme de contact extérieur, il n'y a plus que le mystère, telle une sphère opaque et impénétrable derrière les lignes tangentes qui peuvent seulement l'effleurer, la délimiter avec une précision tout extrinsèque. C'est bien la rive d'un océan pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile, ni scaphandre. Et il est même contradictoire de prétendre, par la pensée, seul instrument du philosophe, scruter ce qui, par hypothèse, est demeuré et demeurera insaisissable à la vue, au toucher, à la prise de l'esprit ; sinon ne faudrait-il pas dire qu'en se lançant dans un monde où ne pénètre pas la raison, le philosophe est dupe de la folle illusion d'un enfant qui cherche à bondir au delà de son ombre ? »

— Ces questions contrastantes, ces objections réitérées nous amènent à regarder plus en face le problème qu'il est le plus difficile d'affronter, mais qu'il n'est pas permis d'esquiver. Parce que, disions-nous, le pensé est du réel et prétend porter sur tout le réel, n'est-il pas suffisant, n'est-il pas nécessaire de réduire finalement l'être à ce qui, sans que nous le pensions explicitement, est cependant absolument réductible en soi à du pensable ? Pour sauver l'être d'un pur idéalisme — que nous ne pouvons [23] d'ailleurs concevoir absolument réalisé sans faire évanouir notre propre pensée toujours assujettie à la loi d'une discrimination et d'une dualité, — ne faudrait-il pas découvrir le moyen d'affirmer intelligiblement une distinction subsistant au sein même de l'union la plus parfaite entre l'être et le penser ? Mais qu'y a-t-il donc, hors de la pensée ou même en elle, d'irréductible à la simple pensée dans un Être qui serait adéquat à son connaître ? Dès le seuil et avant de nous engager dans aucune avenue, nous apercevons la terrible difficulté, le suprême enjeu d'une telle recherche dont le succès et la légitimité même se suspendent à ce problème dont la solution commande à la fois le sort de l'être, la valeur de la connaissance, le sens de toute vie et de toute réalité. C'est donc ici surtout qu'il est nécessaire de ne pas nous tromper de porte et de nous assurer de nos démarches.

S'il est vrai que la solidité des êtres, comme celle de la connaissance que nous pouvons en acquérir, ne peut trouver sa vraie et définitive consistance que par le rattachement de tout ce qui existe à l'unité métaphysique de l'intelligible et du substantiel, ce n'est donc point d'emblée que nous pouvons consolider une par une les diverses formes de réalité qui s'imposent à nous, mais sans satisfaire pleinement notre exigence profonde de l'être. Autant nous résisterons à toute décourageante tentation d'infirmer les ébauches d'être que nous expérimentons en nous et hors de nous, autant nous nous garderons de les canoniser comme si elles étaient déjà achevées et définitives ou comme si la connaissance que nous en avons était exhaustive et stabilisée. Nous resterons donc fidèles au double élan spontané, réaliste et critique, qui, tout d'abord, nous était apparu comme la double vérité impliquée par toute notre attitude spéculative et pratique à l'égard des êtres. Loin d'opter *a priori*, sur la foi d'un examen restreint au domaine des abstractions et des généralités, [24] entre un réalisme et un idéalisme — qui d'ailleurs ne s'excluent qu'à l'état d'entités, mais que la pensée vivante associe dans une compénétration constante, — nous aurons à suspendre toute conclusion doctrinale de cette nature jusqu'au terme d'une enquête répondant à la question symétrique à celle que posait l'étude de l'esprit : qu'est-ce que penser, en aboutissant à cette solution : qu'est-ce qu'être ? l'Être en soi est-il ? comment peut-il y avoir d'autres êtres ? qui sont-ils ? comment et à quel prix sont-ils ? en quel sens sont-ils solidaires les uns des autres ? pour quelle fin existent-ils ? et dans quelle mesure, unis entre eux, peuvent-ils participer à l'Être en soi ?

Qu'on ne s'étonne donc pas, qu'on ne s'inquiète point des voies, un peu imprévues peut-être, où cette intégrale investigation nous entraîne. Si nous voulons éviter les impasses qui viennent d'être dénoncées, si nous redoutons ces obscurités souterraines où faute de mieux l'on cherche un être sans espoir de l'éclairer et de le saisir, si nous craignons de substituer des entités semi-empiriques, semi-notionnelles à des subsistances concrètes, comment donc nous y prendre pour échapper en même temps à tous ces inconvénients, sans cesser de tenir simultanément compte du devenir que nous expérimentons et des exigences de l'être que notre sens métaphysique le plus spontané nous impose ? Une comparaison va encore nous permettre de préciser cette difficulté

qui, pour beaucoup, reste inconsciente, toute réelle et inévitable qu'elle est. En effet, même quand on ne se borne pas à placer l'être dans chacune des apparences successives ou dans des individualités isolées, on s'imagine que, par la réunion de toutes les vues instantanées prises sur les choses qui meurent et se propagent, on obtiendrait une science des êtres. Erreur doublement funeste, car à un premier point de vue cette vision de toutes les phases de l'univers, outre [25] qu'elle nous est impossible ; resterait toujours décevante et extérieure : on aurait beau la fixer, la reproduire au cinématographe, la faire passer sur l'écran à des vitesses indéfiniment accélérées ou ralenties au point de modifier totalement l'aspect des choses, nous serions de moins en moins avancés sur la vérité secrète, sur la consistance, sur les relations et la destinée des êtres. Mais il est encore plus important de noter à un second point de vue, vraiment métaphysique celui-ci, que la raison ne peut jamais constituer avec le devenir laissé à lui seul une substance qui ne trouverait d'appui qu'en elle-même et dans ses propres changements.

Ainsi apparaît, en sa foncière difficulté, le problème d'accorder la réalité des êtres visibles et mouvants avec les exigences qu'implique impérieusement l'affirmation nécessaire de l'être. Bossuet a dit : « les choses sont parce que Dieu les voit. » Et sans doute déjà cette éternelle vision du devenir confère, de façon extrinsèque et spectaculaire, une vérité certaine à cela même qui n'est pas l'unique Être en soi. Sans doute encore on a dû ajouter : les êtres sont parce que Dieu les veut et les aime ; mais cette heureuse addition ne peut cependant suffire à nous satisfaire ; ou plutôt il convient qu'une telle assertion se justifie en révélant son contenu véritable. Les êtres malgré tout ne seraient pas des êtres s'ils restaient tout passifs, s'ils étaient laissés à eux-mêmes, s'ils n'avaient rien à donner d'eux, s'ils n'étaient pas bons ni aimables. Seulement nous ne saurions nous contenter de ces lueurs, de ces aspirations verbales. Oublions même provisoirement les perspectives prématurément ouvertes, afin de nous résigner d'abord à la tâche paradoxale de critiquer les attributions trop complaisantes qui décorent du nom d'être ce qui ne peut encore porter tout le poids de ce mot, le plus petit et le plus grand de tous. Afin que le lecteur ne s'effraie ou ne s'irrite trop aisément, soutenons sa [26] patience et sa confiance en le prévenant que nous ne paraîtrons abaisser d'abord ceux qu'il appelle trop

absolument des êtres que pour lui faire voir ultérieurement en eux une consistance, une dignité, des responsabilités sans doute supérieures à celles qu'il leur concède d'ordinaire.

**V. QUELLE MÉTHODE, SPÉCIFIQUEMENT ADAPTÉE
L'ONTOLOGIE INTÉGRALE, PEUT METTRE EN ŒUVRE
ET CONCILIER TOUTES LES RESSOURCES D'UNE GENÈSE
ET D'UNE SCIENCE DES ÊTRES DANS LEURS RELATIONS
AVEC L'ÊTRE ABSOLU.**

[Retour à la table des matières](#)

Toutefois, avant même de préparer notre exploration, il importe de réfléchir sur l'esprit qui doit l'inspirer et sur la méthode générale dont il nous faut user. Il est nécessaire en effet, si nous voulons tenir compte des premières constatations déjà faites en ce préambule, de surmonter le conflit habituel entre les deux tendances, réaliste et idéaliste qu'on juge exclusives¹, alors qu'elles sont les ressorts coordonnés non seulement de la recherche que nous avons à poursuivre jusqu'au bout, mais de la genèse réelle des êtres parvenus à une conscience plus ou moins obscure de leur devenir, de leurs aspirations, de leur

¹ Cf. dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de septembre 1898, un article sur *l'illusion idéaliste*, destiné à répondre à deux censeurs qui m'avaient reproché, l'un de m'attacher à un grossier réalisme en terminant le livre de *l'Action* par cette énergique affirmation : « c'est » ; l'autre, un idéalisme allant jusqu'au solipsisme le plus absolument subjectif, sous prétexte que c'est par la critique de la notion d'immanence que s'imposait l'affirmation de l'absolue transcendance. On voit par cet exemple combien il importe de ne pas confondre la question de méthode, *via negationis*, avec la solution doctrinale justement affirmative ; et on voit aussi comment, pour tenir équitablement compte des données compensatrices, il est nécessaire d'examiner solidairement les exigences apparemment opposées du problème à résoudre.

devoir. Isoler, [27] opposer, sacrifier l'une à l'autre ces tendances, c'est mutiler la réalité et tomber dans l'erreur. Mais la difficulté est justement de les faire coopérer sans qu'une fausse conciliation masque le vrai problème et arrête indûment la croissance des êtres.

Si la science de l'être a un objet propre et si, en soi, l'être a une originalité spécifique, il faut aussi que la méthode exactement appropriée à cette étude, à cette spécificité ne se confonde point avec celle des autres disciplines. Tâchons donc d'abord d'obtenir par comparaison et exclusion une idée préalable, mais déjà nette, de ce que, par rapport aux méthodes des sciences de la nature ou de l'esprit, la méthode de l'ontologie n'est pas et de ce qu'elle doit être.

Un premier danger serait d'appliquer à l'être les procédés d'investigation que comportent les recherches expérimentales et les lois positives de la nature. Agir ainsi, ce serait forcément poursuivre l'être où il ne peut être atteint ; et, qui plus est, on risquerait de croire qu'on le trouve sous une forme qui nous condamnerait aux plus décevantes illusions. La critique — devant la tentation constante du trompeur, de l'insuffisant réalisme des sens, de l'imagination, de l'entendement discursif — ne se lasse pas de dénoncer cette trop courte métaphysique qui prétend enfermer la substantielle réalité dans des cadres rigides, dans des formules d'une précision abstraite, dans des constructions exactes et idéales comme des épures. L'être n'est point là tout entier. Et cette prétendue rigidité n'est que celle d'un cadavre ou plutôt celle d'une préparation anatomique.

Un péril symétrique n'est pas moins à redouter. Pour échapper à l'excès qui vient d'être signalé ou par besoin spontané d'une vision plus directe et d'une palpation plus plastique des réalités de toute sorte, maints esprits s'empressent de recourir à une expertise pour ainsi dire divinatoire, [28] à une éducation du tact, de la finesse intuitive, de l'ouïe attentive aux bruits souterrains, comme si, pour atteindre l'être, il était suffisant autant que nécessaire d'écarter les aspects obvies, les banalités notionnelles, les connaissances trop claires et les spéculations trop artificieuses, de manière à communier pour ainsi parler avec l'intimité des choses ou des âmes. Mais quel risque d'interprétation toute subjective, quelle absence de vérité contrôlable dans cette mystique au

rabais ! Même la poésie pure ne se passe jamais de l'appui des signes, des symboles, des suggestions intellectuelles ; et l'on voudrait qu'il y eût une ontologie pure, une science de l'être indépendante de tout contrôle méthodique et de toute coopération promouvante de la raison la plus lucide et la plus ferme !

Nous aurons à déterminer, après l'avoir peu à peu mise en pratique, une méthode normative, vraiment conforme aux exigences de l'être, de sa genèse et de son perfectionnement. Donc, ni scientisme emprisonnant l'être comme en des cages de fil de fer, ni mobilisme toujours exposé à d'arbitraires littératures et à l'évanescence finale d'une relativité indéfinie. Dans un cas comme dans l'autre (mais les excès ne se compensent pas, ils s'appellent, s'ajoutent et s'aggravent souvent l'un l'autre) on passe indûment à la limite par ce que nous avons appelé maintes fois une extrapolation illégitime, et on se trompe de plan, comme si tour à tour le réel était constitué par ce qui est abstraitement définissable, stabilisé, ou au contraire comme s'il n'y avait d'existence concrète que dans une plasticité informe et un changement incessant.

Si de telles exagérations se produisent et aboutissent à des conflits — entre lesquels l'être se trouve comme oublié, exclu ou perdu, — c'est sans doute parce qu'on veut appliquer en effet les principes transcendants et absolus, qui conviendraient pour l'être lui-même, à des aspects partiels, à des phénomènes, à des concepts ne [29] comportant pas d'être érigés en contradictoires. Déjà, en étudiant la pensée, nous avons montré que, là où la catégorie de la substance et la réalité même de l'être n'entrent pas en jeu et ne sont pas mis en cause, il faut tenir compte des implications multiples grâce auxquelles des thèses — qui seraient incompatibles dans l'absolu ontologique — sont conciliables, ou même solidaires, dans nos représentations scientifiques et dans les relations phénoménales (tel le cas du continu et du discontinu). Aussi avons-nous insisté sur cette méthode d'implication qui, tant qu'elle n'est pas appliquée à l'être, assouplit infiniment les démarches de la connaissance et l'activité philosophique. Mais nous voici maintenant attelés à l'étude de l'être ; et cette même méthode d'implication va désormais (sans perdre son extension et sa souplesse) nous munir d'une vigueur d'affirmation et d'exclusion dont nous aurons à dé-

ployer les efforts jusqu'aux extrêmes conséquences du drame des êtres capables de s'enrichir ou de se ruiner (1) ¹.

Car si dans toutes les catégories autres que celle de la substance, il n'y a pas à proprement parler d'absolue contradiction puisqu'il s'agit de qualités, de modalités, de quantités, de relations plus ou moins variables et opposées, il en est tout autrement lorsqu'il s'agit de l'être : il est ou il n'est pas. Dès lors il ne saurait suffire, pour répondre au dilemme « être ou n'être pas », de recourir à l'ordre des phénomènes et de se tenir en une science ou en une doctrine de la relativité généralisée. C'est pourquoi [30] l'ontologie qui ne veut pas rester dans le seul domaine des abstractions, des principes spéculatifs et des transcendants requiert une expérimentation et une norme d'un autre caractère que celui dont se contentent les recherches positives dans l'ordre physique, biologique, psychologique ou social. Comment en effet vérifier l'être sinon par cette méthode d'absence qui permet d'obtenir la certitude de ce qui ne cesse d'être présent ? Si d'un coup nous pouvions nous affranchir de toutes les apparences éphémères, ne saurions-nous pas s'il subsiste ce résidu ontologique que nous nommons l'être ? Et n'est-ce pas la mort qui résoudra le problème d'Hamlet qu'en son fond le plus secret se pose tout homme ? Mais la curiosité métaphysique, même la plus légitime, n'autorise pas cette brusque et totale intervention du suicide contre lequel protestent les saines énergies de la vie et de la conscience. Elles ouvrent en effet une autre voie qui, pour sembler moins directe et moins prompte, n'en est pas moins éclairante et décisive. Ce que, dans l'incertitude de notre être, nous ne devons pas contrôler par un coup de force, — qui supprimerait la possibilité même d'enrichir l'être auquel nous aspirons, — il s'offre, il s'impose à nous un moyen bon et sûr de l'expérimenter, une croissance, une ascèse, une « mortification », qui, faisant taire les clameurs du

¹ Pour ne point rompre la continuité de l'exposé, nous renvoyons le lecteur à des explications complémentaires, à des discussions historiques ou critiques, à des *excursus* placés à la fin du volume. Nous les indiquons dans notre texte par des chiffres en caractères gras là où ces commentaires justificatifs se rattachent le plus utilement. D'ailleurs, à l'occasion, nous pourrions renvoyer plusieurs fois au même *excursus* qui peut répondre à plusieurs difficultés connexes. Pour saisir toute la signification de l'exposé direct, il est indispensable de connaître ces *excursus*.

monde et des passions, révèle la vérité cachée sous les apparences. Et grâce à cette méthode, qui écarte le prestige de ce que Parménide appelait déjà « le non-être, le devenir, le règne de l'illusion et du mensonge », nous sommes à même de constater ce qui subsiste de permanent, de substantiel, d'ontologique à travers toute la phénoménologie du temps et de l'espace.

Non pas que l'univers des apparences ne soit pas lui-même du réel, du solide, du bon : nous aurons au contraire à montrer comment, s'il peut être une occasion de perte, il constitue une réalité et contribue à soutenir la [31] solidité propre des êtres véritables en face ou au sein de l'Être absolu lui-même. C'est une grave question, et trop peu étudiée, que celle où nous serons amenés par notre méthode même. Nous disions tout à l'heure que, dans la catégorie de la substance seule, joue pleinement et légitimement le rigoureux principe de contradiction. Comment expliquer alors qu'il y ait des êtres particuliers dans l'Être totalement et exclusivement digne de ce nom ? Comment échapper à la subtile et impérieuse tentation du panthéisme ? Comment comprendre que des êtres contingents puissent comporter des initiatives, des qualifications, des responsabilités absolues elles-mêmes ? C'est donc tout le réalisme de l'universelle destinée, toute l'architecture de l'être qui est mise en question par ce problème qui domine justement tous les autres ; et c'est avec raison que l'antique sagesse philosophique avait pris son fondement dans une science de l'être, non sans voir en même temps qu'elle est aussi la clef du problème de la vie humaine et de notre destination suprême.

Ces indications liminaires ne prendront toute leur signification qu'au cours même de notre enquête. Elles valent déjà pour faire entrevoir et pour justifier la suite des trois démarches qui marqueront les étapes d'un itinéraire continu. Exploration qui n'est pas et ne peut rester simplement descriptive et toute théorique. Car la théorie est elle-même ici une expérience de vie et d'ascèse qui exige de nous, en même temps qu'une rigueur intellectuelle, un effort constant de redressement, d'exigence et, si l'on peut dire, de réalisation spirituelle. On ne connaît mieux l'être qu'en s'appliquant, qu'en aboutissant à être davantage. Sans doute il n'est pas inutile de désirer d'abord une sorte de

vue préalable, hypothétique et intégrale de la route à parcourir ; et nous ne voudrions nullement requérir une abdication initiale ni même conditionnelle. Mais il ne [32] reste pas moins vrai que certaines résistances peuvent devenir illégitimes, certaines obscurités peuvent subsister ou s'épaissir dans la mesure où la lumière ne serait pas suivie autant qu'elle se fait entrevoir à la conscience. De même que nous devons nous affranchir de l'idée matérialisante d'après laquelle l'être serait un bloc tout fait sur lequel pousseraient on ne sait comment des phénomènes, de même nous avons à nous défier d'une illusion plus spécieuse, celle qui nous persuaderait que le succès de notre recherche de l'être peut être assuré indépendamment de notre attitude itinérante durant tout le cours d'une exploration : il n'est pas légitime d'en attendre la fin pour réserver notre choix, comme si nous n'avions pas chemin faisant le devoir d'engager à fond notre responsabilité dans toute la mesure où nous pouvons suivre la lumière et répondre à l'appel de l'être.

La vérité spéculative est ici, nous venons de l'indiquer déjà, plus impérieuse qu'ailleurs ; et l'intransigeance de la norme qui nous commande et nous juge exclut les échappatoires, puisque la sanction résultera de la vue totale que l'être aura de lui-même selon qu'il aura été fidèle ou rebelle à la lumière. Mais dans la recherche itinérante qui est celle de notre vie présente et de notre philosophie toujours perfectible, il ne serait pas vrai, il ne serait pas prudent de ne point unir les efforts pratiques à la spéculation la plus exacte qui doit éclairer notre marche mais qui doit aussi nous rapprocher du foyer même de la clarté. [33] [34] [35]

I. Démarche liminaire.

À LA RECHERCHE DE L'ÊTRE. DÉCOUVERTES ET DÉCEPTIONS. Faux et vrai réalisme.

[Retour à la table des matières](#)

De quelle manière s'exprime spontanément le réalisme inévitable qui, on l'a souvent répété, fait de tout être pensant un métaphysicien ? Cette invincible tendance se traduit, s'incarne, se précise par l'affirmation qui, implicite ou formulée, pose un acte de foi dans le réel, ce réel fût-il celui de la pensée ; et le verbe est l'âme de cette assertion. Aussi le pouvoir de donner un sens au petit mot *est* et de le poser d'abord comme l'acte vital de l'esprit se présente, ainsi que le dit J.-J. Rousseau, comme la raison elle-même qui, d'emblée et tout primitivement, va directement au réel, à l'être comme à son objet propre.

Il ne saurait être question de contester cette tendance congénitale, cette affirmation foncière ; mais il est nécessaire [36] d'en contrôler l'application, d'en purifier le développement, et de le conduire jusqu'à son terme. Si nous nous en tenions aux artifices simplificateurs du langage — qui ramène secrè-

tement tout au commun dénominateur du verbe être et qui, par cette opération, transforme les sujets les plus divers, modalité, qualité, relation, etc. en predicaments prenant l'apparence d'êtres qui comportent de multiples attributions, — il résulterait de cette habileté logique une réalisation de toutes les entités qui seraient prises pour de véritables suppôts ; et ces êtres de raison feraient figure d'êtres subsistants dans la mesure même où, devenus substantifs dans le langage, ils apparaîtraient comme des substances proprement dites, avec toute la complexité des attributions, qualifications et relations dont toujours les réalités concrètes sont susceptibles. Fiction plus perfide peut-être encore — soit chez les peuples qui mettent d'habitude, comme s'il s'agissait d'un nom propre, une majuscule au début des substantifs les plus abstraits, — soit plus généralement par suite du progrès scientifique qui multiplie les notations, les formules, les termes techniques où semblent se coaguler d'immenses complexes d'expériences et de calculs. Or s'il y a du réel, de l'efficient, du solide même en tout cela, il est manifeste cependant qu'on ne saurait absolument pas appliquer de prime abord l'idée et le mot d'être à ces constructions de la pensée, fussent-elles vérifiées par la prise qu'elles donnent sur la nature ou par les indispensables services qu'elles rendent au langage, à la dialectique de la pensée et au progrès de la civilisation. Jamais les entités, les abstractions, les découvertes positives, les triomphes de la science ne nous conduiront, par elles seules, aux êtres véritables. En nous y confiant exclusivement nous serions même détournés d'y accéder ou d'y croire. Ne restons donc pas dupes d'un faux réalisme grammatical, scientifique ou logique. [37]

On voit déjà que, pour ne pas s'égarer dès l'entrée, notre exploration ne doit pas chercher l'être où il ne peut être. Et pourtant nous ne devons pas non plus négliger ou déprécier le travail de la spontanéité et de la réflexion qui l'une et l'autre nous prémunissent contre un nouveau danger. S'il y a une illusion ontologique dans le simplisme qui canonise les données immédiates, les opérations abstractives ou les prétendues intuitions intellectuelles, l'illusion critique et idéaliste, en se persuadant qu'elle échappe à la crédulité, n'est pas moins victime d'une déviation contraire. Dès lors qu'elle isole le phénomène et qu'elle suppose derrière lui quelque chose de tout autre que lui, ou bien quand

elle espère tout ramener à une pure phénoménologie, elle ne tombe pas moins dans une erreur qu'elle s'imaginait éviter.

Mais, avant de résoudre et même de poser ces inévitables problèmes, il est nécessaire d'en discerner avec précision les données positives et multiples. Notre notion primesautière ou acquise de l'être est tellement composite qu'un travail de minutieuse analyse et de sévère purification s'impose, préalablement à tout examen critique. Essayons donc de scruter les dessous compliqués et souvent ruineux sur lesquels s'édifie notre double conception de l'être et du néant qui, nous le verrons bientôt, s'opposent en une symétrie d'ordinaire artificielle. Peut-être que, par cette investigation initiale, nous serons amenés à contester l'usage que diverses doctrines ont fait d'une prétendue intuition de l'être, soit qu'on place cette saisie immédiate et globale avant toute application particulière, soit qu'on espère atteindre par une expérience à demi-discursive, à demi-mystique cette saisie, tout au moins ce contact d'une réalité, ultérieure à tous les phénomènes.

Dès lors s'il reste vrai que la première question à poser est celle-ci : « Qu'est-ce que *être* ? », la réponse ne pourra se présenter initialement à notre recherche la plus attentive. [38] L'enquête que nous devons entreprendre ne peut d'abord aboutir qu'à nous préserver des thèses abstraites, des formules trop verbalement claires pour être réellement intelligibles, des solutions expéditives et infructueuses. Notre tâche préliminaire aura d'autant plus d'utilité qu'elle nous empêchera de stériliser l'ontologie et de la ramener à des formules dont la valeur consiste à s'accorder les unes avec les autres dans un jeu de concepts plutôt que dans le drame de la réalité. Du moins l'effort critique qu'il nous faut tenter ne doit point avoir rien qu'un intérêt négatif. Il nous lancera, avec une force accrue et plus sûre d'elle-même, dans une direction qui, suivie fidèlement, nous conduira vers des récoltes sûres. De même que pour étudier la pensée nous avons laissé de côté la multiple histoire de ses applications pour nous attacher au problème, à la fois premier et suprême, du penser considéré dans ses conditions originelles et dans son ultime finalité, de même nous devons ici intervertir la place des questions. Et au lieu d'accepter initialement une notion indistincte de l'être, toute claire qu'elle peut paraître, nous allons montrer combien elle est équivoque, mais aussi comment, par de méthodiques

approches, nous devons manifester la solidité, la solidarité, la hiérarchie des êtres, en tant qu'ils sont capables de participer à l'Être en soi, malgré l'incommensurabilité entre eux et lui. Rien ne serait donc plus dangereux que de nous contenter dès l'abord d'une vague donnée (sous prétexte qu'elle s'impose à toute conscience) d'une prétendue intuition d'autant moins digne de ce titre qu'elle dissimulerait davantage les ambiguïtés redoutables et les dépendances nécessaires.

Ainsi donc en nous demandant pour commencer qu'est-ce qu'être, nous ne prétendons pas d'emblée répondre à un problème qui est à la fois le plus évident et le plus difficile de tous. Il s'agit seulement d'amorcer notre [39] recherche, d'en faire sentir la complexité, d'en ouvrir le véritable accès. Si, dans l'intention d'éviter les confins déserts de l'ontologie, nous croyions hâter nos trouvailles en nous demandant qu'est-ce qui est et comment les êtres concrets peuvent nous renseigner sur le contenu de la notion générale d'être, nous risquerions d'être définitivement condamnés aux confusions qu'il nous faut fuir à tout prix, nous nous enliserions dans la pluralité mouvante des êtres à distinguer les uns des autres ; mais nous serions détournés de voir comment tous ensemble, malgré leur hétérogénéité, ils composent un univers réel, à la fois absolument dépendant et absolument séparé du seul Être en soi qui leur communique néanmoins une réalité propre, un être authentique et la possibilité non seulement d'une analogie mais d'une assimilation avec lui. [40]

I. Enquête initiale. Que signifie être ?

[Retour à la table des matières](#)

Comme en nous éveillant nous n'avons point le sentiment de sortir du néant, jamais notre conscience la plus rudimentaire ou la plus réfléchie ne suscite en aucun de nous l'impression d'épuiser d'emblée tout ce qui précède, tout ce que contient cette saisie d'une réalité en quelque sortie indéfinie. Cette certitude primitive et constante, si peu remarquée et si négligée qu'elle soit, explique par un fait de conscience universel la présence — pour ainsi dire intemporelle — d'une notion sous-jacente à toutes les autres, une idée de l'être sans laquelle rien de ce que nous percevons ou faisons ne saurait subsister pour nous. Bien plus, ce n'est point notre pensée, ce n'est point notre action qui nous semblent contenir ou réaliser l'être que nous sommes ou les êtres que nous connaissons, que nous utilisons, que nous produisons ; mais c'est l'être qui spontanément apparaît comme le réservoir du penser, du connaître, de l'agir.

Est-ce à dire pour cela que nous possédons une intuition primitive de l'être en une forme sans doute indéterminée [41] ou même infinie, mais qui par cela même serait comme l'étoffe immense et universelle où nous taillerions tous les vêtements dont nous habillerions les réalités les plus diverses et les plus inégales, depuis celle de Dieu jusqu'à la nôtre et à celle du moindre grain de sable ? Nullement ; et malgré le vif sentiment dont se prévaut l'ontologisme pour accréditer la spécieuse idée dont il abuse, la plus élémentaire prudence exige de nous la défiance à l'égard d'une confuse image qui n'est pas même une synthèse composite, puisque sans analyse préalable se trouvent associés

des aspects sensibles, des faits psychologiques, des concepts abstraits, des extrapolations métaphysiques ou même parfois des rêves pseudomystiques.

Sera-t-on moins dupe d'une illusion en procédant par abstraction à partir des données communes qui semblent fournies par l'expérience et qui de l'ordre empirique nous feraient monter au monde intelligible et à la réalité des transcendants ? — Mais, s'il est vrai que, pour l'analyse réflexive, la marche ainsi décrite apparaît comme l'ordre génétique de la connaissance explicite qu'exprime le terme d'être, cependant ce mouvement progressif de la pensée suppose une démarche antérieure, sans laquelle jamais des données contingentes et des expériences intimes ne susciteraient, ne fonderaient l'idée non plus que l'affirmation réaliste de l'être, — l'être qui pour répondre à la conviction que nous avons de lui ne se réduit pas aux phénomènes, pas plus qu'à nos élaborations conceptuelles. Une telle procédure non seulement ne rend pas compte de l'origine métaphysique et du sens authentique de l'être, mais elle nous expose au danger toujours renaissant ou de trop rapprocher ou de trop séparer les êtres, de quelque genre qu'ils soient. Car, après avoir accepté au début une notion commune de l'être, sans insister sur le caractère hybride d'une telle mixture, on a beaucoup [42] de difficulté dans la suite pour établir des barrières ou pour assurer des communications qui ne soient pas des intrusions arbitraires.

Aussi semble-t-il très important de discerner les ingrédients multiples qui, préalablement à la réflexion, forment une sorte d'agglomérat, on pourrait même dire une combinaison explosive dont les effets doivent devenir puissamment salutaires, alors aussi qu'ils peuvent provoquer de meurtrières conséquences. Cette analyse de l'idée d'être, ainsi comprise comme l'étude du dynamisme interne qu'elle recèle en ses profondeurs, ne saurait donc (on commence à l'entrevoir plus clairement) s'achever dans un chapitre préliminaire ; car elle met en cause toute l'histoire du monde, tout le sens de l'humanité, tout le plan de ce que nous appellerons, en justifiant ce mot, la création, tout le problème de la Cause première dans son rapport avec la réalité et l'efficience des causes secondes.

Mais avant d'opérer la vivisection de notre sentiment de l'être, une précaution s'impose préalablement à nous. Nous sommes forcés de recourir au langage qui, plus ici que partout ailleurs, condense les trouvailles de la spontanéité et les produits de la réflexion. S'il véhicule les vérités les plus profondes, il agglomère aussi les fictions verbales, les entités spécieuses, les multiples idoles dont parle Bacon. Instruments nécessaires mais délicats et dangereux à manier, les mots — pour rester au service de la vérité philosophique — ont besoin d'une extrême surveillance. Quand il s'agit du terme *être* qui demeure, quoi qu'on fasse, l'universel passe-partout, on ne saurait être trop vigilant contre les usurpateurs de ses propres privilèges empruntés ou volés de tous côtés. Aussi faut-il vérifier tous les titres de propriété, fussent-ils inscrits sur les domaines les plus diversement envahis.

Où donc est l'être même, celui ou ceux à qui appartient ce nom propre ? Nous sommes ici comme en un carrefour [43] encore désert, mais où des poteaux indicateurs, avec les écriteaux les plus divers, prétendent nous enseigner la route et les vrais propriétaires de l'Être ou des êtres. Qui croire, que vérifier, où nous diriger, que trouver ? Avant même d'orienter notre marche, il convient donc de débrouiller cet entrecroisement des routes et ce conflit des ambitions qui ne peuvent être toutes également justifiées. D'où la nécessité d'une tâche un peu aride peut-être, mais indispensable et, espérons-le, récompensante. L'amphibologie des mots et des sens qui ont été attribués à l'être est telle qu'on ne saurait passer sans s'égarer si l'on ne débrouillait pas la confusion régnante. Peut-être que le discrédit qui avait frappé l'ontologie était né de cet embarras ; et si elle semble en pleine renaissance, grâce à l'heureux sentiment qu'on recouvre de sa nécessité, la vitalité reconquise de cette forte discipline sera due, pour une bonne part, à une terminologie plus surveillée, plus rigoureuse et plus concrète. Selon le vieil adage, *non sunt entia multiplicanda prae-ter necessitatem*. C'est dans l'intérêt des êtres eux-mêmes qu'il faudra nous défier des masques qui nous trompent sur eux, des mannequins qui les simulent, des sosies qui les contrefont.

I. APPARENTE DISSOCIATION DE NOTRE SENTIMENT SPONTANÉ ET DE NOTRE NOTION IMPLICITE DE L'ÊTRE.

[Retour à la table des matières](#)

Si tous les hommes donnent spontanément un sens au petit mot *être* qui a ses équivalents dans toutes les langues et porte sa clarté dans tous les esprits, la plupart ne songent pas à l'analyser, encore moins à le définir. Même la réflexion philosophique semble d'ordinaire renoncer à chercher une définition de ce qui paraît plus primitif, plus simple, plus lumineux que tous autres termes auxquels [44] on recourrait pour rendre explicite le contenu d'une notion sous-jacente à toute pensée comme à toute réalité. Est-il cependant bien sûr qu'il en soit ainsi ? On se souvient de la distinction que Leibniz (reprenant et corrigeant une thèse cartésienne) marquait entre les idées claires et celles qui sont obscures, entre celles qui sont distinctes et celles qui, pouvant être claires, restent encore confuses. Or la notion d'être, si obvie qu'on la prétende, demeure certainement confuse et même équivoque dans l'usage que nous en faisons. Bien plus, malgré l'apparente clarté dont on se contente d'ordinaire à son sujet, il faut dire (et c'est le paradoxe que nous voulons justifier) qu'en dépit de sa certitude indélébile, notre assertion de l'être enveloppe une obscurité et même un mystère tels qu'on manquerait totalement de sens philosophique, autant que d'esprit scientifique et religieux, en méconnaissant le mélange de lumière et de nuit où plonge tout être pour nos yeux humains.

Il nous est impossible de ne pas croire à l'être, impossible de l'annihiler effectivement ou mentalement. L'idée du néant, a-t-on dit, est un néant d'idée et quand nous nous figurons tout nier, tout détruire, nous ne faisons encore qu'affirmer davantage la puissance destructrice mais la réalité indestructible de l'esprit survivant soi-disant seul à toutes les ruines fictives qu'il semble triomphalement accumuler. C'est une pseudo-idée que celle du néant. Ni on ne le pense vraiment, ni on ne l'affirme sans se contredire, ni on ne le veut dans aucun effort de sincérité cohérente. Délivrons-nous donc de cette image fraudu-

leuse, de ce verbalisme paresseux qui, parce que le contingent pourrait ne pas être, nous représente son absence comme un vide demandant à être comblé. Et, à supposer même qu'aucune des réalités particulières n'existât, cette carence ne creuserait pas une vacance, un néant réel ; et c'est seulement par une fiction que nous [45] nous représentons un « non-être », alors que, libérée de toute image illusoire, notre raison affirme que, seul et à lui seul, l'Être absolument nécessaire est absolument suffisant, sans lacune, sans dépendance et sans limitation. La véritable attitude de l'esprit en face de l'être est donc celle-ci : l'Être est et il n'y a point de vide en lui ni hors de lui. Cette intransigeante affirmation — qu'avait entrevue Parménide, sans avoir réussi à s'affranchir d'un faux mélange d'idéalisme et de matérialisme — ne ressemble en rien à la doctrine de l'ontologisme qui pose originellement une idée commune de l'être, mais non une réalité intégralement subsistante dans sa concrète et parfaite unité (2).

S'il est vrai qu'une certitude première, d'abord implicite mais que la réflexion la plus critique ne fait que justifier davantage, paraît nous imposer un monisme ontologique, n'avons-nous pas vu d'autre part que, également primitive et impérieuse, une certitude opposée nous fait invinciblement affirmer notre être propre en y associant les réalités, même les plus contingentes, qui soutiennent notre vie dans une mutuelle consistance ? Les deux thèmes que dès l'abord nous avons notés avec l'espoir d'en composer une harmonie seraient-ils donc irrémédiablement discordants, sans compatibilité possible entre un pluralisme et un unitarisme qui, sur notre terrain ontologique, semblent métaphysiquement contradictoires ? Voilà dans son rigoureux énoncé le problème qu'il faut mettre en évidence pour que soit mieux comprise et vraiment justifiée la procédure ultérieure de notre exploration.

Et pour amener sur le plan concret de notre expérience intime et de nos certitudes vécues la difficulté qu'il serait coupable de pallier, n'avons-nous pas à nous accuser d'abord d'être trop souvent partagés entre — une excessive complaisance à profiter des équivoques du mot être [46] pour transiger sur les termes mêmes du conflit et — une hardiesse peut-être téméraire en refusant aux ébauches que nous appelons d'emblée des êtres un nom propre et incom-

municable qu'il semblerait nécessaire de réserver à celui seul qui le mérite pleinement et univoquement ? Quel embarras, quelle énigme n'est-ce point là ? D'une part, nous ne pouvons nous renier et, comme nous l'avons montré pour notre pensée, nous verrons qu'il n'y a point pour notre être de suicide possible. Mais, d'autre part, quel mystère dans cette coexistence de vrais êtres et de l'Être absolu dans son unité, son unicité et sa plénitude nécessaires ? Et si nous ne pouvons sacrifier l'une à l'autre aucune de ces certitudes, à quels extrêmes moyens ne sera-t-il pas permis, désirable, juste de recourir afin d'entrevoir une solution apaisante et salutaire ?

Ainsi, dès le seuil et avant même de le franchir apparaît une redoutable ambiguïté qu'il faut à tout prix dissiper. Ce que, au plus profond de nous-même, la présence plus ou moins voilée de l'idée d'être paraît impliquer ne semble nullement accompli dans aucune des réalités que nous appelons spontanément des êtres, non plus que dans cette intimité de notre personne, si pleine qu'elle se sente de virtualités infinies. Mais comment d'autre part ne pas regimber contre ce panthéisme immédiat et exclusif auquel semblerait aboutir une spéculation allant jusqu'au bout de nos rationnelles exigences ?

Nous serions-nous trompés dans notre première certitude et dans notre immense estime de l'être, et devons-nous aussitôt en rabattre ? Mais comment renoncer à l'impérieuse constatation qu'enveloppe la simple, la pure, la parfaite idée de l'être ? Faudrait-il conclure, avec les Eléates, que, en dehors de l'unique Être et de la pensée qui l'affirme et l'exprime, il n'y a que fausse apparence, devenir mensonger, non-être ? Et ceci n'est-il pas, à son tour, une duperie qui se contredit et s'évanouit ? [47]

Quelle voie s'ouvre à nous maintenant pour tirer la réflexion philosophique de l'embarras où, par son effort d'élucidation, elle s'est jetée d'abord elle-même ? Il est impossible que ce soit là une double impasse où nous restons emprisonnés ; car, si confuse, si obscure qu'elle se présente dès le début, notre certitude de l'être a une efficacité qui prouve sa valeur véritable. Comme on l'a dit, en complétant Spinoza, le rôle de qui doute de l'être serait d'être muet, d'être inerte, de n'être pas ; mais le dynamisme qui nous traverse, qui nous emporte et qui nous constitue, triomphe — fût-ce à notre insu — de nos in-

complètes théories et de nos décevantes explications. Il faut donc, avec confiance, reprendre notre analyse de cette certitude de l'être que nous portons en nous, non plus pour l'épurer et la sublimer de prime abord, mais au contraire pour discerner dans quel complexe alliage elle se trouve engagée et peut-être travestie. Parce que nous ne sommes pas tout être et ne réalisons pas la plénitude dont nous éprouvons une secrète nostalgie, cessons-nous pour cela d'être déjà des ébauches d'être, d'avoir une solidité toute autre que la fugitive apparence d'un pur devenir, de nous reconnaître appelés à constituer des êtres dans l'Être lui-même ? Il est donc indispensable d'examiner les données éventuelles et de fixer l'énoncé précis d'un tel problème.

II. LES AMPHIBOLOGIES ET LES FAUSSES ANTITHÈSES À ÉVITER DANS L'ÉTUDE DE L'ÊTRE.

[Retour à la table des matières](#)

Les diverses langues n'offrent pas toutes les mêmes périls d'ambiguïté. Il serait bon de soumettre chacune d'elles à un examen critique sur les emplois et les acceptions multiples qui se rapportent au vocable et à la notion [48] qui nous occupe ici. Chacun de ces examens apporterait des suggestions utiles, parfois sans équivalents exacts dans d'autres langages. Le français présente, par la simplification même grâce à laquelle *être* sert à la fois de verbe et de substantif (tandis que le latin par exemple ne confond pas *esse* et *ens* ni l'allemand *Sein* et *Dasein*), une complication accrue des difficultés de l'analyse. En outre, comme verbe, le mot *être* joue tantôt le rôle d'un auxiliaire qui n'existe pas au même degré dans d'autres idiomes, tantôt un rôle où il tend à devenir son propre prédicat absolu, à travers toute une gamme d'attributions plus ou moins réalistes. Puisque notre langue offre ainsi, peut-on dire, une difficulté privilégiée, commençons donc par discerner les équivoques qui risqueraient de naître par suite de confusions entre les fonctions hétérogènes du double verbe, du substantif, de la substance, s'abritant diversement sous le vocable être et sous ceux qui s'apparentent à lui.

1° — Notre première tâche va donc consister à dissocier le verbe et le nom, littéralement identiques, pour arriver à sauvegarder, sous les emplois substantives, le sens véritable et fort du nom propre et substantiel d'être. Nous verrons mieux ensuite comment et pourquoi nous pourrions et devrions nous dégager des termes parasites qui s'accrochent autour du mot être, au risque de le vider de sa sève ou de nous le présenter finalement à l'état de squelette.

— L'un des avantages d'employer un même vocable pour désigner l'acte d'être (c'est le rôle du verbe) et le fait d'être (c'est le rôle du nom substantif) consiste sans doute en ceci ; ce qui est en fait ne saurait apparaître comme un produit tout passif et inerte ; ce n'est pas un abstrait ou un extrait ; c'est une source de réalité et, s'il y a dans la pensée priorité au point de vue de l'émergence [49] préalable à la réflexion, c'est donc à la spontanéité du verbe actif, plutôt qu'à l'enregistrement du fait d'exister, que doit être reconnue cette originalité foncière. La saisie première est moins celle d'une idée ou d'une existence définie que celle d'une initiative et d'une affirmation productrice.

— Mais, d'autre part, l'inconvénient possible et souvent réel d'une coïncidence dans le même mot du verbe et du substantif consiste en ceci : l'acte originel qu'exprime le verbe risque de passer, de se reposer, de s'immobiliser dans le prédicat plus ou moins partiel qu'il affirme comme si cet attribut inadéquat le contenait et le réalisait déjà tout entier lui-même. D'où le danger constant pour le philosophe, dupe souvent en cela des précipitations et des partialités communes à tous les hommes, de substantifier certains aspects partiels, certains états transitoires, certaines ébauches de réalité, comme s'il s'agissait d'un être complet, fixe et définitif. Et ce qui aggrave cette tentation, difficile à surmonter, c'est précisément cette circonstance signalée plus haut : le verbe être ne joue pas seulement tour à tour deux fonctions hétérogènes, (tantôt simple copule pour joindre un attribut très contingent et très variable à un sujet, tantôt prédicatif et posant absolument l'identité du sujet et de son propre attribut), mais il mêle et tend à confondre ces deux rôles toujours nécessaires à distinguer et qu'on ne saurait pourtant séparer entièrement (3). Déjà on aperçoit ainsi une des difficultés fondamentales d'une ontologie concrète, désireuse de

ne pas réduire l'être à une abstraite entité, qui serait pour ainsi dire son contraire et qui resterait impuissante, semble-t-il, à tenir compte comme il le faudrait de toutes les déterminations passées, présentes ou futures que réclame toute existence concrète.

Mais d'autres obstacles nous attendent. Si maintenant [50] nous réservons notre effort d'analyse non plus au verbe et à ses mouvants emplois, mais au substantif être et à sa rigide tenue, qu'allons-nous découvrir comme objet propre de l'ontologie ? Les équivoques ne vont-elles pas abonder, si nous regardons de près tant de réalités, tant d'apparences dont nous disons, dont nous finissons par penser et affirmer qu'elles *sont* et qu'elles constituent des *êtres* ? Examinons cette prolifération, afin de voir s'il est nécessaire ou possible de l'émonder.

Comme nous l'avions déjà remarqué, les signes — indispensables au développement de notre vie mentale — fixent la souplesse et la variété singulière des choses et de nos pensées elles-mêmes dans des symboles, forcément sommaires et inadéquats à la richesse réelle. Déjà, sous ce premier aspect, se cache un danger prochain de perpétuel abus et de sclérose risquant de momifier ce qui vit dans la nature ou dans l'esprit.

Mais, en outre, nous courons un péril plus étendu, plus meurtrier pour la science de l'être. Habités que nous sommes à figer les choses du devenir, comme en des photographies instantanées auxquelles il faut un art pour restituer le mouvement et l'apparence de la changeante vérité, nous cédon très facilement à la pente qui nous entraîne vers les satisfactions verbales qui réifient et canonisent même toutes les démarches de notre entendement abstraktif ou constructif. Tentation d'autant plus assidue que nous sommes assiégés par les exigences utilitaires de la pratique, par les simplifications de la grammaire, par les formules de la science ou les systèmes de la spéculation. Il faut répéter ici que devant la prodigieuse complexité des choses, de leurs relations et des représentations que nous nous en formons, le langage devient un merveilleux et terrible instrument de réduction à une seule et même catégorie, celle de la

substance. On ne pourrait parler, penser, raisonner sans cet artifice dont maints [51] philosophes, maints logiciens, maints métaphysiciens finissent par ne pas plus s'apercevoir que ne le fait le vulgaire. C'est ainsi que toute phrase a besoin d'un sujet qu'il faut traiter grammaticalement et logiquement comme s'il était un suppôt réel, un être vrai, une substance, alors qu'il n'est qu'un substantif dans la plupart des cas, c'est-à-dire une entité hypostasiée.

Ce qui aggrave encore ce risque de prendre des relations, des qualités, des modalités pour des êtres proprement dits, c'est le caractère souvent exact et permanent des rapports définis et formulés en lois. La vérité des notions générales, la satisfaction que procure un ordre intelligible expliquent la tendance constante dans l'humanité vers un réalisme attribuant une solidité ontologique aux objets où l'esprit discerne une vérité de valeur durable et universelle. Et pourtant est-il légitime d'appeler ces vérités des *êtres* au sens propre et fort de ce mot ? Nous verrons de mieux en mieux ce qu'il faut approuver de cette tendance, mais ce qui nous interdit de lui donner trop tôt complète raison.

Nous voici donc avertis déjà des pièges à éviter tout le long de notre route. Il en est d'autres qui résultent non plus des emplois multiples du mot être caché sous tous les substantifs, mais précisément au contraire des termes différents qui ont été inventés pour spécifier les caractères s'appliquant diversement aux êtres, à leurs aspects et à leurs fonctions. Dangereuses sont les équivoques assurément, mais non moins troublants et égarants sont souvent les synonymes auxquels on recourt sous prétexte de suggérer les multiples connotations de l'être. Il nous faut donc ici encore faire provision de vigilance critique.

2° — Il y a bien des manières d'être qui ne sont pas pour cela des êtres. Mais l'emploi du même terme pour des réalités très différentes est une menace perpétuelle [52] de confusions. Aussi a-t-on, d'instinct, tenté d'y échapper en recourant à de multiples vocables, sans parler du simple besoin de varier le discours par des termes moins monotones, comme s'il y avait jamais d'absolues synonymies. Raison de plus pour tirer au clair ces multiples ambiguïtés et pour hiérarchiser l'usage de mots qu'il importe souverainement de

rapporter à leur sens le plus exact, alors même qu'on ne peut s'empêcher de retourner à l'emploi du mot être pour l'appliquer à des choses subalternes auxquelles il ne convient guère.

Ainsi est-on souvent porté à utiliser le mot *réalité* comme synonyme du terme *être*. Strictement, c'est là un abus. Tout ce qui est est sans doute du réel ou, par extension, de l'être, mais n'est pas pour cela un être. Nous avons déjà remarqué comment et pourquoi l'erreur n'est pas néant. Le faux a une sorte de réalité dans l'esprit qui se trompe et l'on comprend dès lors les équivoques multiples qui se dissimulent sous la formule : le vrai c'est ce qui est. Aussi notre vigilance devra toujours se tenir en garde contre les diverses sortes de vérité réelle qui, placées en des plans différents, peuvent se trouver en conflit explicable et normal ; exemple : l'illusion qui fait apparaître la lune ou le soleil plus grands à l'horizon qu'au zénith est une erreur physique, mais une évidence psychologique qui a sa raison d'être et qui, même démentie par la certitude scientifique, s'impose inévitablement à l'expérience spontanée ¹. [53]

Une autre confusion doit être également écartée. Volontiers on identifie *être* et *existence*. Ces deux termes n'ont pourtant point une équivalence qui permettrait de les employer indifféremment l'un pour l'autre. Si nous scrutons l'étymologie, les connotations et les antithèses du mot exister, nous remarquons qu'il éveille tour à tour deux idées presque contraires quoique provenant, semble-t-il, de même racine : *ex-sistere*. — En un premier sens et comme

¹ Cf. dans la *Revue philosophique* de novembre 1888 et de janvier 1889, une étude sur *l'agrandissement des astres à l'horizon* où j'expose comment l'interprétation de ce paradoxe optique — dont Gassendi, Malebranche, Berkeley, Helmholtz et bien d'autres s'étaient occupés — dépend d'associations inséparables et d'une logique subconsciente qui suscite un monde organisé d'apparences plus réel que ne l'est pour nous la réalité astronomique même connue. D'autres cas analogues, comme celui des fausses projections chez les strabiques opérés, manifestent la simultanéité de données diversement réelles et qui, malgré leur incompatibilité, ont cependant une vérité à laquelle on ne peut se dérober. On ne saurait donc prendre comme critérium suffisant de ce qui *est* le caractère inévitable de ce qui s'impose à notre pensée. Le problème de la vérité ontologique est beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine souvent.

on le fait souvent, nous imaginons l'existence comme située dans un milieu qui la détermine, en face d'autres existences étrangères à la sienne ; cette position ainsi localisée au moins idéalement semble pour ainsi dire vue du dehors pour occuper une place impénétrable à ce qui n'est pas cet être conçu par abstraction de tous les autres. Dans ce premier sens, *exister* souligne le caractère exclusif et antitypique de l'être ; et alors le terme *être* suggère, par opposition, ce qui est au dedans, le secret inviolé, une sorte d'absolu où nul ne pénètre entièrement. Par là le terme existence apparaît comme un aspect extrinsèque et abstrait de l'être inviolable en son intimité concrète et dans son secret métaphysique qui n'entre point dans le monde des phénomènes ou des existences s'étalant ou se heurtant au for extérieur. On voit ici par contraste la vigueur défensive et active de l'être nommé et conçu pour évoquer l'idée d'une sorte d'autonomie et de suffisance. Et peut-être est-ce l'excès même de cette tendance à la fois intérieure et infiniment expansive qui a besoin d'être restreinte par un autre mot que celui d'être, afin de rappeler les solidarités et les dépendances dont malgré ses aspirations notre être propre reste marqué. Toutefois retenons [54] de ceci cette idée maîtresse : si limité que soit notre être, notre idée de l'être implique une véritable infinitude et une vérité absolument concrète. Nous verrons donc peut-être que si nous devons être amenés à l'affirmation de Dieu, il nous faudra dire, non qu'il existe, mais qu'il est ; et pour ce qui est de nous, il conviendra de dire que nous existons afin d'arriver à pouvoir dire nous sommes. Ainsi, tandis que l'existence semble l'expression de ce qui est défini en fonction des autres réalités et dans la promiscuité des choses les plus diversement constituées, le mot être conserve, dans son universalité même, le sens d'une singularité propre et incommunicable. Il ne doit donc pas être considéré comme le plus abstrait ; il est au contraire, pour l'ontologie véritable, le plus concret des mots et des concepts, rempli de vérité et de vie.

— Dans un second sens, le mot *existence* comporte une acception très différente de la première ; il n'importe pas moins de scruter ce sens pour apercevoir les nuances dont l'analyse même du langage doit enrichir notre palette ontologique. On va saisir facilement cette nouvelle signification pour peu qu'on réfléchisse à l'opposition traditionnelle entre, les termes essence et existence. Tout à l'heure, exister évoquait l'image d'une vue extérieure, de ce qui

tient de la place dans le monde visible ou invisible, et l'être apparaissait comme le donjon fermé de cette inexpugnable réalité. Mais voici maintenant qu'il faut distinguer ce qui est possible, intelligible, projeté, de ce qui est effectivement réalisé, de ce qui est individué, concret, substantiel. Et alors existence prend une valeur toute précise, toute intérieure, ou plutôt le préfixe *ex* suggère non plus ce qui est vu et circonscrit du dehors, mais ce qui procède et surgit du dedans, telle une singularité ineffable, indécomposable et irréductible à toutes ses manifestations comme à toutes les notions abstraites dont on userait pour le définir ou le construire. Comprend-on [55] maintenant la nouvelle ambiguïté qui résulte de ce double sens d'exister, équivoque qui par contre-coup atteint également le sens et l'emploi des mots essence et être auxquels tour à tour on oppose ce mot existence plus ou moins confusément ?

De plus l'habitude s'est prise dans l'ordre métaphysique, d'opposer *essence* et *existence*, au point de considérer cette distinction réelle comme divisant l'être au moins dans tout ce que nous expérimentons et tout ce que nous concevons en dehors de l'absolue perfection. Or, si l'essence est de son côté une nature intelligible qui présente le maximum de perfection formelle, que va-t-il rester à l'existence, sinon une sorte de réalité attachée à une matérialité individualisante qui sans doute actualise l'essence mais la multiplie dans l'imperfection des accidents particuliers qui échappent à la science ? A ce point de vue l'existence est une dégradation de la pureté de l'essence ; et l'être qui devrait réunir l'une et l'autre demeure comme écartelé, sans qu'on devine comment son développement peut remédier à cette opposition qui semble en effet incurable. Non pas que cette critique doive nous faire méconnaître la vérité fondamentale que véhicule la distinction de l'essence et de l'existence : nous l'avons justifiée, vivifiée, employée dans l'étude du penser ; mais il est pourtant nécessaire ici de reprendre et de compléter cette doctrine de l'existence qui, procédant de l'antique défaveur contre les singularités personnelles, risque toujours de nous ramener à des généralités plutôt qu'à l'estime des êtres considérés en leur originale destinée. Il reste cependant bon de conserver du mot existence la leçon qu'il implique. Précisément parce qu'il évoque l'image de la multiplicité et de l'interdépendance des réalités relatives les unes aux autres, il

doit nous empêcher d'isoler les êtres dans leur mystère, et il est utile [56] pour rappeler *qu'exister* n'est pas encore *être* pleinement. Par là nous commençons à entrevoir que le problème des êtres comporte une étude de leurs connexions, non point seulement sous l'aspect de rapports extrinsèques, mais dans leur compénétration mutuelle, dans leur assimilation réciproque et — au sens large — dans leur phylogénie indispensable à leur ontogénie. C'est ce que la suite nous fera mieux comprendre. Il est vrai que l'habitude a peu à peu usé et rendu fruste ce terme d'existence qu'on applique à tout le réel. Ou bien quand on veut lui restituer de la vigueur on exagère l'un de ces aspects comme dans le plaisant usage qui, à l'Ecole Normale, prétendait déprécier jusqu'au néant le livre ou le camarade, parfois en apparence très influents, mais dont on ramenait le mérite à ce verdict définitif : il n'existe pas. En ce sens exister semblerait le contraire de tenir de la place dans le monde ; il s'appliquerait aux dessous profonds, à la valeur originale qui n'a pas besoin d'être reconnue pour être (4).

— Mais, pour exprimer cette valeur singulière de l'être, on a recouru plus ordinairement à d'autres métaphores qu'il importe d'examiner parce qu'ici la défiance est de règle et les *idola fori* ne cessent point facilement de nous en imposer. On croit en effet renforcer le sens du mot être en recourant à des termes qui frappent l'imagination parce qu'ils nous font comme descendre dans les sous-sols de la réalité. Tel le vocable technique de *suppôt* ou d'*hypostase*, plus simplement encore de *substrat* et de *substance*. Qu'est-ce à dire, sinon qu'on revient à la fallacieuse conception d'une couche superficielle et d'un centre aussi inexploré que le feu central de notre terre ? C'est toujours cette même illusion que le phénomène, tout en révélant, masque absolument le noumène, ou mieux encore la substance de l'être authentique qui serait, dans son plan sous-jacent, déjà tout constitué, comme un ressort [57] mouvant tout, sans se montrer jamais. Ils abondent les mots qui, dans notre langue et dans bien d'autres, évoquent cette même image et semblent tourner autour du domaine défendu. C'est ainsi que se sont formés avec la même racine et des préfixes variés les concepts imaginatifs qui enveloppent et obstruent l'accès d'un mystère qui est bien réel, mais que tant de métaphores dénaturent en le déplaçant pour le ramener dans un plan où il ne réside pas.

Toutefois quelques indications peuvent être retenues de toute cette fantasmagorie ; et les mots trompeurs eux-mêmes s'accompagnent de nuances et de suggestions utiles à noter. L'être est en effet ce qui, sans s'émietter dans la durée ou l'étendue, *persiste*, *subsiste* et *consiste* en s'alimentant, en transformant sa nourriture, en se coagulant pour ainsi dire dans une solidarité avec tous ses états propres et toutes les autres réalités : *solidum quid* et, pour reprendre le terme augustinien, *solidificatio*. Et déjà par là nous obtenons une notion plus riche, plus exacte que celle suggérée par les métaphores anciennes $\pi \sigma \tau \alpha \iota \varsigma$, $\pi \omicron \kappa \epsilon \mu \epsilon \omicron \nu$, faussant plutôt qu'éclairant l'idée de $\iota \sigma \alpha$.

Nous ne sommes pas encore sortis des passes dangereuses où la perfidie des mots nous dresse des embûches. Sans doute ce serait déjà beaucoup d'échapper aux équivoques et aux synonymies. Mais il y a par surcroît des trahisons d'autant plus redoutables qu'elles se présentent comme des ressources nouvelles pour écarter les confusions menaçantes. On recourt en effet à des distinctions, à des barrages qui semblent préserver l'être des ingérences ou des invasions contre lesquelles il faut le protéger. D'où l'invention de termes anti-thétiques pour assurer la protection de l'être, dresser comme des remparts autour de lui et en quelque sorte le déclarer tabou. Afin de mieux élever ces enceintes défensives et de préparer le culte de [58] l'être, on a imaginé des zones, des degrés successifs de la réalité et de la connaissance, une terminologie technique qui permet de réaliser ces barrières grâce auxquelles certaines discontinuités abstraites prennent figure de séparations réelles et d'étages superposés, sans qu'on réussisse toujours ensuite à rétablir une communication. Ne disait-on pas, d'ailleurs un peu injustement, que dans sa haute doctrine Jules Lachelier avait oublié l'escalier ou omis la cage de l'ascenseur ? Il s'agit donc ici de prendre nos précautions non plus contre des confusions, mais au contraire contre des cloisonnements sinon tout fictifs, du moins abusivement utilisés contre une ontologie où, selon une plus juste expression de Lachelier lui-même, « tout doit communiquer sans que rien se confonde. »

Sous prétexte de sauvegarder toutes les virtualités des êtres ; on est tenté souvent de déprécier le peu qu'ils manifestent dans leur actualité. On est porté à les dépouiller de ce qu'on croit être des vêtements comme si ces enveloppes

ne tenaient pas à leur chair, à ôter les masques dont quelques-uns d'entre eux se déguisent en effet, à parler des superficielles apparences comme si on pouvait les détacher du fond resté inaccessible et ténébreux. Bien plus, au delà de ces métaphores ou de ces observations empiriques, on prétend fonder sur une critique rationnelle, déjà elle-même issue d'un présupposé factice, une incommensurabilité entre ce qui peut être donné dans l'intuition sensible ou connu dans les catégories de l'entendement et ce qui est absolument, la chose *en soi* qui censément ne pourrait être qu'en n'étant pas *en nous*. Pour user d'une autre image, dépouiller les êtres de leur propre manière d'être comme s'il s'agissait de vêtements superficiels, c'est les écorcher tout vivants sous prétexte que leurs apparences cachent leur réalité et que la peau doit être ôtée pour que soient mieux assurées et connues leurs profondes fonctions organiques. [59]

Qu'il suffise ici de signaler cette cause nouvelle d'erreur de méthode qui, à partir d'un point de départ artificiel, ruine d'avance toute possibilité d'ontologie concrète. Nous aurons bientôt à critiquer plus à fond cette fausse critique dans laquelle l'opposition du phénomène et du noumène, celle du sujet et de l'objet, celle du devenir et de l'être abusent de distinctions qu'il faut restreindre à leurs sens normal et à leur portée légitime. Sinon, sous le couvert de mots antithétiques, on accrédite de fausses contradictions, on prépare des antinomies, on disloque l'être, on oscille d'un positivisme à un idéalisme entre des thèses durcies qui, en se heurtant, pulvérisent la réalité véritable.

Il était nécessaire de nous mettre en garde contre les abus d'une terminologie souvent d'ailleurs peu cohérente (3) : la diversité des doctrines achève de brouiller ce que déjà les tendances divergentes des différents tempéraments intellectuels contribuent à mêler dans l'usage courant. Toutefois ne calomnions pas le sens populaire non plus que l'effort analytique des philosophes. Le travail d'épuration qui précède n'aboutit pas rien qu'à des avertissements purement négatifs. Il nous apporte non seulement une suggestion de prudence dans l'emploi des termes techniques, mais des données déjà positives sur les distinctions de fond à faire, sur l'esprit et la nature de la méthode à employer, sur le but réel à viser. Grâce aux précisions précédemment obtenues, nous pouvons déjà jeter une vue d'ensemble sur le problème dont nous formulons l'énoncé général trop *a priori* et d'un point de vue trop vague, trop abstrait, trop stati-

que. En nous demandant doctrinalement qu'est-ce qu'être, comme si une réponse théorique pouvait être posée tout d'abord et pour tous les cas, nous aurions risqué de méconnaître la complexité et la nature même du débat dont la science de l'être est l'enjeu. Ce que nous apercevons mieux maintenant, [60] c'est qu'il y a pour ainsi dire plusieurs couches de réalité ; c'est surtout que notre certitude primitive de l'être est comme écartelée par deux tendances et en des directions qui semblent diverger, alors que notre aspiration profonde est de les réunir par une convergence à l'infini.

Avant d'entrer dans le vif de ce débat, il est bon de réfléchir encore sur les deux thèmes que nous venons de faire entendre à notre ouïe intellectuelle. D'une part, y aurait-il vraiment des espèces d'être essentiellement hétérogènes ? D'autre part, sous quel aspect, à quelle condition la diversité même des êtres peut-elle se rattacher à l'unité d'un principe et d'une fin capables de conférer au mot être un sens qui ne soit ni univoque ni simplement équivoque ? Ce dont nous avons besoin, semble-t-il, c'est de voir comment les êtres, tout réels et tout distincts qu'ils sont, restent solidaires dans une commune dépendance et hétérogénéité à l'égard de l'Être qui seul satisfait à la pure idée que nous avons de l'être. Voilà les difficultés et les exigences qui doivent animer notre recherche réfléchie parce que d'abord elles suscitent tout le mouvement de notre vie en quête de ce qui développe notre propre réalité et de ce qui en même temps explique la possibilité et la raison de l'existence des êtres seconds dans leur rapport avec l'Être premier. Ces problèmes inévitables vont s'éclairer peu à peu, à mesure qu'apparaîtront aussi les précautions nécessaires pour qu'ils soient correctement posés et légitimement résolus.

III. LES DISSECTIONS SPÉCIEUSES DE L'ÊTRE.

[Retour à la table des matières](#)

Quand on considère dans sa généralité le problème de l'être avant d'examiner la variété des données réelles, on [61] est naturellement porté à une analyse des ingrédients qui censément contribuent à le composer. Ce n'est pourtant pas sous ce biais que nous envisageons notre question présente ; c'est plus tard seulement qu'il sera temps de parler des attributs, des facultés, des composantes de l'être. Ce qui importe préalablement c'est au contraire de sauvegarder la vérité qu'exprime cette formule traditionnelle, *ens et unum convertuntur* ; ce qui n'est pas un n'est pas être, à dit Leibniz. Oui ; mais devant ce que l'expérience nous offre, en nous comme dans tous ceux que nous appelons des êtres, comment conserver à la fois et concilier la multiplicité donnée en fait, avec l'unité métaphysiquement exigée ? C'est ici qu'intervient l'habileté dichotomique de l'esprit qui, pour reprendre une comparaison de Platon, découpe, comme un cuisinier adroit, la réalité en divers morceaux selon les articulations des choses. Que vaut un tel expédient ? et cette dissection va-t-elle sauver ou tuer l'être qu'on voulait en quelque sorte dédoubler ou même multiplier là où il apparaîtrait comme irréductible en fait à l'unité ?

Il serait trop long de suivre dans le détail toutes les inventions diversement destinées à éluder une telle difficulté. Au fond, toutes les industries de la spéculation se ramènent à ce découpage dont Platon nous parlait déjà ; et, même bien avant lui, l'opposition de ce qui change et de ce qui demeure, des apparences réelles et d'une invisible substance, exprimait une aspiration commune de la pensée et de la religion. Qu'on ne croie cependant point que, dans aucune doctrine, toute la réalité ait jamais été placée tout d'un côté ou tout de l'autre : en dépit des termes employés, il s'agissait de deux faces, deux degrés du réel plutôt que d'un irréel opposé à son contraire. Si donc, l'histoire en main, l'on scrute le sens, toujours plus ou moins frauduleux, du mot phénomène et de son contraire le noumène, on ne pourra s'empêcher de stigmatiser [62]

l'artifice dont tant d'esprits restent dupes. Mais la tentation est subtile ; et l'illusion provisoire — malgré les graves conséquences qu'elle a engendrées — n'a pas été sans utiles stimulations. Qu'on ne s'étonne donc pas trop si dès l'origine la spéculation rationnelle, même sous ses formes les plus circonspectes, a péché contre les exigences pleinement critiques elles-mêmes. On pose d'un côté le monde des phénomènes grâce à l'équivoque qui permet de leur accorder une réalité apparente en leur ôtant le droit d'être acceptés comme les choses en soi. On pose d'un autre côté le monde ontologique, τ α ν τ α , où tantôt l'on a l'ambition, tantôt on désespère de parvenir. Et il se trouve ainsi que le prétendu règne de l'être est coupé en deux, sans que les tronçons se séparent ou se réunissent jamais complètement. Alternativement l'on voudrait rapporter à la réalité antérieure ou supérieure à la pensée ce qui lui est présent et connu, comme si c'étaient des idées en soi, des natures intelligibles et substantielles à la fois ; ou bien l'on rapporte au sujet pensant, l'on prétend même faire dériver de lui ce qu'on appelle tour à tour « le donné » ou inversement le « noumène », sans peut-être remarquer assez que ce dernier mot implique une pétition de principe puisqu'il exprime en fonction du seul pensé ce qui par hypothèse devrait être considéré comme indépendant de la pensée qu'on pourrait en avoir (5).

Cette histoire des guerres intestines entre l'être et la pensée est un tissu de méprises et d'inconséquences. Elle procède toujours d'une alliance hybride d'images et de concepts qui mêle les représentations spatiales aux initiatives métaphysiques. Elle suggère la fausse idée que le phénomène est comme une pellicule si mince qu'elle n'est rien de l'être, mais si opaque qu'elle n'en laisse rien transparaître. Bien plus, l'idée même du phénomène est en elle-même inconsistante au point d'être intrinsèquement contradictoire ; car ce qui apparaît, est-ce quelque chose [63] de l'objet, est-ce quelque chose du sujet ? ne serait-ce pas plutôt quelque chose des deux qui n'est ni l'un ni l'autre comme dans un inter-monde qui ne livre aucun secret et ne touche à rien de réel tout en paraissant finalement peut-être la seule réalité connue et connaissable ?

Il est juste pourtant de reconnaître ce qu'il peut y avoir de fondé dans l'équivoque expression « êtres de raison ». Ce ne sont pas toujours des « entités », c'est-à-dire de fictives abstractions faussement hypostasiées. La raison en effet peut, des données réelles, dégager certaines vérités essentielles, certaines idées directrices, certaines normes qui ne sont point choses en l'air mais qui contribuent à constituer, à organiser, à parfaire les esprits : ce sont donc des réalités immanentes aux êtres spirituels et qui les rattachent à leur vivant principe et à leur fin transcendante. Toutefois ces normes concrètes il ne convient pas de les réaliser à part à l'imitation des Idées platoniciennes, et il serait illégitime de construire sur elles seules l'ordre ontologique qui réclame l'appui des êtres singulièrement constitués en leur subsistance propre à chacun. C'est pourquoi aussi l'ontologie ne saurait impunément procéder par une méthode déductive à partir de ces êtres de raison et de principes transcendants dont elle se servirait en les appliquant aux notions générales, sans recours aux êtres individualisés dont on les aurait abstraits. Le danger serait grand alors de traiter toutes les entités, érigées par le langage en pseudo-substances, comme des êtres authentiques auxquels seuls s'adaptent les principes absolus de la logique. Aristote avait bien noté que, dans le discours et pour faciliter le travail de l'entendement, toutes les catégories sont ramenées au commun dénominateur de la substance proprement dite ; et, de plus, nous pouvons ajouter que c'est à la substance seulement que s'applique en toute rigueur le principe de [64] contradiction et du tiers exclu ; tandis que, dans les autres catégories, les aspects les plus différents ou apparemment les plus contraires peuvent se concilier et se compléter. Il est donc nécessaire de ne point contaminer notre science de l'être par l'intrusion des idolâtries verbales et des prétentions faussement exclusives qui substitueraient à l'ontologie vraiment réaliste et spirituelle, une idéologie morcelante et tyranniquement rigide.

Un danger inverse doit être écarté avant même que nous entreprenions notre exploration. Sous prétexte de respecter le mystère de l'être et de le mettre à l'abri d'atteintes témérairement prises pour une conquête totale, on a toujours été tenté d'opérer une section pour ainsi dire chirurgicale entre ce que l'on espère saisir et ce qu'on ne peut pénétrer de l'être en ses profondeurs. Sans passer en revue l'histoire indéfiniment variée de cette distinction toujours fuyante

et toujours reprise, examinons-la sous sa forme la plus radicale. Là même où l'on a parlé du monde de l'illusion l'on n'a jamais réussi à tuer d'emblée notre aveu, notre attachement à l'égard des apparences, pas plus d'ailleurs qu'à s'y réfugier et qu'à s'y perdre entièrement : $\tau \cdot \nu \tau \alpha$, $\tau \cdot \phi \alpha \iota \nu \cdot \mu \varepsilon \nu \alpha$, ce diptyque a toujours fasciné les regards des philosophes. Et comment croire alors qu'il s'agit là d'une erreur d'optique, d'un problème mal posé, d'une méthode incorrecte et inopérante ? Et cependant s'il y a en effet une dualité de perspectives à reconnaître, est-ce bien celle qu'on nous propose ordinairement ? C'est ici qu'il nous faut profiter des premières analyses simplement grammaticales et logiques qu'en notre examen préliminaire nous avons établies d'un point de vue statique et spéculaire. Nous devons maintenant les employer et pour ainsi dire les faire entrer en action, afin d'éviter à notre ontologie le risque de dégénérer, sous prétexte de plan concret, en une phénoménologie. Comprenons d'avance l'immense intérêt de ce problème [65] trop peu explicité d'ordinaire et les deux risques extrêmes à éviter. — D'un côté on serait porté à croire que les phénomènes, bien compris et tous intégrés, suffisent à constituer les êtres sans qu'aucun arrière-fond soit utile pour assurer leur réalité suffisante, ainsi que Berkeley le disait de la matière et qu'après lui d'autres le prétendent de tout substantialisme même spirituel, de tout « chosisme », comme on l'a dit. — D'un autre côté on se trouve en face d'un embarras redoutable : si l'on fait consister l'être, quel qu'il soit, dans la totalité de ses phénomènes, faudra-t-il donc le canoniser, en tout état de cause, même au cas où, maître de ses options, il est tombé au point qu'il vaudrait mieux pour lui n'être pas ? Comment contre l'ensemble des états qui, selon l'hypothèse que nous examinons, sont censés composer un être, peut-il y avoir une norme interne, une protestation foncière, des représailles inévitables, bref un être plus profond se dressant au sein de ce qu'on croyait être la réalité pleine et maîtresse d'elle-même ? Problème en effet radical que l'ontologie ne semble pas d'ordinaire avoir aperçu, mais qui nous force, qui nous sert à scruter des profondeurs que toute phénoménologie reste réduite à ignorer ou que même elle fait disparaître.

L'effort tenté pour une dissection, voire même pour une vivisection des êtres afin de trouver en eux le nœud vital, le point indivisible qui en assurerait

l'unité ontologique nous a donc amenés moins à une solution qu'à la manifestation d'un autre problème plus profond et plus essentiel encore. Soyons attentifs à bien saisir le sens, la raison d'être, l'immense portée de cette difficulté radicale. Si en effet nous ne réussissons pas à discerner dans les êtres cet *unum* qui constitue leur *ens*, ne serait-ce point parce que ces êtres multiples ne possèdent pas, ni chacun en soi ni tous en leur ensemble, le principe suffisant et complet de leur existence entière et définitive ? Il y a donc une [66] question de l'unité qui est toute autre que celle dont nous ébauchions tout à l'heure l'examen. Il ne s'agit plus seulement de chercher dans les multiples réalités qu'offre l'expérience ce qui peut conférer à chacune une mouvante et approximative unité. Il s'agit de nous demander si l'Être, compris et subsistant en toute sa force comme un *Unum* ou même comme un *Unus et Solus*, comporte une pluralité d'autres êtres véritables.

Ainsi nous retrouvons, précisé et plus impérieux, le besoin, le double besoin que nous notions dès le début de notre recherche : nécessité d'affirmer l'être en toute la pureté de son essence et si intransigeante qu'apparaisse l'exigence ontologique ; en même temps impossibilité de renier notre certitude de la réalité des êtres, de renoncer à notre aspiration infinie, de nous résigner à ne pas *être* ni dès maintenant ni pour toujours. Ne craignons donc pas de scruter à fond ce conflit en dépit de son apparence antinomique, et essayons de formuler nettement les termes du double ultimatum que les êtres et l'Être semblent d'abord s'opposer. Si l'Un est, les autres peuvent-ils être ? Si les êtres sont, l'Un subsiste-t-il ? Sous cette forme, la question peut sembler verbale. Nous verrons cependant qu'elle a une signification décisive et que, nécessairement posée, elle doit nous conduire à travers des péripéties à un dénouement d'une importance souveraine. Mais il est encore utile d'analyser un peu plus attentivement les conditions dans lesquelles le drame ontologique s'engage.

IV. L'ANTINOMIE ONTOLOGIQUE À RÉSOUDRE.

[Retour à la table des matières](#)

Les analyses critiques qui précèdent n'ont pas contredit les deux tendances qu'il avait fallu constater dès [67] l'abord : certitude spontanée et confuse d'une présence, d'un fond solide, d'une subsistance qui fonde toute connaissance, toute conscience, dans s'y épuiser ; en même temps un sentiment sinon d'absence du moins d'un mystère qui, sans nous faire douter de la réalité profonde, fait d'elle non un objet de connaissance définie, mais de recherche interminable. Toutefois notre curiosité en quête d'une réponse à la question qu'est-ce qu'être, sans être déçue par l'examen qui nous a mis en garde contre des équivoques et des simulacres, a subi peu à peu un déplacement de perspective, et le problème se trouve transposé, précisé et même aggravé. Il ne s'agit plus d'une dualité confuse à tirer au clair ; il s'agit d'une sorte d'écartèlement ou même d'antinomie entre deux tendances qui semblent contradictoires, sans que nous ayons la ressource d'en supprimer une ou de les ramener toutes deux à l'unité.

Comprenons bien d'abord en quoi consistent ces deux mouvements qui nous tiraillent en des sens opposés. — D'un côté nous paraissions trouver l'être en nous et autour de nous dans les réalités qui s'imposent à notre expérience et à notre action ; comme si c'était de ces données impérieuses que nous abstrayions ensuite une notion plus ou moins généralisée et estompée de l'être. — Mais d'autre part nous ne pouvons nous empêcher de conférer à l'être des attributs tout à fait différents de ceux que les réalités expérimentées en nous et hors de nous nous suggèrent. Ces notions mêmes et les principes qui servent à les mettre en œuvre et à susciter le développement de notre connaissance sont transcendants à l'ordre immanent de ce monde : idée d'unité, de permanence, d'absolu, d'autonomie, de cause productrice de finalité suprême, de substantialité et de perfection, voilà des évidences qui, avant même d'être explicitement reconnues et attribuées à un être, à « l'Être en soi et par soi », sont réellement

et [68] nécessairement impliquées en nous et pour nous. De ce point de vue ce n'est plus des êtres que nous passons par abstraction et extrapolation à l'idée d'un *ens generalissimum* de plus en plus flou et même vide ; c'est au contraire d'un sentiment très concret et très rationnel que nous tirons de quoi donner un nom et un sens aux êtres qui nous sont présentés parmi les choses réelles. Auquel des deux appels croire et obéir ? Serions-nous dupes soit d'une projection de nos expériences contingentes dans le domaine fictif des nécessités idéales, soit d'une illusion présomptueuse en concédant témérairement l'originalité d'êtres à des choses qui ne peuvent être que des modes passagers ? Serait-il vrai que, selon l'axiome spinoziste, il n'y a qu'un être, la substance, qui n'est telle que si elle est à la fois non seulement en soi mais par soi ?

On aperçoit donc la gravité du problème ainsi posé et l'enjeu de notre recherche. Y aurait-il incompatibilité métaphysique entre l'Être absolu et de vrais êtres qui, sans être par soi, seraient cependant susceptibles d'une consistance réelle, d'une pérennité définitive et indélébile, d'une destinée propre qui dépendrait d'une option par laquelle ils coopéreraient à leur destin même ? comme si, causes secondes, ils pouvaient cependant participer en quelque manière à cette Cause première dont on a pu dire que son privilège est d'être *causa sui, ens a se* ?

Quel plus décisif problème que celui-là pourrait-il être posé, et quel plus universel, puisqu'il met en cause l'être de Dieu même, le nôtre, la possibilité de la création, la réalité et la destination même de l'univers ? Car nous ne pouvons isoler le sort de la nature entière et celui de notre esprit qui, pour s'alimenter et prendre son élan, a besoin de cette nourriture et de ce tremplin, besoin aussi de cette garantie contre l'absorption de toute existence particulière et de toute pensée personnelle dans la vérité et l'essence infinies. [69]

Comment toutefois entreprendre la discussion d'une telle difficulté, alors que notre vue spéculative semble si vite se perdre dans le lointain du mystère divin ou dans les obscurs dessous des réalités prochaines ou de notre propre conscience ? Quelle méthode, quelles perspectives s'ouvrent à nous en face du double abîme qui, en bas comme en haut, semble nous attirer et nous engloutir ?

V. PERSPECTIVES S'OUVRANT À LA RECHERCHE D'UNE SOLUTION.

[Retour à la table des matières](#)

S'il fallait spéculer sur notre idée ou nos idées de l'être, à partir de notions abstraites de l'expérience ou tirées de la raison, cette méthode trop exclusivement notionnelle et statique nous ferait difficilement avancer autant qu'il est désirable et possible dans le domaine ontologique. Mais, sans méconnaître pour cela le nécessaire et utile apport de l'analyse rationnelle et de la théorie métaphysique, d'autres voies s'offrent à notre investigation. N'oublions pas en effet que l'univers n'est pas un cycle clos, un retour éternel qui enferme le devenir dans un ordre fixe, sans qu'il faille y voir une histoire, un drame, une ascension. À ce point de vue dynamique, les données de fait prennent un sens infiniment plus instructif ; car elles peuvent servir à manifester, comme par des jalons, l'orientation, l'intégration et déjà la signification finaliste des choses naturelles et des esprits. D'une telle perspective aussi les changements mêmes révèlent une norme, une idée directrice, une solidarité qu'on peut dire constitutive par une action réciproque des causes coopérantes.

Aussi devons-nous mettre à profit ces vues qui inspirent de plus en plus toutes les sciences renouvelées et élargies par leur méthode génétique, toutes les doctrines philosophiques qui substituent à une sorte de morcelage dissolvant [70] une préoccupation des ensembles, point de vue qui a fécondé non point seulement les hautes mathématiques, mais toutes les disciplines appliquées à l'étude des réalités cosmiques, sociales et religieuses.

C'est pourquoi, sans nous épuiser à chercher d'abord une réponse prématurée et forcément incomplète à la question, équivoque pour nous, qu'est-ce qu'être, nous allons enrichir notre enquête et varier notre horizon en nous demandant : qu'est-ce donc qui est ? Quelles sont les réalités auxquelles nous

donnons plus ou moins justement ce nom d'être ? Et pourquoi ne pourrions-nous réaliser les êtres ni tous ensemble ni chacun à part qu'en soulevant un autre problème, un problème énorme, d'abord accablant, mais finalement allégeant, celui même de l'Être en soi avec les questions qui pour nous dépendent inévitablement de celui-là, le problème de la création et celui de la destination des êtres ?

Le discernement critique des divers sens, emplois et applications du mot *être* nous a sans doute découvert les abus à éviter et suggéré d'utiles vérités ; mais, à côté d'acquisitions positives, subsiste une sorte de déception et surgit un problème qui, dans une analyse abstraite de la notion d'être, semble difficile à résoudre ou même à poser avec clarté et précision. Les êtres sont-ils du *tout fait* en des étages fixes et cloisonnés ? ou bien, en même temps qu'ils ont une nature propre et une essence définie et développable, constituent-ils les uns pour les autres des conditions d'existence et des paliers plus ou moins indépendants en même temps que solidaires d'une genèse ascensionnelle ?

Pour éclairer ces points autrement que par des généralités. partons des données concrètes, faisons autant que possible confiance aux inférences populaires qui nous font affirmer l'existence de notre être et de tant d'autres réalités ambiantes. Nous verrons d'autant plus sûrement ce qui peut ou doit décevoir cette confiance, ce qui peut et doit s'y ajouter ou la dépasser. [71]

II. Pérégrination exploratrice. Quels sont les êtres ?

[Retour à la table des matières](#)

En cherchant une réponse à la question : « quelle définition, quel contenu donnons-nous spontanément ou pouvons-nous, après réflexion critique, attribuer au terme générique d'être », nous avons trouvé, non point une solution immédiate et unique, mais une complexité d'aspects que nous ne saurions sacrifier ou réduire les uns aux autres ; d'autant moins qu'il nous est apparu que s'il n'y a point devenir dans l'essentielle notion que nous nous faisons nécessairement de l'être, considéré en sa pure et parfaite idée, nous sommes cependant amenés à reconnaître de l'être dans les phénomènes en devenir. En présence de ces constatations, fondées à la fois sur les évidences de toute notre expérience et sur les exigences de toute notre raison, la seule voie qui s'ouvre maintenant à nous, c'est d'explorer ces réalités diverses auxquelles d'instinct nous attribuons une sorte d'armature interne, de fond durable à travers les mutations, quelque chose de persistant dans la caducité même. Malgré les apparences toujours fuyantes, cette conviction d'un support fixe ou [72] mobile, brut ou organisé, reste pratiquement inexpugnable aux plus subtiles et aux plus fortes attaques de la spéculation sceptique ou idéaliste (6).

Sans nous prévaloir maintenant des vues anticipées qui s'étaient ouvertes un instant devant nos regards comme entre deux nuages se réunissant bientôt pour fermer l'horizon, scrutons degré par degré tout ce qui sollicite notre ex-

ploration : à qui ou à quoi appliquons-nous naturellement le nom d'être ? De quelles illusions faut-il nous défendre pour accorder légitimement ce nom d'être à tout ce que notre traversée du monde entier offre à notre investigation ? Et, au cours de cet itinéraire, où découvrirons-nous l'aliment solide que notre faim de l'être réclame impérieusement ? Quelles déceptions, quelles stimulations recevrons-nous ? Comment, en nous réalisant peut-être nous-même à travers cet exode perpétuel vers une certitude stable et inépuisable à la fois, enrichirons-nous notre idée de l'être au point de ne pouvoir plus le trouver ailleurs que là où il est, que là d'où reflue tout ce qui donne aux êtres en devenir leur consistance et leur originalité propre ?

A l'entrée de cet itinéraire, comprenons bien qu'il ne saurait s'agir d'une simple description de paysages successifs, sans liens entre eux. C'est surtout du ressort interne mettant en branle l'explorateur lui-même qu'il nous faut tenir compte, non point seulement comme d'une impulsion inexplicable, *vis a tergo*, mais comme d'une attirance grâce à laquelle la cause efficiente du mouvement dépend de plus en plus intelligiblement de sa cause finale. S'il fallait résumer d'avance les étapes à franchir, voici ce qu'on pourrait se hasarder à offrir comme une image soulageante qui guiderait le lecteur. Tout se passe en effet comme si, portant sur nos épaules un fardeau plus lourd que nous-même et supérieur à nos forces, nous cherchions à le déposer le plus vite possible sur ce qui [73] semblerait se prêter et suffire à le soutenir, sauf à l'éparpiller sans comprendre qu'un tel faix ne peut être absolument divisé et qu'aucune réalité particulière ni toutes ensemble ne sauraient réellement l'assumer sur elles si finalement celles de ces réalités qui sont capables d'en connaître la vérité n'acceptaient de la recevoir en elles et de participer à sa force au lieu d'être accablées par cet immense fardeau dont aucune rébellion ne décharge jamais qui l'a connu et voulu.

Si attentifs que nous soyons à la liaison des implications rationnelles, nous ne cesserons jamais de procéder à partir des données réelles qui ont, elles aussi, leur connexion de fait et qu'il s'agit précisément d'ériger en vérités consistantes. Sans doute il importe d'éviter le simplisme indigent des faits superficiellement observés et isolés ; mais il n'importe pas moins de fuir le prestige des arrangements conceptuels, des vues de l'esprit spécieusement unilaté-

rales, des constructions complaisamment dialectiques. Loin de compromettre pour cela la valeur des initiatives rationnelles, nous leur assurerons une sécurité nécessaire en faisant converger les données de fait et les exigences de droit. La raison n'est *elle-même*, en son rôle salutaire et indispensable que dans la mesure où, loin de se partialiser en des théories fondées sur des conventions restrictives, elle reste en contact, en communion avec l'universelle réalité. Nous dégageant donc de ce que, par une extension périlleuse, on a nommé les êtres de raison, nous nous attacherons d'aussi près que possible à ce qui paraît le plus effectivement réel ; et peut-être que, sans rester dupes des apparences, nous pourrions réintégrer ainsi tout ce qu'il est convenu d'appeler les phénomènes — pourvu qu'ils soient effectivement tels — dans l'histoire des êtres, dans la science de l'Être, dans la réalisation du plan ontologique total.

Nous voici donc prêts à nous embarquer pour un périple [74] autour du globe ou plutôt dans l'univers entier et même, s'il le faut et si c'est possible, au delà de tous les êtres accessibles dans le temps et l'espace. Matière, organismes vivants, personnes spirituelles, monde idéal et métaphysique même : tout exige d'être exploré à la double lumière des données positives et des exigences rationnelles les plus inflexibles.

Avertis des périls à éviter et des précautions à prendre, nous devons maintenant appareiller. Départ encore nocturne malgré les feux qui éclairent le chenal comme l'évidence de la réalité matérielle nous impose à la fois sa clarté et son obscurité. Mais c'est pour que nous ne nous brisions pas d'abord contre elle. Il nous faut nécessairement passer entre les jetées de granit contre lesquelles nous nous perdriions corps et biens si nous tentions l'abordage immédiat. Mais autant il nous sera utile d'atteindre la haute mer après ce départ protégé par les digues, autant il est nécessaire de comprendre l'indispensable service et le rôle salutaire que nous rend à jamais cette première réalité mystérieuse que nous qualifions de matérielle. Car elle est bien une réalité, permanente et efficiente, quoique nous ne puissions la considérer à part du reste, comme un être proprement dit qui posséderait une nature spécifique et une existence essentiellement indépendante. Qu'on ne se méprenne donc point sur le rôle constitutif, irremplaçable et impérissable que nous attribuons à la matière, alors même que nous montrons l'impossibilité d'en faire un être isolable et complet. Nous

sommes en effet aux antipodes d'un immatérialisme ou d'un simple idéalisme.
[75]

I. LA MATIÈRE EST-ELLE UN ÊTRE ?

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas seulement au regard du vulgaire que la persuasion d'une réalité vraiment subsistante est confusément liée à l'idée-image de quelque chose de tangible, d'impénétrable, d'indélébile même ; les esprits, fût-ce les plus subtils, ne pensent pas sans métaphore et, malgré eux, prêtent toujours quelque corps à ce qu'ils affirment de plus spirituel. Berkeley a beau soutenir que son immatérialisme, aussi radical qu'il a pu le concevoir, est conforme en dernière analyse au sens commun et aux convictions populaires, il n'en reste pas moins vrai que, du point de vue psychologique d'abord, nous incarnons toujours nos pensées même les plus épurées, même celle de Dieu, et que l'immatériel absolument dégagé de toute gangue n'est, pas plus que le vide absolu, concevable qu'indirectement, par voie négative et comme un passage asymptotique à une limite qui ne serait atteinte qu'avec la suppression de tout état psychologique distinct. D'un point de vue métaphysique Leibniz considère la matérialité comme inhérente à toute existence imparfaite ; sous forme de « matière nue », elle stigmatise, situe, individualise, limite, rend impénétrable ou antitypique tout ce qui est, à l'exception de l'unique et absolue perfection. Ce n'est pas, on le voit, sans des raisons profondes que la philosophie traditionnelle a volontiers insisté sur ce qu'elle a nommé « le principe d'individuation et de multiplicité » [76] comme aussi (dans la théorie de la connaissance et selon l'ordre chronologique) sur la priorité de la donnée sensible et matérielle pour déclencher toute notre vie mentale.

Il ne faudrait pas toutefois confondre ces diverses assertions avec la solution qu'il convient de proposer pour notre problème actuel : « y a-t-il, à proprement parler, un être de la matière, des êtres tout matériels ? » La donnée sensible n'est point du tout la même chose que la réalité corporelle ; et le rôle

que joue la matière, dans la détermination de la connaissance ou de l'existence des êtres à qui convient ce nom d'être, reste tout à fait indépendant de notre question précise : il nous faut donc en définir exactement les termes et l'énoncé complet.

Que l'aspect matériel des choses ait une indubitable réalité, ce n'est pas de le mettre en doute qu'il s'agit ; car, même pour les idéalistes, cette donnée qui s'impose au moins psychologiquement et pratiquement à la pensée est déjà une vérité positive et efficiente que nul ne conteste s'il ne se laisse pas duper par des négations toutes verbales sous lesquelles on ne saurait mettre un sens intelligible. Nier absolument qu'il y ait du réel dans cette matérialité qui nous assiège de toutes parts et qui nous étreint au dedans bien autrement encore qu'Alexis Bertrand ne le montrait dans sa thèse sur « l'aperception du corps par le seul témoignage interne de la conscience », c'est à quoi l'on ne réussit jamais, car ce serait supprimer toute pensée en nous. Qu'est-ce donc qui fait question ici ? C'est de savoir si cette réalité de la matière peut être conçue et affirmée comme constituant une originalité essentielle, une forme d'existence à part, ainsi que le feraient croire les expressions de matière première, de suppôt, de substrat, de substance qu'on lui a si souvent attribuées comme si même elle méritait par excellence ces dénominations métaphoriques dont elle fournit les images indispensables. On voit assez par là combien il importe [77] d'examiner si, ayant incontestablement une réalité véritable et un rôle important, la matière est ou n'est pas une substance dans toute la force du terme ; si elle *a* ou plutôt si elle *est* un être réalisant une essence spécifique et se multipliant en des êtres qu'on pourrait dire tout matériels.

Ainsi précisé, le vrai problème peut et doit être abordé par deux côtés. — En fait, que trouvons-nous par l'analyse scientifique, psychologique ou morale de la matérialité ? — En droit, est-il possible de trouver en elle quoi que ce soit dont puisse s'accommoder notre exigence métaphysique de l'être ?

Faudrait-il nous contenter de notre grosse expérience d'une chose qui paraît inerte, plus ou moins opaque, pesamment résistante, apparemment indes-

tructible, même à travers d'indéfinis changements ? Et la notion déjà plus élaborée d'une extension, d'une antitypie, d'une multiplicité de parties plus ou moins divisibles, supporte-t-elle un examen critique, même du point de vue d'un simple bon sens ? Non ; la réfutation que Leibniz a faite de la théorie cartésienne ou d'autres plus anciennes sur la matière, — sans empêcher les illusions enfantines et populaires de subsister même chez des esprits cultivés, — a cependant discrédité cette foi à la « substance étendue », d'autant mieux que le progrès des sciences positives répand de plus en plus une idée, toute contraire à celle-là, de la matière étudiée aux échelles les plus diverses et dans ses phénomènes les plus ténus, les plus universels. Ce n'est pas le lieu de passer en revue l'étonnante métamorphose des théories récentes sur la constitution physique de la matière sidérale ou moléculaire, sur la prodigieuse source d'énergie renfermée sous ce qu'on appelait l'inertie même, sur l'incessant recul de l'infiniment petit ou de l'infiniment grand dans l'univers matériel, sur l'histoire [78] dynamique du cosmos. Les expressions devenues courantes que nous venons d'employer, toutes contestables qu'elles sont, servent du moins à nous prémunir contre toute tentation de philosopher à l'aide des illusoires abstractions dont tant de siècles se sont contentés dans leurs cosmologies.

Mais n'oublions pas que, si l'observation des faits et la science des phénomènes peuvent nous fournir des points de départ pour la réflexion critique et nous préserver des théories arbitrairement construites sur des faux-semblants et d'abusives abstractions, c'est toutefois dans un autre plan que le problème ontologique se pose et réclame une solution. Le métaphysicien, qui doit maintenir que la matière a de la réalité, un emploi indestructible et insuppléable, doit aussi comprendre qu'elle n'est pas un être, qu'il n'y a pas d'être tout matériel, qu'elle remplit un rôle, et qu'il s'agit de discerner la fonction dont elle est chargée, d'expliquer la raison, les conditions originelles, les services rendus, les risques courus, la fin véritable, tout cet ensemble cohérent qui fait entrer la matière dans toute l'œuvre de la nature, de la vie, de la pensée, de l'immortelle destinée des êtres personnels qu'elle contribue à distinguer. Car ceux-ci ont et auront toujours besoin d'elle — même s'il paraissent s'en détacher plus ou moins complètement, après avoir été marqués singulièrement par elle — pour

se distinguer aussi bien que pour s'unir dans leur vie intime et dans leur communion réelle. De même la matière sert à les séparer de l'Être en soi, mais aussi à permettre une participation sans confusion possible avec lui.

Ici toutefois il faut nous borner au premier stade d'un si vaste itinéraire. C'est assez pour le moment d'indiquer pour quelle raison décisive il y a contradiction entre l'idée factice d'une matérialité substantielle et l'idée nécessaire [79] que nous avons de l'être. Il est même étrange qu'après avoir si justement, si fortement affirmé l'adage *ens et unum convertuntur*, et alors qu'en même temps on faisait consister la matière dans la multiplicité étendue, on ait pu s'attacher à la persuasion d'un être matériel, soit qu'on le fasse consister en une sorte d'étoffe commune où seraient découpés des individus, soit qu'on suppose une primordiale multiplicité d'atomes (7). Tout ce qui n'est pas un n'est pas être, répétait Leibniz. Et l'un ne peut être conçu et compris ni comme masse physique, ni comme mouvante synthèse, encore moins comme abstraction numérique. Tout ce que nous pouvons découvrir dans la matérialité la plus réellement affirmée répugne absolument à la possibilité de voir en elle un être authentique. Le bon sens, la science, la métaphysique conspirent de plus en plus à ignorer une matière qui serait une substance absolument définie et fixe, soit que l'on envisage l'univers physique sous l'aspect d'une totalité qui n'est jamais fixée et achevée, soit qu'on s'arrête aux objets dits matériels qui ne sont jamais destitués d'une réalité formellement irréductible à la matière, soit qu'on tende vers les divisions infinitésimales que (malgré les appellations trompeuses dont on les affuble successivement) l'on n'atteint jamais sinon par des limitations provisoires, toujours dépassées et nécessairement fuyantes. Ainsi non seulement, comme le remarquait Pascal, les extrêmes nous échappent, mais l'entre-deux lui-même de cette existence matérielle demeure impossible à saisir dès qu'on cherche à lui attribuer un fond propre, un être doué d'une essence définie, d'une constitution originale, bref d'une substantialité indépendante des autres êtres.

Mais, malgré l'apparence négative de telles analyses, c'est tout à fait à tort qu'on les interpréterait comme si elles devaient aboutir à détruire, à déprécier, à idéaliser la matière. Tout au contraire nous verrons de mieux en [80] mieux que si elle n'est pas elle-même, directement et intrinsèquement, un « en

soi », elle contribue à l'œuvre entière de la création pour en assurer la continuité, la genèse progressive. Elle assure en effet la distinction des êtres en même temps que leur solidarité, leur autonomie relative, le mérite et la sauvegarde de leur union sans absorption avec leur principe.

Ces indications préalables s'éclaireront peu à peu. Déjà elles résument et expliquent le paradoxe initial qu'avait présenté et développé l'étude de la pensée, dès ses origines cosmiques jusqu'à l'alternative et à l'option suprême entre les termes où toute vie personnelle est appelée à se prononcer. S'il fallait parler selon les apparences sensibles et d'après l'imagination commune, c'est la pensée qui semblerait contenue dans la matière organisée. Bien au contraire, c'est la matière qui est comprise entre les deux faces très réelles de toute pensée imparfaite, d'une pensée qui, irréductible à l'unité diaphane, se sent partout, dans son effort pour connaître, vouloir, agir et se parfaire, en face d'un obstacle, d'un mur, d'une opacité, non pas certes absolument inscrutable, mais qui ne se laisse néanmoins jamais entièrement supprimer, entièrement traverser. Hors de nous, en nous (pour parler encore le langage des apparences), nous rencontrons toujours cette barrière mouvante, cet entre-deux qui, cédant partiellement à notre effort, surgit sans cesse pour nous empêcher d'atteindre jamais au but que nous croyions apercevoir tout proche et déjà dominé par notre science et notre sagesse. Ainsi la matière est moins une chose que la condition commune des résistances que nous opposent toutes choses et que nous nous opposons à nous-même.

Il ne faudrait néanmoins pas s'imaginer que cette barrière mobile ou cette opacité plus ou moins pénétrable dépendent de nos états subjectifs ou des imperfections des [81] choses encore amorphes : tout au contraire il y a en elles un ordre prodigieusement complexe et réglé, une norme partout présente sur laquelle nous avons à nous appuyer avec soumission précisément parce qu'elle nous résiste pour nous conduire. Si, dans *la Pensée*, nous avons dû partout discerner un élément ou, pour mieux dire, un dictamen rationnel ou noétique, à plus forte raison, en cette étude de *l'être*, nous aurons à saisir comment la réalité incarne une loi qu'on a pu comparer à une « verge de fer », à « une loi

d'airain », à une sanction rigoureusement adaptée aux plus subtiles exigences de la vérité en action (8). Il se peut que dans leur complexité ces lois de l'ordre matériel lui-même semblent laisser place à une indéfinie plasticité ou à des échappatoires imprévisibles. C'est là sans doute une illusion ; et dans le fond même de la réalité matérielle réside un dynamisme naturel qui déroulera finalement ses effets inexorables. La matière n'est donc pas seulement un jeu d'ombre, un tain réfléchissant, une phase destinée à passer comme une éclipse : elle est bel et bien l'expression d'une force qui intéresse l'ordre physique et spirituel tout ensemble.

Par cela même la matière est aussi le stimulant à la fois partiellement docile et utilement rebelle pour une pensée et une vie qui ne doivent s'arrêter à aucun relais intermédiaire, à aucun but subalterne et inadéquat, — inadéquat parce que cette pensée et cette vie procèdent d'une aspiration totale et illimitée dont elles usent même en leurs emplois inférieurs. C'est pourquoi si la matière apparaît d'abord comme une passivité et une opacité, ce n'est qu'un aspect superficiel et incomplet. Il est plus vrai de dire qu'elle résiste indéfiniment et qu'en même temps elle encourage, elle suscite, elle aide même la lutte de la pensée, l'effort du vouloir, la conquête de la vie personnelle.

Envisagée dans cette perspective qui laisse apparaître [82] ses aspects contraires, et qui prouve à quel point il y aurait illusion à la considérer comme une chose à part des autres, la matière se trouve associée étroitement aux formes déjà plus élevées des réalités que volontiers l'on accepte d'appeler immatérielles. Mais cette épithète est-elle entièrement justifiée ? Non, pas plus que ne serait justifiée l'assertion d'une matérialité pure et brutalement subsistante. Nous avons déjà rappelé avec Leibniz qu'à l'exception du seul Être en soi et par soi, nulle créature n'est pur esprit ; car l'imperfection inhérente à tout être fini et dépendant est le stigmate qui, spécifiant et limitant cette existence contingente, produit l'entrave d'une matière au moins rudimentaire, fut-elle imperceptible à toute investigation physique ; elle constitue « moins une étendue qu'une préparation et comme une exigence, *exigentia extensionis materia prima* ». Mais, pour rendre plus intelligibles et plus utiles de semblables thèses métaphysiques, il sera bon sans doute d'apercevoir, comme nous espérons

bientôt le montrer, les raisons secrètes et les finalités multiples de ces dispositions et préparations congénitales à tout être second, en face de l'Être premier.

Des réflexions qui précèdent ressortent de nouvelles implications. La matière n'existerait pas sans des êtres supérieurs à elle, en ce sens que des raisons séminales, comme disaient les anciens, ne peuvent manquer d'être infuses en elle, des virtualités, des tendances ; et ceci revient à dire une fois de plus qu'une matérialité absolue et absolument première est un pur non-sens, comme le dualisme est foncièrement inintelligible. On sait le débat séculaire qui avait déjà mis aux prises les anciens commentateurs d'Aristote et la lutte toujours renaissante entre les successeurs protéiformes des Averroïstes et des Alexandristes. Mais inversement il est juste de maintenir que, dans notre monde, sans matérialité des êtres spirituels ne [83] pourraient isolément subsister et qu'une confusion moniste n'est pas moins redoutable qu'un dualisme absolu (9). Il va donc s'agir pour nous d'accompagner et de retrouver la matière jusque dans les formes les plus hautes des êtres, de même que symétriquement nous avons trouvé déjà de la pensée au sein de ce qui, à un regard superficiel, avait pu paraître exclusivement matériel. Mais cette symétrie ne doit pas nous faire illusion : il n'y a pas réciprocité entre ces deux perspectives inégales. La matière n'est pas ce qui confère la réalité aux êtres ; ce sont les êtres qui donnent à la matérialité ce qu'elle a de réalité véritable et même, faudra-t-il dire peut-être, indélébile. Nous aurons donc à continuer, si l'on peut dire, l'histoire de sa genèse et l'étude de sa fonction complète. Il nous faut maintenant examiner si, dans l'ordre de la vie, subsistent à proprement parler des êtres véritables, dans quelle mesure ils peuvent contribuer à transformer la matière elle-même et à préparer par leur existence passagère l'avènement d'un ordre spirituel où il sera plus vrai encore d'appliquer ce grand nom d'*être* dont on abuse si facilement.

Nous venons d'échapper en même temps au dualisme, au monisme, au matérialisme, à l'idéalisme et à la notion commune d'un spiritualisme superficiel qui se bornerait à une juxtaposition de deux sortes de substan-

ce pouvant ou bien subsister isolément, ou bien se juxtaposer pour former un seul et même être avec deux substances dont l'une serait assumée par la forme supérieure de la vie. Il nous faut maintenant examiner cette composition nouvelle, cet élan vital qu'on est porté à substantifier comme un principe original d'où tomberait la matière et monterait l'esprit, cet hylozoïsme qui oscille du vitalisme à l'animisme pour ne pas dire au spiritisme. Oui ou non les vivants [84] constituent-ils des êtres pleins, voire le centre d'où rayonne diversement, par croissance triomphante ou par momification et dégradation, tout l'ordre des choses ? Faut-il au contraire discerner dans les êtres vivants une ébauche, une aspiration, une promesse ? Et, malgré leur mortalité, est-il concevable qu'ils puissent, — en une sorte de réintégration — participer à ce qu'il y a d'impérissable dans l'histoire des êtres ?

II. LES ORGANISMES VIVANTS ET MOURANTS SONT-ILS DES ÊTRES ?

[Retour à la table des matières](#)

A tenir compte des vraisemblances que traduit spontanément notre langage courant, les individus qui reproduisent un type générique et qui portent en eux une originalité singulière ne méritent-ils pas d'être appelés proprement des êtres ? Ce n'est pas seulement, semble-t-il, sur des apparences que se fonde notre assertion confiante : il a fallu l'audace de Descartes pour la contredire et voir même dans les animaux supérieurs un pur automatisme tout mécanique ; c'est sur de réels arguments que paraît s'appuyer la croyance générale dont nous écoutons d'abord l'écho. Que nous dit-on ?

Le vivant, si rudimentaire qu'il soit, présente déjà une *unité* caractéristique et spécifiée. Il n'est pas seulement [85] une juxtaposition de parties ou une connexion plus ou moins complexe, mais qu'on croirait saisir d'un seul coup dans une intuition physique. Il s'agit de plus que d'une apparente unité qu'on s'imaginerait apercevoir du dehors comme un élément simple, telle des cellules qu'avec des instruments déjà perfectionnés nos yeux discernent ou qui, encore invisibles en fait, pourront dans l'avenir être découverts en leur extrême ténuité. Il s'agit d'une toute autre vision que celle des sens, d'une unité inaccessible à toute constatation empirique, d'un principe intérieur vraiment indépendant de toute grandeur ou de toute petitesse mesurable. En toute rigueur des termes, le vivant, si rudimentaire qu'il soit, est intimement un et singulièrement spécifié : centre métaphysique de perception et d'expansion, il suscite et organise, quoique inaccessible du dehors, toutes les manifestations observables de cette sorte d'idée directrice incarnée (10). Portant donc en lui un principe d'unité organisatrice et efficiente, le vivant — soit qu'il s'agisse de chaque exemplaire indi-

vidualisé, soit que l'on considère les traits spécifiques ou génériques qu'il reproduit —, paraît posséder une essence propre, une forme qui, étroitement unie à la matière qu'elle vivifie, répond, semble-t-il, aux exigences de notre idée foncière de l'être.

Bien mieux encore ; s'il est vrai que les vivants ne naissent que pour mourir et ne se situent dans l'espace qu'en paraissant se perdre bientôt dans l'immensité des forces hostiles, toutefois l'effort commun de toute la nature vivante tend sans cesse à envahir l'étendue par l'assimilation, la croissance, la prolifération ; il tend, plus encore peut-être, à triompher de la mort par la génération, sorte de création continuée et d'adaptation progressive. Ainsi, malgré les destructions et les mutations, l'élan vital poursuit sa ruée toujours au moins partiellement triomphante. Unité, spontanéité spécifique, pérennité, n'est-ce point là [86] le trépied de l'être, et les vivants ne participent-ils pas en eux-mêmes à sa mystérieuse consistance ? Voilà ce que d'instinct le sens populaire ne peut s'empêcher d'affirmer.

Faut-il néanmoins que nous nous bornions à faire écho docilement à ce témoignage ? Sans plus ample examen critique, le nom d'être serait-il assez justifié en faveur de tout ce qui est vivant par cela seul qu'on croit immédiatement découvrir les caractères estimés nécessaires et suffisants à ce qu'on veut décorer de ce grand nom d'être ? Regardons-y de plus près pour voir si les traits apparents qui sont en effet indispensables à tout être sont ici réellement adéquats à notre notion de l'être. Examen qu'il faut poursuivre en deux sens, car, pour suffire, il faudrait d'abord que ces caractères fussent vraiment acquis, sans qu'on se paye d'analogies ou d'approximations trop incomplètes ; et, de plus, il faut chercher si les traits dont on se contente n'en exigent pas d'autres encore pour devenir vraiment solides, pour répondre aux justes exigences de la raison, pour porter en un mot le poids d'une réalité qu'on puisse dire ontologique. Non sans doute que nous devons diminuer l'importance ou pour ainsi dire la valeur et la fonction de la vie, ni la ramener à l'état de simple machinerie ; nous chercherons au contraire à découvrir ce qu'ébauchent, préparent, soutiennent les vivants, comme, réciproquement, ce qu'ils trouveront eux-mêmes de consistance en des formes supérieures d'existence. N'est-ce point en effet par

là seulement qu'ils se rattacheront au Principe sans la participation duquel il n'y a point d'être authentiquement digne de ce titre d'honneur ?

On l'entrevoit déjà : de même que nous n'avions critiqué la matérialité que pour trouver en elle, à défaut d'une ténébreuse ou misérable substantialité propre, une [87] fonction infiniment importante et perdurable, de même ici nous ne tenons en suspens l'être prétendu des vivants qu'afin de ne pas les laisser pour ainsi dire dans leur indigence définitive et dans leur petit rôle de parure éphémère et de nourriture terrestre. Si les caractères — qu'on nous indiquait tout à l'heure comme définitifs et suffisants à leur état d'être — devaient les parquer dans leur fugitive histoire, ils seraient moins, à maints égards, que cette matière à laquelle on refusait la qualité d'être. Elle du moins semblait justifier cet adage de la vieille science ou de l'intuition poétique : « la forme se perd et la matière demeure ». N'est-il pas vrai qu'envisagée dans son incessant tourbillon, la vie (sans briser les cadres très réels dont elle protège son mouvant équilibre en formant des espèces précisément définies selon une corrélation des formes et une connexion des organes analogue aux équilibres numériques des composés chimiques) constitue une métamorphose ininterrompue : mutation qui, lente ou brusque, apparaît au regard embrassant la succession des âges comme une plasticité cohérente vers des fins imprévisibles ?

Ontogénie, phylogénie, vue d'ensemble comme une série d'images instantanées qui composent une représentation cinématographique, les avatars de la vie ne nous permettent de nous attacher réellement à aucun état dont on pourrait dire, ceci est stable et définitivement défini. Et si nous l'imaginons à un rythme accéléré qui nous représenterait l'histoire de la vie terrestre en quelques secondes, comme nous percevons les trillions de vibrations qui provoquent en nous une perception de couleur, il nous semblerait sans doute que le développement des végétaux et des animaux ressemble à ces fontaines colorées qui surgissent un instant sous les ondes électriques pour retomber dans la nuit sans forme. Crookes comparait les transformations des espèces animales à l'émergence [88] spasmodique d'un geyser ou à ces arborescences madréporiques dans lesquelles des milliards de petits organismes travaillent et

s'ensevelissent dans l'œuvre collective qui ressemble en effet parfois à la ramure d'un grand arbre avec toutes ses floraisons variées. Sous de telles images qu'autorisent impérieusement la science la plus positive et la spéculation la plus critique, à quoi donc se prendre pour trouver des êtres dans un tel devenir s'il n'y a rien d'autre en lui qu'une course dans l'évanescence ? Or nous ne pouvons laisser ainsi tomber la vie et il nous faut la rattacher par en haut à ce qui peut seul lui assurer la réalité consistante, qu'elle ne trouve pas en bas du seul point de vue temporel ou spatial : sa réalité ontologique et sa fonction essentielle ont une assise supérieure.

On objectera sans doute que si les photographies instantanées d'un cheval au galop révèlent des attitudes que ne laissait pas soupçonner notre vision directe du mouvement apparemment continu, nous ne devons pas méconnaître la vérité des vues discontinues, puisqu'elles suffisent au cinéma pour reconstituer l'aspect de la mouvante réalité faite de données découpées. Si l'histoire de la vie offre à qui la saisit d'ensemble une image très différente de nos perceptions fragmentaires, serait-ce donc une raison pour nier la vérité des fragments isolément considérés ? — Nous ne méconnaissions pas en effet que la série suppose des phases successives et liées. Et précisément dans notre réintégration finale, toutes les étapes, toutes les existences particulières prendront place et signification ; mais c'est à la condition que nous trouverons à les relier à un principe supérieur au pur devenir et à la seule durée : c'est pourquoi nous parlons présentement d'ébauches, de préparations, de soutien.

Pour le mieux comprendre, envisageons une objection complémentaire de celle qui précède. Si l'on ne réussit pas [89] à fixer les vivants qu'emporte individuellement la mort, n'est-ce pas, demande-t-on, qu'au lieu de chercher vainement la réalité de leur être dans les formes passagères et muables où s'incarne transitoirement l'élan d'une incessante évolution, nous devons nous attacher — comme au seul véritable — à l'organisme collectif que constitue la suite des métamorphoses continues ? Voudrait-on faire de l'œuf, de la chenille, de la chrysalide, du papillon, quelques êtres expressément distincts, de même qu'on avait pris les états successifs de certains crustacés pour des espèces entièrement différentes ? Pour ne pas être dupe de nos courtes vues expérimentales et de notre tendance à substantifier des apparences hétérogènes et pourtant

génératrices les unes des autres, n'est-il pas nécessaire de transférer le nom d'être à l'ensemble même de ce qui nous paraît d'abord une collectivité, tandis qu'en fait c'est ce tout qui, seul, a une véritable unité et une subsistance qui ne meurt pas ?

— Conception spécieuse que les sciences de la vie et même les travaux des sociologues semblent autoriser, voire imposer. Pourtant qu'on y réfléchisse d'un point de vue où le philosophe doit se placer en dépassant les horizons limités à l'histoire des phénomènes et aux transformations de la vie organique. Si les individus ne sont pas des êtres, comment leur somme collective en formerait-elle un ou plusieurs ? Le caractère périssable et muable de ces organismes individuels ne se retrouve-t-il pas dans ce mythe collectif qui n'est, lui aussi, qu'une extrapolation hypostasiée et parfois idolâtrique ? Qu'est-ce que cette vie totalisée qui resterait pourtant un incessant devenir, un mouvement qui, venu on ne sait d'où, n'aboutirait nulle part et que naguère on comparait à un feu d'artifice surgissant dans les ténèbres pour retomber dans une nuit plus profonde ? Comment comprendre cette oscillation de la nature, ce louchement de la pensée qui nous [90] fait chercher l'être tantôt dans l'éphémère fragilité des organismes que nous voyons et touchons et détruisons, tantôt dans ce Léviathan monstrueux où l'on prétend faire couler sans trêve et sans but le torrent de la vie ? Pas plus que la matérialité, la vitalité, si l'on veut la considérer à part comme une essence distincte et suffisante, n'est un être constitué. Elle ne demeure, devant une critique implacable, qu'une entité, tant qu'on ne réussit pas à la suspendre à une vérité capable de l'éclairer par sa finalité même, à une réalité qui la rattache à une existence susceptible de lui fournir un principe d'explication, de permanence et de concentration.

Afin d'ouvrir sur ces perspectives encore obscures des voies convergentes, il est bon d'examiner le problème de la vie sous les autres aspects que nous avons déjà indiqués. Il n'y a d'être, disions-nous, qu'où il y a unité, spontanéité, pérennité. Vainement nous avons cherché chez les vivants une unité véritable et définitive ; cette unité l'effort individuel ou collectif s'épuise à la poursuivre et n'obtient autre chose que des ébauches approximatives, mais sans l'atteindre elle-même. Allons-nous découvrir du moins en ces semi-êtres cette

initiative, cette autonomie relative, cette *spontanéité* faute de laquelle un être ne serait qu'une chose ?

Il semble d'abord que la réponse doive être affirmative : n'a-t-on pas répété qu'être c'est agir ? Bien plus ne faut-il pas dire que, selon le mot de Claude Bernard, la vie est une création, qu'en elle une « idée directrice » assemble des matériaux et des forces subjugués pour une entreprise originale ? qu'elle est plus qu'un équilibre contre les agents de destruction ? qu'elle est une conquête, une victoire témoignant d'une sorte de participation à la puissance divine, puisqu'en effet l'énergie vitale semble soulever le déterminisme physique tout entier et introduire du nouveau dans l'univers ? [91]

Pourtant ici encore s'impose un examen plus attentif afin que des ébauches ne soient point prises pour l'œuvre complète et stable. S'il est vrai que l'élan de la vie entraîne la pesanteur matérielle et la soulève vers des réalisations de plus en plus organisées, cette tendance, partiellement efficace, triomphe-t-elle d'une passivité foncière qui réside en elle et des résistances qui limitent, menacent et finissent par anéantir, semble-t-il, son progrès provisoire ? La matière ne serait-elle pas elle-même le résidu de cet élan manqué et la marque de son avortement ? L'impulsion d'où procèdent toutes les manifestations de la vie organique n'a point son principe et son explication en elle-même. Elle subit plutôt qu'elle n'agit vraiment. Elle transmet le courant d'énergie qui est emprunté au milieu total ; et si le vivant élabore et restitue d'une façon qui paraît originale et spécifique ce qu'il reçoit du dehors, il n'est pourtant pas lui-même l'auteur conscient, la source première, la raison finale de ses propres réactions. Ces ripostes se ramènent à un mécanisme — assurément complexe et plastique — mais qu'on a pu justement nommer un système déterminé de tropismes d'où est exclu tout agir qui ne serait pas simplement un effet d'une excitation antérieure. L'emploi des mots *spontanéité*, *activité vitale* est donc une métaphore dont il ne faut pas rester dupe en interprétant indûment les fonctions de la vie d'après notre expérience humaine, à travers un mimétisme verbal.

Par cette analyse qu'il serait aisé d'approfondir en scrutant les conditions du penser et de l'agir (et c'est ce que nous essayons de faire ailleurs), nous apercevons ce qui manque aux simples organismes vivants pour constituer de

vrais êtres : leur défaut d'unité est lié à leur défaut essentiel d'agir propre et d'autonomie réelle ; et c'est également pourquoi ils manquent de cette *pérennité* individuelle ou même collective, faute de laquelle une existence [92] vraiment substantielle ne saurait s'appeler littéralement un être. Comment cela ?

Qu'on réfléchisse à l'abusivité avec laquelle nous attribuons l'être à tous les états successifs de ce qui passe dans le temps ou dans l'espace. Ne faudrait-il pas dire au moins qu'un être n'est pas seulement ce qu'il apparaît à tel moment ou à tel point et que, pour le connaître, pour l'affirmer légitimement, il y aurait lieu de faire la somme de tout son devenir ? Oui ; mais comment réaliser discursivement cette addition ? Et jamais une synthèse finie sera-t-elle une unité qui n'est telle qu'en restant indécomposable en éléments dissociés ? Vainement dira-t-on que l'histoire de la vie est en effet bien plus qu'une synthèse et qu'en voulant la réduire à un engrenage mécanique ou même à une synthèse organique on la défigurerait en ne voyant plus en elle qu'un cercle vicieux, comme on l'a prétendu en montrant qu'il faut des aliments pour former l'estomac et un estomac pour transsubstantier les aliments. Si donc l'origine de la vie demeure même métaphysiquement un mystère, sera-t-il suffisant de dire en outre que sa fin, comme sa naissance, demeure impénétrable ?

La pensée ne peut se résigner à n'aller que de la nuit à la nuit ; et, après avoir pris conscience d'elle-même, elle ne peut retomber dans un abîme d'obscurité en se contentant d'apercevoir à la surface de cet océan quelques épaves qu'elle décorerait du nom d'êtres. C'est ce nom même qu'elle veut pouvoir comprendre et appliquer à bon escient ; et, comme le poète, elle ne saurait s'empêcher de dire :

« *Qu'est-ce que tout cela qui n'est pas immortel ?* » ¹ [93] Aussi demande-t-elle à envisager la vie, comme la matière elle-même, *sub specie aeterni* ; et tant qu'elle n'a pas trouvé le sens de ce qui passe, la raison de ce qui devient, de ce qui vit et de ce qui meurt, elle n'ose encore parler, à son point de vue nécessaire, d'un être authentique. Or tout le monde végétal et animal nous offre bien une succession de vues instantanées que notre science recompose en histoire apparemment continue qui se poursuit indéfiniment ; mais nous savons ce qu'il y a d'artificiel, d'anthropomorphique, d'insuffisant dans cette vision même dont il nous faut découvrir une signification plus profonde, une plus intime unité, une réalité plus permanente, afin de nous sentir en droit d'y reconnaître des traits véritables de l'être et de l'intégrer dans nos certitudes ontologiques.

Sans rien renier, sans rien préjuger de la matière et de la vie que nous nous empêchons seulement d'hypostasier prématurément sous leurs formes obvies, nous devons donc poursuivre notre exploration et entrer dans ce que nous avons appelé l'avant-port de l'être, cette région de la conscience personnelle, cette vie réfléchie qui s'éveille d'autant mieux qu'au moment où la nuit tombe sur le paysage du monde matériel et organique, les feux s'allument au-dessus ou à la surface des eaux qui doivent nous porter, à l'écart des écueils et sans déviation, jusqu'au port de l'Être véritable. [94]

Plus proche à maints égards de l'idée qu'implique notre certitude de l'être et, sous d'autres aspects, plus éloignée d'elle que la matière — en

¹ C'est à dessein qu'au mot *éternel* nous substituons ici le mot *immortel* ; car le premier évoque une doctrine panthéistique. Le second implique au contraire l'idée d'une création en ce qu'elle a de plus précis et de plus nécessaire à expliquer : il s'agit en effet de savoir comment de vrais êtres, quoiqu'ayant commencé, peuvent cependant participer non seulement par leur principe mais par leur destinée à ce qui ne finit pas. Une fois entrés dans l'existence et la durée les êtres ont en effet à demeurer d'une certaine manière dans la vérité qui ne meurt pas et dans une solidité en rapport avec la fonction propre à chacun des degrés d'existence. C'est ce genre de consistance que nous devons préciser, selon la diversité des êtres appartenant à des étages définis sans confusion possible entre les habitants de ces plans superposés et solidaire.

apparence brutale et indestructible — la vie, par sa complexité, par ses sujétions, par sa caducité déçoit nos impérieuses exigences. Pourtant n'y a-t-il point parmi les vivants des existences à la fois mourantes et immortelles, dépendantes et libres, engrenées dans la multiplicité cosmique et transcendantes à cette immanence même ? Par là ne touchons-nous pas enfin à de véritables êtres ? ne portent-ils pas en eux, ne réalisent-ils pas du consistant, du divin, peut-être même tout le divin qui soit concevable et possible ? et n'est-ce pas à ce terme humain qu'il faut suspendre tout cet univers dont la fonction la plus haute serait ainsi de « fabriquer des dieux » et de préparer une humanité unie, dominatrice, capable peut-être de transcender la mort et de se déifier ? Rêve qu'on nous a présenté comme datant des origines, comme une spécieuse et meurtrière tentation, mais que chaque âge reprend et diversifie jusqu'à en faire la religion de l'avenir et la raison suprême de vivre et d'être. Il vaut la peine d'y regarder de près. [95]

III. LES PERSONNES SONT-ELLES DES ÊTRES ?

[Retour à la table des matières](#)

Si, selon la persuasion commune, le nom d'être semble justement appliqué, c'est bien à l'homme qui réunit manifestement en lui les deux sortes de réalité entre lesquelles oscille la préférence, soit qu'on s'attache surtout aux existences tangibles, soit qu'on réserve la plus haute et la plus solide estime pour l'ordre de la pensée, de la volonté, de l'efficience. Porter en soi un écho de l'univers qui retentit dans une incarnation singulière, prendre conscience de cette originalité jalouse et accaparante au point de rendre haïssable ce moi qui tend à se faire centre et tout, déployer une énergie conquérante autant que savante pour subjuguier et employer les forces réunies de la nature et de l'esprit, n'est-ce point là une révélation de l'être ? Sinon, semble-t-il à beaucoup, l'être ne serait nulle part.

Approfondissons encore les raisons qui militent en faveur des personnes, — et des personnes seules, — pour que nous leur réservions ce privilège, cette dignité d'être vraiment et proprement des êtres. Si plus tard nous sommes forcés de réduire cette prétention initiale, fût-ce pour accroître ensuite la valeur et

la portée infinie de la personne humaine, il faut d'abord que nous ne paraissions pas déprécier par légèreté et parti pris le sens profond et le mérite incomparable de la personnalité, en quelque sujet, humain ou autre, que nous ayons à la concevoir.

En premier lieu, s'il est vrai que l'être implique une [96] *unité*, non point physique (car il n'en est point réellement de telle), du moins intérieure à elle-même, ne trouvons-nous pas dans la vie personnelle ce centre invisible et indivisible qu'aucune analyse ne peut effectivement diviser malgré la virtuelle extension de la pensée et de l'action ? car, pensante et agissante, la personne se lie l'univers entier en le recevant pour le connaître et en y ripostant pour le maîtriser et l'employer¹. Comment imaginer que dans ce monde de la multiplicité, cette question, ce mystère de l'unité puisse être mieux éclairci, mieux résolu ? La personne, à la fois si ego-centrique et si expansive, n'est-elle donc pas le triomphe par excellence de l'effort générateur de l'être ? et ne répond-elle pas au double besoin de compréhension métaphysique et de réalisation effective ?

Mais, pour qu'il y ait être, ne faut-il pas, de plus, qu'une initiative témoigne d'une puissance autonome et efficace ? La *spontanéité* d'un élan vital ne suffit absolument pas à satisfaire notre idée, notre besoin, notre certitude de

¹ Contre l'objection tirée d'apparents dédoublements de la personnalité, le tome I de *la Pensée*, notamment dans l'excursus 24, p. 364, indique la réponse qu'il convient de faire du point de vue psychologique et métaphysique. Mais le problème ontologique porte plus loin encore et, soit en ce point de notre itinéraire, soit dans la réintégration finale que contiendra la troisième partie de ce volume, nous avons à montrer les conditions dont dépend la réalité substantielle des êtres pensants. De ces perspectives supérieures où nous serons amenés, les solutions de la métapsychique et du spiritisme (que certains lecteurs seront peut être surpris de ne point nous entendre critiquer ici) se révèlent comme étrangères au plan ontologique ; car les données empiriques ou imaginatives auxquelles elles prétendent recourir ne répondent nullement aux exigences rationnelles auxquelles nous devons satisfaire. Nous avons d'ailleurs touché au problème de la métapsychique dans *la Pensée* (t, I, p. 367).

l'être. Il faut pour cela que soit réuni ce triple caractère que condensait Leibniz en ces mots : *vis sui conscia, sui potens, sui matrix*. Or la personne n'est-elle pas cette source jaillissante qui non seulement coule intarissable [97] de forces inconscientes, mais tire de sa propre clarté ou de ses lumières supérieures la puissance idéale, directrice, effective, puissance spirituelle, qui la rend libre et responsable de ses actes dont il faut dire, mieux qu'Aristote, que nous en sommes les pères, bien plus que nous ne le sommes de nos enfants ? Ainsi la personne semble bien un agir vraiment initiateur et on a pu parler des « créations » dont elle paraît le principe, comme si elle portait en elle un divin pouvoir, privilège essentiel de l'être.

Il y a plus. Il nous avait semblé que l'être n'est point ce qui passe, ce qui devient, ce qui disparaît sans retour, fallût-il même imaginer cette solution de désespoir et de déraison qui nous condamne à l'étrange supplice des cycles indéfinis et des « retours éternels ». Pour que l'être soit vraiment, il faut qu'il *subsiste*, non pas en ce sens qu'il resterait une petite entité à jamais cachée et présente sous les fluctuations de surface, mais en ce sens qu'il survit à toutes les superficielles métamorphoses, sans perdre ce qu'il y a de plus intime, de permanent, d'acquis, d'immortel en lui. Or précisément l'être personnel et vraiment spirituel n'est-il pas celui qui défie la caducité ; et, même s'il semble disparaître à nos yeux de chair, ne le suivons-nous point par le regard de l'esprit, comme il se suit lui-même et se survit toujours, au point qu'après la première mort et à défaut de la victoire offerte à sa bonne volonté une seconde mort, une mort éternelle l'empêche à jamais de s'annihiler ? Quoi de plus saisissant qu'une telle perspective pour nous révéler la solidité indélébile, l'être à jamais consistant de la personne jusque dans son apparente destruction ?

Pourtant ne nous laissons pas persuader trop vite et au rabais. Assurément il n'est pas question pour nous de mettre [98] en doute la réalité des personnes, alors que déjà nous avons montré que la matière et la vie inférieure impliquent une réalité indélébile quoiqu'elles ne puissent se centrer en elles-mêmes. La

personnalité est certes une réalité bien plus consistante que ne le sont les réalités matérielles et organiques, quoique notre existence présente ne semble pouvoir se passer d'elles. Mais il s'agit maintenant de savoir si, même avec ces appuis sous-jacents, la personne, telle que nous l'expérimentons, telle même que nous la sublimons dans sa vie supérieure, est l'être même, un être capable de se consolider, de se suffire comme une substance constituée dans son unité, son autonomie, sa persistance définie et définitive.

On pourra sans doute s'étonner, s'inquiéter de ce doute en trouvant obscure, paradoxale, dangereuse, peut-être absurde, la question que nous posons ainsi. Avant de la discuter, il ne sera pas inutile d'offrir comme matière de réflexion préalable deux remarques destinées non point à entrer dans notre argumentation rationnelle, mais à familiariser le lecteur avec la doctrine qui, présentée plus loin, risquerait de lui paraître déconcertante.

— Dans son rationalisme exclusif de tout apport théologique, Paul Janet, plus opposé que personne à toute ingérence de dogmes dans la trame philosophique, m'écrivait cependant, en 1893¹, qu'il est permis, qu'il est utile d'alimenter la spéculation métaphysique avec des analogies librement empruntées à l'enseignement chrétien ; car, disait-il, sous ces thèmes, revêtus de données historiques ou paraboliques, sont incluses des intuitions [99] spirituelles dont la recherche philosophique peut faire état, afin de susciter de nouvelles démarches et de mener la raison discursive jusqu'à des vérités d'abord inaperçues d'elle. D'un point symétriquement inverse quelques théologiens, redressant l'idée simpliste d'après laquelle ce qui est rationnel et ce qui est révélé ne sauraient se rencontrer et encore moins se superposer partiellement, déclarent que l'histoire de la pensée chrétienne, sans parler de l'irradiation intérieure de

¹ Pour corroborer ce témoignage il ne nous sera pas inutile de nous reporter au besoin à un article publié par Paul Janet dans *la Revue philosophique*, 1889, I, 1, sous ce titre : « Des rapports de la philosophie et de la théologie ». Non pas que je fasse mienne la position de l'auteur à l'égard de la théologie. Du moins son étude montre que, du côté des philosophes, des comparaisons et des suggestions sont légitimes, sans détriment pour l'autonomie rationnelle.

la foi ou de la grâce, propose des données stimulantes ou même peu à peu assimilables pour la spéculation la plus authentiquement philosophique.

— Sous le bénéfice de telles remarques il nous sera permis de proposer à ceux de nos lecteurs qui protesteraient contre la critique que nous faisons de la personne érigée d'emblée en être, une simple méditation sur ces deux thèses : d'une part, il est enseigné que Dieu qu'on peut bien appeler ici (en attendant que nous justifions cette expression) « l'Être en soi » n'est pas simplement une personne ; il en est trois dans son unité essentielle, substantielle et indivise. D'autre part, voudrait-on que, en nous, la personne qui ne suffit pas en Dieu pour constituer l'être fût déjà pleinement un être, alors surtout que cette personnalité humaine reste, malgré ses virtualités, si précédée et si accompagnée d'obscurités et de défaillances possibles ? Dès lors ne se rend-on pas compte de la nécessité d'une critique plus attentive pour découvrir ce qui dans la personne même manque encore pour qu'elle puisse être identifiée à l'être lui-même ? Un théologien tout à fait éminent, le P. Réginald Beaudoin, indiquait que parmi les gains philosophiques suggérés par l'enseignement théologique l'un des plus importants est justement cette distinction capitale entre la personne et l'être substantiel des esprits. On nous pardonnera donc ici de scruter un peu ce problème décisif d'où dépend en grande partie la réponse [100] suprême que nous devons faire à la question finalement inévitable : comment peut-il y avoir des êtres véritables au sein même de l'Être absolu ?

1° Qu'est-ce donc d'abord qui empêche la personne — que nous avons la conscience spontanée d'être et que la réflexion savante ne réussit jamais complètement à faire disparaître de nos pensées et de notre comportement humain — d'apparaître cependant comme une ébauche aussi et plus dissemblable du terme imprécis où nous aspirons qu'une larve aveugle peut l'être de l'insecte parfait aux mille paires d'yeux ? Et cependant n'est-ce pas le même vivant qui persiste à travers des états si différents ? Un premier obstacle semble causer d'abord cet empêchement et paraît même insurmontable. Pas plus que les vivants dénués de réflexion et de prospection, la conscience personnelle que nous expérimentons en nous ne ramène à une complète *unité* la multitude des

données temporelles ou spatiales qu'elle tend à intégrer, mais au risque d'éparpiller l'attention et l'aspiration vers des objets, vers des buts multiples qui semblent s'exclure. Vainement nous efforçons-nous de tout tenir, de tout maîtriser à la fois : une pensée chasse l'autre, un amour qui semblait indéfectible fait place à d'autres désirs ; et S. Augustin marque le trait dominant de cette existence passionnée, fragmentée, dispersée en tout, lorsqu'il dit de notre esprit livré à ses démarches naturelles : *distentus per omnia, dilaceratur*.

Cette contraignante dispersion, conséquence de notre entendement abstraitif et discursif, s'impose tellement à nous qu'un des aspects sous lesquels le mystère divin nous apparaît presque comme une impossibilité, c'est celui qui présente à notre imagination enfantine la simultanéité d'une Providence tout entière attentive et active en chacun des points de l'immense diversité du monde [101] physique ou des secrets cachés au fond des consciences, Comment donc pourrions-nous, même en l'exiguïté de notre horizon personnel, nous concentrer, nous unifier assez pour nous posséder réellement et déclarer au sein de ce tourbillon : nous sommes ?

Difficulté plus insoluble encore quand nous comprenons qu'il est illégitime, qu'il est impossible de nous centrer en nous-même, de faire tourner l'univers autour de notre égoïsme, de méconnaître que la personnalité doit devenir la conscience de l'impersonnel et qu'elle vaut, qu'elle croît surtout par le don de soi et par le dévouement à tous. Ne touchons-nous pas ici à une sorte d'antinomie morale qui porte jusqu'au fond du problème ontologique ? La personne ne peut être seule : elle ne saurait être elle-même que par une sorte d'exode et de générosité ; et de même que l'individu, malgré le sens étymologique du mot, n'existe qu'en fonction de ce qui le limite et le sépare des autres, de même la personne semble ne subsister qu'en se dépassant elle-même et en prenant comme devise : *vae soli* !

2° Y aura-t-il du moins, pour que la personne puisse enfin se réaliser par l'initiative qui l'engendrerait à la véritable vie spirituelle, une *spontanéité* originale en elle, un élan qui serait tout sien, une force vraiment créatrice de son

être propre ? Mais non ; les origines de la pensée procèdent et de plus bas et de plus haut que la conscience même. Des impulsions initiales, des attraites supérieurs précèdent et accompagnent ce que nous nommons notre libre arbitre ; et dans les options qui nous semblent les plus personnelles, les plus fondamentales, les plus décisives, la part de ce qui n'est pas nôtre, de ce qui n'est pas à nous, est réellement indéterminable (11). A qui ne se paye pas de mots ni d'apparences l'évidence exige cet aveu : en nous, nous ne sommes pas absolument chez nous. Pour prendre la plus favorable hypothèse, disons que nous [102] devons, que nous pouvons contribuer à nous conquérir, selon ce précepte antique : homme, deviens homme. Belle maxime sans doute, mais combien équivoque, et qui risque d'être présomptueuse et périlleuse si nous nous figurons que cette génération de l'homme véritable et plein peut surgir et s'achever en nous et par nous seuls.

Si donc nous concevons la nécessité, pour qu'un être soit véritablement, de pouvoir dire de lui qu'il contribue à sa propre vie et accomplit une destinée dont il devient la cause responsable, nous n'avons pas encore découvert comment cette condition se réalise au cours de l'itinéraire où se cherchent plutôt qu'elles ne s'atteignent les personnes humaines, en qui nous ne saurions voir encore que des ébauches, *initium aliquod creaturae*, — des ébauches qu'on ne peut sans doute laisser retomber dans l'annihilation, mais dont jusqu'ici nous ne saisissons pas encore les développements futurs et les moyens d'achèvement. Ne nous hâtons donc pas d'appliquer le nom d'être à ce qui n'est encore qu'en devenir : *inchoatio quaedam*.

3° Où cette prudence suspensive se montre plus indispensable, c'est devant le problème de la *pérennité* des personnes. Deux écueils rétrécissent le passage où notre recherche exploratrice échouera si elle n'évite l'un et l'autre de ces récifs. Tantôt il semble que la personne n'est qu'une réussite instable, sujette aux hallucinations et au dédoublement, destinée à se dissoudre comme l'organisme même. Tantôt on est porté à sublimer l'élément intellectuel et éthique, mais pour ne sauvegarder que le caractère impersonnel d'une pensée dégagée de toute contingence et de toute individuation. De part et d'autre, par

des voies différentes et en des conclusions opposées, on fait évanouir l'être des personnes en tant que personnes — dans un cas en les dissolvant dans les phénomènes — dans l'autre cas en les concentrant et en les [103] absorbant dans l'unique Substance.

On voit par là que le problème philosophique concernant le genre de réalité qu'il convient d'accorder aux personnes n'est pas aussi clair et simple que le suggèreraient les habitudes du langage, les croyances spontanées et les attitudes pratiques. On nous concédera donc qu'il est nécessaire d'examiner si les personnes, tout en étant réelles, n'ont pas à se développer encore pour mériter d'être appelées des êtres ; dès lors aussi nous devons chercher à quelles conditions et sous quelles réserves elles peuvent se réaliser ou recevoir l'achèvement dont elles ont besoin afin d'obtenir la plénitude qu'elles comportent. Du même coup peut-être comprendrons-nous comment elles assument en elles les formes inférieures d'existence, de manière à leur assurer à elles-mêmes la stabilité qui résultera de leur participation commune à l'Être qui est leur principe et leur fin.

Comment toutefois ne point refouler d'abord la confiance précipitée avec laquelle on célèbre la solidité, la grandeur et l'immortalité des personnes ? S'il est vrai qu'il y a en elles quelque chose d'indestructible, il faut avouer aussi que l'édifice de la personnalité semble fait d'une poussière qu'aucun ciment durable ne peut assembler en une forme définitive. A un premier point de vue sans doute il nous avait semblé que la pensée personnelle remédie à l'effritement continu du monde physique et biologique : la conscience elle-même, — par la mémoire, la science et la spéculation, capables d'embrasser, de dominer même la durée et l'étendue — ne semble-t-elle pas échapper à l'incessante dégradation de l'univers ? Mais, à y regarder de plus près, le souvenir et la connaissance, en palliant la fuite des choses, aggravent le mal de notre vie personnelle, témoin de cette dispersion, de cette évanescence, de ces déceptions. Selon la plainte de Dante, [104] rien de plus douloureux que le souvenir des heureux jours dans les temps de misère, sinon peut-être la prévision des souffrances et des caducités prochaines, sans que rien puisse nous rendre tout ce qui se détache de nous ou tout ce dont nous nous détachons sans pou-

voir garder le goût de ce que nous avons aimé ou pressentir la joie des biens inconnus auxquels nostalgiquement nous aspirons ; pire encore, la douleur de nous sentir détachés de ce que nous avons cru, de ce que nous avons voulu aimer pour toujours. Mais, souffrance suprême que notre impuissance à nous libérer enfin, à nous purifier de ce que nous souhaiterions rejeter de nous, remords et souillures, qu'au prix de notre vie nous voudrions écarter et détruire si nous pouvions les faire mourir avec nous. Jamais donc la personne n'est présentement toute constituée en nous ; et nous n'imaginons même pas comment elle pourrait l'être, fût-ce par une convergence de tout le passé, de notre présent et même de l'avenir que nous escomptons toujours avec autant d'ardeur que d'incurable imprécision : *nondum apparuit quid erimus*, dit l'Apôtre qui traduit ainsi la vague incertitude des espoirs les plus impérieux (12).

Mais ce n'est pas seulement sous cet aspect trop sentimental que le caractère ambigu de notre ébauche personnelle doit être considéré. Regardons-la plus froidement en nous demandant si, dans la rigueur métaphysique des termes, la synthèse de notre histoire personnelle, en tant que synthèse, peut devenir une unité, peut vraiment s'appeler un être. Ce qui change, ce qui passe peut-il jamais se constituer en un point, en un moment, en une réelle et concrète unité ? Si je veux connaître ce que je suis ou même si je suis, où donc me saisirai-je ? Suis-je l'enfant que je me figure avoir été, tout en le parant de ces souvenirs que Goethe nommait fiction et vérité mêlées ? Suis-je l'adolescent, l'adulte, le vieillard, le mort que j'ai été ou [105] que je serai ? Vainement voudrais-je superposer toutes ces images en une seule vision. Prétention décevante et même contradictoire, puisque la réalité du passé, figée dans ce qui est devenu une nécessité désormais immuable, exclut la fusion complète, la compénétrabilité matérielle d'états qui n'ont pu se réaliser qu'en devenant successifs et en se chassant les uns les autres. Assurément nous tendons, par une récapitulation spirituelle, à former une image hybride comme ces portraits composites qu'on obtient par superposition de multiples clichés ; mais cet artifice n'est qu'une approximation, toujours plus ou moins dénaturante, une extrapolation mentale qui ne nous fait jamais recouvrer une unité toujours fuyante en fait. Assurément encore, le triomphe, le miracle de l'art, c'est de révéler en une

attitude immobilisée, en un drame rapide, la cohérence d'un caractère, la logique d'une passion, le secret d'une destinée ; mais cela, qui est vrai plastiquement ou littérairement, n'est pas le réel : c'est de l'idéal, de l'interprétation, analogue à celle que la vanité personnelle de chacun trace à chacun de son effigie retouchée et embellie.

En fait, pour connaître à travers le devenir l'être qui s'y cherche, il ne peut être question de l'arrêter en aucune de ses poses isolées **(13)** ; et il semble impossible également de réduire ou d'amplifier cet être en réunissant toutes les vues cinématographiques de ses métamorphoses. Faudrait-il donc alors dédoubler ce mélange de devenir et d'être en supposant que, sous tous les phénomènes dont se compose la personnalité apparente et seule connaissable, se cache un je-ne-sais-quoi ? Mais quoi, ce serait à ce pur inconnu qu'on réserverait le nom d'être ? et ce serait cet x qui serait censé le lien, la cause, la raison inaccessible d'une multiplicité où nous échouons à introduire l'unité ? **[106]**

Par ces critiques, si elles restaient exclusives, n'irions-nous pas donner contre l'autre écueil que nous avons signalé, celui vers lequel nous attire la sirène panthéistique pour nous y briser ? On vient de voir que la phénoménologie échoue et échouera toujours à faire de l'un avec du multiple — puisque, en ajoutant les faits aux faits, on les dénature par l'effort même de la pensée qui tente de les additionner — et n'aboutit qu'à une somme abstraite ou fictive. Ne serait-ce point la preuve que toute la part empirique et imaginative à laquelle nous voudrions attribuer une existence concrète ou majorée en notions générales n'est qu'un jeu d'apparences provisoires ? Vainement nos passions s'y attachent-elles comme à des réalités particulières et à des causes individuelles : sous ces modes troubles et troublants il faut, conclut-on, ne voir et n'aimer d'un amour intellectuel que l'unique, l'impersonnelle, l'éternelle Substance à laquelle seule il convient d'attribuer absolument le nom d'être. — C'est ici qu'il faut réagir contre l'abusif emploi des critiques adressées à un réalisme simpliste et prématuré **(13)** : notre tâche présente va consister à maintenir l'équilibre, à ne pas laisser enlever aux êtres ébauchés leur subsistance, leur

dignité, leur responsabilité, mais aussi à montrer quelle sorte d'enfantement ils ont à traverser pour atteindre l'état qui décidera de leur destinée.

Pour résoudre plus complètement le problème que nous venons d'énoncer à propos de la coexistence d'une multiplicité d'êtres apparents et de l'unité ou même de l'unicité d'une substance totale, il est utile d'examiner préalablement un autre aspect de la difficulté.

La réalité de la vie personnelle semble bien nous mettre sur le seul et vrai chemin de l'être. Mais parce qu'on est sur le chemin, [107, *QUE VAUT ONTOLOGIQUEMENT LE POINT DE VUE SOCIAL*] l'on n'est pas encore au but. Sans doute il y a en toute personne un réel principe d'unité, d'initiative, de pérennité. Cependant c'est à l'état de tendance, d'ébauche, de risque que la vie personnelle présente de tels caractères constituant plutôt un « *devoir être* » qu'une fixe et définitive substantialité. On pourrait supposer qu'en se complétant les unes les autres par leur dévouement mutuel, par leur abnégation même, par leur union méritoire, les personnes forment une société des esprits soulevant en elle toutes les réalités inférieures qui leur ont servi de condition d'existence et qui assurent leur solidarité dans la distinction de leur originalité singulière.

C'est de cette conception socialisante et encore immanentiste que nous devons faire l'examen, avant de passer — s'il y a lieu — à une solution plus haute et à une justification rationnelle de l'Être transcendant. Épuisons toutes les résistances qu'on est tenté d'opposer à cette affirmation dont tant d'esprits s'efforcent d'écarter sinon la nécessité idéale, du moins la portée ontologique, comme si elle était invérifiée, superflue, nuisible même à l'essor de la vie spirituelle et au souverain triomphe des êtres que nous sommes. [108]

IV. L'UNIVERS, EN SON INTÉGRALITÉ PHYSIQUE OU IDÉALE, EST-IL VRAIMENT UN ÊTRE ?

[Retour à la table des matières](#)

Il nous est apparu que, en fragmentant la réalité en êtres divers et rendus plus ou moins indépendants les uns des autres par la manière même dont ils semblent se comporter et dont nous nous les représentons pour agir sur eux et avec eux, nous ne réussissons pas à justifier ce morcelage et à hypostasier séparément, sinon par une abstraction partiellement trompeuse, ces prétendus êtres, tous enlacés dans un réseau d'actions et de réactions inséparables. Mais ce qu'on ne peut légitimement affirmer des parties — étroitement et immensément solidaires — ne devient-il pas la vérité vraie et la réalité même si nous considérons dans son ensemble l'univers sous tous ses aspects unis ? Ce qui comprend toute l'histoire, toute l'expansion du monde matériel et spirituel jusqu'en ses formes les plus achevées, n'est-il point la réalité des réalités, la solide et substantielle existence, soit qu'on le considère comme la création où s'incarnent la vie et la pensée d'un Dieu qui a aimé à se répandre et à s'extérioriser, soit qu'il faille voir dans ce cosmos le seul absolu, l'être unique auquel s'appliquerait par excellence le terme de divin ?

Nous voici donc en face de nouveaux prétendants à l'être. Il convient d'examiner leurs titres, fût-ce dans [109] l'obscurité brutale ou dans les clartés scientifiques dont s'auréolent ces sortes de Léviathans que seraient les nations ou les races. Quelle consistance nous offre cette réalité à trois degrés dont l'histoire — ancienne ou actuelle — nous présente des types un peu différents, mais qui ont toujours pour caractère commun ce qu'on eût appelé autrefois un millénarisme, la promesse d'un état supérieur et en quelque sorte définitif, une solidité enfin ontologique ?

Rappelons-nous en effet quel est le poids sous lequel nous marchons, quel est le ressort impérieux qui commande, anime, prolonge toujours nos démarches, comme celles du juif errant à la poursuite d'un fuyant repos. Nous avons trouvé du réel, il faut même dire de l'être partout et en tout ce que nous connaissons. Et notre pensée nous impose de la fonder toujours sur une réalité objective dont jamais nous ne pouvons renier la présence implicitement et nécessairement affirmée. Mais en même temps nous ne pouvons jamais non plus, dans ce que nous affirmons et tenons des réalités qui contiennent certainement de l'être indépendamment même de ce que nous en connaissons, saisir et justifier entièrement la plénitude, la stabilité répondant aux exigences de toute notre idée de l'être et nous permettant d'affirmer au sens fort, précis et complet du mot : voici les êtres, voici l'Être dont il est vrai de dire $\pi \lambda \zeta$, *il est*. Reste pourtant une échappatoire qui semble s'ouvrir à notre embarrassante enquête. Si nous ne pouvons déposer le fardeau de notre exigeante idée de l'être ni sur la réalité physique, ni sur les seuls organismes vivants, ni même sur les individus pensants, ne réussirons-nous pas à nous soulager en réunissant tous ces appuis, en attribuant par exemple à la collectivité des personnes le rôle de soutien et de perpétuité qui manque aux consciences individuelles, ou bien encore en considérant [110] dans le temps et dans l'espace l'immense intégration du perdurable devenir, ou bien même en incorporant à ce grand tout de l'univers l'élément idéal et divin qui semble l'animer, *mens agitat molem* ?

Sous des formes variées mais toujours renaissantes, n'est-ce point la grande tentation qui a toujours hanté l'esprit scientifique, métaphysique ou mystique, épris d'unité, d'universalité et de consistance ? Pour présenter ces espoirs séculaires (qui tendent, presque en chaque génération, à réaliser ces rêves dont il semble que même les pessimistes ne peuvent se passer) sous des traits assez concrets qui les feront reconnaître à nos contemporains, n'est-il pas vrai que nous assistons à de nouvelles explosions de l'incorrigible millénarisme ? Abstraction faite de l'Être absolu et transcendant que beaucoup, sans même y penser, relèguent loin de leurs préoccupations ou s'imaginent avoir exterminé comme une suprême idole, ne voyons-nous pas présager l'avènement d'un ordre effectif, d'un grand Être se réalisant enfin, soit sous la forme d'un peuple ou d'un état surhumanisés, soit par le culte du devenir et de

l'immanence totale, soit même par la vision anticipée et la communion présente à cette sorte d'incarnation divine à laquelle les gnostiques avaient diversement attribué un nom, plein de vagues promesses, le plérome.

Sans doute nous ne pouvons ici aborder l'exposé ou la critique détaillée de ces doctrines, très diverses entre elles, malgré certaines affinités. Nous voudrions seulement discerner le vice secret qui fait d'elles non seulement une erreur, mais une malversation. Et cependant il nous faudra (après avoir retenu la part de vérité recueillie dans l'étude de la matière, de la vie et de la personne) dégager également ici le sens véritable de l'effort tenté et repris à tant d'époques, sous tant de formes et par tant *[III]* d'esprits différents : ainsi ressortira le but selon lequel, en se rectifiant, doit toujours s'orienter l'élan humain à la recherche de l'être. Non pas que dans telles ou telles erreurs systématiques survive intacte une parcelle de vérité directement utilisable ; car une fois incorporée dans une organisation d'erreurs, une vérité parcellaire est dénaturée au point de rendre l'ensemble plus toxique, plus contagieux. Raison de plus pour signaler à la fois le caractère spécieux de fausses doctrines qui entraînent une large portion de l'humanité et pour mettre en liberté et en saine lumière les vérités substantielles dont il est urgent de nous rendre expressément compte.

C'est donc sous trois formes diverses que, pour échapper aux critiques dont nous venons de faire le long exposé, l'on a tenté de réaliser l'être ou les êtres à notre portée. — Sous un premier aspect, on prétend attribuer à la société humaine la prééminence dont on dépouille les personnes, tout en conservant l'idée que les êtres conscients servent à constituer la réalité par excellence. Il faut donc voir si cette prétention peut se justifier de quelque manière. — Sous un second aspect, qui n'est plus seulement sociologique, c'est de l'univers entier, de son devenir total, de sa vérité empirique ou métaphysique qu'on prétend faire la réalité solide et suffisante, il est nécessaire d'examiner cette ontologie immanentiste et cette canonisation du devenir soi-disant total. — Sous un troisième aspect, on reconnaît bien que l'idée d'un transcendant, que l'affirmation d'un divin est forcément impliquée dans le fait et la notion du devenir lui-même ; mais en même temps on attribue à la vie immanente du mon-

de et de l'humanité la puissance de réaliser en soi et de perfectionner elle-même cette idée, cette présence divine. De cette prétention, plus que de toute autre parce qu'elle est plus haute et plus séduisante, il sera de plus en plus nécessaire d'éprouver la valeur. [112]

1° La réalité sociale est-elle un être ou même l'être véritable ?

[Retour à la table des matières](#)

La critique que nous avons tentée de la personne considérée comme un être tout fait, comme un centre de perspective ou d'initiative, comme une fin en soi et une sorte d'absolu, nous a manifesté ce qu'il y a d'abusif, d'imaginaire, de verbal en tant de formules régnantes : prétention que l'analyse morale ou sociale ainsi que les faits et les spéculations démentent de plus en plus. Est-ce à dire pour cela qu'il faille tout abandonner de ce qu'on appelait l'incomparable dignité et le prix infini de la personnalité humaine, afin de passer à de tout autres perspectives ? Faudrait-il abonder dans le sens où la sociologie nous entraîne, vers l'idée que l'être social est seul réel, que l'homme est une fabrication de la réalité collective, que l'Etat est le Dieu visible, que l'individu est, par la division même du travail, moins un être complet qu'une partie d'homme, un rouage, un instrument, une pièce de l'immense mécanisme en quoi se développe l'imprévisible destin de la société, qui n'est elle-même qu'une force de la nature réalisant au-dessous ou au-dessus de la conscience individuelle ce qu'il y a de divin dans l'univers ?

L'étude des sociétés animales, surtout depuis la thèse déjà ancienne d'Alfred Espinas, précurseur ou initiateur de la sociologie positive, a servi à introduire chez maints esprits l'idée que la collectivité est l'être même dont les individus aux tâches spécifiées sont comparables aux cellules et aux tissus divers des organismes vivants. La ruche, la termitière semblent des êtres plus complets, plus réels que les insectes qui, en raison même de la spécialisation des fonctions, ne vivraient pas sans le complexus social. On a été porté à éten-

dre une telle vue à l'ordre humain où, dès l'antiquité, la cité paraissait plus que le [113] citoyen. On connaît la théorie de Hobbes sur ce qu'il nomme le Léviathan, comme aussi les thèses socialisantes, phalanstériennes, positivistes, avec la religion de l'Humanité, du « Grand Être » où Comte aboutit. Il est superflu de rappeler l'étendue et la véhémence du courant qui emporte tant de doctrinaires et de politiques vers des conceptions et des institutions oscillant d'un étatisme autoritaire et presque idolâtrique à un régime absolument communautaire. Et c'est l'avènement d'un tel idéal qui, sans doute par réaction, suscite la rénovation de ce personnalisme dont tout à l'heure nous signalions la signification profonde en même temps que les exagérations.

Ici de même nous devons sauvegarder à la fois le sens vrai de l'être social et les salutaires réserves auxquelles il faut l'assujettir non pour le refouler, mais au contraire pour le promouvoir jusqu'à son complet développement. Moins que personne nous serions disposé à méconnaître la vérité d'un organisme supérieur aux éléments qui contribuent à le composer tout en recevant de lui une vitalité supérieure. Nous ne saurions oublier que, jusqu'aux formes les plus hautes de la vie spirituelle, la solidarité est plus qu'une interprétation idéale des rapports entre les personnes : elle tend à former avec les libres esprits un corps unique où l'on peut, avant même le lien parfait de charité, constater déjà l'ébauche d'une communion à laquelle s'applique la parole : « *unum corpus, multi sumus in eodem spiritu* ».

Mais c'est justement pour réaliser davantage un tel dessein que nous ne pouvons nous contenter d'analogies avec les sociétés animales, ni considérer dans l'humanité la vie sociale comme le sommet de l'être, comme la réalité, non seulement de l'humain, mais, ainsi qu'on le prétend parfois, du divin, du seul divin lui-même. L'ordre social [114] humain a ses caractères propres, mais qui le rattachent en même temps à des bases plus profondes et à des hauteurs plus lointaines que celles dont le culte de l'humanité tend à le séparer ; et, s'il n'y réussit jamais entièrement (on le voit par le racisme qui essaye d'accoupler les extrêmes opposés, naturisme et mysticisme), ce n'est toutefois pas sans double mutilation.

Sans doute la société est fondée dans la nature antérieurement à tout contrat et à toute science réfléchie. « Animal politique », selon le mot d'Aristote qui ajoute aussitôt que la raison et la vertu doivent préciser, régler, parfaire ce que l'instinct et l'inclination naturelle ont commencé et continuent à maintenir. En étudiant la pensée nous avons vu quelle différence non de degré seulement, mais de nature rend incommensurables le comportement animal et la méthode humaine. Fonder le développement de nos sociétés ou la civilisation entière sur les impulsions du sang, sur les qualités et la culture même savante ou violente de la race, s'en remettre au déchaînement des forces inconscientes ou des passions exaltées, c'est déshumaniser l'homme en mettant ce qu'il a d'intelligence et d'énergie volontaire au service de la brute qui peut toujours persister en lui ; et c'est même accroître à l'infini ses convoitises et ses ressources, à travers toutes les découvertes d'une science détournée de ses fins.

Mais, comme les extrêmes se touchent, ne va-t-on pas objecter que la brutalité même recèle, dans son aveuglement, une divination supérieure à la médiocre prudence d'une raison calculatrice et prisonnière de ses codifications abstraites ? En son impétueux élan, la psychologie des foules, l'être grégaire, le prophétisme de l'instinct social ne se trouvent-ils point l'instrument, la voie, l'incarnation même de ce qui doit être la réalité de demain, la révélation du Dieu toujours à naître ? Et l'être vrai n'est-il point celui que feront les coups de force que ne saurait [115] limiter ni juger aucune Transcendance préétablie ou subséquente ?

Ainsi, soit qu'on ramène l'être social à ses conditions inférieures d'existence, soit qu'on le mette au-dessus des lois de la raison et de la morale personnelle, par en bas ou par en haut, on aboutit à réaliser la fiction d'un développement indépendant de toute norme, d'un surhomme ramené à la négation du sens humain, d'une mystique de la force et d'un Dieu contradictoire avec l'absolu d'un être en soi et d'une perfection en acte. Or, il nous avait fallu montrer, en étudiant *la Pensée*, la pétition de principe, la contradiction interne qui rend non seulement fausses, mais réellement impensables de telles assertions verbales. Il faut ajouter ici que, dans la mesure où prévaudrait semblable conception, l'être social deviendrait inviable et que l'existence de l'humanité

serait exposée aux luttes et aux destructions qui, des prétentions divines, la mèneraient aux guerres de proie et d'extermination.

Mais nous n'avons point ici à suivre les conséquences d'erreurs, même de celles qui intéressent l'existence de l'humanité. Nous devons seulement chercher les conditions selon lesquelles les êtres trouvent leur solidité normale ; et il suffit à présent que nous nous soyons mis en garde contre l'illusion de ce qu'on pourrait appeler un sociologisme ontologique, en montrant que la vie sociale, en dépit de la vérité, de la beauté, de la générosité qu'elle comporte, ne peut devenir sa propre fin, ni trouver en soi la consistance et les infinies perspectives grâce auxquelles rien d'ultérieur ne resterait à espérer.

Loin de nous la pensée de déprécier la valeur, encore moins la réalité profonde du corps et de l'esprit social. Mais le vrai moyen de sauvegarder et d'exalter cette réalité ne consiste ni à déprécier les individus qui la composent, ni, inversement, à y absorber les personnes elles-mêmes. [116] Jamais nos critiques ne visent à miner les étages inférieurs, ou à détacher de leurs conditions réelles les formes plus hautes de l'existence. En disant que les individus sont pour la société, la société pour la personne, les personnes pour Dieu, nous maintenons jalousement la foncière subsistance et de la matière et de l'individu et de la vie sociale et de la personne même en face de Dieu. Nous voulons signifier que ces réalités ont beau se soutenir les unes les autres, elles ne se passent jamais d'un autre soutien effectif qui explique leur mouvement ascensionnel et fixe leur véritable fin. En montrant de plus en plus que la matière est ce qui est vitalisable, la vie ce qui est spiritualisable, l'esprit ce qui est, à quelque degré et par grâce, déifiable, jamais nous n'oublierons que ce processus ne se réalise point par une évolution d'en bas, pas plus qu'il ne s'agit d'une simple superposition de cloisons si étanches que la stimulation d'en haut n'aurait point à passer par en bas pour constituer, en dehors de tout monisme, une hiérarchie organique d'êtres distincts et liés dans leur contingence même.

En ce qui concerne spécialement le point de transition où nous sommes parvenus avec la réalité sociale, il est utile de noter ceci : c'est pour mieux as-

sur le développement complet et normal de la « collectivité » — réalité à la fois matérielle, vitale, morale, spirituelle et même déjà religieuse — que nous devons prévenir toute mutilation, par en bas ou par en haut, de ce corps social. Point de véritable *social* sans psychique, sans psychologique, sans rationnel, sans transcendant. Comme toutes les phases antérieurement parcourues et incorporées de façon permanente à l'histoire de l'univers, la vie des sociétés ni ne s'achève en elle-même, ni ne s'évanouit dans un passé qui laisserait moins de trace encore que les sédiments géologiques. C'est une fausse idée du temps que celle qui substitue à la durée concrète une succession imaginée spatialement, [117] comme si ce qui passe était par soi si peu réel qu'il fallût sortir de ce flot mouvant pour se cramponner à des points physiques, à des repères dans l'étendue. Nous avons pourtant du devenir une notion plus réaliste. N'est-ce point elle que nous devons scruter maintenant comme celle qui semble résumer, contenir, sauvegarder — en dépit des apparences fuyantes — ce qu'il y a de réalité permanente dans les êtres ?

2° Le devenir, dans sa totalité, est-il un être ?

[Retour à la table des matières](#)

A regarder les choses d'un esprit libre et froid, il peut sembler étrange que certaines doctrines philosophiques, même quand l'étude des sciences positives aurait pu les libérer de tout anthropocentrisme, se soient souvent bornées à un pragmatisme et à une spéculation humanitaire. Il est vrai que, comme Auguste Comte l'avait montré par l'évolution de ses idées, l'esprit positif qui se croit d'abord pleinement objectif s'aperçoit bientôt, s'il est un peu pénétrant, que, pour se constituer, la science elle-même se réfère constamment à des intérêts, à des rapports, à un point de vue subjectif. Dès lors n'est-il pas surprenant et illégitime de poser les problèmes du réel en fonction de nos besoins et de nos curiosités restrictives, tandis que la vraie science de l'être serait d'autant plus elle-même que son désintéressement, comme le notait Aristote, serait plus absolu ? D'une étroite anthropologie ontologique, il nous faut donc passer à un horizon plus intégral et envisager, non plus seulement notre petite humanité,

mais, en toute indépendance d'esprit, le problème immensément plus vaste du devenir universel. Sans doute nous ne pouvons user que de notre raison humaine pour examiner le monde. Mais puisque, malgré tout, notre pensée atteint ce qui semble le plus étranger à notre propre existence jusque dans les profondeurs sidérales, ne devons-nous [111] pas profiter de notre impartialité qui semble évidente pour affronter une difficulté réelle et vraiment inévitable ? Oui ou non, l'univers, dont tant de découvertes récentes manifestent l'ampleur longtemps insoupçonnée, constitue-t-il une réalité, la réalité subsistante par excellence ? Il ne s'agit plus ici du détail des choses, des phénomènes passagers, du mouvement en général ou des choses mouvantes en particulier. Il s'agit de nous prononcer sur ce qu'est, dans son intégralité, ce devenir total qui paraît envelopper ou même constituer tout ce qui a été, est ou sera. Ne faut-il pas avouer que c'est bien là l'être même, *unum et totum*, et que peut-être il n'y a point d'autre être que celui-là dans sa propre immanence et son inépuisable fécondité ?

En face de ce tout que nous sommes tentés d'appeler le mouvant, comme si toute la réalité concrète était enclose en cet univers du changement perpétuel, nous ne saurions cependant éviter une incertitude et ressentir au maximum cet écartèlement dont nous avons déjà décrit les forces antagonistes. On a dit parfois qu'en projetant nos difficultés dans l'infiniment petit (par exemple à propos des transformations imperceptibles de l'évolution biologique), nous échapperions réellement aux difficultés, comme si en trompant le contrôle des sens nous leurrions aussi les exigences de la pensée. Faudrait-il, à l'extrême opposé, nous persuader également que la transposition du problème dans l'indéfinie grandeur de la durée et de l'étendue supprime la question que nos vérifications ne peuvent atteindre dans son ensemble et qui décourage même notre raison ? est-ce qu'au contraire le temps et l'espace ne font rien à l'affaire capitale d'où dépend tout notre destin, tout le secret de l'être ?

Quoique nous ayons déjà, çà et là et notamment à propos du phénomène, parlé des équivoques que masque le [119] mot *devenir*, il est nécessaire ici de discerner les deux sens qu'il comporte et les abus qui résultent d'une ambiguïté

rarement évitée. D'une part, en effet, nous ne saurions revenir sur notre première et constante affirmation : il y a du réel, de l'acquis pour toujours dans le changement et dans tout ce qui devient ; mais ce n'est point dire pour cela que ces choses mouvantes soient par cela même des êtres déjà constitués en tant qu'ils passent, se transforment ou disparaissent. D'autre part donc c'est bien du devenir, conçu dans son ensemble, qu'une réflexion plus avertie peut être tentée d'affirmer l'existence consistant dans ce tout immanent à lui-même et paraissant capable de se suffire en son indéfinie diversité. Nous retrouvons ici, à travers une immense abstraction faite de tous les changements particuliers, un effort suprême pour concrétiser ce qui par définition ne saurait être donné ni comme tout à la fois, *totum simul*, ni comme unité actuelle et solide, *nec unum, nec solidum quid*.

Vainement on cherche un appui dans la pensée en face du mouvant ; mais c'est ce mouvant lui-même qui est pris et employé tour à tour et simultanément en deux sens différents. Ce terme paraît plus concret, plus réaliste que celui de mouvement ; mais il reste en somme à mi-chemin entre les singularités instantanées et le concept général de mouvement dont on finit, sous la pression d'une logique secrète, par déclarer qu'il est la seule et vraie réalité. Et d'ailleurs en parlant du mouvant comme s'il s'agissait des singularités perpétuellement changeantes, ne reste-t-on pas dans une double ambiguïté ? Car, d'une part, ce participe présent — qui semble actif — ne désigne-t-il pas plutôt ce qui est mû ou en mouvement que la cause invisible et productrice dont l'étude nous entraînerait à une métaphysique transcendante au changement lui-même ? Et, d'autre part, malgré notre effort pour concrétiser à l'aide de ce terme notre perception des phénomènes, ne [120] substitue-t-on pas au concret — toujours singulier dans son rapport avec l'universel — une simple abstraction, une idée générale du concret qui suppose une élaboration conceptuelle, notion grosse de difficultés et en tout cas ultérieure aux données immédiates ? Comment ne pas voir que la situation est intenable et que, comme on l'a vu depuis Parménide, l'être est renvoyé de la pensée purement abstractive à un monisme brut, sans que jamais, entre les deux, le devenir non plus que l'être substantiel puissent se concilier, se justifier, se réaliser l'un ou l'autre, ni les deux ensemble ?

Il n'est pas surprenant qu'il en soit ainsi. L'idée même du devenir, nous l'avons montré, implique nécessairement celle d'un être transcendant au changement lui-même, qui ne pourrait être conçu sans la présence d'une notion de l'absolu. Et il faut ajouter maintenant que cette nécessité intellectuelle ne se sépare point, pour nous, de l'affirmation ontologique : ce qui devient implique, non seulement un antécédent et un conséquent dans le plan du changement, mais une réalité indivisible et supérieure à ce qui est mouvant ou mû. Il est indispensable d'insister un peu davantage sur de telles affirmations dont on peut d'autant moins renier la présence et l'efficace en nous que, sans leur dynamisme, rien ne nous serait concevable ou conscient, rien ne deviendrait ni ne serait, selon l'intime loi de notre sincérité qui nous interdit de tenir compte de ce sans quoi notre conscience même ne serait pas.

Nos premières réflexions sur le devenir nous suggèrent en effet que, sous ce mot, se cachent autant de méprises que de vérités. Il s'applique aussi facilement au détail qu'à l'ensemble, à l'aspect transitoire qu'à la somme même des changements observés ou imaginés. Il désigne ce qu'en fait nous ne pouvons renier ni éliminer et ce que nous ne pouvons fixer dans une consistance synthétique et définitive. [121] C'est dans ce sentiment double que les anciens disaient qu'à la fois le devenir est et n'est pas. Nous retrouvons ici, en face du problème ontologique, l'embarrassante dualité qu'il nous avait fallu constater en étudiant la pensée devant le cosmos qui semble lui servir de premier objet, de premier appui et, pour ainsi dire, de première incarnation. De même que, devant l'idée que nous avons spontanément du monde, nous avons dû renoncer à la persuasion de trouver en l'univers un tout déjà constitué comme une base fixe et suffisante pour porter tous les développements ultérieurs de la vie et de la conscience, de même ici ne devons-nous pas, — après avoir dénoncé l'illusion d'un *totum simul* que nous nommions le mensonge primitif de l'esprit —, n'allons-nous pas être contraints de démasquer aussi un autre prestige, le mensonge suprême qui conférerait au devenir entièrement intégré une réalité unifiée, une valeur d'être, une suffisance indépendante, une solidité substantielle ?

Pour réussir à faire du devenir un être et même l'être total que faudrait-il donc, et quels sont les obstacles qui, gênant notre probité intellectuelle, seraient à surmonter ou à tourner par une sorte de fraude que le succès, s'il était obtenu, justifierait ou imposerait peut-être ? Dès qu'on y réfléchit, la difficulté résulte d'abord du fait qu'à aucun point le devenir n'est simultané et coextensif. Regardons-le à chaque étape : avant, pendant (s'il est permis de réifier le présent), après, nous ne savons où nous prendre, fût-ce pour déterminer chaque état toujours relatif, non plus que l'addition de ce qui n'est point isolément saisi et stable (14).

En méditant cette foncière et incurable inexistence du pur devenir en tant que devenir, on s'aperçoit qu'elle résulte d'une fausse démarche de notre raison. Au moment même où on tente de surmonter l'émiettement de la durée et de l'étendue et d'attribuer au temps et à l'espace une [122] sorte d'unité idéale — qui méconnaît en somme leur aspect psychologique et leur fonction réelle dans l'histoire des êtres — on tombe, par un choc en retour, dans un excès contraire. On se représente la totalité du devenir comme une intégration, tel un bloc comme celui des premiers idéalistes dont Aristote disait profondément que, en voulant exalter l'absolu de l'être dans sa pure idée, ils l'avaient finalement conçu sous la forme de la matière compacte et opaque, $\nu \lambda \eta \varsigma$ $\delta \epsilon \iota$.

De semblables inconséquences manifestées par une secrète logique nous signifient que nous nous tromperions de chemin en marchant dans cette perspective. De fait une critique plus attentive nous avertit que tout effort tenté pour accorder au seul devenir et à la seule immanence universelle une réalité ontologique serait inopérant et déçu. Supposons par impossible que nous puissions embrasser, dans une intuition analytique et synthétique, tous les changements simultanés ou successifs, nous n'aurions pas avancé d'une ligne vers la solution d'un problème qui n'est pas seulement de l'ordre de la connaissance. Et c'est même pour cela que l'étude de l'être doit servir au progrès de la pen-

sée elle-même. Outre que la vue de tout le passager reste forcément incomplète, puisqu'il faudrait qu'elle se vît encore elle-même et ainsi à l'infini, jamais le spectacle ne nous donne l'intime secret de ce qui n'est qu'en étant source de jaillissement et production *ad infinitum*. C'est pour cela aussi que, si nous n'avions une certitude foncière de l'être, nous ne serions pas capables d'avoir ni conscience du devenir, ni désir d'en chercher le développement, le sens, le but et la pleine réalisation.

C'est pourquoi encore il serait aussi faux et chimérique de déprécier que de canoniser le devenir. La durée, a-t-on dit, est la monnaie de l'éternité ; et l'étendue même peut [123] s'appeler le symbole de la multiplicité et de la solidarité substantielle des êtres s'acheminant vers leur consistance propre par leur rattachement mutuel et leur union à leur principe d'existence. Aussi verrons-nous comment le temps, loin d'être ou une forme subjective ou une réalité physique, est — comme l'espace lui-même — l'expression symbolique et vitale tout ensemble de notre « *devoir être* », une réalité spirituelle, une condition de notre genèse, un accompagnement de toute notre destinée.

Mais, avant de justifier ces vues, nous devons encore traverser divers périls et gravir de nouvelles pentes. C'est assez pour le moment d'entrevoir une route d'accès. Jusqu'ici nous avons pu rester fidèles à notre double consigne : d'une part, nous n'avons rien renié de ce qui nous a paru les formes embryonnaires et les ébauches des êtres en devenir ; mais, d'autre part, il nous a semblé de plus en plus impossible de substantialiser d'emblée ces embryons en les fixant chacun à part ni même tous en aucun stade d'un itinéraire dont l'origine et le point d'arrivée nous échappent autant et plus que le mystère des êtres itinérants que nous sommes. Sans doute nous venons de commencer à nous libérer de ce qu'il y a d'idolâtrique dans maintes conceptions du temps et de l'espace qui nous conduisent à d'insolubles antinomies, soit qu'on les idéalise, soit qu'on les réalise absolument. Preuve encore ici que nous ne devons nous engager ni d'un côté ni de l'autre et qu'il nous faut suivre un autre chemin. Mais lequel ? Reste-t-il encore un suprême candidat auquel nous n'avions point pensé d'abord en essayant d'énumérer et d'hypostasier tous les êtres observables ou concevables en dehors de l'Être absolu, de l'Être en soi dont nous

ne voudrions scruter le problème qu'en dernier recours et s'il est établi qu'il est impossible de ne point en venir à lui ? [124]

3° L'« Un et Tout » peut-il être un être achevé ?

[Retour à la table des matières](#)

On s'imaginerait volontiers que l'idée d'un devenir totalisé épuise toutes nos ressources pour constituer la plus complète, la plus solide réalité, « l'être des êtres », selon une expression qui a été proposée pour offrir l'intégralité des choses contingentes, sans affirmer ou même en rendant inutile et en niant toute transcendance. Néanmoins l'esprit philosophique ne s'est jamais contenté de cette élimination implicite. Nous venons de voir en effet que l'aspect objectif du devenir suppose inévitablement une pensée synthétique, une affirmation intellectuelle de l'infini, une notion de l'absolu, de l'intemporel, une préoccupation spirituelle des rapports du monde, sinon déjà avec une réalité divine, du moins avec cet idéal, ce divin qui s'impose tout au moins comme un principe instigateur de la conscience et de la raison. Dès lors, une question ultérieure se pose inéluctablement : un dilemme entre — la possibilité pour nous de nous tenir à une solution immanentiste du problème du transcendant et — la possibilité contraire, l'obligation même de dépasser la conception d'un univers qui engloberait et réaliserait en lui tout ce qui peut subsister du divin.

On reconnaît sans doute, sous cet énoncé volontairement sommaire, la tendance qui inspire maintes doctrines contemporaines ; mais l'effort ainsi tenté répond à un besoin si primitif, si séduisant que, de tout temps, même ailleurs que chez les philosophes et avant eux, il s'est traduit dans l'humanité et il faudrait dire en tout être spirituel. Sans nous attacher aux mythes et aux légendes, nous pourrions en passant emprunter aux spéculations des gnostiques un mot dont le sens peut être précisé et employé dans une acception un peu différente de son usage originel. Le terme *plérome* peut désigner en effet la plénitude

supposée atteinte d'un ordre accomplissant la fin commune, [125] la destinée à la fois matérielle, intellectuelle et religieuse des êtres (15).

Et cette évolution, cette intégration — qu'on a pu comparer au retour de l'étincelle à son foyer — comporte une grande diversité de notes sentimentales ou spéculatives, diversement harmonisées. Car, partout où de grandioses images et une exaltation spirituelle suscitent une sorte d'enthousiasme devant la sublimité totale des choses et le mystère des êtres, les métaphores et les élans lyriques prennent facilement le pas sur la prudence intellectuelle et les exigences critiques. Ce nous est donc un devoir plus pressant de dégager ici ce qui se cache d'idées plus ou moins vagues, de tendances plus ou moins confuses sous la parure des images et des sentiments : — Tantôt en effet on suppose, à partir d'un inconnaissable principe, une poussée originelle, une force de nature dont le développement s'opère à la fois par un automatisme instinctif et par une finalité de plus en plus consciente ; — tantôt on confie à ce devenir, toujours immanent à lui-même, la puissance de produire l'esprit et Dieu même entendu au sens d'un devenir infini, toujours se délaissant lui-même ; — tantôt on pose le divin à l'origine obscure de toutes choses avec la prétention d'en purifier l'idée, d'en acquérir la vérité, d'en réaliser la bonté par l'effort propre des êtres spiritualisés. Mais, soit qu'on incorpore le divin au monde, soit qu'on prétende élever le monde au divin et fabriquer des dieux grâce à l'élan mystique des plus nobles âmes, on élimine la notion d'une incommensurabilité entre les êtres et le principe même de leur élan et de leur sublimation. En tous ces cas et de quelque parure verbale qu'on s'enchant, de quelque sentiment généreux qu'on s'inspire, nous ne devons pas rester dupes des mots *divin* et *Dieu* dont on se sert pour établir une continuité naturelle et une sorte d'univocité entre les réalités contingentes et l'Être absolu et nécessaire. Voyons donc vraiment [126] s'il y aurait passage naturellement possible des uns à l'autre ou, pour mieux dire, si cet Autre *est*, dans toute la force de ce mot, absolument communicable, s'il répond à l'idée pure et intrinsèque que nous avons précédemment entrevue.

Tel apparaît donc l'enjeu de la recherche qui s'impose maintenant à nous. Toutefois, pour n'avoir rien à nous reprocher, ne refusons pas d'examiner ces doctrines sous leur forme la plus favorable, en ce qu'elles peuvent avoir de

plus rassis et de plus positif, — doctrines toujours renaissantes, non plus sous la forme des syncrétismes gnostiques, mais sous mille aspects scientifiques ou idéalistes, et jusque sous les traits d'une religion du progrès ou même d'une sorte de théogonie de l'humanité.

Sans passer par ces réflexions philosophiques, que d'hommes s'attachent, de façon implicite ou obscure, à cette conception embryonnaire et constante du monde pris comme l'objet propre et peut-être unique dont il est possible d'affirmer avec certitude et en un sens absolu : il est ! Il leur semble qu'on peut discuter sur toutes les autres assertions, mais que sur celle-ci le doute n'est possible qu'à un scepticisme destructeur de tout le reste et de lui-même. Ils consentent à reconnaître que dans la chaîne des phénomènes il est peut-être malaisé de river des attaches assez résistantes pour supporter le poids de l'être, et ils se défient des foyers virtuels qui peuvent donner l'illusion d'un centre de lumière et de chaleur par la convergence des rayons projetés de tous les points ; mais que ces rayons eux-mêmes ne manifestent pas l'existence de l'universel foyer où tous s'entrecroisent, c'est ce qui leur paraît inconcevable autant qu'impossible.

Pour résister à cette image obsédante, nous pouvons déjà nous référer à toutes les critiques adressées précédemment aux prétendus êtres — matériels, — organisés, [127] — personnels, dans la mesure où l'on se croyait en droit de leur attribuer une subsistance acquise, une suffisance close et stable. Comment des milliards de milliards d'ébauches toujours inachevées et caduques, pourraient-ils, en ajoutant les uns aux autres leurs ruines, composer ce « roc » sur lequel un Descartes voulait fonder la certitude des substances qu'il affirmait absolument pour étayer la métaphysique et la science ? Ni l'étendue, fût-elle divisible à l'infini ou fictivement atomisée, ni la durée, fût-elle discontinue et fragmentée en moments comparables à une éternité ou bien englobant tous les acquêts du passé, ne sauraient, autrement que par extrapolation imaginaire, former ni un tout, ni une unité : *totum nequit dici unum ; nequit fieri aut esse ens, nec sub specie universi nec in quocumque momento sive puncto.*

Cette critique reste pourtant elle-même trop assujettie à des images décevantes. Ce n'est pas seulement sous un aspect empirique ou métaphorique qu'il faut considérer cette illusion : le sens métaphysique exige davantage du philosophe. Déjà, d'un point de vue encore analytique et notionnel, le chapitre initial du tome premier de *la Pensée* avait dénoncé l'erreur foncière consistant à poser subrepticement le monde comme une réalité acquise pour ainsi dire en tout point de son devenir, tandis qu'en vérité le changement, peut-être même l'expansion du cosmos ne permettent d'arrêter nos affirmations à aucun état stable et défini. Mais davantage encore du point de vue ontologique où nous cherchons à nous placer, l'illégitimité d'une extrapolation réaliste apparaîtrait plus manifeste et plus dangereuse. Unifier l'univers comme une somme intégrale et lui attribuer ainsi la solide subsistance d'un être véritable, c'est non seulement une fiction que démentent les mathématiques où il n'y a point de nombre infini et les sciences expérimentales qui n'atteignent [128] ni les origines ni les fins des mouvantes réalités qu'elles étudient, mais, faute plus grave, c'est se tromper de plan et passer indûment d'un ordre à un ordre tout différent. La série des choses contingentes ne constitue pas, n'atteint jamais l'unité d'un absolu ; et, nous l'avons déjà suggéré, ce qui n'est pas un *unum* ne saurait être un *ens*, pas plus que ce qui ne peut être conçu par la raison critique comme intelligible et vrai, *verum*, ne peut être érigé en être authentique.

On a pu dire que plus le poids des multiples contingences est lourd à soutenir, plus se révèle la nécessité d'un absolu pour le porter, et que, si à un moment rien n'était, éternellement rien ne serait. Ces images peuvent aider la pensée, mais elles restent elles-mêmes incomplètes ; car elles n'écartent pas assez la tentation de relier, pour ainsi dire bilatéralement, deux sortes d'existence qu'il faut craindre à la fois de trop subordonner et de trop isoler. Il n'y a point d'image qui réussisse à sauvegarder toutes les relations et toute l'incommensurabilité des causes secondes et de la Cause première. Si nous recourons aux métaphores, forcément une sorte de réciprocité spatiale s'insinue frauduleusement, en dépit des protestations de notre raison. Ce qu'il faut comprendre, malgré la défaillance des mots et des représentations imaginatives, c'est que les existences contingentes sont dépendantes d'indéfinies relations

soit entre elles, soit à l'égard de leur Principe ; tandis que, dans toute la rigueur des termes, l'Absolu n'est aucunement relatif au relatif, ni le nécessaire au contingent. Nous justifierons peu à peu ces formules anticipatrices ; mais déjà nous apercevons à quel point le monisme et le dualisme sont également faux, quoique d'abord il ne semble pas y avoir d'échappatoire entre eux ; car le pluralisme n'est qu'une manière provisoire d'énoncer une question complexe dont il ne peut être la solution. Ramener à l'unité les êtres et l'Etre, établir [129] entre eux une opposition originelle et une indépendance peut-être irréductible, c'est là également se payer d'illusions que notre tâche est précisément de dissiper.

Combien spécieuse en effet et prompte à nous tromper cette expression coutumière « Un et Tout » qui nous donne l'apparente satisfaction de concilier la multiplicité mouvante de l'univers et l'intégralité de l'Universel. Mais si l'on change seulement l'ordre de ces deux mots, Un et Tout, si l'on se réveille ainsi d'une assoupissante habitude, si l'on pose d'abord le Tout, comment oser encore lui accoupler, lui substituer, lui identifier l'Un, sans prendre conscience d'une première idole dont on voudrait faire un vrai Dieu ? $T \cdot \pi \cdot \nu$
 $\kappa \alpha \cdot \cdot \nu$. Remontant ici à l'origine de cette monstrueuse confusion nous sentons toujours davantage l'étonnante témérité de Xénophane, le premier qui (selon l'expression d'Aristote au premier livre de sa *Métaphysique*) ayant jeté les yeux sur les choses, a unifié le Tout. Non pas que cette extrapolation métaphysique ait été sans conséquences utiles ; mais encore faut-il user contre elle des stimulations philosophiques qu'elle a suscitées par son instabilité même. Surtout, au point où est parvenue notre civilisation intellectuelle, est-il urgent de réagir contre la forme extrême de la tentation issue d'une telle conception, celle qui consiste non plus seulement dans un immanentisme bientôt dépassé, mais dans cette sorte de modernisme surnaturalisant, surhumanisant, surchristianisant les êtres auxquels on prête une puissance en quelque sorte plus que déificatrice en les appelant vers une destinée inconnue et d'imprévisibles croissances, au delà même de ce qu'on avait présenté jadis comme le type de la perfection (16). Pour apprécier comme il convient cet étrange prophétisme et cette « ontologie de l'avenir », il nous faut préalablement opérer un sondage et faire

enfin l'examen critique de ce que, dès le début, nous avons [130] nommé l'Être en soi, dans l'idée la plus pure que nous puissions nous faire de son essence et de son existence absolument une et parfaite. C'est au prix d'une telle investigation que nous obtiendrons sans doute les certitudes nécessaires pour arbitrer les conflits que nous n'avons pas craint jusqu'ici de présenter en toute leur force.

Il peut sembler étrange de promettre une vérité irrationnelle, une réalité ultérieure à toutes nos idées anciennes de perfection, un sur-être qui détrônerait et anéantirait dans les esprits celui que la tradition nomme l'Être en soi. Mais puisqu'on lui reproche (s'il était ou même par la seule affirmation qu'on fait de lui) d'être « inférieur et nocif » c'est donc le procès de Dieu que nous avons maintenant à instruire afin de savoir si l'idée même de perfection est dépassée, si le ciel est vide, si nous pouvons passer outre aux cadavres qui obstrueraient les routes de l'avenir.

Pour y réussir il n'aura sans doute pas été inutile de parcourir cet étagement des divers prétendants à l'*être*, et notamment de considérer cette notion — obscure et d'ordinaire plus implicite qu'analysée — de l'Un et Tout. Elle évoque l'idée vague d'une plénitude acquise ; et c'est cette conception qui vient de nous paraître d'autant plus contestable qu'elle semble intrinsèquement contradictoire. Du moins, en se prêtant aux coups elle rend d'importants services ; et même, sous un aspect plus positif, elle contribue à diriger notre attention vers des vérités qu'il importe de recueillir pour résumer notre exploration et conclure ce périple autour du monde de ce que nous avons appelé *des êtres ébauchés*.

En attendant, et sans savoir encore si nous allons toucher le fond par le sondage auquel nous allons nous livrer, ou s'il ne marquera qu'une étape encore intermédiaire, retenons actuellement [131, *LE PROCÈS A INSTRUIRE*] cette conclusion transitoire. L'immense effort tenté pour consolider les êtres en eux-mêmes ou en leur totalisation nous apparaît finalement comme un demi-échec. Il y a assez en eux pour qu'il soit impossible de les annihiler, il y a trop peu encore en eux pour qu'ils se suffisent dans une consistance pleine et définitive. Nous avons eu beau énumérer, questionner tous les prétendants à l'*être* en expertisant leurs titres, ni aucun

d'eux, ni tous ensemble n'ont droit à régner. Et non seulement chacun est insuffisant, mais dans leur prétention collective il y a quelque chose de contradictoire, comme l'a toujours été l'antinomie de l'un et du multiple qui ne sauraient se réconcilier dans la fictive abstraction du Tout. Aussi, après avoir épuisé l'enquête à travers le monde, sommes-nous nécessairement amenés à franchir la nature, à scruter l'ordre de la nécessité et de la transcendance en affrontant le problème le plus ontologique de tous, celui d'un Dieu dans toute la pureté de l'Être affirmé comme un et unique.

Mais, avant d'entreprendre cette grande exploration qui parait nous entraîner hors de nos limites naturelles, peut-être convient-il de faire escale pour récolter les vrais résultats de notre tour d'univers. Entre deux voyages de si grande envergure, une halte dans le recueillement semble justifiée ; et si, après cet intermède, un nouveau départ s'impose, ce n'est qu'à bon escient et non sans provisions ni perspectives engageantes que nous devons appareiller à nouveau et nous diriger vers ce qui ne semble d'abord que le mystère inscrutable de l'être. [132]

Escale et nouvel appareillage

[Retour à la table des matières](#)

Notre traversée — déjà longue puisque nous semblons avoir parcouru toute la riche série des êtres offerts à notre expérience — ne nous a point amenés au port véritable. Tout au plus pouvons-nous dire que nous sommes arrivés à un point de relâche, c'est-à-dire là où il convient de s'arrêter, de se refaire, de s'approvisionner, mais pour être mis en état et même en demeure de reprendre une course nouvelle et une plus urgente exploration. « Découvertes et déceptions », ainsi résumions-nous d'avance, dans notre titre, les résultats de notre premier périple. Mais si nous n'avons point trouvé encore ce que nous cherchions, nous avons gagné du moins d'utiles avertissements ; nous savons quelles voies ne suffisent pas à nous conduire au but ; nous entrevoyons déjà jusqu'où doit porter notre enquête ; nous commençons à discerner les conditions et les exigences auxquelles il est nécessaire de satisfaire pour poser le véritable problème ontologique, sinon encore pour en découvrir la solution.

Que ressort-il en effet des précédentes recherches et quelles vérités, partielles encore, mais salutaires, avons-nous à recueillir ? Il nous est impossible de renier notre certitude spontanée des êtres ou de détruire légitimement par la réflexion critique et par des arguments explicites la force de notre conviction ontologique. Mais en même temps nous ne pouvons réaliser absolument aucune des formes particulières d'existence que nous expérimentons en nous et hors de nous ; car aucune ne répond pleinement à l'impérieuse idée que nous avons

de l'être et sans laquelle nous n'aurions conscience d'aucune réalité. Il [133] faut donc que de ce conflit intestin, qui sert de ressort au déploiement de toute notre vie mentale, nous tirions les conséquences qu'il entraîne, en comprenant d'où naît cet embarras, comment tous les êtres sont solidaires de cette même difficulté, pourquoi leur consistance est liée à la permanence et à l'action en eux d'une présence sans laquelle ils seraient pour ainsi dire moins que s'ils n'étaient pas. En un sens donc les êtres, quoiqu'ils aient réellement de l'être, ne sont pas leur être propre. Ils semblent, si l'on ose ainsi parler, besogneux et comme endettés là même où ils manifestent une réalité spécifique et une efficience qui paraît originale. C'est donc à tirer au clair ces complexités obscures qu'il nous faut travailler maintenant.

Quelque lecteur peut-être sera surpris, inquiet même de ce qui lui paraîtra une exténuation des êtres et il craindra que, faute du fondement solide qu'ils doivent offrir à la preuve de l'Être absolu, nous n'abîmions ici dans la relativité des êtres leur force de soutien pour toutes les vérités métaphysiques. Rassurons-nous cependant. Au moment même où nous semblons refuser une autonomie ontologique aux réalités substantielles qui paraissent le plus solidement constituées, nous ne faisons que reprendre, sous une forme vive et concrète, les vérités les plus traditionnelles. Il reste nécessaire en effet d'affirmer spéculativement que, dans tous les êtres subsistants, il y a, pour soutenir, rendre efficace et sanctionner leur activité seconde et dérivée, une cause première, un principe d'efficience, une norme à la fois transcendante et immanente à toute existence contingente. Il ne suffit donc pas de poser comme des assertions abstraites et générales ces conditions constamment nécessaires à toute créature ; il importe d'en tenir compte dans tout le détail singulier, dans tout le développement réel et spirituel des êtres authentiques.

Nous n'avons pas d'autre dessein que de vivifier, de voir [134] en action, de mettre en valeur les vérités les plus théoriquement certaines, mais aussi les plus pratiquement stimulantes. Et parce que nous cherchons à réaliser en fait ces vérités sous la forme où elles exigent de nous plus et mieux qu'une reconnaissance statique et qu'une adhésion notionnelle, il ne faudrait pas qu'on nous crût disposé à compromettre leur précision, leur certitude, leur nécessité, alors qu'au contraire nous voulons justifier cette certitude même, en montrant da-

vantage d'où elle procède et où elle exige de nous conduire. Les voies que nous avons parcourues ne suppriment pas les méthodes ordinaires ni les formules d'après lesquelles Dieu est, dans tous les êtres, présent, agissant, coopérant ou sanctionnant. Si nos recherches précèdent et suivent, elles englobent aussi et confirment les doctrines les plus essentielles de la théologie rationnelle et de l'ontologie coutumière. C'est dans cet esprit qu'il nous faut maintenant déployer les ressources qu'une telle perspective fait apparaître et qu'il est utile ici de laisser entrevoir afin d'encourager nos efforts ultérieurs vers ce qu'on a pu appeler les abîmes de l'Être, soit qu'on le considère en soi dans son mystère, soit qu'on essaye de scruter les rapports des autres êtres avec lui, les difficultés et les exigences qui résultent de leur incommensurabilité.

Tentons de tracer un bref programme des questions qui surgissent devant nous et qui vont justifier, requérir même une nouvelle investigation, très différente mais complémentaire de notre premier périple. Sans doute nous ne ferons guère que retrouver les antiques vérités, les certitudes déjà connues et possédées au plus intime des consciences et des doctrines. Mais, ce qui importe, c'est de ne point laisser à l'état erratique ces convictions implicites qu'on risque d'opposer les unes aux autres quand une réflexion partiellement critique les explicite isolément. [135] Nous devons donc être attentifs à composer ensemble les assertions qui ne prennent tout leur prix qu'en surmontant les apparentes incompatibilités qui parfois les ont fait opposer les unes aux autres.

De ce point de vue dynamique et unitif, quelles sont en effet les thèses qu'il va falloir fermement retenir, non pour les heurter, mais pour les féconder les unes par les autres ?

— Les êtres sont ; et pourtant ils ne sont pas absolument. S'ils ont une sorte d'intériorité qui les rend plus ou moins présents à eux-mêmes avec une efficience propre, il y a toujours cependant une autre présence en eux et une autre efficience sans lesquelles ils ne seraient pas et ne produiraient rien.

— Tous les êtres contingents, n'étant pas par soi ni même pleinement en soi, impliquent l'Être nécessaire, un et unique qui est tout être, absolument indépendant et suffisant. D'où le paradoxe d'existences autres que la sienne.

— Surgit donc ici le problème de la création sous un aspect qui n'échappe point à la compétence de la philosophie. Et si la question peut légitimement se poser à la raison, la raison n'est point toute désarmée pour triompher des objections qu'elle soulève elle-même contre cette -vérité si longuement méconnue par elle.

— Afin que les êtres puissent être conçus comme véritablement subsistants, alors même qu'ils ne se fondent sur rien d'autre que le divin vouloir, sans aucun dualisme et sans aucun monisme, que faut-il, sinon que l'ensemble des créatures, — dans la solidarité qui les relie entre elles et qui assure leur consistance comme aussi dans la dépendance où elles restent à l'égard de leur Cause et de leur Fin suprême —, puissent cependant être élevées à la dignité de devenir des causes elles-mêmes, de contribuer à leur propre destinée, d'être peut-être même susceptibles de participer en quelque manière à la divine causalité dont elles procèdent ? [136]

— De là encore une question très grave et très délicate à élucider : le rôle médiateur des êtres spirituels dans le plan total et la réciprocité des fonctions inférieures et supérieures de toute la nature créée, depuis les formes les plus basses de la matérialité jusqu'aux états les plus sublimes de la pensée contemplative.

— Enfin s'il est vrai que les êtres d'un certain degré puissent et doivent contribuer à leur propre destin afin de donner à la création même le sens qui est celui du dessein créateur, c'est donc aussi qu'il leur est possible de manquer ce but, de perdre leur destinée, mais sans s'anéantir pour cela, tant l'être, une fois qu'il a été avec la conscience d'être, demeure indélébile. Et c'est là un problème ultime, celui qui fait le mieux ressortir la force et la grandeur de l'être, puisque, même quand il vaudrait mieux pour lui n'exister point, il se survit pour ainsi dire indestructiblement. Une ontologie qui ne soupçonnerait pas une

telle question, ne prendrait pas conscience de toute sa portée et manquerait à son devoir.

Mais, après avoir tracé d'avance la carte de notre prochain voyage, nous revenons aux préparatifs immédiats en considérant les approvisionnements dont nous sommes déjà pourvus ; nous devons présentement nous attacher d'abord à une plus humble vérité, toute paradoxale qu'elle peut paraître. Les différents êtres que jusqu'ici nous avons explorés ne se suffisent jamais, ni chacun à part, ni même tous ensemble. Quoiqu'ils puissent avoir un sort distinct les uns des autres dans leur singularité individuelle, ils forment cependant un complexe réel, une *compages universa*, à laquelle nous devons maintenant faire porter tout son témoignage, avant de pouvoir lui conférer tout le degré de subsistance qu'elle n'a point par elle-même.

Ainsi donc il n'a pas été vain l'effort poursuivi à travers [137] tout le monde des êtres ébauchés : ils semblent s'accrocher les uns aux autres pour se suspendre en haut sans retomber aux obscurités de la matière ; ils nous avaient élevés peu à peu jusqu'à la vision d'un univers accomplissant son immense histoire et, par là, nous avons pris d'autant mieux conscience de l'insuffisance totale de cette masse, de plus en plus rebelle à toute image précise comme à toute idée intelligible de l'être répondant aux exigences les plus indestructibles de notre pensée. C'est donc bien le cosmos entier qui porte son attestation, qui crie son besoin d'autre chose que lui, qui, sans se renier, sans retomber, sans cesser d'aspirer et d'enfanter, ressemble à une parturition au seuil de la lumière, de la vie, de l'existence véritable. Mais ce n'est pas seulement un aveu d'impuissance besogneuse et d'avidité insatiable qui retentit au cours de cet enfantement ; il y a en lui pour nous des leçons à retenir, des acquisitions à garder et à employer.

A cet aspect négatif, à cette mendicité universelle, à cette défaillance de la matière, des vivants et des personnes, s'ajoutent en effet des enseignements positifs. Car, s'ils sont solidaires dans la déficience, tous ces quasi-êtres sont mieux encore solidaires dans leur soutien, dans leur effort, dans leur progrès,

dans leur lutte contre l'annihilation aussi bien que contre l'absorption. Ils ont donc pour ainsi dire un sort commun et ne peuvent se passer entièrement les uns des autres, soit pour réaliser leur propre degré d'existence en participant à des formes supérieures, soit pour se servir de lest dans leur ascension et comme d'écran contre l'irradiation aveuglante d'une divine lumière. Ainsi se précise le rôle que nous avons attribué à la matérialité, puis à la vie, puis à la conscience personnelle : les conflits intestins n'empêchent pas la coopération, l'entr'aide, la défense réciproque, les occasions de mérite et de victoire. C'est pourquoi nous [138] avons pu conclure notre première exploration par un double avertissement : — prudence, afin de ne pas majorer la naissante solidité des ébauches d'être ; — confiance de monter par leurs degrés aux approches, au seuil, encore fermé il est vrai mais plus tangible qu'un roc de granit, de l'Être en soi et par soi, ainsi que l'a désigné une expression traditionnelle dont il nous faut scruter le sens et justifier la vérité, si mystérieuse, si contestée qu'elle demeure.

Peut-être cette relation ascendante et descendante des êtres ébauchés semble obscure et comme imaginaire, au point que quelques lecteurs risquent d'accuser cette doctrine de compromettre en même temps la réalité des existences créées et celle de la Cause première. « Comment, dira-t-on, ces êtres, qui nous paraissent indépendants les uns des autres et même hostiles ou destructeurs à l'envi, peuvent-ils être présentés comme associés, au point de subsister les uns par les autres et d'unir leur histoire et leur destinée ? Et comment aussi ne pas voir que, par là, on mine le fondement même de toute démonstration de Dieu ? » — A cette instance qui procède d'une intention digne d'être approuvée, une brève allégorie répondra sans doute en nous permettant de retourner le reproche. On a comparé les êtres à la futaie et aux sous-bois où la végétation a besoin, en haut, des rayons solaires et de l'air, en bas, de l'ombrage, de la fraîcheur et de l'humus d'un sol fécondé par la dépouille même du feuillage. Mais que les coupeurs surviennent ; qu'une exploitation rationnelle, enlevant ces arbres qu'on appelle les anciens, les modernes et le taillis, ne laisse que des baliveaux, alors les mousses et les plantes forestières se dessèchent ; mais surtout, au souffle de l'orage, les tiges isolées, faute d'être

soutenues et mutuellement protégées par la ramure continue du dôme de verdure, laissent tomber la tête trop lourde et trop élevée de ces baliveaux, même les plus vigoureux ; [139] et ce ne sont plus que des « chablis » qui ne se redresseront pas, désormais sans avenir et sans valeur. Ainsi en est-il dans l'ample fourré du monde. En voulant trop isoler, trop élever à l'écart les uns des autres des êtres dont chacun semblait en effet avoir ses racines propres, sa vie pleine de vigueur, son avenir assuré, l'on risque de ruiner ce qu'on prétendait confirmer dans une existence autonome et par là même aussi de retirer au maître de la forêt le revenu normal de son souverain domaine.

Mais, pour continuer le développement de cette allégorie à double sens, rappelons-nous maintenant la comparaison dont usait Descartes, semblable, disait-il, à un voyageur égaré dans un grand bois obscur. Il nous propose la méthode qui, selon lui, doit assurer notre évaison de la forêt : c'est de marcher toujours dans la même direction (si toutefois l'on peut y réussir sous la voûte des arbres) au lieu de tourner sans fin à l'aventure. Il paraît donc estimer que si les savants ont en effet à explorer indéfiniment la forêt des phénomènes, le philosophe aboutit à en sortir pour apercevoir la plaine libre et le ciel lumineux : vision métaphysique qui permet à notre raison de changer d'horizon et d'ordonner l'édifice rationnel d'une démonstration de Dieu. Est-il bien sûr que les choses soient aussi faciles, aussi évidentes, aussi promptement démonstratives qu'il le suggère et qu'il le tente lui-même ? Et d'abord, pourrions-nous, même en allant droit devant nous, trouver la limite de la forêt si le monde est assez vaste pour reculer, par son expansion même, plus vite que ne va notre poursuite ? Est-ce que, dans l'ordre philosophique comme dans l'ordre scientifique, l'étude des êtres autant que celle des phénomènes, si on les considère en eux-mêmes, n'est pas une fuite illimitée vers une richesse inépuisable ? Et si nous nous sommes trop fiés à la solidité propre des êtres, ne sommes-nous pas exposés, au moment même où nous éprouvons le sentiment soudain [140] et poignant de leur déficience ou de leur caducité, à ressentir le découragement du voyageur qui, sur la lisière enfin aperçue, verrait soudain une immense falaise se dresser à pic devant lui ?

Combien différente doit être notre recherche ontologique ! Au lieu de prétendre saisir d'emblée ce qu'il y a de solide, de stable, voire d'absolu dans

des êtres constitués en soi, sans jamais réussir à fixer leur devenir mouvant, combien il est plus naturel, plus prudent, plus probant, plus récompensant de chercher à la fois en eux ce qu'il y a de déficience en même temps que de réalité relative ! En montant sur cette pente adoucie, nous n'aurons pas à heurter finalement un mur impossible à escalader ; nous découvrirons au contraire peu à peu les vues d'ensemble qui, d'un côté, nous offrent sur le monde une perspective comme celle qui du haut d'une colline nous montre le dôme multiforme de la forêt et le visage des plaines et des fleuves, mais qui d'un autre côté nous révèle la cime vierge de la montagne inaccessible. C'est à ce point de notre exploration que nous voici parvenus. Toutefois mettons-nous en garde contre tout mirage, contre toute illusion qui nous feraient prendre les nuages éclairés au soleil couchant pour les splendeurs d'un glacier. Tout à l'heure nous trouvions que Descartes s'était (comme le lui a reproché Leibniz) trop aisément satisfait. Il s'agit maintenant pour nous d'envisager en face les difficultés qui barrent les approches de l'Être. Rien ne doit être épargné pour faire comprendre ce qui arrête tant d'esprits sur le seuil même que tous, semble-t-il, devraient pouvoir franchir et qui paraît souvent plus inaccessible aux habiles qu'aux simples. Abordons cette part centrale et décisive de notre recherche de l'être en considérant les obstacles accumulés, quel que soit notre espoir de frayer l'accès dont on a dit qu'il est non seulement ouvert mais imposé à tous. **[141]**

Quoique notre étude critique des êtres nous ait amenés à reconnaître avec une précision croissante la présence en même temps que le besoin de l'Être absolu, il faut bien avouer, d'autre part, que souvent les préjugés et les passions se servent de toutes les réalités contingentes contre cet Être en soi pour faire « le procès de Dieu », pour se passer de lui, pour le condamner et le nier comme une « dernière idole », la plus précieuse et la plus cruelle peut-être de toutes. Nous avons même vu qu'on a tenté d'ériger, au-dessus de ce qui semblait le plus divin idéal de perfection et de charité, un culte s'attachant aux forces élémentaires de la nature. Il est donc nécessaire d'examiner à fond les titres de Dieu et le sens de ce mot qu'on a profané de tant de manières.

Sans doute nos précédentes analyses dont nous n'avons pas le droit de récuser les exigences cohérentes nous ont forcés à l'aveu de l'Être en soi, comme d'une conception nécessaire à toute pensée et d'une présence sous-jacente à toute réalité. Elles suffisent donc déjà à rendre témérai-

res, voire illusoire, les tranchantes négations et les trompeuses indifférences. De plus, elles justifient, elles requièrent l'examen direct et approfondi qu'il nous faut maintenant entreprendre. Dès le début de notre enquête nous avons dû constater que l'être nous est à la fois manifeste et obscur : c'est ici surtout que l'évidence demeure mystérieuse et que le mystère s'impose évidemment. Que ce contraste ne nous déconcerte point : il est normal. Nous parlions de sondages à tenter ; mais si nos sondes restent trop courtes pour mesurer les profondeurs abyssales de l'être, ce n'est pas une raison, tout au contraire, pour douter d'elles et de lui. Du mélange d'ombre et de lumière surgiront de nouvelles difficultés ; mais ces problèmes mêmes, par leur enchaînement, serviront peut-être à marquer la direction qui permet l'espoir des solutions possibles et désirables. [142] [143] [144] [145]

II. SONDAGE CENTRAL.

POUVONS-NOUS CONCEVOIR ET AFFIRMER L'ÊTRE COMME UN ABSOLU, COMME UNE PERFECTION, COMME DIEU MEME ?

[Retour à la table des matières](#)

Nos premières enquêtes et nos critiques préliminaires nous ont amenés à cette double conclusion provisoire : rien de ce que l'usage courant nomme des êtres ne répond pleinement à ce que la réflexion découvre d'essentiel dans notre notion spontanée de l'être ; et cependant nous ne pouvons annihiler toutes ces réalités qui, sans être absolument consistantes, se soutiennent les unes les autres, au point que nous ne songeons jamais à les détruire toutes ensemble dans notre pensée. Notre concept du néant n'est qu'un jeu de transposition qui ne supprime un aspect des choses qu'en reprenant appui sur une autre donnée, sur une autre affirmation. De ces constatations inévitables il ressort — pour qui sait tenir à la fois devant la raison ces multiples assertions nécessairement cohérentes — la [146] thèse d'un être autre que nous-même, et qui serait en soi et par soi, sans commune mesure avec le devenir. Sans qu'il soit besoin d'analyser toutes ces implications, nous en avons un sentiment, obscur il est vrai, mais profond ; et c'est ce qui explique à la fois la commune croyance à

l'être, l'emploi de ce terme qui sous-entend tout le travail de l'esprit, l'impression simultanée de clarté et de mystère que suscitent les premières approches de l'être, parfois chez l'enfant même comme l'indiquait Gratry en décrivant l'étonnement, l'effroi de son premier contact avec l'intuition de sa curiosité naissante devant cette énigme : je suis ; mais qu'est-ce donc qu'être ? Et, dans ses *souvenirs*, Tolstoï, déjà tenté d'idéalisme pur, raconte aussi ses expérimentations puériles pour saisir l'être, en se retournant si brusquement qu'il verrait peut-être ou ce qui n'est pas ou ce que les choses sont avant que le travail subjectif ait eu le temps de les transformer ou de les créer.

Mais s'il est vrai que nous semblons avoir un sentiment et même un concept de l'être avant toute réflexion savante, est-ce à dire que l'analyse critique justifiera ce que maints philosophes ont pu appeler un préjugé naturel ou même une impossibilité intrinsèque, une contradiction insurmontable ? Sans doute les convictions foncières et communes méritent d'être prises en très sérieuse considération et nous n'avons cessé d'y recourir ; mais encore faut-il les purifier, parfois même les éliminer pour faire place aux plus indispensables vérités. Où cette précaution est-elle plus essentielle, plus obligatoire qu'en face de cette question centrale, autour de laquelle gravitent tous les problèmes concernant le monde, l'homme et Dieu : être ou n'être pas ? Et comment ne pas redouter de ne point devenir dupes d'une sublime apparence lorsque, après avoir démasqué les prétentions des existences caduques à la dignité d'être, nous nous retournons, de guerre lasse, vers ce qui censément justifierait, rassasierait notre désir [147] affamé de l'être, seul méritant le titre d'absolu, de subsistant, de parfait en soi et par soi ? En terminant notre exploration autour des êtres en devenir, en explorant et en dépassant la forêt de l'univers, nous avons cru parvenir, grâce à la montée de la conscience personnelle, à la clairière d'une colline d'où s'aperçoit la cime inaccessible où resplendissent les neiges éternelles : mais ne sommes-nous pas le jouet d'une brillante illusion comme celle où nous nous plaisons aux soirs d'automne en face des nuées colorées et croulantes, plus belles, plus hautes que ne le sont tous les sommets de l'Himalaya ? Ne nous hâtons donc pas d'abonder dans le sens d'un ontologisme trop crédule à la valeur de l'idée indéterminée de l'être, ni même dans les prémisses et la conclusion de la preuve ontologique, qui abuse peut-être de no-

tions insuffisamment critiquées et d'une déduction trop sèche, trop factice même pour satisfaire les esprits les plus légitimement exigeants, les âmes les plus généreusement besogneuses.

Malgré le paradoxe de cette recherche, nous devons donc quêter les objections, accumuler toutes les difficultés, afin de n'avancer que sur un terrain reconnu et solide. Tenant compte des défiances séculaires, des inquiétudes encore accrues par les récentes crises de conscience, essayons de procéder par étapes progressives, afin de sonder les abords, les accès, les perspectives du mystère ontologique. Il ne suffit pas de le considérer de loin, comme un Sinaï enveloppé d'ombres et d'éclairs ; il faut, après avoir aperçu la montagne cachée, arriver vers elle pour acquérir, en la touchant en quelque sorte, la certitude qu'elle est, non pas un mirage, mais la plus certaine des réalités positives et concrètes. Plus encore, sans prétendre embrasser cette montagne dont Descartes disait qu'il faut seulement toucher l'infini sans présumer de l'étreindre, un contact extérieur — qui peut suffire à la [148] preuve de l'existence — ne limite pas notre besoin, notre désir, notre espoir, notre pouvoir de pénétrer quelque peu et de connaître, de posséder, fût-ce d'une façon très modeste, un peu de cette grande vérité dont nous ne pourrions intelligemment et profitablement dire qu'elle est si nous ne savions rien du tout et si nous n'employions quelque peu de ce qu'elle est et de ce qu'elle nous donne.

Trois questions vont successivement réclamer notre effort. — D'abord examinons quelles raisons ou quels prétextes peuvent faire craindre que notre apparente conception de l'Être en soi et par soi ne soit qu'une projection illusoire ; d'où le problème : l'Être absolu est-il vraiment conçu par nous ? — Si oui, ne reste-t-il pas un doute sur la possibilité pour nous d'affirmer que cet idéal peut être autre chose qu'un idéal, qu'une catégorie nécessaire de notre raison, qu'un principe régulateur de l'entendement et des constructions subjectives de l'esprit ? D'où cette seconde recherche : l'Être absolu peut-il être effectivement affirmé ? — Mais est-ce tout encore ? Si l'Être en soi et par soi peut être conçu comme pensable et même comme possible, s'il peut être affirmé comme subsistant, n'y a-t-il point d'autres difficultés s'opposant à ce que la

preuve ontologique, défailante en nous, ait en soi sa force nécessaire ? De suprêmes embarras métaphysiques et moraux ne se révèlent-ils pas encore ; et ne faut-il pas écarter les plus graves obstacles, ceux qui arrêtent aujourd'hui le plus grand nombre de consciences humaines sur la voie de l'accès à Dieu ou de l'accès de Dieu en elles ? D'où (pour éviter qu'on ne se fasse sur le cœur même de l'Être absolu des illusions méprisantes qui semblent à quelques-uns faire un devoir de nier Dieu), ce troisième problème : est-il possible et comment est-il obligatoire de reconnaître en cet Être le Dieu de charité ? [149]

I. Discussion première. Concevons-nous vraiment un Être absolu ?

[Retour à la table des matières](#)

S'il est vrai que même ceux qui se disent athées ont malgré tout un certain sentiment ou concept de ce qu'ils nient (17), ne faut-il pas cependant examiner avant tout si l'image ou l'idée que tous plus ou moins se font d'un être contenant ou même accaparant tout ce qu'il est possible de mettre sous ce nom ne serait pas une illusion : vaine image, prétend-on, pseudo-idée dont une critique toute objective, toute rationnelle devrait débarrasser le champ de la conscience, sans qu'il soit nécessaire de chercher ultérieurement si ce qui n'est même pas conçu ou concevable possède une réalité authentique dont nous n'aurions pas plus à faire état que d'un mot vide de sens ? Telle est l'enquête préalable qu'il importe de poursuivre à fond et qui, si elle aboutissait à une conclusion négative, permettrait d'opposer une fin de non-recevoir à de vaines curiosités ou à des crédulités artificielles.

Parcourons d'abord les degrés de l'objection progressive qui n'a cessé, depuis des siècles, de préciser ses arguments, d'étendre son emprise et d'accroître sa rigueur ou son apparence impérieuse. Nous examinerons ensuite [150] le vice essentiel qui semble rendre irrecevable dans son ensemble cette objection multiforme de manière à tenir ouvert notre passage vers des questions et des difficultés ultérieures. C'est surtout en discutant ces problèmes nouveaux que nous verrons se dissiper les prestiges de l'argumentation limi-

naire à laquelle il conviendra de ne pas trop nous attarder, puisque la suite en fera plus complète justice qu'il n'est possible ou utile d'y réussir dès l'abord.

Pour ne laisser dans l'esprit de nos lecteurs aucune défiance, aucun soupçon d'un parti pris de notre part, exposons consciencieusement le plaidoyer contre l'être qui s'est renouvelé et, si l'on peut dire, perfectionné à travers l'histoire millénaire de la philosophie. C'est en effet au nom de toutes nos puissances, sens, imagination, raison, intuition spéculative ou mystique, qu'on a prétendu exorciser, comme un fantôme menaçant et malfaisant, ce mystère de l'être qu'on a rendu responsable, ainsi que Lucrèce le faisait pour toute religion, des angoisses et des crimes de l'homme.

Que nous n'ayons aucune perception sensible, aucune expérience directe de l'être, c'est là, semble-t-il, une évidence qu'on ne peut contester sans méconnaître la signification des données les plus positives, la valeur des mots qu'on emploie et la nature de ce qu'on prétend chercher comme de ce qu'on croirait trouver par une saisie analogue à celle qui nous révèle et nous impose les phénomènes physiques ou psychologiques. Il faut être dénué de tout sens scientifique et critique pour espérer découvrir l'être dans un laboratoire, à la pointe d'un scalpel, à l'aide d'un microscope ou d'un télescope : à supposer qu'il soit, il serait d'un tout autre ordre que les objets de l'expérience, fût-ce celle par laquelle un Maine de Biran avait peut-être espéré d'abord atteindre l'être du moi comme cause et comme substance ; mais sa réflexion de plus en *[151]* plus pénétrante l'avait amené à reconnaître que même notre être intime n'est point perçu dans son fond substantiel et qu'il a besoin d'être cru, sans que nous en ayons une science immédiate. Plus profondément encore, Malebranche s'était inscrit en faux contre l'intuition cartésienne de la substance pensante et de tout être expérimentalement connu. A plus forte raison tous ceux qui se détournent de la métaphysique ou d'une prétendue intuition psychologique pour se porter vers les phénomènes qu'étudient les sciences positives, ne sauraient un seul instant toucher ni même chercher l'être. Ainsi donc aucun sens, aucune expérience ne nous fournit l'essentiel de l'être et ne contribue à nous suggérer sur son fond secret un sentiment, une vision, une définition ferme. Or s'il était

exact que tout le réel de la connaissance passe forcément pour nous par les données sensibles, comprend-on déjà quel parti peuvent tirer de cette carence totale tous ceux qui prétendent n'avoir de l'être aucune représentation capable de servir d'appui à une notion possédant un contenu quelconque ?

— Reste donc seulement, d'après les sceptiques de l'être, à expliquer l'illusion qui, malgré le vague incurable auquel le nominalisme condamne l'*Ens generalissimum*, continue néanmoins à faire figure dans le monde, à donner un crédit et même une « respectabilité » à ce grand petit mot vide et à servir au moins d'antithèse aux termes de phénomène, de devenir, de science positive. Mais, nous assure-t-on, c'est précisément parce que l'être ne se perçoit ou même n'est nulle part, que nous le sous-entendons partout comme une image utile, comme une quantité auxiliaire dont nous usons à la fois pour connaître la déficience de tout ce qui passe et progresse et pour maintenir ouvert le champ indéfini de la science et de l'histoire. De même que le mirage est bienfaisant dans le désert pour stimuler la marche de la caravane altérée, de [152] même la renaissance illusion de l'être est la projection devant nos pas d'une image salubre quoique vaine. Impossible à détruire, même pour qui démontre son inanité, cette hallucination vraie doit, une fois reconnue telle, nous dispenser d'attribuer à l'être aucun autre rôle que cette excitation même dont profitent mieux les savants et le peuple que les critiques ou les métaphysiciens s'épuisant à en chercher la consistance chimérique. Même si l'on s'en tenait là, ne pourrait-on déjà tenir l'enquête pour close et renvoyer ce que certains appellent « notre sentiment invincible de l'être » au monde des fantômes ?

— Pourtant le démon métaphysique reprend encore ses habitudes qu'Aristote avait déjà canonisées en affirmant que « s'il ne faut pas faire de l'ontologie, il faut encore en faire pour montrer qu'elle est impossible ». On a beau dire que l'être n'est jamais perçu dans les conditions actuelles de notre expérience et qu'il n'est qu'une image fabriquée, une projection de notre vie mentale ; on aimerait à regarder de plus près et à savoir si ce qui n'existe pas ne peut du moins être plus qu'une image. Sous le mot, sous la représentation, même vague, n'y a-t-il pas, pour expliquer la ténacité et l'universalité de l'emploi dont s'acquitte en somme ce fantôme de l'être, un certain concept,

une possibilité idéale, quelque chose de défini et qui — pour être tout mental — n'en a pas moins une réalité rendant compte de cette efficience constante qu'on ne peut pas ne pas accorder à ce concept d'être ; concept qui malgré tout reste une idée-force et possède même un dynamisme presque illimité ? Voyons donc ce qu'il faut penser de ce demi-acquittement, de cette demi-glorification de l'être qui — quoique n'existant pas — semble faire encore beaucoup de bon travail.

Il n'y a point de nominalisme, si vidé qu'on le suppose de tout réalisme, qui ne vive secrètement de quelque emprunt à un conceptualisme au moins implicite ou sous-jacent. [153] Mais si l'on ne parle et l'on ne pense pas sans concept, la question doit se poser de savoir si tous les concepts larvés dont nous usons sans cesse à notre insu sont également légitimes, c'est-à-dire intrinsèquement cohérents et explicitement pensables. C'est à tort qu'on se contenterait d'une saisie superficielle et censément claire de certaines notions, parfois très habituelles, mais qui, devant l'analyse critique, n'apparaissent plus que comme un agglomérat d'images et d'abstractions disparates. Déjà Platon avait noté, comme Leibniz devait le faire à propos de la notion de Dieu, qu'il y a des pseudo-idées, c'est-à-dire des concepts qui renferment l'ennemi et la contradiction en leur sein, des formations hybrides qui abritent sous un mot frauduleux des apports incompatibles, des notions logiquement discordantes. Malgré leur clarté apparente, de telles entités sont d'autant plus confuses et indistinctes qu'on les scrute davantage. C'est le cas par exemple de l'hybride notion d'atome prise à la fois comme étendue, simple et insécable. Ne serait-ce pas aussi le cas de l'être conçu, selon l'expression de Leibniz, comme atome métaphysique, et plus encore de l'Etre absolu que, en dépit de l'unité, de l'unicité et de la simplicité parfaite que nous lui attribuons, se forme dans notre esprit par une cristallisation d'ingrédients incompatibles et sans combinaison concevable entre eux ? C'est ce que signifiait Leibniz en déclarant qu'avant de chercher à prouver que l'Etre absolu est, il faut d'abord nécessairement montrer qu'il est concevable, conçu, possible et effectivement affirmé.

Pour soutenir la négation et pour ramener la mystérieuse notion de l'Etre en soi et par soi à un agrégat de données hétérogènes que la critique peut dissoudre, les arguments ne manquent pas. — Si mentalement, dit-on, nous es-

sayons d'obtenir une représentation positive de cet Être cause de soi, notre pensée fléchit irrémédiablement. [154] Nous avons beau faire ; il nous semble toujours qu'il y a avant lui quelque chose qui le détermine, qu'il a ou qu'il est une nature subie plutôt que librement et éternellement posée par un acte unique où tout serait contemporain et permanent. Voilà le mystère contre lequel regimbe notre expérience ou notre imagination et dont notre raison se scandalise, habituée qu'elle est à engrener discursivement les anneaux d'une chaîne dont les deux bouts lui échappent toujours. — Mais à supposer qu'on surmonte cette obsession des images et des raisonnements, il reste cet obstacle qui paraît impossible à surmonter. L'Être absolu n'est tel que s'il ne subit aucune limitation externe ou interne, que s'il est — au sens littéral et fort du mot — infini. Car, selon la formule spinoziste qui résume ou devance toute une tradition de vie spéculative, *omnis determinatio est negatio*. Dès lors comment l'Absolu pourrait-il être un *en soi*, un parfait, une essence intelligible, tout en étant une pure infinitude, supérieure à toute forme, à tout mode, à toute conscience, à toute personnalité ? N'y a-t-il pas dans notre prétendue notion de l'Être en soi et par soi une guerre intestine qui détruit l'idée que nous croyons en avoir au moment même où nous prétendons la posséder et l'affirmer ? — Et n'est-ce point là d'ailleurs le secret de la fécondité que semble avoir cette fausse notion ? Si l'Être absolu était conçu et subsistant, pourrions-nous être vraiment nous-mêmes des êtres à proprement parler ? Et si notre pensée même se heurtait au monolithe impénétrable de la Substance infinie, notre effort ne serait-il pas sans raison, sans but, sans efficacité ? Tandis que, une fois renversé ce mur qui, même fictif, barre notre horizon humain, l'élan de l'humanité ne trouve-t-il point devant lui un champ ouvert et définitivement libéré d'une ontologie idolâtrique ?

A ces objections critiques, à ces thèses dont on pourrait [155] multiplier les arguments, bornons-nous d'abord à opposer la question préalable : avant de discuter sur les aspects multiples ou même contradictoires de nos pensées, n'est-il pas indispensable de chercher comment nous avons ces pensées mêmes ? et d'où surgit, à quelles conditions s'engendre cette possibilité, ou mieux cette puissance de penser ? Or, sans revenir ici sur ce qui a été montré dans no-

tre étude de *la Pensée*, nulle conscience, nulle conception n'émergent sans une longue élaboration, tout entière subordonnée à la présence et à l'efficacité d'un principe transcendant qu'alors nous pouvions appeler pensée pure et vérité absolue et qui répond à nos besoins présents sous le nom d'Être premier en qui essence et existence ne font qu'un. Ce n'est pas des phénomènes et des réalités empiriques, ni même de notre expérience personnelle que nous passons à l'idée et à la conviction de l'Être : quels que soient les aspects chronologiques ou psychologiques de notre genèse mentale, c'est dans notre sentiment profond, dans notre idée implicite et primitive de l'Être que nous puisons les ressources nécessaires pour connaître que nous sommes et pour reconnaître aux autres êtres ce qu'ils ont de réalité en devenir. Soutenir le contraire, c'est abuser des apparences, c'est admettre un non-sens ou même une impossibilité, c'est faire vivre nos pensées parasitairement sur ce qu'on leur fait méconnaître ou nier. Toutes les subtilités du monde ne supprimeront pas cette nécessité de fait qui, sous les théories qui masquent notre conscience, prévaut infailliblement contre le témoignage indestructible de notre sincérité intérieure tôt ou tard rendue à elle-même.

Il nous faut donc passer outre à la première tentative des objections radicales qui tendaient à supprimer même notre problème. On nous disait que nous n'avons aucune idée, aucun concept réel et positif de l'être. C'est à nous [156] de retourner le grief et la formule : nous n'aurions aucune idée d'aucune sorte, aucune image consciente, aucune expérience connue, si, primitivement, une notion de l'être, si enveloppée qu'on la suppose, ne conditionnait toute perception même sensible, toute élaboration empirique ou scientifique. Ce n'est pas des êtres en devenir que nous passons par fiction ou extrapolation à une entité abstraite, à un *Ens generalissimum*, comme se le figure l'entendement discursif qui travaille après coup et comme à rebours sur des données antérieures et sur une genèse vitale. Nous avons vu tout au contraire que les démarches réelles vont d'une conception toute concrète d'un être qui ne doit rien qu'à lui-même aux autres réalités dont nous avons toujours confusément conscience qu'elles ne seraient pas et que nous n'en aurions pas le sentiment sans lui (18). Cette certitude de l'*En concretus et absolutus* n'a rien de commun que le nom avec

cette abstraction des abstractions à laquelle on a le tort d'appliquer cette décevante appellation (qui, nous l'avons déjà montré, ne répond à rien de pensable) *Ens generalissimum*.

De ce qui précède, on ne doit pourtant ni conclure que nous prétendons à une secrète intuition de l'être dont nous n'aurions qu'à développer par réflexion le contenu, ni croire prématurément que notre idée primitive et confuse de l'être suffit à fonder une preuve ontologique et ce qu'on pourrait appeler une conception auto-affirmative de l'être. Nous sommes loin encore d'une telle assertion ; car, tout en maintenant qu'une idée implicite et réelle de l'Être en soi est congénitale à tout esprit, nous ne méconnaissions aucunement les voiles qui la couvrent, les étapes à franchir pour descendre ou monter jusqu'à l'appréhension claire et mystérieuse d'une telle notion, pour poser et sérier les questions qu'elle soulève avant même que nous n'ayons à prendre position et à porter des affirmations [157] sur sa vérité effective. Qu'on ne nous accuse donc pas de nous contenter au rabais ; nous voulons au contraire donner tout leur sens à des enseignements traditionnels comme ceux-ci : « l'Être est un inconnu (*Deus est ignotum*, a-t-il été dit, et remarquons ce neutre suggérant tout autre chose que ne le ferait l'attribut *ignotus*)... Nul n'a jamais vu l'Être (*Nemo Deum vidit unquam*)... Nul ne voit l'Être sans mourir ». Mais il ne faut pas interpréter ces graves paroles comme si elles signifiaient que notre idée de l'être est présentement vide, comme si la mort, en détruisant tout, remettait tout au juste point en supprimant l'illusion de toute existence ou comme si, prenant à contre-sens la doctrine des Mystiques, la science totale engendrait le néant, conduisant du *todo* au *nada*. Nous n'avons pas encore à justifier la thèse inverse. Il suffit présentement de montrer l'impossibilité, au moins provisoire, d'éliminer les problèmes ultérieurs qui nous réclament impérieusement. Car de ce que nous ne découvrons aucun moyen d'annihiler notre idée de l'être, il résulte que cette nécessité subjective nous impose la recherche du sens objectif, de la valeur intellectuelle, de la portée d'une semblable conception qui, n'étant pas une pseudo-idée, contient au moins une force idéale. Et c'est sur cette puissance d'affirmation, ce dynamisme intrinsèque, cette efficience du concept d'être que nous avons à porter un jugement motivé.

Non certes que nous prétendions fonder sur cette efficience subjective les affirmations objectives auxquelles nous allons aboutir. C'est au contraire de la réalité de l'objet conçu et affirmé que nous verrons provenir la vérité et l'efficacité de notre conception certaine de l'Être. Mais dans la marche ascendante que nous suivons, il était naturel et logique d'écarter d'abord les fallacieuses objections contre la concevabilité même de l'Être absolu, Dieu n'est donc pas un mot vide de sens. [158]

La notion d'être s'impose comme une certitude spontanée, fût-elle implicite et innommée ; elle ne s'impose pas moins à la réflexion critique et à la pensée explicite ; par là même la notion de l'Être, indépendamment de toutes les réalités particulières et contingentes, ne saurait être totalement absente d'aucune conscience ; car la pensée n'est pensante qu'en impliquant cette idée nécessaire d'un être grâce à la notion duquel nous survolons pour ainsi dire toutes les choses et nous-même pour en avoir la vue et en connaître les rapports.

Mais cette idée indispensable n'est-elle qu'une idée ou se réfère-t-elle à une réalité nécessaire qu'il s'agit d'affirmer ? et en quel sens une telle assertion doit-elle se restreindre ou s'étendre ? Dans quelle mesure est-ce de nous, est-ce d'elle que procède la lumière, la force, l'efficacité de cette affirmation ? C'est ce qu'il faut étudier de près avant de chercher à pénétrer, si peu que ce soit, dans le secret de cet Être qu'il faudra nommer, alors même que son intimité concrète nous demeure absolument mystérieuse. [159]

II. Discussion deuxième. L'Être absolu peut-il être affirmé et en quel sens ?

[Retour à la table des matières](#)

Pouvons-nous, outre les êtres connus dans leur relativité et leur imperfection, concevoir et affirmer qu'il y a un Être en soi et par soi, un Être absolu, indépendant de tous les autres qui dépendent de lui, une Perfection actuelle, bref Dieu même, celui qu'en notre langage enfantin, ainsi que l'employait S. Anselme, nous déclarons tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand, *major omni laude et omni progressu* ?

Toute idée croit d'abord spontanément en elle-même ; cependant cette certitude initiale comporte non seulement des degrés divers d'adhésion, mais des interprétations très éloignées les unes des autres. Si donc il est vrai que nous portons en nous une conception authentique de l'Être, jusqu'où va la puissance d'expansion et de réalisation de cette idée, d'abord si embryonnaire, mais que l'expérience de la vie et l'effort méthodique de la spéculation peuvent ou bien obnubiler ou bien déployer sous tant d'aspects ?

Selon la prudence qui s'impose à l'enquête philosophique, voyons d'abord s'il est possible de restreindre la portée [160] de cette conception de l'Être *minimo sumptu*. Cette « *lex parcimoniae* » a suggéré souvent dans le passé et suscite plus que jamais dans la spéculation contemporaine un effort

pour confiner dans « la catégorie de l'idéal » ou bien encore dans le rôle de « principe régulateur » mais non constitutif de la vie mentale, cette conception partout sous-jacente de l'Etre qui serait, dit-on, comme un invisible canevas auquel nous attacherions toutes les broderies de l'expérience, de la pensée et de l'action. Pour approfondir cette objection plusieurs parmi les plus écoutés n'ajoutent-ils pas (afin de ramener à une plus intelligible unité ce concert des données objectives et de l'essentielle activité subjective) que pour naître à lui-même l'esprit invente l'obstacle, le fond résistant contre lequel il a besoin de se heurter afin de prendre conscience de soi en même temps que des choses ? Et, dès lors, cette conception de l'Etre, sous quelque forme apparemment extérieure et même transcendante qu'on l'envisage, n'est-elle pas ramenée à un pur idéalisme, à l'agir original d'un sujet, reléguant parmi les idoles périmées l'opacité d'un Etre dont le tort serait d'être irréductible et transcendant à la fécondité immanente et inépuisable du devenir spirituel ?

A travers ces degrés, l'on semble donc parvenir d'une part à justifier la réalité subjective de notre idée de l'être, mais d'autre part à réduire la portée de cette assertion à un objet idéal, sans fondement ontologique en dehors de l'activité subconsciente ou réfléchie de l'esprit. Sans doute l'être ainsi compris et affirmé n'est point fiction arbitraire ni construction facticement dialectique ; car l'idée qui surgit à la conscience procède d'un déterminisme interne et d'une force de la nature pour devenir à son tour le ressort d'un dynamisme à la fois générateur de la science, de l'art, de la morale, de la mystique même. Mais enfin, si l'on peut parler de la réalité objective [161] d'un tel principe, c'est en lui ôtant son être indépendant et absolu ; c'est en l'enracinant dans les dessous les plus obscurs ; c'est en le tenant enfermé dans le devenir ; c'est en bornant sa portée à une pure immanence, incapable d'atteindre une réalité transcendante ou même incompatible avec elle. Car non seulement une telle conception de l'Etre prétend suffire à tout et se passer du Transcendant, mais elle en exclut l'existence véritable et le relègue, sinon dans le pays des rêves vains, du moins dans le domaine des mythes stimulants.

— Quel jugement porter sur cette thèse qui n'a cessé d'obséder les imaginations métaphysiques et dont on pourrait multiplier les aspects protéiformes, depuis l'hylozoïsme primitif qui s'est même mué peu à peu en un hylémorphisme et en un hylopneumatisme jusqu'aux formes modernes du monisme, du panthéisme ou de l'immanentisme le plus dialectiquement développé à partir des sciences positives et de la spéculation critique ? Il n'est pas nécessaire de décrire en détail ces variétés indéfinies, tour à tour plus proches d'images matérialisantes ou plus affinées par un idéalisme qui célèbre la fécondité de l'esprit comme la source unique de la nature aux mille avatars et de l'activité spirituelle toujours neuve et inventive. Qu'il suffise pour notre dessein d'examiner la forme la plus évoluée de cette tendance permanente qui cherche toujours à éliminer tout ce dont les explications inférieures semblent rendre suffisamment compte.

Acceptant cette loi d'économie nous n'aurons pas même la tentation de réfuter par des arguments extrinsèques la thèse qui vient d'être résumée. Nous montrerons seulement qu'elle se juge elle-même et que ses conclusions, ses négations sont contredites par les assertions qu'elle accepte, par les présupposés dont elle part, par les prémisses ou les vérités intermédiaires dont elle se prévaut. [162]

Déjà sans doute, en étudiant la pensée, nous avons été amenés, par une liaison impérieusement psychologique et rationnelle, à voir que l'immanentisme idéaliste est radicalement inconséquent, donc inintelligible et à vrai dire impensable pour quiconque sait tenir à la connexion des faits et à la cohérence des pensées. L'étude même de la genèse de toute conscience implique la présence active et l'affirmation — au moins implicite, mais réelle — d'une vérité supra-temporelle et à proprement parler transcendante ; en sorte que le philosophe qui se sert de ses idées contre le principe même auquel il doit de les avoir, peut bien s'imaginer qu'il a triomphé d'un fantôme, mais c'est ce triomphe qui est lui-même imaginaire, et rien n'empêche la réalité secrète de subsister derrière les théories factices et les négations de façade. Ici où la question n'est plus seulement celle de l'intelligibilité et de la possibilité, mais où il s'agit de la réalité subsistante et de l'efficacité authentique (et non plus seulement idéale), nous devons pousser plus à fond notre examen.

Il ne suffit plus de voir ce que nous tirons d'une idée et d'une affirmation ; il faut chercher ce que la réalité affirmée contient en elle et nous donne de force, de lumière et d'obligation. C'est ainsi que nous passons toujours davantage d'un simple point de vue gnoséologique à la source ontologique d'où procède ce que nous avons d'être et de connaissance. Ici plus que partout ailleurs nous devons nous prémunir contre une subtile inversion des rôles. Faisant de nos idées un centre original et une force jaillissante, nous nous imaginons volontiers que c'est nous qui, en pensant à Dieu, avons pour ainsi dire à lui faire l'aumône de l'être et à lui concéder librement par notre affirmation même l'existence qu'il nous serait loisible de lui dénier. Or c'est là, doit-on dire, la pire des illusions. Car, en un sens radical, c'est notre idée de Dieu [163] qui a sa source, non dans une lumière qui nous serait propre, mais dans l'action illuminatrice de Dieu en nous : clarté que nous ne pouvons éteindre, quoique nous puissions nous en détourner, mais sans jamais empêcher son irradiation de développer en nous ses requêtes, ses stimulations et ses exigences. C'est donc par la docilité à cette action prévenante en nous que notre pensée participe davantage à l'Être et qu'en affirmant la réalité de celui dont nous n'avions encore que l'idée, nous accueillons un peu plus de la richesse qu'elle apporte en elle. Et on voit ainsi comment s'explique la gradation traditionnelle des expressions : connaître que Dieu est, affirmer Dieu, croire à Dieu, croire en Dieu qui ne se laisse jamais lui-même sans témoignage en nous. Gain de lumière intellectuelle de valeur ontologique et qui suppose une disposition normale de l'intelligence à l'égard du vivant objet qui l'éclairé et l'informe. Ainsi se vérifie ce que nous annonçons d'une science concrète de l'être qui n'est pas seulement spéculation abstraite, mais conversion et acquisition nourrissante pour nous. On comprend par là pourquoi il est impossible d'en rester, je ne dis pas légitimement, mais effectivement, à l'assertion théorique de l'Être, d'un être qui serait uniquement une projection devant la marche de la nature et de l'esprit, telle une colonne de nuée à la lumière de la science ou une colonne de feu dans la nuit de la conscience ou du mystère religieux.

Nous commençons donc à entrevoir comment, dans ce qui semble être en nous comme une certitude humaine, il y a déjà infiniment plus qu'une simple réalité subjective. De même que concevoir vraiment l'Être nous impose de

l'affirmer objectivement, de même l'affirmation véritable — à laquelle nous devons expressément donner un assentiment préalable à un consentement plus explicite — implique la reconnaissance par nous de la vérité substantielle de cette existence de l'Être dont nous dépendons [164] et qui est indépendante de nous et de toutes les réalités contingentes.

Ainsi déjà, par notre pensée même, s'enchaînent des vérités qui dépassent notre pensée et qui lui reviennent pour l'éclairer davantage sur elle-même, sur ses origines, sur sa portée, sur ses devoirs. Mais avant de franchir un nouveau degré pour essayer de balbutier quelques paroles sur ce qu'est l'Être, recueillons-nous un instant devant les difficultés qui se précisent à nos regards. Ce n'est plus seulement en tant que l'Être est, pour ainsi dire, en nous et pour nous qu'il nous suffit de l'entrevoir. Nous ne pouvons nous empêcher de tendre à le scruter davantage lui-même. Ce qu'on a, faussement d'ailleurs, appelé le Dieu des philosophes n'est pas seulement le principe des choses et nous ne pouvons nous contenter d'affirmer une cause invisible et comme indifférente à son œuvre. Il s'agit de savoir si, à ce qui semble d'abord n'être qu'une loi impersonnelle de la nature ou de la raison, nous pouvons et devons attribuer des traits plus touchants pour nous, des perfections plus satisfaisantes à l'esprit et au cœur, si pour ainsi dire nous avons à diviniser l'Être après l'avoir affirmé. Non pas que nous lui prêtions des attributs qui ne seraient pas les siens ; il s'agit au contraire de donner à l'Être le nom le plus riche en vérité, de l'appeler Dieu et de discerner ce que nous devons mettre justement sous cette appellation entourée de tant de sentiments, de crainte, d'attrait, de clarté et de mystère. Pour réussir à éviter les confusions ou les témérités dans cette redoutable exploration, il est donc important d'insister encore sur l'incommensurabilité, non seulement de nos conceptions anthropomorphiques, mais de l'ordre universel avec l'être même de Dieu, qu'on ne doit aucunement confondre avec aucune des existences dont il est le principe. C'est seulement après cette suprême et purifiante [165] discrimination que nous serons mieux préparés à toucher quelque peu à l'énigme de Dieu et à soulever le problème philosophique de la création.

Habitués que nous sommes à mouvoir nos idées et nos actes dans un monde de contingence et de relativité, il nous semble perdre pied et manquer d'air lorsque nous cherchons à passer dans cet intermonde qui paraît à la fois relier et séparer l'ordre immanent et la transcendance divine dont aucun rapport vérifiable ne nous livre le secret. Comment dès lors parvenir à ce qui semble sans commune mesure avec nous ? et par où, sans nous égarer, nous évadons-nous de nos représentations anthropomorphiques pour accéder au point de vue ontologique, mieux encore à la perspective divine où « la science de l'être en tant qu'être » nous appelle jusque vers son faite suprême ? On comprend donc l'embarras qui, aux approches d'une région étrangère apparemment à notre expérience, fait osciller le philosophe entre des prescriptions contraires auxquelles il ne peut s'empêcher d'obéir tour à tour.

— « Il est nécessaire de s'arrêter », déclarait Aristote en parlant, non de l'ordre empirique, mais de la gradation des causes et des plans, afin de sortir du devenir indéfini pour poser absolument le Premier Moteur immobile qui attire et ordonne la hiérarchie de la nature entière, sans qu'elle réagisse sur lui et sans même peut-être qu'il la connaisse en aucune façon. Effort simultané d'indépendance radicale et de dépendance réelle qui maintient malgré tout un dualisme incurable, sans expliquer le fait de l'influence organisatrice.

— D'autre part, si l'on songe à l'inépuisable fécondité de la nature et de l'esprit, de même qu'à l'infinie richesse qu'implique l'idée de Dieu, il nous avait fallu ajouter : « il est nécessaire de ne point s'arrêter » comme si nous [166] touchions jamais aux origines ou au terme. Mais ce n'est pas dans le même plan ni sous le même rapport que ces formules se proposent ; elles ne se heurtent donc pas, elles se corrigent et se complètent. A supposer même — ou bien (comme d'ailleurs l'a fait le Stagyrte) que le monde du devenir n'ait pas commencé et ne doive pas finir, — ou bien que la notion du temps est elle-même contemporaine du monde sans qu'il faille imaginer avant lui ce qui n'est qu'avec lui, il faut, en toute hypothèse, maintenir que tout devenir implique réellement un principe de référence ou de production absolument transcendant (extérieur et supérieur) à ce qui est mû et changeant : sans quoi le mouvement et le changement, en tant que tels, ne seraient absolument pas ; car, pour qu'il y ait série, continuité, diversité, il est nécessaire qu'une force d'unité relie, sou-

tienne, unifie ce mouvant processus. Il ne s'agit donc pas de « s'arrêter », comme pour attacher une longue suite d'anneaux à un crampon final auquel, de guerre lasse, on suspendrait une recherche prête à défaillir ; il s'agit, à tous points du mouvement, d'affirmer l'absolue nécessité et la réalité effective de ce qui rend non seulement intelligible et possible, mais réel autant qu'explicable le déploiement d'un devenir qui, fût-il indéfini ou fini, n'en exige pas moins constamment une cause, à la fois immanente au mouvement et transcendante à la série totale. — « S'arrêter ? » Oui, en un sens, et à chaque point, à chaque moment, puisque rien de ce qui arrive ne se passe d'un principe autre encore que celui des causes secondes et que partout, quelque interminable que soit le prolongement du devenir, une échappatoire, si l'on peut dire verticale, s'impose à la raison fidèle à ses principes constitutifs. — « Ne pas s'arrêter ? » Oui encore et non moins nécessairement ; car, pénétrant dans l'ordre constamment ultérieur à l'enchaînement des réalités contingentes, nous avons le champ de l'infini ouvert sur l'Être qui [167] reste inépuisable à la recherche. Mais comment cette recherche elle-même peut-elle sans cesse se poursuivre ; *décue* et *fructueuse* tout ensemble ? C'est cette dernière réflexion qu'il nous faut expliquer et justifier, dans l'humble mesure où le mystère de Dieu ne laisse pas sans récompense ceux qui le considèrent sans présomption ni découragement.

Il ne suffit pas en effet de montrer que le problème de ce monde ne se résout que par l'affirmation d'un transcendant mais qui resterait moins une solution qu'une inconnue, qu'un x indéterminable. En face même du mystère l'agnosticisme n'est pas une réponse. Il nous faut donc recourir au moins d'abord à cette « méthode négative » dont la tradition a fait un constant usage pour dire ce que l'Être parfait n'est pas et ne peut pas être. Mais on doit remarquer aussitôt qu'une telle élimination, méthodiquement conduite, se fonde sur des exigences positives, sur une aspiration de plénitude seule capable de susciter le sentiment d'une déficience dans notre connaissance et dans notre réalité propre. C'est donc ainsi que se concilient, que s'appellent, que se complètent les deux assertions opposées auxquelles il y a un instant nous essayions de faire droit et qu'il faudrait contredire dans la mesure où elles prétendraient

s'exclure mutuellement ; car le monde est, pour nous, le point de départ normal et nécessaire de la démonstration de Dieu ; mais en même temps l'aptitude foncière et congénitale de l'esprit à connaître et désirer Dieu est la cause initiale et suprême de tout le mouvement de la nature et de la pensée ; en sorte que notre certitude de l'être se fonde ainsi sur l'Être même. D'où l'on comprend que, « ne pas s'arrêter » est doublement un devoir, pour nous, afin de passer du monde à Dieu, mais aussi afin de chercher, non pas certes tout le secret de Dieu, du moins ce qu'il nous importe de connaître [168] de notre attitude à son égard à travers le mystère même de son dessein créateur. Il importe souverainement, après qu'on a fait porter au monde le témoignage de l'Être transcendant, de ne pas se désintéresser de lui comme s'il se désintéressait de nous, au risque soit de le séparer totalement de son œuvre, soit de le laisser retomber et de l'immerger dans l'immanence.

Toutefois comment comprendre que, sortant pour ainsi dire de notre être propre et de nos pensées humaines de Dieu, nous puissions à quelque degré pénétrer dans la connaissance de ce qui, par définition même, reste au delà de nos conceptions et de nos réalisations possibles ? Comment faire descendre du mystère inviolé un peu de clarté pour orienter notre intelligence et notre effort humain vers ce qui, sous le voile, semble contenir le mot de l'énigme universelle et le secret de notre destinée ? C'est de ces difficultés que nous avons à prendre conscience avec l'espoir qu'en précisant les termes mêmes de l'énoncé, nous découvrirons peut-être — sinon la solution pleine et entière — du moins le chemin qui sans doute nous en rapprochera et nous permettra de demander à la reconnaître et à l'accueillir. Car de l'affirmation déjà certifiée de Dieu et de nos rapports avec l'unique Être en soi surgissent des problèmes parfois confondus et qu'il est essentiel de discerner à mesure qu'ils s'engendrent les uns les autres et que les réponses successives forment une chaîne continue dont nous sommes liés, moins pour subir une sujétion que pour être soutenus et peu à peu élevés jusqu'à la lumière et à la libération. Mais défions-nous du danger qu'il y aurait à précipiter nos conclusions sans passer *per gradus debitos*. Rien n'est trop onéreux quand il s'agit d'aller à ce sommet de l'être où les moindres faux pas risquent de nous précipiter dans l'abîme. Il faut donc bien

voir ce qui fait question, ce qui retient ou fait reculer [169] tant d'esprits, ce qui prépare la route ou, disons mieux, les voies d'accès ; car, si nous prenons un itinéraire de préférence à d'autres, il est juste de maintenir qu'il y en a de multiples. Henri Poincaré disait qu'une fois certaines vérités mathématiques établies, on peut employer $n + 1$ méthodes démonstratives pour les retrouver : voudrait-on méconnaître que, aux abords de l'Être, il y a plusieurs accès ouverts à la recherche intrépide et à l'intention généreuse ?

Déjà la certitude des êtres dont nous faisons l'expérience autour de nous et en nous nous a raisonnablement et même rationnellement amenés à l'idée nécessaire d'un Être en soi conçu inévitablement par nous. Puis l'examen philosophique, confirmant et précisant le témoignage spontané de notre connaissance, a transformé cette idée, déjà auto-affirmative, en un assentiment objectif. Bref la notion du transcendant, exactement analysée, entraîne une affirmation de la réalité de ce transcendant même. Bien plus, en scrutant cet assentiment réel, nous reconnaissons que la certitude de cette assertion se fonde non pas seulement sur les objets et les principes de notre raison, mais plus profondément encore sur la présence éclairante et l'action efficace de cet Être qui, sans supprimer le concours des causes secondes, est cependant source de la connaissance et de l'existence en tout ce qui est dans l'ordre contingent et libre.

Est-il possible et bon de tenter un pas de plus, de chercher ce que nous pouvons entrevoir et nommer au moins analogiquement dans l'Être en soi, dans celui qu'enveloppe le mystère même de sa Perfection et de sa Dété ? Si son intime vie, incommensurable avec tout ce qui n'est pas lui, ne peut être pénétrée avec quelque précision certaine sans une révélation positive puisqu'elle est infiniment plus inaccessible que le secret de la conscience [170] humaine, n'est-il pas cependant légitime d'écarter certaines méprises, certaines ombres, d'aider même l'effort séculaire de la spéculation philosophique, grâce à ce que des lumières plus hautes ont pu livrer à la méditation, à l'expérience religieuse de l'humanité ? Sans ingérence dans un domaine réservé, notre raison, confortée par des clartés indirectes et par une lente digestion de vérités traditionnellement approfondies, ne restera pas muette et aveugle devant le secret de l'Être, devant l'énigme de nos rapports avec lui, devant le témoignage obscur de l'univers et de notre responsabilité. [171]

III. Discussion troisième. Que pouvons-nous affirmer de ce qu'est l'Être ?

[Retour à la table des matières](#)

Puisque nous ne pouvons d'aucune manière supprimer en nous l'affirmation que l'Être est, il n'est pas moins impossible d'ôter tout contenu à cette assertion obscure et foncière. Déjà sans doute, en écartant les négations ou les défigurations sous lesquelles persistait la certitude implicite que nul ne détruit totalement, nous avons au moins indirectement préparé notre tâche positive. Montrant en effet ce que l'Être ne peut pas être, nous déblayions notre route et tenions libre le passage vers ce qu'il est. Pour faire face à de nouveaux problèmes il est donc important de garder fermement les résultats précédemment acquis, tout négatifs qu'ils apparaissent. Nous savons que, l'Être étant, il ne peut pourtant consister ni dans une fiction subjective, ni seulement dans un principe idéalement régulateur, ni dans la force obscure d'un devenir indéfini, ni dans la somme de l'univers physique et spirituel, ni dans la confusion de « l'Un et Tout ». Ces diverses formes de monisme, de pluralisme, d'immanentisme, ne sont pas seulement des hypothèses arbitraires ou des erreurs douées au moins d'une certaine cohérence intellectuelle ; elles [172] sont positivement inintelligibles et irréelles, puisque pour les énoncer, pour les rendre spécieuses, on pose des affirmations antérieures et indélébiles, sans lesquelles les thèses contraires n'auraient pu être formulées et soutenues.

Dès le début nous nous étions demandé ce que c'est qu'être. Pour ne point rester en des généralités, qui nous eussent peut-être conduits à la plus abstraite des entités, nous avons exploré tout ce qui nous paraissait des êtres réels et concrets. Mais aucun d'eux ni tous ensemble n'avaient pu répondre à une exigence invincible, celle qui nous force à fonder pensée, vie, universelle existence sur un Être en soi, dont l'unité, radicalement distincte de la multiplicité ou de la totalité des choses subsistantes ou concevables, s'impose comme une vérité si impossible à fuir qu'on ne paraîtrait la récuser qu'en l'impliquant plus profondément encore.

Est-ce à dire pour cela que devant ce mélange d'ombre et de clarté qui compose le mystère de l'Être en soi nous n'ayons qu'à garder un silence respectueux ou à nous interdire une curiosité vaine, presque sacrilège, au risque de forcer ce que les âmes religieuses nomment un sanctuaire, ce que les esprits positifs regardent, une fois pour toutes comme un océan dont la vision est salutaire mais dont l'activité conquérante de l'humanité détourne notre science et nos espoirs ? Non, notre recherche n'est pas close. On ne peut, on ne doit pas y renoncer. S'il y a mystère, tout n'y est pas nuit ; sinon on ne saurait même pas que c'en est un et pourquoi. Mais ici, plus que partout ailleurs, c'est par la prudence d'une voie négative qu'il faut procéder, en examinant peu à peu les difficultés qui servent pour ainsi dire de rempart à la citadelle. Même s'il n'est possible que d'emporter quelques-unes des défenses extérieures sans jamais pénétrer au cœur de la forteresse, rien ne vaut davantage le plus onéreux effort que cette tentative d'approche. Et, comme dans un siège, [173] nous allons, par des circonvallations parallèles, gagner peut-être un peu de terrain et quelque accès, de manière à obtenir au moins des vues partielles sur les secrets de la place imprenable.

Reprenant un des mots coutumiers d'Aristote, nous allons examiner une série d'*apories* comme des obstacles qu'il faut abattre ou surmonter progressivement pour que l'expression d'Être en soi ne demeure pas un terme tellement vague et froid qu'il soit sans signification, sans vie, sans prise d'aucune sorte. Inutile d'énoncer d'avance ces questions à résoudre. Pour les bien comprendre, il nous faut les voir s'engendrer les unes les autres ; et c'est seulement en les discutant que nous en apercevrons la liaison, bien plus, la rigueur salutaire. Car

elles ne sont pas, comme celles que nous éliminions précédemment, de fictives aberrations ; elles sont instructives et stimulantes, en nous amenant à entrer toujours davantage dans le secret de l'énigme et dans la voie qui conduit vers la solution.

PREMIÈRE APORIE. — EST-IL INTELLIGIBLE, LÉGITIME ET UTILE DE DIRE DE L'ÊTRE QU'IL EST en soi ?

[Retour à la table des matières](#)

Volontiers on ajoute pour désigner l'Être par excellence ces deux petits mots *en soi* qui seraient en effet expressifs si l'habitude n'en émoussait le relief ou n'en faisait perdre la signification. Qu'a-t-on voulu marquer fortement ainsi ? Deux vérités essentielles, semble-t-il. L'Être, vraiment digne de ce nom, par antonomase, comme diraient les grammairiens et les amateurs de tropes, n'est pas dans les choses, perdu en autrui, diffus dans le monde et comme étranger à lui-même. Pour être en tout il n'est nulle part qu'en lui-même, dans une intime unité où rien n'entre, [174] pas plus qu'elle ne se répand dans aucune promiscuité. Et c'est bien là l'idée qu'évoque aussi l'épithète d'*absolu* qui équivaut dans son sens fort au sens fort des mots *en soi*.

Du moment donc où nous avons été conduits par une logique inexorable jusqu'à l'affirmation de l'Être en soi, la même exigence rationnelle qui nous y avait contraints nous force aussi à reconnaître chez un tel Être une intériorité, une suffisance, une indépendance, bref une transcendance qui, loin de nuire à la dépendance vis-à-vis de lui de tout devenir, ne fait qu'exprimer sa souveraine puissance en même temps que son incommensurabilité par rapport à toutes les réalités et possibilités contingentes.

Mais voici où notre embarras se précise et s'accroît. Suffit-il que notre pensée affirme nécessairement cette suite de notions connexes pour que, sortant en quelque sorte de nous-même, nous posions dans l'absolu ce qui n'est vrai peut-être que de notre point de vue relatif et d'après notre langage anthro-

pomorphique ? L'Être en soi, mais n'est-ce pas encore et seulement en nous qu'il est ainsi vu et soi-disant posé dans sa propre substance ?

— Difficulté qui mérite en effet sérieuse réponse, mais réponse qui ne sera concluante que par la solution même donnée aux apories suivantes, grâce auxquelles nous verrons, d'une part, comment, dans l'Être même, la Pensée peut pénétrer et égaler son secret et, d'autre part, comment pour nous aussi les certitudes, même inadéquates, sont non pas simplement subjectives et idéales, mais réellement participantes à la vérité ontologique qu'elles expriment, fût-ce de manière partielle ou analogique. Lors donc que l'Être en soi est nécessairement affirmé par nous comme indépendant de notre pensée même et de tous les autres objets qui composent l'universelle contingence, une telle vérité, sans laquelle nulle vie intellectuelle ne serait possible, constitue ce que S. Augustin nommait l'illumination [175] procédant de l'Être en soi lui-même, clarté qui ne vient pas de nous et qui dès lors apporte et met en nous un rayon du foyer qui est l'Être lui-même.

Mais, pour que notre affirmation de l'Être en soi ne reste pas incomplète ou même décevante, il faut qu'elle ait une autre portée que celle de son témoignage en notre conscience. Que de fois, en effet, on a prétendu reconnaître et restreindre l'absolu à l'effort de notre esprit pour le discerner ou le produire en une lumière immanente au progrès humain. Pour que le gain de notre précédente analyse soit vraiment acquis, nous devons surmonter une nouvelle difficulté. Nous disions que l'Être en soi se témoigne en nous et que l'humble connaissance, dont nous pouvons développer et justifier la certitude, est déjà une participation réelle à la lumière éclairant tout homme venant en ce monde comme tout esprit concevable. Mais rien ne serait fait si nous ne réussissions à montrer que d'abord cette clarté doit s'éclairer elle-même et que l'Être en soi peut et doit être, de soi, une absolue vérité en possession d'elle-même. Or c'est là, semble-t-il, un pas immense à franchir et, pour éviter le vertige et les illusions, toutes les précautions sont à prendre, toutes les équivoques à éviter.

Réfléchissons en effet aux ambiguïtés qui abondent, même dans le langage technique, en ce qui concerne les expressions qu'on accole volontiers au nom de l'Être en disant qu'il est non seulement en soi, mais de soi et par soi. Dans l'usage courant une chose va *de soi* lorsqu'elle résulte naturellement d'un fait ou d'une assertion préalable par une sorte de convenance immédiate ou de conséquence logique. Et certains philosophes aiment à parler des notions ou des natures qui de soi comportent telles ou telles déterminations normales ou intrinsèques. De plus on ajoute volontiers l'expression « par soi », *per se*, afin [176] de désigner ce qui constitue une réalité censément isolable et complète, de manière à former, à l'encontre de toutes les autres, une existence qui semble se suffire séparément ; et c'est ainsi qu'on dira d'après ces apparences obviees qu'un animal, une personne compose un *unum per se*. Mais, dans ces acceptations coutumières, de telles formules peuvent-elles s'appliquer à l'Être dont l'unité n'est pas seulement établie par confrontation avec d'autres existences plus ou moins analogues, mais par sa simplicité interne et son incommensurabilité avec tout ce qui n'est pas lui, un et unique ? Il y a donc lieu ici de tirer au clair cette double question : en quel sens l'Être peut-il et doit-il être affirmé comme étant de soi et par soi, faute de quoi on ne pourrait maintenir intégralement l'affirmation qu'il est en soi ?

DEUXIÈME APORIE. — L'ÊTRE EN SOI PEUT-IL ÊTRE AFFIRMÉ COMME ÉTANT *de soi* ?

[Retour à la table des matières](#)

Malgré les analogies dont nous sommes réduits à nous servir pour parler de l'Être en soi, sans commune mesure avec notre expérience et notre pensée, la critique de ces analogies mêmes nous sert à dépasser, sans les renier entièrement, les similitudes propres à suggérer l'incommensurable. Nous rappelions, il y a un instant, le sens banal des petits mots si expressifs mais dont on abuse si souvent : « il va de soi ». Mais alors même qu'ils sont justement appliqués à des inférences immédiates ou à des nécessités logiques, nous ne de-

vons absolument pas étendre cette acception à la découverte des attributs essentiels de l'Être. Il ne s'agit plus ici de faits qui s'entre-suivent ni de connexions simplement logiques, car l'Être [177] n'est ni une donnée, ni une nécessité déductivement construite. Faute de prendre les plus expresses précautions contre de redoutables ambiguïtés, on est tenté de penser, de parler de Lui comme d'un neutre (*ens bonum, verum, unum*) alors qu'il s'agit de ce que nous aurons à appeler *unus, verus et bonus*. L'Être n'a pas une nature, il n'est même pas une nature qu'il subirait pour le développement nécessaire de ses attributs dits essentiels. Et si, faute de termes adéquats, nous employons ce mot *essence*, dérivé du verbe *esse*, ce n'est pas pour faire dépendre l'Être de ce dérivé, pas plus que nous ne ramenons *l'esse* tout actif au mot lourd et morne d'existence qui évoque plutôt l'aspect extrinsèque que le jaillissement intérieur du pur Être.

Comprend-on maintenant le discernement à faire dans l'emploi des mots *de soi* ? Loin de signifier ici que l'Être dépend d'une mystérieuse antécédence, d'un fond impénétrablement obscur, d'une fatalité physique ou métaphysique, d'un *Urgrund*, comme disait Eckart, il est primordiale et originale sagesse, puissance et bonté. Il est de soi, non pas comme une conséquence ou un effet, mais comme une cause toujours adéquate à son principe et à sa fin. Il n'est pas essence d'un côté, existence de l'autre ; il est la vive et éternelle fécondité de la liberté dans la nécessité.

Ici le mot implication, dont nous avons tant de fois usé, prend donc un sens plus fort, le sens absolu qui surpasse toute liaison contingente, toute déduction logique, toute construction spéculative. Sans violer le mystère qui demeure insondable au delà des analogies auxiliaires, il aide à donner une signification à l'expression que propose une autre science que la philosophie, mais dont notre raison peut cependant entrevoir de son propre point de vue certains aspects précieux à considérer. Le mot *circumincersion* [178] évoque en effet l'idée d'une causalité réciproque, non plus dans le temps et l'espace, mais dans une contemporanéité et dans une unité qui se resserrent par la distinction même des sublimes fonctions où il nous faut encore essayer de pénétrer quelque peu

davantage. Car ce qui pourrait ici paraître une ébauche de solution pour les problèmes qui viennent d'être examinés suscite de nouveaux embarras.

Notre imagination, notre raison même restent malgré tout rebelles à cette obscurité d'un Être en soi et de soi, si incompréhensible pour nous que nous le jugeons volontiers incompréhensible en lui-même ou pour mieux dire à lui-même. N'est-il pas absurde d'être sa propre cause, *causa sui*, de se tirer pour ainsi dire de soi-même, sinon du néant, *ens a se* et de prendre comme définition *sum qui sum*, sinon même cette devise altière — qui le fait sans doute échapper à toute fatalité mais qui fait confiner sa liberté à l'arbitraire — : « je suis ce que je veux », selon la formule que proposait Secrétan ? Il nous faut donc forcément, sous peine de perdre ce qui semblait acquis, descendre plus avant comme pour retrouver au delà la lumière de nouveau disparue. L'Être peut-il donc être *par soi* ? Mais s'il n'était pas ainsi, ne faudrait-il pas dire qu'il n'est pas, et que la critique métaphysique au lieu de le démontrer n'aboutit qu'à rendre les démonstrations inopérantes en faisant voir que décidément l'Être est dénué de tout ce qui nous était provisoirement apparu comme indispensable à sa subsistance ? [179]

TROISIÈME APORIE. — L'ÊTRE PEUT-IL, DOIT-IL ÊTRE AFFIRMÉ COMME ÉTANT *par soi* ?

[Retour à la table des matières](#)

Comme tout à l'heure nous avions, devant l'expression *de soi*, dénoncé une ambiguïté dont finalement nous avons tiré avantage, nous rencontrons ici une équivoque à peu près semblable. Les mots *par soi* et surtout l'expression latine *per se*, qui a été d'un emploi si fréquent pour désigner tout ce qui possède une réalité organique et une composition unitaire, doivent être soigneusement commentés et rectifiés quand on les applique à l'Être absolu. Ce que nous nommons les êtres, ou les causes secondes, ne doit pas suggérer l'idée d'une pleine autonomie ; c'est par hyperbole et extrapolation qu'on ose parler de leur propre existence, comme si, non seulement ils en avaient l'entière propriété,

mais comme s'ils se la devaient à eux-mêmes, alors que tous sont les uns par et pour les autres et qu'aucun n'a commencé, ne dure et ne se perpétue réellement par sa propre puissance, *per se*. Au contraire lorsque nous parlons de l'*Ens a se*, de l'Être par soi, ce que nous essayons d'avoir dans la pensée c'est l'idée d'une initiative absolue et cette conception sans analogue retombe sous le joug d'images fallacieuses, comme si nous nous figurions « l'auto-crétation » de l'être, l'être se soulevant lui-même du néant, tout au moins se donnant à lui-même toutes les perfections dont nous nous serions dotés nous-même à sa place, si, comme le feignait Descartes, nous avions pu nous aussi nous conférer l'existence. Or faut-il que, avec un sentiment d'impuissance, nous demeurions sous la tyrannique emprise de cette fiction, tout en sachant qu'elle est illusoire ? Ou bien pouvons-nous nous en affranchir assez pour découvrir, contre ces [180] images, une justification de la thèse traditionnelle, l'Être par soi dans son éternelle perfection ?

Afin de triompher de l'obstacle en le gravissant pour étendre notre vue plus loin que lui, il ne suffit pas de le tourner comme on semblerait y réussir partiellement en faisant appel à l'idée d'éternité pour nous libérer des perspectives étroites de la durée. Sans doute cette considération pourrait apaiser ou endormir notre inquiète recherche, mais nous n'en obtiendrions aucune clarté, aucune satisfaction, rien d'instructif ni de stimulant. Cette sorte d'évasion nous priverait même de méditer sur le nouveau problème où nous fait entrer le défilé qui nous a conduits vers le col à franchir. De quoi s'agit-il en effet, si l'on réfléchit à la difficulté d'unir, dans l'Être, ce qui constitue son « jaillissement » avec ce qu'il a fallu dire de cette prise de possession, de cette connaissance de son intime vérité et perfection ? Aucune priorité n'est concevable ou désirable, au sein de l'Absolu, entre cette puissance infiniment féconde et cette lumière intrinsèque par laquelle il s'éclaire et se donne littéralement lui-même à lui-même. Aucune limitation ne conditionne cette génération intime et intégrale, indépendante de toute durée, de toute fatalité, de toute extrinsèque nécessité : seule une immuable vérité, intrinsèquement fondée en ce qui est l'excellence et la beauté d'une perfection sans commencement, sans ombre et sans déclin, unit nécessairement la liberté et l'amour.

Ainsi l'Être *par soi* ressort de nos doutes et de nos déficiences humaines en un relief accru par l'introduction même de ce qui, irréalisable en nous, est cependant le terme toujours entrevu et convoité de notre connaissance et de notre aspiration. En l'Être se trouvent en effet toujours atteintes la fin parfaite qui nous échappe à nous, la distinction et l'union adéquate de l'intelligible et de l'intelligence, de l'être et du connaître, de la vérité et de [181] la vie qui s'égalent et s'embrassent dans un échange incessant et total.

Que nous sommes loin de la thèse qu'exprimait cette formule abstraite *omnis determinatio negatio est*. Elle nous apparaît désormais comme une hybridation d'images matérielles, tirées des représentations spatiales plus encore que des expériences psychologiques et des notions logiques provenant de la pensée discursive et des extrapolations rationnelles. Loin de trouver dans des affirmations précises sur la richesse intérieure de l'Être une raison de le mettre en doute ou de le rejeter vers une pure indétermination, nous y découvrons un principe de perfection spirituelle et de simplicité infiniment abondante. Est-ce à dire pour cela que le mystère ne reparaisse pas ou même ne s'accroisse point par le rayon de lumière qui révèle de plus profondes ténèbres ? Car enfin, en attribuant à l'Être intelligibilité et intelligence, ne risquons-nous pas de revenir à un anthropomorphisme, plus subtil sans doute que les idoles imaginatives ou métaphysiques dont nous venons de faire justice, mais plus difficile à extirper de notre science de l'Être ? D'où un embarras dont il faut triompher en avançant d'un degré dans nos sondages.

**QUATRIÈME APORIE. — L'ÊTRE PEUT-IL,
DOIT-IL ÊTRE AFFIRMÉ COMME ÉTANT VIVE VÉRITÉ
DANS SON UNITÉ SUBSTANTIELLE
DE LA CONNAISSANCE ET DE L'ABSOLU ?**

[Retour à la table des matières](#)

Lors même que nous estimons posséder quelques vérités et que nous considérons l'être comme l'objet de la pensée, nous restons toujours assujettis à la loi du dédoublement : nous avons de la vérité, nous ne sommes pas la vérité. Il semble même que la condition de toute connaissance [182] soit d'instituer en face de l'objet une représentation plus ou moins inadéquate, en même temps qu'originale et novatrice, malgré sa fidélité à l'objet qui ne passe pas dans la connaissance, et puisque d'autre part la connaissance est autre chose, plus et moins que la réalité distincte de cette représentation même. Comment appliquer encore à l'Être en soi ces données inévitables ?

Il y a donc ici une difficulté ; mais elle tient plus à l'imperfection de notre entendement qu'à la nature essentielle de la connaissance. On aurait tort de croire pleinement réalisable en aucune de nos sciences le vieil adage *intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt*. Mais ce qui est notre but, naturellement inaccessible, est inévitablement conçu comme la perfection réelle, subsistant d'emblée au sein de l'Être absolu. Cependant il conviendrait, ce semble, de modifier le neutre de la formule précitée et de ne pas laisser croire qu'il peut s'agir d'objet partiel, juxtaposé et en quelque sorte opaque avant d'être traversé par le rayon de la pensée. L'Être n'est pas seulement connaissance de sa substance qui lui serait comme un tain impénétrable et réfléchissant ; il est, si l'on peut dire, Connaissance d'un Connaissant, *lumen de lumine*. Si, pour parler notre langage analogique, il y a redoublement de clarté, ce n'est toutefois point par accrue de ce qui est déjà substantiellement intégral. Et si, comme l'exige toute connaissance, il y a dualité et échange, néanmoins l'adéquation parfaite n'empêche pas, elle consacre l'unité essentielle.

Qu'on n'oppose donc plus les analogies défailantes de notre entendement humain à la vive vérité d'une science immédiate et totale, égalant, sans les confondre, la réalité et la vérité dans une unité autre que l'identité : *unum sed non idem sunt*. Ainsi est sauvegardée l'idée essentielle du connaître qui est à la fois filiation, restitution, production. En étudiant *la Pensée* nous avons vu en effet que [183] penser, c'est, à la fois, être façonné par ce qui est, joindre à l'objet une représentation interprétative, développer une initiative originale vers l'état unitif où tend toute pensée. Or, ici encore, ici surtout, se trouve réalisée cette unité sans confusion et sans passivité : génération pleinement féconde d'un Verbe absolument expressif et restituant à son Principe la plénitude de ce qu'il en a reçu tout en gardant ce don dans l'intégralité de son infinie richesse.

Mais n'avançons-nous dans l'étude balbutiante du mystère que pour voir reparaître et s'accumuler de plus troublantes obscurités ? A force d'unir l'être et la vérité, ne risquons-nous pas d'ôter toute distinction, tout recul à leur aveuglante compénétration ? On prétendait naguère qu'une expérience totale de l'univers supprimerait la conscience qui naît toujours d'une discrimination, de même que l'égalisation des températures et la dégradation de l'énergie dans le monde physique amèneraient la torpeur et la mort du cosmos. Ces lointaines analogies ne suggèrent-elles pas cependant un doute sur la possibilité d'admettre comme intelligible et réelle la description plus haut tentée d'un colloque si intime au sein de l'Être qu'il semble devoir s'abîmer dans la monotonie d'une étreinte immuable et inféconde ? Dans les êtres imparfaits on comprend au moins le renouveau perpétuel d'une course toujours à demi rémunératrice, toujours à demi déçue, mais renaissante et indéfinie. En face de l'Être, on semble réduit à l'immobiliser dans une fixité qui paraît incompatible avec la vie et la béatitude. Il y a donc lieu de critiquer plus à fond les attributs que l'effort de nos analyses discernait peu à peu ; mais l'analyse même ne déforme, ne caricature, ne tue-t-elle pas ce qui, par hypothèse, doit être l'unité et la simplicité même ? Et pourtant l'unité comme la dualité posent dans l'Être des problèmes qui réclament une solution. [184]

CINQUIÈME APORIE. — L'ÊTRE PEUT-IL, DOIT-IL ÊTRE AFFIRMÉ COMME ÉTANT SOLITAIRE ?

[Retour à la table des matières](#)

Par le mouvement continu de notre investigation, nous avons été conduits à reconnaître dans l'Être la présence intrinsèque d'une pensée consubstantielle et adéquate à sa réalité profonde. Et cette intelligence n'ajoute pas à son principe constitutif et générateur ce qui n'y serait pas déjà. A ce prix seulement l'Être peut être dit intelligiblement intelligent. Toutefois cette condition essentielle suffit-elle à prévenir nos doutes, à satisfaire des exigences surgissant devant nous ? Supposons un moment, si l'on ose dire, le tête à tête éternel dans cet Être absolu du Générateur et de l'Engendré, n'ayant point de secret l'un pour l'autre et se contemplant mutuellement, comme la mythologie nous montre Narcisse épris de sa propre image et se perdant à la regarder sans fin. Est-ce là le sentiment, est-ce la conception dont il faut que nous nous contentions, en appelant cela le mystère de l'Être ?

Sans doute nous avons déjà exclu l'idée d'un Egoïsme solitaire contre lequel protestait un des livres sacrés de l'Inde en faisant proférer à l'Absolu ce cri émouvant : « si j'étais plusieurs ! » Pour nous déjà, si l'Être est un, il nous a semblé qu'il n'est jamais seul. Son Verbe l'exprime et le renouvelle incessamment à lui-même. Et pourtant, cette sorte d'altruisme purement intellectuel, si l'on peut ainsi parler, est-il autre chose qu'un égoïsme à deux, sans fécondité, sans esprit de nouveauté, sans flamme intérieure, sans générosité intrinsèque, sans aucun des éléments moraux que nous aimons à projeter dans notre conception de l'Être parce que, comme l'a noté Leibniz, ces traits du cœur humain sont comme des étincelles tombées [185] d'un foyer ou comme les gouttes d'un océan où elles tendent à retourner ?

Mais ce ne serait pas faire assez, ni faire juste et bien, en faisant intervenir dans le colloque à deux (que nous imaginions il y a un instant) un tiers sur-

venant pour troubler l'intellection et pour introduire un surcroît qui ne surgirait pas des doubles profondeurs tout à l'heure entr'ouvertes à nos yeux. Malgré l'effort tenté par quelques-uns pour isoler l'intelligible et l'intelligence de cet autre élément que dans l'ordre humain on nomme le cœur, l'âme, la bonté et que dans un autre ordre on a nommé la charité, il est conforme aux requêtes les plus intellectuelles et les plus réalistes de faire place dans l'Être à une réalité foncière et substantielle elle aussi. Elle n'est pas surajoutée comme par un décret ; elle n'est pas, pour reprendre un mot de Leibniz, une fulguration accidentelle de la Substance qui répandrait le bien comme un foyer allumé fait rayonner la chaleur, *bonum diffusivum sui* ; il s'agit d'une réalité et d'une vérité qui procèdent et ne se séparent pas de celles que nous avons déjà affirmées et qui ne pourraient subsister, telles que nous les avons montrées, sans ce complément qui n'a rien de postiche et dont il nous faut faire entrevoir le caractère intrinsèque et la vérité essentielle.

Il peut sembler paradoxal au premier abord de déclarer que l'intelligibilité et l'intelligence supposées en face l'une de l'autre seraient intelligibles et impossibles. S'attacher à la seule vérité sous prétexte qu'elle est l'expression absolue et totale de l'Être même, c'est une thèse abstraite qui ne supporte pas une analyse foncière. Imaginons en effet l'Être devant son miroir : pourrions-nous dire que ce reflet, passivement subi et renvoyé à son original, le reproduit tout entier et l'égale absolument ? Non ; car ce qui est passivement expressif demeure incurablement infidèle [186] à l'agir qu'il représente en une copie qui peut tout offrir d'une exacte figuration, tout, excepté ce qu'est l'initiative et la fécondité de l'Être lui-même.

Qu'on réfléchisse maintenant au dilemme dans lequel la raison se trouve prise. — Si l'on prétendait que le miroir intelligent ajoute quoi que ce soit qui lui soit propre à l'Être intelligible et à son acte pur, alors donc il s'agirait, non plus d'une fidélité adéquate, mais d'une dérivation, d'un exode, d'un devenir. — Mais si, d'autre part, on s'astreignait à la nécessité de maintenir l'identité de l'Être et de son portrait, c'est alors qu'il faudrait vider cet être de son acte original pour l'assimiler à une intelligibilité abstraite et passive elle-même. Et

dans ce jeu alternatif disparaîtrait la solide notion de l'Être pour faire place à une double inintelligibilité, celle d'une intelligence qui ne pourrait sauvegarder la réalité d'un intelligible, celle d'un intelligible qui ne pourrait fonder la vie véritable d'une intelligence.

On aperçoit la difficulté, le danger, pour ne pas dire l'absurdité, d'isoler les termes et conditions de la vie intellectuelle, comme si elle était isolable et se suffisait dans cette abstraction même. Une telle solitude tuerait ou ne permettrait pas de faire exister ces deux termes qui sembleraient toujours ou coïncider au point de s'annihiler, ou s'opposer au point de s'exclure. Et c'est là peut-être le point de départ de tant de doctrines qui aboutissent à l'incompatibilité du réel et du rationnel, ou à l'agnosticisme pur ou à un idéalisme sans soutien. Sans doute, dans notre pensée toujours en mouvement, l'imperfection de la connaissance prête quelque apparence de justesse à l'une et à l'autre des alternatives du dilemme énoncé plus haut. Mais, dans l'absolu de l'être et du connaître, il est impossible d'osciller entre les deux échappatoires à travers lesquelles passe alternativement le progrès de notre vie mentale. Progrès qui d'ailleurs ne serait pas réalisable [187] s'il ne se fondait sur la solution qu'il nous faut exposer maintenant.

Nous avons cru tout à l'heure tirer l'Être d'une solitude incompréhensible et meurtrière en apercevant une heureuse dualité : être et connaître pleinement cet Être qui est et qui n'a besoin de rien autre que soi. Mais voici que, par une réflexion plus attentive, cette intimité à deux s'évanouit et que, sans pouvoir néanmoins renier aucun des points successivement acquis, nous nous voyons forcés de ne pas nous y tenir. Pour que l'Être subsiste, il fallait qu'il fût compréhensible à lui-même ; mais il nous apparaît qu'il serait incompréhensible de réduire à un dialogue le colloque qui ne saurait être, si l'on ose dire, ni simple rabâchage à l'unisson, ni duo discordant. Comment donc entrevoir l'accord dans une diversité salutaire ?

La seule issue possible qui s'offre à notre embarras ouvre une perspective sur ce que déjà d'anciennes doctrines avaient nommé l'intime procession,

l'éternelle genèse de l'Être unique et trine (19). Indépendamment des enseignements religieux, notre raison n'est pas dispensée, ni entièrement incapable de recueillir quelques traits de lumière parmi les ombres du mystère même. Et, même alors que ces vues partielles et hésitantes la laissent comme aveuglée et éblouie tout ensemble, elle y trouve cependant quelque satisfaction, une sorte de « connaissabilité », un nouveau mystère qui, plus profond en un sens, la soulage cependant mieux que ne le faisait l'aveu brut de l'énigme totale. Or, ici, où nous avons à expliquer, si peu que ce soit, comment l'Être, en son unité absolue, ne peut cependant, sous peine d'être nié dans un effondrement total, s'ignorer lui-même, ni rester seul dans un morne égoïsme ou dans un dualisme destitué de toute signification, nous pouvons du moins traduire en langage [188] analogique le secret de vérité et d'amour qui emplit éternellement l'incommunicable vie de l'Être.

Du fond de sa substance et comme de son sein maternel, *ex utero*, l'Être se donne tout à un autre Lui-même, toujours contemporain et bénéficiaire intégral et comme héritier de son règne, de sa puissance, de sa fécondité. Mais cet autre Lui-même n'est ce qu'il est qu'en se donnant à son tour, qu'en se restituant par une oblation permanente et intégrale de vérité et d'amour ; et cet acte sacrificiel qui lui est propre est cela même par quoi il exprime la plénitude de l'Être dont il a tout reçu. Mais encore cette respiration commune, cet amour primitif et incréé, cette fécondité réciproque ne peut apparaître comme un surcroît venu après coup, comme une qualité accidentelle, comme une passivité, sans initiative et sans efficacité substantielle et originale. Et alors cette triple et unique vie, ce triple et unique Esprit, loin de compromettre l'intelligence, l'unité, la perfection, constitue essentiellement et substantiellement l'Être en qui tout est être, tout est vie, tout est clarté, tout est charité. Jusqu'ici nous lui avons gardé le nom métaphysique qu'il porte secrètement dans toute raison — même chez ceux qui ne savent pas le reconnaître ou qui, ayant au contraire un sentiment trop profond de son inviolable présence, n'osent pas le nommer de leurs lèvres — ; mais il porte cependant dans l'histoire de l'humanité et dans la plupart des doctrines et des cœurs un titre, celui même de Dieu.

Il est vrai que sous cette appellation maintes erreurs se sont insinuées et que, sans supprimer l'élan religieux, trop d'idolâtries ont justifié parfois la ré-

volte des iconoclastes. On comprend donc l'attitude intransigeante des âmes et des doctrines qui, pour prévenir les défigurations anthropomorphiques, interdisent de prononcer le nom propre et inconnu du véritable Dieu de leur adoration, et qui proscrivent aussi toute représentation du Vivant par excellence [189] à l'aide des figures animées que nous suggère l'expérience. Toutefois un tel scrupule ne doit pas arrêter ceux qui, conscients de ce danger, ont une éducation spirituelle assez haute pour ne point confondre les symboles avec la réalité où peut s'incarner la plénitude de la vérité sans risque de confusion entre le signe et l'absolue Vérité. C'est dans cet esprit qu'il nous faut poursuivre notre exploration de l'Être, sans que nous ayons à craindre de violer son mystère ; car les convenances que nous pourrions apercevoir, loin d'équivaloir à une démonstration, ne font que manifester davantage l'évidence de son impénétrabilité, puisque les esprits les plus clairvoyants et les plus élevés comprennent davantage l'inscrutabilité du mystère de l'Être souverain. C'est donc de nouvelles et salutaires énigmes qu'il nous reste légitimement à scruter.

Toutefois les perspectives tout à l'heure entrevues ont assez déconcerté certains esprits (soit en raison d'une terminologie suggérant des réminiscences chrétiennes, soit en présentant à notre raison des aspects inattendus) pour qu'il soit peut-être nécessaire d'insister un peu sur l'aspect proprement philosophique de semblables analyses ; car il ne s'agit pas ici de vérités contingentes, de disposition gratuites ou de surcroîts accidentels. Il s'agit de ce qui est le plus métaphysiquement nécessaire et de ce qu'il y a de plus indépendant des rapports de convenance ou de libéralité gratuite. Sans doute il serait présomptueux de prétendre scruter le secret divin ; mais il est légitime et salutaire d'écarter, devant la raison et par la raison, les obstacles et les chimériques impossibilités que la raison elle-même a si souvent prétendu opposer à des vérités en présence desquelles elle se cabre à tort sous prétexte qu'elles la dépassent alors même que ces vérités lui apportent lumière, soulagement et force. Reprenons donc ici et vérifions de plus près l'enchaînement rationnel des implications [190] métaphysiques, dans ce mélange d'ombre et de clarté qui ne laisse pas Dieu sans témoignage au fond de notre raison.

Un premier point nous était apparu, lumineux encore. L'Être, s'il n'était capable de se connaître, ni connu de qui que ce soit, ne serait réellement pas. Essentiellement, la Pensée est coexistante et consubstantielle à l'Être absolu ; et c'est là une certitude congénitale de souveraine importance. Il serait incompréhensible, absurde, impossible d'émettre cette factice hypothèse, intrinsèquement contradictoire, d'après laquelle on supposerait en paroles mais sans signification : l'Être est, mais il ne se connaît pas et il n'est pas connu.

Un second point moins éclairé d'abord, mais plus éclairant, procède de la certitude précédente. L'Être s'exprime à lui-même et pour se connaître il produit un autre lui-même afin de se reconnaître dans sa propre, véridique et substantielle image. Il est elle ; elle est lui, sans confusion, sans inadéquation, sans désunion ; ils se connaissent en tant qu'autres et en tant qu'un ; et telle est l'idéale perfection de la connaissance vraie, fondée dans l'être.

Mais un troisième point s'offre à nous, plus déconcertant et plus instructif à la fois. N'y a-t-il pas une impossibilité, une double contradiction dans cette étrange hypothèse d'une unité double ou d'une dualité une ? Réfléchissons-y ne fût-ce qu'une minute. Si l'Être engendre son propre Verbe, cette image, qui vient de lui, peut-elle, engendrée qu'elle est, être identique à son origine activement génératrice ? Et, inversement, si l'on suppose cette identité réalisée, n'implique-t-on pas que le générateur lui-même subit sa propre nature qui, d'abord et foncièrement, serait inconsciente de soi et nécessitée dans sa production, sans que d'ailleurs l'on réussisse jamais à rendre explicable ou possible une distinction ou une conformité réelle et absolue ? Tant il est vrai qu'il demeure inconcevable [191] de s'arrêter à la thèse qui définirait et stabiliserait l'Être et la Vérité par une adéquation immédiatement suffisante. Dès lors il faut nous affranchir d'un si évanescent jeu de miroirs, où s'anéantissent la vive solidité de la Substance et la consistance même de la Pensée, comme si, pour voir ce qui censément toucherait l'œil, nous n'étions pas obligés de prendre du recul afin d'embrasser l'ampleur même du champ offert au regard. Nous sommes ainsi invinciblement amenés à une plus compréhensive perspective.

Un nouveau point s'impose donc à la contemplation d'une raison attentive à toutes les requêtes que contiennent, fût-ce sous un voile de plus en plus

épais mais aussi de plus en plus rassurant pour elle, notre sentiment, notre idée de l'Être parfait. Que serait, en effet, cette Perfection si elle s'absorbait pour ainsi dire dans la vision toute spéculaire d'une Existence et d'une Essence dont l'unité ne serait que pour et par la connaissance qu'elles ont d'elles-mêmes ? Si l'Être mérite d'être, s'il a une signification, une valeur, une excellence, une beauté, c'est parce qu'intrinsèquement il constitue une générosité librement féconde. Mais comment cette sublime liberté dans la nécessité même et cette abnégation dans la pleine possession sont-elles concevables ? Qu'est-ce qui peut faire de l'Être un *summum* tel qu'il soit impossible de chercher, de souhaiter plus et mieux ? Et qu'est-ce qui sature, sans les rassasier jamais, l'aspiration et la béatitude de l'esprit ? N'est-ce point la bonté aimante et aimée ? Elle donne tout, elle reçoit tout, elle n'arrête jamais, elle comble sans cesse le pouvoir, le vouloir, la joie de l'Être qui par cette réciprocité d'amour touche le fond et possède le faite de la perfection. Nous ne pouvons balbutier ces questions, elles-mêmes mystérieuses, sans entrevoir le mystère plus profond encore de la solution qui pourrait faire échapper notre affirmation de Dieu aux inquiétudes [192] dont la raison s'émeut toujours elle-même en préparant les voies religieuses de la foi. Mais jusque dans cette obscurité, impénétrable à toute vue naturelle, aucune objection ne surgit légitimement ; tout au contraire : c'est dans le mystère même que notre raison doit reconnaître qu'il y a pour elle plus de convenance et d'allègement que n'en offriraient les assertions trop simples d'un sec et clair déisme.

De l'obscurité que nous venons de rencontrer et pour ainsi dire de traverser, un nouveau point de lumière apparaît. Quoiqu'il ne faille pas raisonner comme si l'analogie de l'homme à Dieu nous donnait par réciprocité celle de Dieu à l'homme qui porte sa ressemblance sans que Dieu lui ressemble, nous pouvons néanmoins nous aider de notre expérience spirituelle pour saisir quelque chose, si l'on ose dire, du contenu divin de l'Être. S'il est vrai qu'en nous le véritable amour exige une connaissance préalable, il ne faut pas méconnaître pour cela que cet ordre de la réflexion explicite implique une inclination fondamentale, un élan qui suscite une alternative entre des biens sollicitant une élection intellectuelle et permettant l'apparition et la décision du libre arbitre (11). Ainsi comprend-on le sens profond de la doctrine augustinienne qui, sans

contredire le *nihil volitum nisi praecognitum*, complète, prépare et féconde cette assertion classique par une autre vérité d'un caractère plus radical et sans restriction : *non intratur in veritatem, nisi per caritatem*. Qu'est-ce à dire ? sinon qu'entrer dans la vérité, la posséder, être elle, ce n'est pas la rencontrer au dehors comme par hasard en la regardant extérieurement avec plus ou moins d'indifférence ou de curiosité. C'est au contraire ne faire qu'un avec elle par un hymen qui, sans confusion de vie et de pensée, constitue une réelle unité. Entrer dans la vérité, c'est là sans doute signifier qu'elle est déjà, mais que, si l'on n'est pas en elle, c'est comme si elle n'était [193] pas pour qui doit la connaître et la servir. En ce sens humain, qui comprend à la fois les préparations et les suites exigées par la connaissance, Bossuet a donc eu pleinement raison de lancer son célèbre : « malheur à la connaissance qui ne se tourne pas à aimer ! » parce que dans la vérité il y a déjà un fond intrinsèque où le bon, le vrai et l'être constituent une primitive et finale unité. Ainsi encore, malgré les explications ou les compléments requis, faut-il voir jusqu'où porte le trait jeté par Pascal en sa forme paradoxale : « la vérité sans la charité n'est pas la vérité ».

Ces remarques — qui touchent au secret commun de notre vie intellectuelle, morale et religieuse — ne suggèrent-elles point le légitime espoir de donner un sens à l'identité des deux définitions que naguère encore on a voulu établir entre le Dieu des philosophes, *Deus est Ens a se*, et le Dieu de l'expérience mystique et de la tradition johannique, *Deus Caritas est* ? Sans violer le caractère d'aucune révélation et d'aucun mystère, la raison saisit un aspect philosophique dans la relation unissant, identifiant l'*Ens a se* et la parfaite Charité. La métaphysique qui peut et doit justifier la mystérieuse aséité de l'Être nécessaire n'est pas démunie de tout argument raisonnable pour entrevoir que Dieu est bon, d'une manière sans doute ineffable pour nous, mais qui cependant nous laisse soupçonner, si l'on ose employer ici des mots humains, l'intime libéralité, le dévouement sublime, l'échange d'amour dont est faite la bienheureuse éternité de Celui qu'un Aristote avait su déjà nommer l'Acte pur et la Pensée de la pensée, sans parvenir à la pleine idée de charité faute de laquelle le cadre laisse vide encore la place préparée à l'Esprit vivificateur.

Concluons donc ici que si, même en l'homme, la bonté est, selon une remarque de Bossuet, la plus haute excellence, Dieu ne serait pas intelligible, il ne serait pas, si, [194] d'une façon plus concrète encore que les sages et le peuple ne sauraient le comprendre, l'Être nécessaire n'était pas en même temps et foncièrement celui que le langage courant avait coutume de nommer « le bon Dieu ». La charité n'est pas, en lui, quelque chose de surajouté, une dénomination extrinsèque et anthropomorphique. Et il ne faut pas dire non plus que cette bonté est une nécessité de nature, comme si Dieu subissait son être et ses attributs : *non est bonum, sed bonus*. Son essence et son existence, qui ne sont qu'un, sont nécessaires assurément, mais elles ne sont pas nécessitées. Elles expriment la parfaite liberté dans la parfaite sagesse. Le simple accouplement « Être-Connaître », à lui seul, serait, malgré les apparences, radicalement intelligible. Toute impénétrable que paraisse et que soit en effet l'Unité Trinitaire, la synthèse de l'Essence et de l'Existence le resterait davantage si l'identité de ces deux termes ne se fondait sur un don réciproque, sur une parfaite circumcession d'amour, sur une absolue et parfaite unité dans une génération et une procession où la Puissance, la Sagesse et la Charité sont coéternelles et également substantielles (19).

Pour continuer nos sondages en demeurant fidèles aux réserves et aux initiatives qui conviennent à une ontologie rationnelle, poursuivons l'examen des apories qui surgissent utilement à chaque détour de notre route, à chaque progrès de notre investigation. On s'est demandé notamment si cet Être, incommensurable avec toute notre expérience, peut être, faute de mieux, assimilé à ce que nous connaissons de plus parfait en ce monde, la personne. D'où une question nouvelle que de récents débats ont rendue plus digne d'être critiquée à fond : l'Être divin peut-il être une personne ? [195]

SIXIÈME APORIE. — L'ÊTRE EN SOI PEUT-IL, DOIT-IL ÊTRE AFFIRMÉ COMME ÉTANT PERSONNEL ?

[Retour à la table des matières](#)

A la différence des quatre premières questions que posaient nos précédentes apories et auxquelles nous avons dû répondre par l'affirmative, il avait fallu donner à la cinquième une solution négative. L'Être par et pour son unité même n'est pas solitaire. Et voici que, songeant à la définition d'après laquelle la personnalité est conscience même de l'impersonnel et dévouement de tous à tous, nous sommes conduits à nous demander s'il est légitime, s'il est même intelligible d'assimiler, *servatis servandis*, l'Être divin à ce qu'il y a de plus essentiel dans ce que nous nommons la personne. Il ne faut pas que nous paraissions justifier le trait de Fontenelle : « si Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui rend trop bien ». Lorsque dans les programmes du rationalisme spiritualiste nous lisons cet article : « de la personnalité divine », n'avions-nous pas d'abord à dissiper une équivoque ou même une confusion ?

L'Être absolu se contente-t-il, au regard du philosophe même le plus religieux, d'une telle appellation ? Non ; et, à trois points de vue, elle est insuffisante ou dénaturante. — D'abord la personne n'est pas concevable comme une singularité unique. Par définition elle se pose, elle se développe, elle acquiert sa valeur en opposition, en collaboration, en dévouement, c'est-à-dire dans un rapport avec d'autres existences ; et cette relation, cette dépendance, cet effort d'autonomie et d'abnégation dans la promiscuité, est incompatible avec toutes les affirmations qu'implique l'Être en soi. — De plus, à supposer qu'on extrapole la réalité personnelle pour la mettre hors de [196] pair et l'ériger au-dessus de toutes les contingences, le caractère moral et même psychologique d'une personne mise hors de pair ne répugne-t-il pas à ce qu'il y a de noblesse et de générosité dans ce qui est inhérent à la personne ? Elle ne peut être comprise et affirmée, pour reprendre un mot de Leibniz, comme « un solipsisme », c'est-à-dire comme un égoïsme métaphysique dont nous avons montré précé-

demment qu'il est inintelligible et intrinsèquement contradictoire. — Bien plus, en traitant l'Etre en soi comme une personne, on impliquerait que la connaissance qu'il a de soi suppose, comme notre conscience même, un point de départ obscur et un progrès dû, sinon à l'expérience éprouvante d'autres êtres, du moins à la nécessité pour la prétendue personne absolue de produire d'autres êtres qu'elle pour se réaliser, se distinguer et se connaître pleinement : toutes conséquences entièrement opposées à toutes nos constatations antérieures et incompatibles entre elles.

Mais si l'Etre, parfaitement Etre, n'est pas une personne, ne peut-on cependant dire qu'il est « personnel », afin de signifier qu'il possède éminemment tout ce que nous trouvons de plus élevé et de meilleur dans la réalité la plus haute qu'il nous soit donné d'expérimenter effectivement ? — Sans doute cette nouvelle façon de s'exprimer est moins déficiente, moins dangereuse que la précédente ; mais elle reste encore ambiguë et exige un commentaire, voire une rectification. Platon, qui avait semblé hésitant devant ce qu'il appelait Dieu, sans qu'il soit facile de discerner l'intime signification de ses expressions mythiques, aurait-il agréé l'ingénieuse interprétation que proposait discrètement Emile Boutroux en s'excusant de solliciter la pensée platonicienne afin de faire ressortir le contraste qu'elle semblait lui offrir avec les croyances chrétiennes ? Platon, disait-il, paraît faire appel à trois Idées en soi, (l'Un, le Vrai, le Bien), à trois réalités séparément [197] subsistantes afin de constituer avec elles une sorte de conscience de soi, de vie, de bonté personnelle. C'est une perspective inverse que nos analyses avaient tout à l'heure ouverte devant nous. Il ne s'agissait d'ailleurs pas d'une composition, d'une combinaison, d'une nécessité idéale, d'une sorte de *fieri* dans l'*esse* lui-même ; il s'agissait, si l'on ose dire, de trois Personnes parfaites dans l'éternelle unité d'une Transcendance absolue.

Comprend-on maintenant l'inconvénient, la fausseté qu'il y aurait à parler de « la personne divine » comme si la personne était jamais un être complet et pouvait être tout l'Etre, tout Etre à elle seule ? Autant il est juste et bon de recueillir les éléments positifs que nous apporte à nous-même l'expérience de la vie personnelle, autant il est décevant et même dépravant d'ériger la personne même en un moi absolu, en un individu fermé sur soi ou despotique à

l'égard de tout ce qui n'est pas lui. Rien de plus important que de dépister, de dénoncer, de rejeter une telle aberration qui, appliquée à Dieu ou à l'homme, pervertit le sens de l'être et la valeur de la personne.

Quelle autre vision nous laisse entrevoir l'intimité de cette circumincersion à laquelle un timide et fugitif regard nous avait un instant donné accès ? Loin de parler, comme certains le voulaient naguère et comme beaucoup l'ont pratiqué, d'un Egoïsme divin faisant pendant à un personnalisme individualiste chez l'homme, nous apercevons sous le voile le foyer d'être, de lumière et de chaleur, qui n'a rien d'une pure spontanéité, en quelque sorte physiquement nécessitée comme par une nature subie et passivement développée, mais une bonté essentielle en laquelle tout est don, grâce, sagesse et amour. Et c'est cela même que cherche à exprimer le plus haut terme de la langue humaine, bien au-dessus du mot personnalité, le mot de sainteté. Car on s'est demandé souvent quelle est la dénomination [198] qui défigure le moins le sentiment normal que nous pouvons acquérir ou deviner quelque peu devant la perfection de l'Être insondable ; et c'est bien la définition ébauchée par le Psalmiste parlant de l'éternelle génération *in splendoribus Sanctorum*. L'Être n'est pas bon par surcroît ; il est la Bonté même. Il ne suffit pas de le nommer l'Un, le Vrai, le Parfait, si l'on n'ajoute point cet aveu de sa générosité substantielle, seule capable de faire un peu comprendre la beauté intérieure de cette formule métaphysique, *Sum qui sum, Ens a me*. Dieu n'est donc point « personnel » au sens péjoratif que prend ce mot lorsqu'un homme se fait la coupable illusion d'être d'autant mieux une personne qu'il rapporte tout à soi. Et si, dans son altitude isolée, Dieu n'était qu'une personne, ce mot ne pourrait avoir en lui qu'une signification égocentrique, sans altruisme aucun. Ainsi s'effondrerait tout l'édifice spirituel dont nous venons de voir les assises nécessairement posées et indissolublement liées.

Est-ce tout encore, et, pour tenir compte de notre propre expérience et de nos exigences, ne reste-t-il pas des objections à proposer ou plutôt des diffi-

cultés qui s'imposent à notre esprit comme à notre cœur ? Car enfin nous ne pouvons feindre de n'*être* pas nous aussi ; et nous cherchons invinciblement *ce que nous sommes* par rapport à l'Être mystérieux dont il ne suffit pas de dire qu'il est le principe transcendant de tout et la bonté suprême pour effacer tous les scandales métaphysiques ou moraux que de telles assertions suscitent en tant d'âmes.

Les nouvelles apories qui vont se présenter à nous n'ont plus tout à fait le même caractère que les précédentes. Le mouvement ascensionnel qui nous avait emportés ressemblait à la marée montante qui paraît soulever d'en bas ou des profondeurs lointaines de l'océan le flot qui en réalité est attiré d'en haut. Les vagues successives se poussent, [199] s'escaladent, déferlent les unes sur les autres ; une, plus forte que les précédentes, envahit un nouveau champ du rivage, puis rétrograde, suivie de plusieurs autres qui ne regagnent pas encore le terrain conquis et perdu jusqu'à ce qu'un nouveau flot, par un assaut victorieux, monte plus haut pour mêler le sable et l'écume comme pour atteindre le pied des falaises invincibles. Ainsi en a-t-il été de notre effort pour nous soulever vers l'Être, pour emporter les obstacles, pour trouver dans chaque gain une difficulté nouvelle et un recul apparent, mais aussi pour en faire sortir un élan redoublé et un progrès décisif. Pourtant le mystère de l'Être se dresse toujours devant nous ; et c'est nous à notre tour qui sommes accablés par l'énigme de notre propre obscurité, dès que nous songeons à ce qu'on doit appeler simultanément notre dépendance, notre incommensurabilité, notre appétit divin en face de l'Être inaccessible. Essayons donc au moins d'énoncer les problèmes qui s'agitent au fond de nous-même ; et peut-être que, en parvenant à les poser plus distinctement et plus hiérarchiquement, nous éclairerons déjà et nous soulagerons quelque peu notre indigence et nos espoirs.

**SEPTIÈME APORIE. — L'ÊTRE PEUT-IL,
DOIT-IL ÊTRE AFFIRMÉ COMME COMPATIBLE
AVEC D'AUTRES ÊTRES ET COMME CRÉATEUR ?**

[Retour à la table des matières](#)

Nous étions partis de notre expérience concrète pour chercher ce qui, dans les réalités positivement données, suscite notre idée de l'être et paraît y correspondre. Mais nous n'avions pu nous reposer définitivement en aucun point, ni déposer ce fardeau de l'être sur aucun détail le portant tout entier ; et il nous avait fallu émigrer non [200] point vers un pays de rêve et de chimère ni vers un phénoménisme ou un immanentisme, mais vers la plus certaine et la plus substantielle des réalités, ou plutôt vers la seule et unique qui soit absolument consistante, *in se, per se, a se, l'Ens concretissimum, absolutum et unice perfectum*. Or voici que, de ce faite, où nous nous persuadons être montés, nous retournant vers nous-même nous entendons s'élever cette objection métaphysique qui a ému de grands esprits uniquement pénétrés de l'unicité et de la totalité de l'Etre véritable. Sous l'obsession de cette sublime affirmation n'ont-ils pas prétendu qu'il ne faut pas ériger des empires dans l'Empire de l'absolue Substance sous peine de tomber dans l'illusion sur nous-même, sur les autres êtres, sur la nature même de l'Etre en soi ? Est-ce que, si l'Etre en soi est, il y a quelque place, quelque raison, quelque vérité, quelque existence pour d'autres que pour lui ? Ne faut-il pas conclure radicalement et définitivement de l'Etre contre tous autres êtres que lui, — à moins qu'il ne faille, en sens diamétralement opposé, conclure des êtres contre l'Etre en soi ? Il vaut la peine de scruter cette alternative en commençant par l'examen de la première assertion.

Rappelons-nous la critique que nous avons dû faire soit de l'idée de néant, soit du dualisme qui ne diffère guère au fond d'une croyance à un non-être subsistant sous quelque forme que ce soit en face de l'Etre pour lui servir de repoussoir, d'obstacle, d'instrument ou d'enjeu. Le véritable effort de la métaphysique doit consister précisément à extirper ces vaines images, ces faus-

ses projections qui nous font en quelque sorte loucher. Ouverts sur la nature et sur l'absolu, les yeux de notre esprit ne doivent avoir, par cette vision binoculaire, qu'une perspective unique et cohérente. Et c'est à l'établir qu'il nous faut ici travailler. [201]

L'Être étant dans son éternelle et vivante unité, rien ne manque, rien ne réclame, rien d'autre n'est nécessaire ou attendu. Nul vide, nul non-être, nul néant. On ne peut même parler d'un monisme, puisqu'il n'y a point de terme de référence pour une numération quelconque. Point de dualisme et encore moins. L'intérieure génération de l'Être est absolument exhaustive et n'appelle aucune condition, aucune retouche, aucun complément. Même sa générosité essentielle trouve sa parfaite satisfaction dans cette intimité qui n'est pas solitude mais amour infiniment partagé et fécond. Rien donc non plus d'un demiurge qui s'amuserait à organiser des jouets et un monde bien ordonné ou plein de courtisans pour distraire sa monotonie ou étendre sa gloire. Alors comment concevoir que dans cette plénitude et cette béatitude puissent s'insérer raisonnablement des êtres ou même des phénomènes et un devenir ? voilà l'étonnante invraisemblance dont nous aimerions à nous rendre compte pour ne pas être réduits à nier les apparences mêmes ou à les retourner contre cela qui seul pourrait les expliquer.

Créer, au sens fort et précis du mot, cela paraît d'abord étranger à la pensée philosophique ; et les anciens ne semblent pas en avoir acquis une notion distincte. Peut-on même dire que, dans la tradition judéo-chrétienne où cette idée semble incrustée avec force, elle soit toujours purifiée de toutes ces images de néant, de vide, de non-être dont nous avons essayé de la dégager ? Et la déficience que nous cherchons à faire sentir ici ne tient-elle pas au fait qu'on met trop exclusivement ce problème sur le terrain physiquement métaphysique, si l'on peut dire, de l'omnipotence, sans voir assez que la puissance divine elle-même est, foncièrement, libre charité génératrice ? Dès lors qu'on entre à fond dans une telle perspective, le problème des êtres contingents revêt un aspect tout différent [202] de celui qu'évoque trop souvent la formule ambiguë : « l'Être a créé des êtres pour sa gloire qui n'admet pas d'autre fin que lui-

même ». Comprenons donc bien les deux interprétations, terrible ou sublime, que comporte une telle parole à double entente. Faudrait-il la comprendre en ce sens qu'en effet les êtres sont un spectacle que Dieu se donne, une occasion pour lui d'exercer son pouvoir, une possibilité accrue de faire admirer sa propre sagesse et sa générosité, au point de permettre, quelques-uns même disent de concéder le péché pour faire éclater davantage une miséricorde, fût-ce au prix du malheur éternel de ceux qui n'en profiteront pas ? Et la savante organisation de l'univers est-elle seulement le triomphe du grand architecte dont Leibniz disait, sans s'émouvoir de la prédestination au mal des âmes dont les crimes seront la rançon des vertus d'autrui : *dum Deus calculat fit mundus* ?

Mais faut-il en venir à cette extrémité pour sauvegarder la vérité qui montre en effet Dieu comme la fin unique et suprême de la création ? Même au point de vue métaphysique, créer n'implique-t-il pas tout autre chose que ce pouvoir d'architecte calculateur qui exclut l'idée de toute-puissance du même coup que celle de toute-bonté ? La création (cela semble un truisme de le dire, et pourtant c'est presque un paradoxe) ne peut consister qu'à produire des êtres, non pas en dehors de l'Être, contre lui ou sans lui, mais capables de participer à des degrés divers aux perfections du seul être : *omnia intendunt assimilari Deo*. C'est donc la gloire de Dieu, dans son rayonnement accidentel et contingent, de faire des êtres pour eux-mêmes, puisque c'est dans la mesure où ils peuvent imiter Dieu ou même s'unir à lui qu'ils célèbrent la bonté créatrice et ressemblent ou participent en quelque mesure à la génération du Créateur.

Assurément c'est une foncière vérité à maintenir que [203] celle qui rapporte tout à Dieu comme principe et comme fin ; mais c'est aussi une salutaire vérité concourante à la précédente que celle d'une divine Providence pourvoyant au bien des êtres et trouvant son triomphe à faire des bons et des heureux, *propter nos et omnia propter electos*. Dieu donne à ses créatures de le glorifier, mais c'est en les glorifiant elles-mêmes. Sans doute, dans la rigueur métaphysique des termes, Dieu aurait pu créer un ordre de grandeur et de beauté toutes physiques, telle l'immensité sidérale qui précède la vie et la conscience ; il aurait pu multiplier la prodigieuse variété des organismes féconds sans pensée. Mais, puisque sa sagesse en a décidé autrement, ne pouvons-nous pas dire sans témérité que ce spectacle d'une nature, dont la magnificence nous

paraît déjà si sublime, n'eût pas été digne de sa puissance et de sa libéralité sans l'appel à la vie d'intelligence et de liberté d'êtres spirituels, faisant de l'univers le théâtre d'un drame où la régularité d'une cosmogonie prépare la place et les risques d'une participation des esprits à l'œuvre divine dans le monde, et peut-être (devrons-nous dire plus tard et d'un point de vue supérieur à la philosophie) d'une sorte de théogonie par élévation de grâce ? Ainsi rien ne peut être créé que pour Dieu, comme tout a été fait par Dieu. Mais cette nécessité métaphysique implique aussi que la vraie gloire accidentelle de Dieu suppose chez les créatures l'hommage de leur libre et aimante soumission et de la part du Créateur le dessein de communiquer quelque chose de sa propre félicité.

Ce n'est pas encore le lieu de pénétrer en de telles perspectives. Mais il était utile déjà de comprendre le paradoxe de la création, les raisons qui si longtemps ont empêché la réflexion philosophique d'accéder à une conception qui pourtant n'excède pas absolument son pouvoir puisqu'elle importe à la destinée humaine ; mais c'est qu'aussi pour sortir du dualisme ou pour éviter le [204] monisme il faut s'élever à l'idée d'un Dieu qui soit non seulement de puissance et de sagesse, mais de bonté. Or Aristote n'avait-il pas expressément déclaré qu'il est absurde d'imaginer une amitié entre Dieu et l'homme, tant la disproportion est grande entre eux et tant l'amour exige une convenance de nature sans laquelle il serait déplacé et même déraisonnable, $\tau \circ \pi \circ \nu$ $\nu \quad \varepsilon \quad \eta ?$

De telles indications auront besoin d'être limitées, précisées, peut-être étendues ; mais, dès à présent, il nous fallait maintenir la route ouverte vers l'interprétation, seule intelligible et bonne, du rapport entre l'Être et des êtres en devenir dont tout le sens, toute la justification est, non de recevoir ou de s'attribuer une réalité toute faite, mais de coopérer à leur enfantement et de tendre à subordonner leur fin propre aux fins divines.

Il résulte de ces aperçus que nous avons raison de réserver la solution du problème des êtres contingents à l'étude même de l'Être un et absolu. Cessons d'imaginer que les réalités présentes sont déjà comme de petits cristaux, fixés dans leur forme et ne pouvant qu'entrer dans des constructions où ils se juxtaposent.

poseraient tels quels les uns aux autres. Nous le comprendrons de mieux en mieux : ceux que nous appelons, un peu prématurément, des êtres ont encore, pour mériter ce nom, à subir une croissance, à entrer dans une vie transformante, à se soutenir les uns les autres et à se suspendre à leur principe et à leur fin pour qu'on puisse dire enfin d'eux : ils sont, parce qu'ils réalisent en eux le rôle qui leur a été imparti dans l'universalité du dessein créateur. Toutefois que ceci soit indiqué par anticipation, sans préjuger la possibilité et les conséquences des erreurs ou des fautes que les agents libres peuvent commettre, sans discerner dès à présent le genre d'existence grâce auquel les réalités inférieures peuvent être associées à la vie spirituelle des êtres conscients de leur propre pérennité. [205]

Néanmoins l'idée même de création semble si obscure, si déconcertante pour la raison métaphysique qu'on peut craindre encore d'être victime d'une assez grossière image de l'*homo faber et artifex* ou d'une romantique conception, encore bien exotérique, qui nous représente l'Être comme un bon père de famille aimant à multiplier sa progéniture. Il faut donc insister davantage sur les difficultés métaphysiques et morales dont on s'est souvent prévalu contre le « Créateur » au nom de sa propre excellence comme au nom des créatures elles-mêmes.

HUITIÈME APORIE. — LA CRÉATION, IMPOSSIBLE À RECONNAÎTRE EN FAIT, EST-ELLE, EN DROIT, COMPATIBLE AVEC L'ABSOLU DE L'ÊTRE ?

[Retour à la table des matières](#)

Tirant appui et parti de la nécessaire affirmation d'une suffisance, d'une plénitude, d'une parfaite saturation de l'Être, on a maintes fois objecté qu'il n'y a point de place pour d'autres êtres véritables. Entre le néant, qui n'est pas, et l'Absolu en soi, Platon avait bien essayé d'introduire une sorte de non-être, une χ ρ α , une place disponible, une lacune à combler, comme d'autres supposaient une matière première, un vide, une matrice, un réceptacle, une in-

détermination, une pure passivité ; toutes ces images, plus ou moins spatiales et inconsistantes, ne sont, dit-on, que des fantômes, des trompe-raison et l'on ajoute qu'en approfondissant l'idée de création, on n'y découvre qu'un amas d'éléments contradictoires dont la critique rationnelle doit faire justice. Lors donc que Platon recourt, comme nous le faisons précédemment, à cette doctrine d'un Dieu bon qui, en raison même de cette [206] « générosité sans envie », répand le bien autour et au-dessous de lui dans l'ordonnance du monde, on prétend que c'est là un mythe dont la clarté et la séduction restent tout exotériques. Et l'on conclut qu'un Dieu créateur est incompatible avec l'intelligibilité et la perfection que d'autre part on lui attribue. Or, en dernière analyse, la raison ne peut se suicider ni abdiquer pour installer à sa place l'incompréhensible et l'irrationnel. Rien d'étonnant dès lors si l'on protège cette idée d'une création dans la vague obscurité dont aucun effort intellectuel ne peut dégager aucune conception précise, ni en ce qui concerne l'origine, ni pour ce qui est relatif au mode d'exécution, ni par rapport à la fin dernière de ce que les Grecs, selon le témoignage de S. Paul, avaient nommé une « folie », sinon un « scandale », *stultitia et scandalum*.

Il est temps de reprendre l'offensive contre ce réquisitoire. Ce qui est irrationnel, c'est de faire de notre seule raison la mesure de Dieu et celle de l'homme même. Déjà nous avons noté qu'au-dessus même du rationnel, l'intelligible exige que l'Être absolu ne soit pas simple contemplation par un retour évanescent de la froide pensée sur la Pensée immobile. En ce sens, c'est l'intelligible, même accouplé à l'intelligence, qui est réellement inintelligibilité, irréalité, exotérisme verbal. Loin de voir, dans l'immixtion d'une réalité spirituelle et d'une générosité allant jusqu'au don entier de soi, une dépravation et comme une image enfantine de l'Être parfait, la plus haute raison entrevoit en ce brûlant foyer, si l'on peut dire, la seule raison d'être de l'Être et son incomparable dignité, sa valeur suprême.

Or si, en soi, l'Être est intrinsèquement don parfait et réciproque, lui sera-t-il interdit, répugnera-t-il à sa toute-puissante charité de communiquer librement quelques rayons de ce foyer, non sans doute pour accroître sa propre chaleur béatifiante, mais pour faire des heureux, pour [207] s'associer de vivantes images de sa propre substance, pour communiquer ce qui est communicable de

sa vie, de son incommensurabilité, de sa transcendante félicité ? Qu'un tel dessein soit absurde, chimérique ou scandaleux, qui peut raisonnablement le prétendre ? Et s'il n'y a point d'intelligibilité dans l'Être sinon par l'intime génération trinitaire dont nous avons balbutié le processus, comment ne pas admettre du même coup que s'il y a des êtres et pour qu'il y ait des êtres en dedans de l'Absolu, nulle autre explication de leur existence ne peut égaler, suppléer, écarter cette vue des intentions créatrices ?

Oui peut-être, dira-t-on encore, mais le comment de cette étrange exode de l'Être qui semble se détourner de sa propre extase pour s'intéresser à ce qui n'est rien et ne peut rien pour lui ? — Sans doute l'application de la Toute-Puissance à un *fiat* qui semble si au-dessous d'elle, alors que retentit éternellement la rassasiante parole « *hodie genui Te* », excite un étonnement, mais qui ne peut aller sans admiration et sans action de grâces, puisqu'enfin ces ébauches que nous sommes ne sauraient ni procéder automatiquement du tout, ni se fondre ni s'unir d'emblée à l'absolu. Mais pour aider quelque peu notre intelligence avec notre imagination nous pouvons emprunter quelques symboles traditionnels dont le commentaire, malgré les rectifications qu'ils appellent, servira peut-être à dissiper les défiances et à enrichir nos aperçus.

Comment, demande-t-on, des créatures surgissent-elles là où métaphysiquement subsiste cette plénitude dont, encore assujetti aux images matérielles, un Parménide nous donnait l'impression avec sa sphère totale, opaque et compacte, hors de laquelle il ne pouvait y avoir qu'illusion et inanité ? C'est ici qu'intervient ce qu'on peut appeler une image spirituelle, telle que Ravaisson par exemple l'avait prise de S. Paul pour s'enchanter de cette [208] suprême invention d'amour, *Semetipsum exinanivit*¹ : l'Être s'est comme retiré d'une

¹ Il va sans dire qu'en tirant parti d'une métaphore paulinienne nous ne prétendons ni usurper pour des thèses philosophique l'autorité de l'Apôtre, ni prendre à la lettre une simple comparaison. L'utilité d'une telle image est de contrebalancer l'ascendant de l'image contraire et habituelle qui n'est pas moins déficiente que celle dont nous usons ici. Il n'y a pas plus de vide hors de Dieu qu'il n'y a de vide en lui. Mais, en évoquant le souvenir de l'infinie condescendance et les abaissements de Dieu vers sa créature, nous nous rendons peut-être mieux compte du dessein créateur qu'en suggérant la re-

part de sa propre plénitude : il a fait un vide pour y mettre non pas rien, mais ce qui serait capable de l'y restituer à lui-même, ce qui — rendant pour ainsi dire Dieu à Dieu même en évacuant l'égoïsme et la fausse suffisance par un don libre et une renonciation méritoire — permettrait à ce pauvre être conditionnel d'accroître en quelque manière la gloire divine qui devient sienne par l'acceptation qu'il en fait et par l'abnégation transformante qui résulte de sa volontaire fidélité à cette divine destinée.

Ainsi quand, après avoir usé un instant des métaphores trop matérialisantes, nous revenons à un sens tout spirituel et aux inspirations de la charité, rien ne paraît désormais enfantin, inintelligible, contradictoire ou choquant dans cette idée de création ; mais encore faut-il aller jusqu'au bout de ses implications et de ses exigences. Quand on en rabaisse la portée, quand on la réduit à un jeu arbitraire ou à une expansion fatale d'une puissance qui s'exerce par caprice, par besoin de se déployer, par désir d'être glorifiée, alors rien ne se comprend plus ou même tout heurte la raison et le cœur. Mais il en va autrement dès que s'entrevoit l'immense libéralité d'un amour appelant des êtres qui ne peuvent être à eux-mêmes que par lui, pour lui et en lui. Solution d'abord paradoxale. Mais, à [209] sa lumière, réfléchissons encore un instant au comment et au pourquoi d'une telle création.

On insiste en effet sur la difficulté de concevoir et de justifier ce que nous appelions une retraite et une « exinanition » de Dieu. Et ceux qui s'étonnent d'une telle thèse sont souvent les mêmes qui exigeraient pour l'homme une autonomie, absolue elle aussi. Que c'est mal comprendre la vie de l'esprit ! Car s'il est vrai que, sans bonté, il n'y a pas de réalité spirituelle, il n'y a pas non plus de bonté sans une sorte de sacrifice onéreux, d'abnégation personnelle, d'effort pour élever ceux à qui l'on se donne. Mieux encore, Dieu est éminemment bon : c'est son être. Il ne l'est qu'ainsi dans sa propre et intime génération ; non sans doute *onéreusement*, mais avec un altruisme imperméable à tout égoïsme. Il l'est ainsi, — d'une autre manière assurément, mais alors,

présentation d'un vide quasi physique et préexistant qui serait à combler plutôt qu'à creuser miséricordieusement par le Créateur. Mais encore une fois ne soyons jamais dupes de la littéralité des métaphores.

peut-on dire, *avec des risques*, — dans l'œuvre créatrice ; car, appelant des libertés imparfaites et faillibles à coopérer à son œuvre, Dieu s'expose, ose-t-on dire, à l'échec partiel de sa volonté de salut universel, sous quelque forme d'ailleurs qu'il faille entendre ici ce dessein d'élévation d'après lequel, selon une formule déjà citée, *omnia intendunt assimilari Deo*. Si peu que ce soit, l'Être fait donc les êtres pour qu'ils soient, peu ou beaucoup, d'autres lui-même. Et chez ceux qui, conscients et libres, peuvent avoir quelque connaissance de cette sublime destination, le progrès de leur participation ne trouve d'autre limite naturelle que celle de la nécessaire inconfusibilité de l'Être avec ce qui n'est pas lui. Rien dans l'ordre métaphysique ne peut supprimer cette incommensurabilité de nature. Mais, du point de vue spirituel, les degrés de l'union comme, inversement, ceux du refus ou de la révolte peuvent sembler indéfiniment ascendants ou descendants.

Le problème de Dieu n'existe pas pour Dieu et, en un sens tout différent, il n'existe pas pour les êtres [210] sans raison. Il n'existe que pour les êtres qui ont à connaître Dieu et à le devenir en quelque façon eux-mêmes. C'est pourquoi, en étudiant la question de l'Être, nous ne pouvons nous dérober à la question des êtres, de leur comment, de leur pourquoi, de leur fin. Et précisément parce que leur destinée ne s'accomplit pas sans eux, l'existence même de ces êtres peut apparaître ou comme une objection contre Dieu ou, inversement, comme la preuve et la confirmation de tous les autres arguments qui imposent la certitude de l'Être absolu (19). C'est dans ce sens à double tranchant qu'il nous faudra bientôt examiner le drame de l'univers dans sa relation avec le monde des esprits. Mais auparavant il est utile sans doute, pour ne laisser en nous aucune arrière-pensée, d'énoncer avec plus de précision et de refouler provisoirement l'aporie à laquelle toute la suite de notre étude fournira une solution, mais qui dès à présent doit être présentée, ne fût-ce que pour nous délivrer d'un malaise, comme si nous ignorions l'une des principales difficultés secrètement enfoncées dans les consciences. Y a-t-il des échecs dans l'œuvre créatrice et du fait des créatures elles-mêmes ? et qu'en résulte-t-il pour celles-ci ?

**NEUVIÈME APORIE. — L'EXISTENCE DES ÊTRES
PROPOSÉS À NOTRE CONNAISSANCE
NE CONSTITUE-T-ELLE PAS UN DÉMENTI
À L'ÊTRE ?**

[Retour à la table des matières](#)

Tout à l'heure c'était en nous plaçant dans la perspective de l'Être en soi que sa vérité semblait exclure la convenance ou même la possibilité raisonnable de véritables êtres en dehors ou au dedans de lui. Pour surmonter cette difficulté, nous avons complété le point de vue métaphysique de la bonté, qui n'a pas seulement une valeur [211] morale, mais qui semble plus intelligible encore, seule intelligible, devrait-on dire. Or, loin de satisfaire tous les esprits et tous les cœurs, cette ébauche d'une doctrine charitable provoque chez beaucoup une protestation croissante. Car, à considérer les êtres et plus particulièrement les esprits, que voyons-nous dans leur présent, quelle menace pèse sur leur avenir, quelles souffrances plus ou moins imméritées, que de mal, que de représailles éventuelles ! Aussi est-on tenté, dès lors qu'on admet la réalité de ces pauvres êtres, d'user d'eux comme d'un argument contre une toute-puissance et une toute-bonté. Victimes douloureuses d'une sorte de fatalité, tombés dans l'abjection et le péché, chargés de terribles responsabilités, ces êtres ne témoignent-ils pas contre la thèse spéculative d'une omnipotence créatrice par amour ?

Cet obsédant problème du mal physique, métaphysique ou moral appelle donc une solution ; sinon tous les autres arguments, si forts qu'ils paraissent, resteraient inopérants ; et le pessimisme, déjà si envahissant, la dépravation des énergies et des volontés ne pourraient que croître. Mais ce n'est pas au rabais qu'une telle solution peut être offerte ni devenir triomphante. Il ne s'agit pas de farder la vérité ou d'endormir les âmes. Volontiers dirions-nous que c'est l'excès même du mal qui doit faire la vigueur des conclusions éclairantes et pacifiantes.

Sous un premier aspect l'embarras spéculatif est ici le pendant symétrique de l'objection tirée de la plénitude divine dont on s'imaginait qu'elle ne laisse aucune place, aucune raison d'être à quoi que ce soit, sinon dans l'hypothèse panthéistique dont on a dit qu'elle sacrifie tour à tour les êtres à l'Être et l'Être aux êtres. A présent nous envisageons une attitude inverse. Ce que nous nommons les êtres ou leurs phénomènes, c'est toute la réalité simplement et indéfiniment immanente à elle-même, sans origine, sans terme dans la série imprévisible de ce qui [212] devient, sans qu'à aucun moment ni en aucun point on puisse poser un définitif : « c'est ». Ainsi serait éliminée toute idée, toute possibilité d'un pur Transcendant, d'un Créateur dont, s'il existait, il faudrait railler l'impuissance, l'enfantillage ou la cruauté dès lors qu'on admettrait qu'il a pu exercer son pouvoir à fabriquer l'univers comme un amusement ou se plaire au spectacle de l'imperfection ou de la douleur.

Objection qu'il serait en effet difficile d'écarter si l'on restait, ainsi qu'à son insu le fait tout pessimisme, placé au point de vue d'une sensibilité uniquement avide de satisfactions éphémères, comme si le monde devait trouver en lui-même son propre but et son repos. Maintes fois déjà nous avons montré l'inconséquence, l'impossibilité psychologique et rationnelle de l'immanentisme radical. Ici nous devons aller plus loin et dire hardiment que si la nature entière gémit, c'est pour que nul ne puisse s'y acclimater, se tenir au présent ni même au futur, s'arrêter dans ce mouvement ascensionnel préparant un changement d'état plus encore que d'illimités développements ou que le supplice de retours éternels dans le même plan (20).

Pourtant, insiste-t-on, « loin d'atténuer la difficulté, révocation d'un plan supérieur où les fautes morales s'ajoutent à la souffrance des plus délicates sensibilités, ne nous impose-t-elle pas le scandale des scandales, un monde soi-disant destiné par une bonté suprême au bien et au bonheur et qui surabonde en iniquités et en tortures plus encore morales que matérielles, en attendant peut-être la haine et les malédictions des irréparables déchus ? »

Répondons que moins ici que jamais l'on ne peut, l'on ne doit rester à mi-chemin. Vous objectez à l'idée d'un Dieu appelant à son union et à sa béatitude des êtres qui pour devenir tels ne peuvent rester tout passifs et tout [213]

assujettis à une hétéronomie ; et quand, maîtres de leur option, ces êtres, se refusant au don qui les libérerait de leur étroitesse égoïste, manquent leur destinée, vous n'acceptez pas la conséquence inévitable de la grandeur privilégiée que — par dessus tout — vous réclamez pour eux. Si, en s'aimant mal eux-mêmes, ils finissent par se haïr et haïr la vie divine à laquelle ils étaient conviés, faudrait-il que, pour prévenir une telle aberration volontaire, la divine charité eût renoncé à tout ce dessein d'élever des créatures intelligentes et libres avec tout le cortège de l'univers qu'elles soulèvent avec elles vers une communion et une félicité dont nul n'est privé sans sa faute expresse ? (21).

De même que dans notre affirmation la plus réelle et la plus intelligible de l'Être en soi nous avons dû, pour la maintenir, intégrer en elle la certitude d'une libre générosité et d'une charité essentielle, de même le problème soulevé par l'existence d'êtres imparfaits et par l'idée de création ne peut, quand la raison philosophique en a pris conscience, ni être évité ou refoulé, ni cependant être justifié et maintenu à moins qu'on n'y inclue l'idée d'une assimilation possible, — toute imprécise que reste cette conception dans la mesure où elle relève d'un examen rationnel qui ne saurait déterminer en quelle signification analogique ou réelle peut être entendue cette vérité déjà reconnue par la tradition métaphysique : *omnia intendunt assimilari Deo*. En dépit des objections et des scandales que suscitent les imperfections, les souffrances, les dépravations, les sanctions éventuelles, il semble nécessaire et possible que la création ait un prix qui ne soit pas entièrement indigne de son auteur. Il faut même dire que plus l'œuvre peut être dégradée, plus elle prouve la vigueur du don initial et la grandeur de la destinée offerte à la créature. Pour que, sans aucune nécessité, sans indigence propre, sans besoin d'adulation extérieure, le Tout-Puissant [214] et le Tout-Bon ait appelé à l'existence ce qui n'était pas et ce qui ne demandait nullement à être, il faut que cette souveraine initiative ait un sens infiniment libéral et qu'elle exprime cette première et foncière munificence que Malebranche, fidèle à une tradition ancienne, nommait la grâce primordiale du Créateur, sans préjudice pour la possibilité, ainsi préparée, mais nullement requise et toute gratuite, d'un don encore infiniment supérieur qui reste naturellement inaccessible non seulement aux prises humaines, mais aussi au vœu précis et au discernement propre de tout être créé.

Sans doute de telles tentatives d'interprétation ne peuvent être proposées qu'avec réserve, sans aucune prétention démonstrative et encore moins exhaustive. Mais, qu'elles soient vaines, sans fondement raisonnable et sans application bienfaisante, c'est ce qu'il est permis de contester. Quand William James soutenait que la doctrine de la Trinité par exemple est sans valeur pratique et sans intérêt philosophique, il montrait surtout son incompréhension du sens spirituel et de la stimulation généreuse d'une telle vérité qui n'est pas de l'abstrait et du théorique pur. Et, sans abuser des analogies qui ne sont pas réciproques de l'homme à Dieu, ne peut-on justement en notre expérience morale trouver quelque relation éclairante en faveur des plus hautes spéculations ontologiques, sans que d'ailleurs nous soyons en droit ou en pouvoir d'aboutir à des conclusions apodictiques là même où notre regard intellectuel cherche à entrevoir quelque convenance dans l'ordre des nécessités mystérieusement métaphysiques ? *In divinis multum deficiens cognitio nostra*. Mais déficience n'est pas carence ou cécité. Et quelle serait l'utilité ou la possibilité d'énoncer un mystère quelconque s'il n'était que nuit opaque ? C'est ce mélange d'obscurité et de clarté qui est notre condition actuelle en présence de l'Être, *ignotum et certum*, ainsi que le remarquait [215] Pascal qui dans son intransigeance native aurait, avoue-t-il, préféré ou que ce fût tout clair (comme si c'était possible pour la créature) ou que ce fût tout ténébreux (comme si l'esprit eût pu vivre, mériter, et croire, et croître en ce Noir absolu !) L'art divin dans la création est celui du clair-obscur et les ombres sont elles-mêmes une beauté et une vérité (21).

Par quel moyen, avec quels risques, à quel prix, dans quelles conditions et jusqu'où peut monter l'ascension ou descendre la chute, ce n'est pas ici le lieu de l'examiner avec les développements appropriés, ce sera une des tâches des ouvrages ultérieurs qui seront consacrés à *l'Action* et à *l'Esprit chrétien*. Mais dès à présent notre devoir est du point de vue ontologique de manifester la solidité de l'armature qui, reliant tous les êtres créés, constitue progressivement « l'ordre réel » (qu'on avait abusivement nommé plérôme). Nous nous étions en effet réservé de placer la clef de voûte sans laquelle l'architecture totale s'effondrerait.

Non pas que les êtres ne subsisteraient pas sans la pierre qui n'est placée qu'en dernier lieu. Les murs en effet qui ont à la soutenir subsistent déjà sans elle ; cependant une fois qu'elle est placée elle les soutient plus encore qu'ils ne la soutiennent elle-même ; elle permet à tous les échafaudages de la nature d'être écartés pour laisser davantage apparaître la beauté de l'édifice spirituel que les anciens n'avaient pu deviner entièrement : comparaison sans doute bien imparfaite et qui risque d'exagérer la dépendance des assises inférieures à l'égard du couronnement supérieur puisque, en un sens, les bases de l'architecture pourraient subsister sans monter jusqu'au faîte. Mais une telle allégorie nous aide à comprendre les relations réciproques d'éléments qui, chose digne de remarque, sont nécessaires en leur fondement et libres en leur couronnement : le sommet ne se passe pas des préparations [216] inférieures alors que celles-ci pourraient se passer des achèvements suprêmes. Nous verrons cependant que, si cet achèvement gratuit est libéralement offert par Dieu, il n'est plus légitime d'en faire abstraction ; et, s'il est vrai qu'il ne s'impose pas, il est vrai également qu'en le repoussant notre être subit un désastre.

Tel va être le sens de la troisième démarche qu'il nous faut maintenant entreprendre. Il s'agit de comprendre comment tout ce devenir d'êtres en ébauche forme un complexus où — pour une part, les assises se soutiennent nécessairement les unes les autres, où — pour une autre part, se constituent des existences susceptibles d'acquérir une autonomie relative et de coopérer décisivement à leur destin propre. Et nous aurons enfin à montrer quelle est cette clef de voûte, ce *vinculum vitale et substantiale*, ce *nexus unionis* qui réalise à des degrés différents l'assimilation, fin suprême dont on nous disait sans restriction, sinon sans échec, qu'elle est, à des degrés inégaux, le but assigné à tous les êtres. Car c'est à ce prix que les êtres — qui n'étaient encore qu'en puissance et qu'en croissance — ou se solidifieront ou se manqueront à eux-mêmes tout en restant indestructibles.

Deux remarques vont être utiles pour éclairer notre investigation nouvelle, en écartant des méprises qui feraient peut-être méconnaître le sens et la portée de notre effort.

1° Sous prétexte de ne point compromettre la souveraineté et l'unicité de l'Être en qui tout est être et hors de qui rien n'est, on a souvent considéré que les créatures n'ont et ne peuvent avoir qu'une pure et totale passivité ; elles sont agies ou actées ; elles n'agissent point d'une manière assez effective pour devenir autre chose que des réceptacles où Dieu se complaît à verser quelques gouttes de ses perfections, mais sans que rien de réel se produise [217] par ces êtres, même alors qu'on les appelle des causes secondes ou des coopérateurs de l'Être premier.

On continue donc à nommer *être* ce qui est inerte réceptacle, dépôt fidèle, mais sans germination propre des dons, semences ou talents confiés par le Maître. L'idée d'une sorte de plus-value, de fructification nouvelle, d'enrichissement, de fécondité apportant, non certes un surcroît de béatitude intrinsèque et de gloire essentielle à la divine Majesté, mais ce qu'on a nommé traditionnellement une glorification extérieure, en raison d'une toute gratuite ou même d'une onéreuse générosité allant jusqu'au sacrifice, serait donc considéré comme chimérique et dangereuse ? (22). Il ne semble pas que cette conséquence s'impose. Tout au contraire. Déprécier la créature sous prétexte de glorifier le Créateur, c'est peut-être le méconnaître Lui-même ; et lui attribuer le souci exclusif de sa gloire essentielle, au point de croire qu'il cherche uniquement dans la création un surcroît de complaisance en lui-même, n'est-ce pas en même temps mal interpréter et la vie de charité au sein de l'Être en soi, et l'appel d'amour d'où procède la création ? Aussi, de façon sans doute très réservée, mais avec confiance cependant, nous inspirerons-nous d'une autre vision dans l'étude de la genèse des êtres. Ils offrent vraiment du nouveau. Et pour ceux qui ont à coopérer à leur propre destin et à leur immortalité, on peut dire qu'ils accroissent, comme des fils d'adoption, le règne du Père. Nous n'employons ici ces mots que comme une métaphore, sans avoir encore à chercher si elle peut devenir une réalité ; mais enfin par une sorte d'anticipation qui a traversé la raison religieuse en dehors même d'aucune foi positive, le sentiment d'une participation divine de l'homme s'est souvent rapproché de cette formule thomiste : *Deus dilexit hominem tanquam si homo esset Deus Dei*.

Nous aurons en des ouvrages ultérieurs à justifier et à [218] préciser les indications auxquelles nous a conduit l'apparent conflit métaphysique et moral de *l'Être et des êtres*. Il a suffi maintenant d'entr'ouvrir une perspective sur la possibilité d'une solution conciliatrice et, mieux encore, stimulante pour que nous puissions aborder la question toute ontologique de la solidité des créatures et de leur interdépendance mutuelle comme de leur existence en tant qu'elle peut persister soit dans leur union, soit dans leur opposition à l'Être absolu. Ces réflexions nous amènent à la seconde remarque que nous avons annoncée et qui va servir à nous faire davantage entrer dans l'esprit de la recherche à laquelle nous devons maintenant nous appliquer.

2° S'il est vrai que les êtres créés et particulièrement ceux qui ont une nature spirituelle ne sont pas des réceptacles tout inertes ou des contemplateurs tout théoriques d'une œuvre à laquelle ils n'ajouteraient rien ; si, au contraire, ils apportent par l'initiative qui leur a été prêtée, par la patience soumise — qui est toute différente d'une passivité — une coopération réelle et un accroissement effectif, on comprend que l'ontologie ne puisse se ramener à une gnoséologie métaphysique et toute spéculative. Les êtres ne sont pas seulement à voir, à décrire, à déterminer ; ils sont à faire, ils ont à se faire. Sans doute à prendre leur radicale origine ils n'ont jamais rien qu'ils n'aient reçu ; mais ce qu'ils reçoivent n'est pas entièrement du tout fait, c'est une semence à cultiver, c'est une avance à gérer ; et ce prêt, pour devenir un gain et se transformer en don, exige une fructification. Assurément la créature n'est à aucun moment et pour aucun exercice, fût-ce de sa liberté, livrée à sa seule force ; cependant le concours qu'elle peut et doit fournir n'est pas acquis sans elle, puisqu'elle peut le refuser. Mais, si elle l'accorde (et parfois jusqu'au sacrifice de soi), cette abnégation, loin d'annihiler son [219] énergie, l'élève au point de la préparer à un don supérieur, à une conformité avec l'être et l'agir divins. Et c'est là sans doute ce qui consolide pleinement un être ébauché mais tendant vers l'infini et qui, par sa participation à l'ordre providentiel, consacre vraiment sa propre consistance.

On aperçoit ainsi dans quelle direction notre effort doit s'engager. Et du même coup on se rend compte de ce qu'une étude de *l'Être et des êtres* apporte de clarté nouvelle et d'enseignement fécond à une science de *la Pensée*. L'être n'est pas seulement ce qui est vu ou visible ; il est aussi cette vie jaillissante, cette conquête ou cette perte de l'absolu, cette acceptation ou ce refus d'un don qui, gratuitement offert, engage à fond la responsabilité et la destinée des êtres spirituels ; et peut-être par eux verrons-nous une solidarité réciproque intéresser l'univers entier.

Il convient en effet de ne pas rapetisser à la mesure de notre expérience sensible, de nos ébauches scientifiques, de notre étroitesse historique, l'envergure de l'essor universel. On remarquait naguère, même dans le champ de la physique, combien des mensurations plus vastes renouvellent ou démentent maintes perspectives anciennes : à plus forte raison devons-nous étendre avec le champ de notre vision le domaine où la genèse métaphysique et spirituelle des êtres doit effectivement faire son œuvre et réaliser ses progrès. Trop souvent nous restons clos dans des conceptions cycliques où le monde des esprits comme celui des astres demeure borné à des retours éternels, où le rôle de la pensée n'est que d'introduire une immobilisante spéculation. Tout semble s'accorder à requérir et à justifier une autre interprétation : ce qui symbolise l'ordre réel des êtres, c'est moins une ligne revenant sur elle-même qu'une courbe allant à l'infini, comme les êtres vont vers l'Être. Non point automatiquement certes, mais à travers des [220] conditions, des risques, des épreuves, des obstacles dont il nous faut maintenant décrire les phases, sinon découvrir tout le secret.

L'Être absolu est ; impossible qu'il ne soit pas. Et cet Être se suffit. Il pouvait, dans sa parfaite unité sans solitude, ne pas créer d'autres êtres. La création est donc toute contingente et entièrement gratuite. Elle prouve par là même la nécessité du Créateur pour qu'elle soit et la parfaite liberté de celui qui a créé. L'univers ne saurait être qu'œuvre de toute-puissance, de sagesse et de bonté. Mais puisqu'il y a des êtres seconds et des esprits imparfaits il est normal que leur raison cherche le pourquoi de leur existence, d'autant plus que la présence du mal et de l'imperfection dans le monde exige une explication propre à exonérer la

perfection divine de toutes les déficiences et déchéances dont nous sommes les témoins ou les victimes. Dans quelle mesure l'enquête philosophique, aidée par tous les apports dont notre raison a profité au cours des siècles, est-elle capable de découvrir les conditions, les moyens, les fins d'une immense histoire où, malgré tant de misères physiques ou morales, on ne doit pas méconnaître l'amoureux dessein de son Auteur ?

Ainsi donc, si, de l'Être en soi et de la possibilité d'une libre création rationnellement affirmés et confirmés par les faits, nous nous retournons vers les existences que notre exploration première nous a montrées bien réelles mais bien déficientes, que devons-nous apprendre ou procurer encore afin de certifier ces ébauches, d'enrichir la connaissance que nous en avons déjà et d'accroître peut-être notre être propre en participant davantage à la solidarité et à l'élévation des êtres ? Car notre pensée en comprenant mieux cette genèse, dont elle fait partie et où elle doit jouer son rôle, se réalise davantage et contribue à établir la hiérarchie des valeurs et à se rattacher avec tout le reste si l'Être qui, étant le principe, doit être la fin, non par simple [221] retour, mais par une progression enrichissante. Ce n'est donc pas, à la manière des néo-platoniciens, par une réversion ou une procession *ad indeterminatorem*, c'est par une création, une « création poursuivie », par une participation diversifiée ou même par une assimilation plus spirituelle que les êtres, tout incommensurables qu'ils sont avec Dieu, sont cependant de vrais êtres, alors que, sans un tel rattachement ultime à l'Être en soi, le mot *être* n'aurait de sens en rien de contingent ni d'application nulle part. Tout à l'heure nous marquions l'aspiration des créatures *ad infinitum* ; mais comme elles ne peuvent s'égaliser à l'infini leur participation à l'Être, pour s'achever et trouver en lui *leur fin* suppose la solution de nouveaux problèmes permettant de leur appliquer à la fois, malgré l'apparente contradiction, cette double et unique consigne : *ad infinitum ! ad finem ultimum !* [222] [223] [224] [225]

III. Devenir et solidification des êtres

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de notre première démarche, on aurait pu craindre qu'à force d'analyse et d'exigence critique nous fassions évanouir en nous et autour de nous tout ce qu'on appelle des êtres pour n'aboutir qu'à une doctrine de la caducité universelle. Puis, par une seconde démarche, consécutive à cet aveu d'une solidarité dans l'évanescence de tout ce qui n'est pas l'unique Absolu et la Substance en soi, nous avons affirmé l'Être à qui seul convient et appartient exclusivement ce nom incomparable et, semble-t-il d'abord, incommunicable. Mais, malgré le mystère qu'aucun sondage ne pénètre et n'éclaire à fond, il nous est apparu comme une possibilité et une convenance intelligible et bonne que cet Être, tout inaccessible qu'il est à nos prises, ne se laisse cependant pas sans témoignage en nous. C'est pourquoi nous pouvons affirmer de lui et de nous autre chose et plus que des attributs équivoques et des similitudes spéculatives. Car les analogies — dont il est traditionnel d'user pour que nous ne parlions pas de lui comme d'un x enveloppé de nuit noire — se fondent moins sur des ressemblances notionnelles (*similitudines*) [226] que sur une stimulation intérieure, sur une sollicitation assimilatrice (*intentio ad assimilationem*).

En méditant davantage encore sur le problème que pose l'existence des êtres contingents (objets extérieurs et nous-mêmes) en face de l'affirmation

qu'ils nous suggèrent invinciblement du seul Etre en soi et par soi, nous sommes rationnellement conduits à découvrir et à lier entre elles toutes les perfectiones dont l'union, conçue comme une simplicité essentielle, s'appelle communément d'un nom propre et concret, Dieu. Aussi, malgré les objections qui semblent s'engendrer les unes les autres à mesure qu'on paraît les résoudre, avons-nous dû affirmer la « Déité » de cet Etre premier qui n'est pas seulement l'identité métaphysique de l'essence et de l'existence, ni le lieu géométrique des concepts ou des phénomènes, ni l'âme immanente du monde, ni même seulement la cause première, le maître despotique, mais qui, charité incréée, est aussi générosité créatrice dont les exigences envers les créatures ne peuvent avoir pour raison que de les élever vers lui, à la fois par un retour à son propre foyer et par multiplication réelle de la société des esprits en union avec leur auteur et consommateur.

Nos critiques préalables n'aboutissent donc ni à compromettre la solidité des êtres ni à minimiser leur valeur et leur destinée. C'est pour manifester davantage leur consistance définitive et leur prix suprême qu'il nous a fallu d'abord craindre de les réaliser prématurément et de les estimer au rabais : en nous fiant aux données obvie nous aurions risqué d'ériger prématurément en réalités définitives des phénomènes partiels et fuyants à l'infini ; surtout nous aurions méconnu la loi de leur solidarité, de leur croissance, de leur contribution à leur propre destinée. Car il ne faut pas croire que l'univers naturel et spirituel ne forme qu'une juxtaposition de parties isolables et diversement périssables : la connexion qui les relie forme [227] un drame où sans doute la part des contingences et les chutes de la liberté peuvent indéfiniment varier, mais où cependant une norme intérieure règle, juge et sanctionne toute l'histoire de l'univers, tous les participants à ce poème de vérité, de justice et d'amour. C'est là ce qu'il nous importe et de mettre en lumière et de procurer si peu que ce soit ; car la vue même de l'itinéraire nous aide à entreprendre et à poursuivre heureusement ce grand voyage à la conquête, ou plutôt à l'accueil de l'Etre.

Comment procéder ? — Une simple vue sur la carte que nous offrent les géographes de l'abstraction nous suffit d'autant moins que les reliefs s'y effacent ; et la face de la terre ne nous est présentée qu'en une réduction infime de

ses linéaments actuels. Il nous faut au contraire nous mettre en face des vivantes et mouvantes existences, fussent-elles déconcertantes pour nos habitudes de fixer et d'étiqueter ce qui se déplace et se transforme sans cesse. — Mais cette première vision, encore extérieure, demande à s'appuyer sur une réalité qui pour être plus cachée n'est que plus importante ; car c'est elle qui maintient la continuité, l'équilibre en mouvement, la direction finale ; et c'est pourquoi nous devons montrer la règle interne qui avec souplesse, mais sans omission, gouverne la genèse des êtres. — Utilisant et complétant la logique des concepts il y a une logique des êtres ; et ce sera une de nos tâches les plus nécessaires et les plus profitables d'exposer cette « normative » qui, loin de rester extrinsèque et comme plaquée du dehors, est, malgré sa transcendance, toujours infuse, telle une loi morphologique, une forme substantielle dirigeant du dedans la croissance et réglant les relations intestines ou extérieures des êtres. [228]

I. Où chercher la consistance des êtres ?

[Retour à la table des matières](#)

Au début de notre enquête et par nos premières démarches nous avons dû nous mettre en garde contre la tentation commune de faire consister les êtres dans ce que chaque agglomérat de phénomènes ou même chaque moment d'un devenir un peu continu et organisé semblait nous révéler d'une réalité plus profonde sous ses apparences mêmes. Mais cette tendance naturelle à réifier les choses et à substantiver ce qui n'est que relation, modalité et mobilité incessante n'a pu se justifier complètement, quoique peut-être ce besoin de solidifier le fluent et le relatif réponde à une vérité très complexe, dont nous avons justement à scruter maintenant le sens et la légitime portée. Par nos analyses successives il nous est apparu en effet que ce qui, pris isolément et par abstraction, ne saurait avoir une solidité suffisante pour porter l'être, acquiert cependant dans l'interdépendance des données réelles une valeur certaine, une cohésion conférant au complexus universel la stabilité qui ne pourrait appartenir aux phases transitoires et aux aspects changeants. *Existence* : nous avons remarqué que ce terme abstrait est souvent un diminutif du mot être, signifiant alors semble-t-il ce qui [229] peut être vu de l'être par un témoin extérieur, *exsistere*. Et cette connaissance des contours, qui met pour ainsi dire les êtres matériellement imaginés en dehors les uns des autres, réclame un complément, une correction (non plus seulement par le recours au mot « subsister » ou « substance » suggérant un dessous caché) ; donc un autre mot, plus compréhensif par les connotations qu'il comporte, est désirable ici. *Consistance* : ce terme fait appel à une double idée, — celle d'une cohérence intérieure ou mieux intrinsèque à l'être considéré, — celle aussi d'une solidarité entre les diverses

existences qu'on était tenté d'abstraire et d'opposer. Il s'agit donc de voir si cette interdépendance qui forme ce qu'on a nommé *compages rerum* suffit à constituer le réceptacle où, en toute assurance, nous pouvons enfin loger la substantialité des êtres.

Pour résoudre cette délicate question, nous ne devons pas oublier les résultats précédemment acquis ; et c'est en fonction, soit de la caducité des choses en devenir, soit par ce que nous avons appris de l'Être en soi qu'il nous faut maintenant critiquer la solution volontiers admise en gros et sans discussion par beaucoup d'esprits.

On s'imagine facilement qu'une sorte de comptabilité s'établit comme sur un grand livre où le bilan final s'étalera dans une clarté qui d'elle-même fixera l'être dans la sanction qu'il mérite ou dans le rôle qui, joué au cours de la durée, gardera idéalement son éternelle vérité. Ainsi, disait Vogelsang, le jugement final des êtres et du monde sera l'histoire même du monde et des êtres portant leur fruit dans une récapitulation totale, sans rien d'extrinsèque dans cette dialectique de l'existence en acte. Image expressive en effet et qui n'est pas toute fallacieuse, mais image cependant, c'est-à-dire transposition dans l'ordre sensible, où elle se matérialise, d'une vérité plus profonde et infiniment plus riche. Qu'avons-nous à employer, [230] qu'avons-nous à critiquer et à réformer d'une telle vision, auxiliaire dangereuse de notre recherche ?

S'il est vrai que les réalités s'accomplissant dans la durée et l'étendue forment par leur enchaînement même un ordre immanent qui apporte déjà une sanction naturelle, toutefois c'est par une fiction qu'une telle somme d'états peut être conçue comme totalisée et achevée. Bien plus, la conception même d'un ordre immanent, qui se suffirait au point de confiner les êtres, leurs lois, leur justice, leur destinée dans l'enceinte où ils se meuvent et se solidarisent, est toute contraire à ce que nous savons de la naissance, des conditions vitales, des aspirations essentielles de toute conscience, il faut même dire de tout élan vital ou cosmique. Bien plus encore, si l'on faisait dépendre la consistance des êtres de leur corrélation et de leur causalité réciproque, nous serions nécessai-

rement conduits à faire évanouir leur appartenance propre, leur substantialité singulière, et resterions dans l'impossibilité, d'autre part, d'accorder à leur totalité la consistance qui manquerait à chacun d'eux en particulier ; en sorte que l'on oscillerait, sans pouvoir se fixer, entre un monisme et un acosmisme où se dissoudrait toute affirmation positive des êtres.

Par ces brèves indications on voit déjà combien il a été utile de critiquer les assertions obvies accordant d'emblée aux êtres une fausse suffisance, utile aussi de montrer à quel point la considération de l'Être en soi doit forcément entrer non seulement dans nos idées, mais dans la genèse réelle, dans l'explication consistante, dans la solidification des êtres qui ont à mériter ce nom d'êtres. Qu'on ne dise pas que ce qui peut devenir un être est déjà un être : sans doute un gland est virtuellement un chêne ; mais il ne l'est pas encore et il ne le sera jamais si un ver détruit le germe ou s'il est jeté au feu. Et peut-être [231] verrons-nous plus tard que, pour ceux qui ont à devenir de vrais êtres, il y a, s'il n'y réussissent pas, une sorte de mort impérissable qui n'est en effet ni le néant, ni la vie. Et cela, sans qu'il soit besoin de faire intervenir d'autres ressorts que ceux de l'aspiration fondamentale inviscérée au plus intime des esprits.

Qu'on ne dise pas non plus que s'il y a une interdépendance entre toutes les phases de l'ordre immanent au monde, il semble impossible de comprendre comment les destinées personnelles peuvent s'affranchir et contribuer à des décisions qui fixent des solutions éventuellement contraires. C'est oublier que l'idole dont nous avons sans cesse fait justice, c'est celle d'une immanence close, d'un monde cyclique, d'une philosophie suffisante et exclusive de toute transcendance libératrice. Sans cette transcendance implicitement affirmée, l'idée et la réalité d'un ordre immanent seraient également inconcevables. Il résulte de là que nous ne pouvons nous empêcher de faire dépendre le problème et l'avènement de notre être (comme de tous les autres) d'une question métaphysique ou mieux d'une présence de l'Être en soi en tout l'ordre créé.

C'est donc des moyens, des degrés, des limites d'une telle insertion dans l'ordre des créatures que dépend l'intelligence et la solution du problème : où chercher la consistance des êtres. Cette solidité ne réside pas en eux seuls, ni en chacun singulièrement, ni dans tous, qui se soutiennent cependant les uns les autres. Deux écueils ici sont manifestement à éviter ; et toutes les luttes doctrinales prouvent la difficulté de ne donner ni contre l'un, ni contre l'autre. Mais, loin de craindre d'excessives concessions à l'une ou à l'autre des tendances antagonistes, nous voudrions faire voir qu'en accordant à chacune plus qu'on ne le fait d'ordinaire, on les sauvegarde, on les satisfait mieux toutes deux que par des restrictions alternatives. Quels sont donc ces deux dangers ? Ou bien trop insister [232] sur la réalité véritable, la dignité, la grandeur de la destinée des créatures, ou bien s'inquiéter de ne compromettre en rien l'idée qu'il convient de nous faire de cette divine souveraineté dont il est dit qu'elle opère tout en toutes choses. Mais comment est-il possible à la fois de magnifier davantage les créatures et de mieux reconnaître ce qu'on a pu appeler « l'inévitable et accaparante ingérence de Dieu ? »

Si les êtres ne trouvent pas leur consistance dans leurs états successifs, ni dans leur solidarité réciproque, ne faut-il pas la chercher dans une réalité qui, tout en leur étant immanente, est cependant la présence et comme le prêt d'une transcendance véritable, non pas seulement au sens abstrait ou idéal du mot, mais en son acception la plus concrète ? *In eo sumus* : qu'est-ce à dire ? et comment admettre une telle présence effective, sans ruiner la valeur propre des êtres dont justement nous voulons établir la ferme existence ?

C'est ici que nous retrouvons sous des formes variées une thèse traditionnelle, celle qui, sous le jeu des phénomènes et parmi tous les accidents individuels, affirme (peu importe la diversité des expressions techniques) une nature essentielle, des formes substantielles, un loi interne de développement, une norme informatrice, régulatrice et judicatrice. Il ne s'agit pas d'une récapitulation discursive, d'une histoire déroulée seulement dans le temps ou l'espace, d'une vue rétrospective ou anticipatrice de l'esprit ; il s'agit d'un ordre dominant par sa constance et par son unité les contingences et la multiplicité ; et

c'est en cela que les êtres prennent leur appui, leur développement, leur forme et leur valeur. Sans doute ils s'individualisent par les différenciations singulières qui les spécifient ; mais ce qui donne de la consistance à ces variations particulières, c'est le fait de leur inhérence plus ou moins [233] fidèle ou rebelle à cette règle intime et transcendante à la fois qui les stimule et les juge.

On aperçoit déjà la différence entre l'aspect sous lequel une logique de la pensée abstraite nous offre des lois qui semblent venir du dehors et s'appliquer par réflexion ou volonté élicite, et la vivante dialectique des êtres dont la norme est comme une incarnation concrète d'une exigence intérieure aux êtres eux-mêmes, pour s'y adapter avec une souplesse qui permet l'extrême précision, l'absolue rigueur, l'entière justice (23). Il y a donc un *organon* plus vaste, plus plastique, plus réaliste que celui dont Aristote a tracé les cadres ou dont les méthodes scientifiques et « logistiques » ont réclamé le complément. *Organon* élargi pour s'appliquer à la science de l'être dont il importe d'établir les principes dominateurs, la valeur universelle et les conséquences extrêmes. Avant de nous essayer à le décrire et à le justifier, il est utile encore de faire prévoir la raison finale et les résultats à espérer de cette difficile mais nécessaire entreprise.

Si, pour qu'il y ait des êtres seconds, il faut à la fois qu'ils procèdent, qu'ils dépendent et qu'ils se distinguent de l'Être premier, il importe en effet que, n'étant point par eux-mêmes des êtres tout constitués, ils empruntent au principe même dont ils sont issus de quoi se réaliser d'une façon qui ne soit pas toute automatique, (sinon ils ne seraient que des simili-êtres, des fantoches) ; et il importe encore que, de la part qu'ils prennent à leur propre destinée, résultent pour eux des conséquences sanctionnant leur attitude à l'égard de la Cause première et de la Fin dernière, (sinon ils s'évanouiraient en elle ou s'affranchiraient de toute dépendance à son égard).

Entrevoit-on les redoutables questions qui surgissent à notre horizon lointain et devant lesquelles néanmoins notre raison doit d'autant moins se dérober qu'il s'agit de tout notre destin, de la mesure dans laquelle nous pouvons [234] y coopérer, des suites auxquelles nous ne pourrions justement nous soustraire ? Mais aussi on voit reparaître, dans cet immense engrenage où nous semblons

happés, l'étrange difficulté que nous avons déjà cherché à discerner précisément : comment toutes les formes inférieures de l'existence, en cet univers où tout se tient, peuvent-elles participer au sort et même à la pérennité des seuls êtres qui par la vie spirituelle semblent en état de gagner pleinement et pour toujours le nom d'êtres que nous leur attribuons avec un si profond et si invincible sentiment de leur indestructibilité ?

Mais ne gardons de ces indications préparatoires qu'une impression du caractère dynamique d'une véritable ontologie qui s'appellerait peut-être plus justement une ontogénie. Ce que nous avons maintenant à éclaircir point par point et pas à pas, c'est d'abord la présence efficace de la norme qui est, en nous, l'appel de l'être qui doit être, qui sera et qui s'ébauche déjà. Nous devons ensuite examiner sous quelle loi, très différente mais complémentaire et compréhensive de la logique abstraite, se réalise cette influence normative dont on pourrait dire qu'elle poursuit sans cesse son rôle d'avertissement et d'équité, au point que, en un sens, justesse et justice sont les noms de l'être vrai. Toutefois, nous rappelant que l'être n'est pas seulement intelligibilité ou intelligence puisqu'il est plus profondément encore bonté et amour, nous aurons à considérer comment cette doctrine se confirme et se complète par l'examen des sanctions auxquelles aboutit le salutaire déploiement de la norme qui urge sans cesse au fond de nous-même jusqu'en ses plus extrêmes rigueurs.

On s'étonnera peut-être de nous entendre parler de la norme comme d'un transcendant, immanent à notre vie la plus secrète ; et, en des sens différents, on incriminera parfois le détour apparent et comme le paravent dont nous [235] semblons masquer Dieu. Il n'y a pourtant de notre part ni calcul, ni dissimulation. C'est en effet sous une forme d'abord anonyme, parfois pseudonyme, que cette présence — voilée mais agissante — sollicite, non toujours d'abord un aveu intellectuel, mais une adhésion effective et une docile fidélité. Si importante que soit la connaissance préalable et l'éducation formelle de la pensée savante, une démarche concourante et même parfois antérieure ou suffisante de l'âme engage la destinée des êtres. Les décisions qui déterminent les suprêmes responsabilités ne vont pas nécessairement des notions distinctes et des preu-

ves explicites à l'attitude spirituelle et aux décisions pratiques. C'est pourquoi il convient, surtout dans une étude de l'être en gestation dans les profondeurs de la vie pré-consciente, de s'attacher à évoquer, devant la pensée réfléchie et au regard des jugements de la raison, les dispositions si souvent obscures comme l'aube ou le crépuscule dont dépendent les attitudes intellectuelles et les orientations salutaires ou meurtrières. Nous n'avons pas ici à discerner toutes les composantes qui entrent en jeu dans le drame de notre destinée. Nous pouvons seulement et donc nous devons d'après ce qui nous est conscient et connaissable peser les responsabilités qui dépendent de nous, s'il est vrai que, par une complaisance injustifiable en nos seules forces naturelles, nous risquons de conduire notre sort immortel à la mort qui ne meurt pas, sans qu'aucune excuse puisse se tirer d'une apparente et fausse ignorance.

Ne soyons donc plus étonnés de l'importance, d'abord paradoxale, que nous attachons ici à l'étude des normes de l'être : une science normative est fondamentalement à sa place dans une ontologie concrète et génétique. Et toute la suite, espérons-nous, justifiera cette tentative tendant à insérer dans l'étude des êtres une sorte, non pas simplement de logique générale, mais de canonique universelle. [236]

Pas plus qu'une photographie instantanée ne manifeste le mouvement, la vie et la finalité d'une œuvre en voie d'accomplissement, une coupe transitoire que nous prendrions sur l'état d'un être ne nous fournit l'intime et total secret de son existence, encore moins de sa destinée. Sans doute par une constatation passagère nous pouvons justement affirmer la réalité de cette existence, mieux encore, saisir quelque chose de ce qui la spécifie ou même révèle quelque peu de son essence. Toutefois si une définition nominale est d'abord possible et utile, il reste toujours, en tout être concret, une recherche à faire, un progrès à réaliser pour discerner le sens véritable de la vivante unité qui reste solidaire avec tous ses états successifs. Ce n'est donc pas déductivement à partir d'une première définition encore nominale et approximative, c'est par approfondissement critique et intégration progressive que nous pouvons pénétrer davantage dans cette intimité des êtres puisqu'elle réside moins dans une donnée initiale et statique que dans la loi même de leur mouvement et la fixité de leur développement normal. Même dans l'ordre abstrait les définitions les plus intelligibles et les plus fécondes sont celles qui ne sont pas seule-

ment descriptives d'après des caractères distinctifs ; ce sont celles qui, selon l'expression des géomètres, s'obtiennent *per generationem* ; car ce sont elles aussi qui expliquent le mieux l'essence des vérités en permettant de les reproduire et de les développer. A plus forte raison la science des êtres en devenir, sans exclure d'abord les déterminations descriptives et les notations essentielles, comporte et appelle une étude génétique grâce à laquelle les êtres seront vus et soutenus dans leur continuité explicative et réalisatrice. C'est sous cet aspect que nous avons d'abord à justifier l'introduction d'une normative dans l'ontologie, avant de montrer comment la norme devient non seulement régulatrice mais constitutive des êtres. [237]

II. L'idée de norme réelle et le rôle constitutif des normes dans l'armature ontologique des êtres

[Retour à la table des matières](#)

L'expression « science normative » est devenue de plus en plus fréquente dans la terminologie philosophique ; mais elle reste encore assez flottante dans l'usage même le plus récent qui en est fait de divers côtés. Souvent elle n'est guère qu'une forme un peu moins banale pour désigner les différentes disciplines qui, non contentes de décrire, prétendent régler les démarches de la pensée ou de l'action. Ainsi à la psychologie Ribot, d'une manière un peu simpliste, accouplait la logique et l'éthique, sinon l'esthétique elle-même, comme à la botanique s'ajoute l'horticulture ou l'herboristerie. Toutefois l'épithète *normative*, par sa généralité même et par les connotations multiples qu'elle comporte, suggère de nouvelles significations qu'il est bon déjà de rendre plus explicites. On sait en effet qu'un des gains récents de la philosophie, c'est l'accroissement de ses perspectives vers une étude et une [238] hiérarchie des valeurs, vers une *axiologie* complétant, semble-t-il, la science des phénomènes ou celle même des nécessités métaphysiques. Sans doute cette préoccupation du prix des choses ou des êtres a toujours été plus ou moins implicite en tout esprit qui réfléchit ; mais c'est peu à peu seulement que de telles considérations ont pris délibérément forme systématique. Pascal en a tracé un merveilleux raccourci dans sa doctrine des trois ordres incommensurables. Malebranche, d'une manière moins vive et plus nuancée, s'est constamment inspiré de ce qu'il a nommé lui-

même une appréciation de *l'excellence* relative des objets de notre savoir ou des fins de notre vouloir. Or, si l'on tend à envisager de plus en plus les sciences normatives de façon synthétique comme pour constituer une part spécifique et même supérieure de la philosophie totale, c'est sans doute pour répondre à la vérité élargie des perspectives que nous ouvre une théorie complète des valeurs, une philosophie de l'excellence et de la hiérarchie des êtres.

Il nous semble néanmoins que de telles vues sont encore transitoires, insuffisantes, dangereusement simplifiées. Elles nous laisseraient croire que la vérité normative n'est toujours qu'une idée spéculative et extrinsèque dont notre esprit, après l'avoir élaborée en notions, se sert ensuite pour appliquer ses jugements aux réalisations que présentent les choses ou les êtres à notre expérience, à notre estime, à notre option. Or c'est là (nous allons essayer de le montrer) une dénaturation de ce que, au sens profond et fort de ce mot, il convient d'appeler la norme.

D'un tel point de vue réaliste, une tentative pour « renverser et rétablir, au rebours des vérités traditionnelles, la relation des valeurs humaines » est donc une erreur qui, toute chimérique qu'elle peut paraître, n'en est pas moins une méprise intellectuelle, un faux idéalisme, une [239] cause de désordre et de souffrance. On ne le comprend pas toujours assez quand d'impatients esprits, devant les crises dues elles-mêmes à la méconnaissance des normes réelles, s'imaginent qu'un retournement des choses suffirait peut-être à déplacer et à guérir les abus trop manifestes dont ils se plaignent. Ce n'est pas dans les inventions subjectives, c'est dans la réalité profonde des êtres et dans la vérité de leurs rapports qu'il importe de chercher le secret d'un ordre qui est en effet toujours à réparer et à renouveler mais non jamais à improviser de fond en comble.

Toutefois ces remarques accidentelles ne suffisent pas à donner une idée exacte et complète du caractère normatif qui appartient à l'ontologie. Il ne faut pas croire en effet que la réalité puisse et doive se conformer à la seule pensée même savante ; il faut aussi d'abord que la pensée s'adapte à la réalité et reçoive

ve la leçon des êtres, nous ne disons pas seulement des phénomènes et des vérités empiriques plus ou moins élaborées par la logique ; il faut encore que la hiérarchie des valeurs se fonde sur ce qu'il y a de plus consistant, de plus permanent, de plus intime et de plus universel à la fois dans les relations de dépendance et de finalité qui composent l'ordonnance totale. Ainsi ce que nous avons en vue c'est l'armature fondamentale, les principes effectifs qui constituent et gouvernent le plan créateur en voie de réalisation. On le voit, ces principes sont sans doute ceux de la raison spéculative, mais ils sont aussi, avec une extension, une souplesse, une application et des sanctions ultérieures, ceux qui président au dedans des êtres et servent à mesurer leurs rapports avec leur nature essentielle et les fins propres qu'ils ont à réaliser. Les lois théoriques semblent un extrait de ces régulations internes qui expriment la vérité ontologique, ses exigences et au besoin ses représailles. Sans doute les constructions de l'esprit ne sont pas vaines ; elles [240] ont à la fois à s'inspirer des leçons de l'expérience et des précisions de la pensée réfléchie. Mais elles ont encore à se conformer à ce que l'expérience et la théorie n'épuisent pas, cette richesse des êtres où la rigidité et la plasticité s'allient dans un effort à longue portée que nous avons maintenant à faire entrevoir dans son orientation générale.

On s'imagine volontiers que les lois de la pensée peuvent être réellement violées, que les principes de la raison peuvent être ou observés ou repoussés par nous. Oui sans doute, mais ce n'est que d'une manière partielle, provisoire qui ne les empêche pas de garder et de reprendre leurs droits sans cesser de régner sur nos révoltes apparentes et précaires. Ce que nous voulons étudier, c'est cette présence ininterrompue, cette réalité toujours incarnée, cette immanence, inviolable même quand elle semble violée, d'une norme toujours transcendante et judicatrice en même temps que stimulante et libératrice. La *normative* n'est donc pas uniquement une logique idéale, elle est une réalité ontologique. Nous devons l'examiner sous cet aspect peu remarqué, mais dont sans doute nous allons saisir de mieux en mieux l'importance et les conséquences décisives (23).

On pourrait croire que règle et norme sont deux métaphores analogues, toutes deux tirées des instruments qu'emploient les écoliers, les géomètres ou les arpenteurs, une barre de bois rectiligne, une équerre pour déterminer la perpendiculaire qui ne penche ni à droite ni à gauche. Pourtant, sous cette parenté même, se cache une dissemblance extrême. La règle, c'est ce qui en dehors de la ligne à tracer conduit automatiquement le trait cohérent qui va en n'importe quelle direction pourvu qu'il y ait suite logique vers un but arbitrairement choisi. La norme, c'est bien autre chose. Il s'agit d'une précision qualitative à obtenir et qui ne comporte qu'une direction [241] parfaite. C'est la ligne perpendiculaire en tant que telle qui, seule et intrinsèquement, va droit au but. Ainsi l'élément de valeur est essentiellement inclus dans la réalité à produire. Et si de l'ordre géométrique on étend ces implications aux données concrètes et aux êtres spirituels, on comprend sans doute qu'à la différence des prescriptions abstraites et comme grossièrement appliquées du dehors pour des fins théoriques et plus ou moins discutables, la norme interne constitue la vivante et secrète armature des êtres en quête de leur véritable et complète réalisation. Ici, rien d'arbitraire, d'artificiel, d'approximatif, de convenu, d'imprécis ; mais une souple, délicate, précise, stimulante et exigeante adaptation des ressources singulières de chacun à ce qui est sa possibilité vraie, son devoir être, sa valeur à chaque moment de son devenir jusqu'au terme final de sa destinée.

Un exemple fera peut-être mieux saisir la différence que nous voulons marquer ici entre les règles extrinsèques et notionnelles en leur généralité et cette norme universellement singulière qui élabore en chacun la consistance et le destin de chacun. On a souvent discuté sur le sens et la valeur de la casuistique. Il eût fallu commencer par discerner deux types, différents au point d'être opposés l'un à l'autre. Si la casuistique se bornait à étudier *in abstracto* les conflits des devoirs pour découvrir les échappatoires qui permettent de combiner les subtilités impersonnelles et les habiletés théoriques destinées à étouffer les appels d'une conscience plus éclairée et plus délicate, il faudrait ne pas craindre d'être sévère pour elle. Mais, si elle cherche au contraire à développer en chacun, d'après les lumières qu'il a reçues et les attraites qu'il ressent, ses particulières responsabilités devant les obligations qui sollicitent sa générosité, il faut maintenir que ce rôle de la direction de conscience, ce redressement

perpétuel de la bonne intention ne fait que traduire la norme immanente à toute âme [242] dans son rapport intime avec l'ordre transcendant pour lequel elle est appelée et aidée.

On comprend aussi par là comment il convient de résoudre le problème soulevé à propos du caractère appréciatif ou impératif de la norme véritable. Sans doute, à la différence des règles codifiées par une spéculation abstraite et toujours à réviser, la norme ne ressemble pas à un système de prescriptions sèchement juridiques et impérieuses, sous la menace de sanctions qui viendraient après coup s'imposer par force contraignante et comme des représailles frappant du dehors : tel l'athlète qui dans le jugement dernier de Michel-Ange repousse, menace, écrase ceux qui l'ont méconnu et qui subissent sa foudre sans avoir à rien comprendre. Tout autre est la vision que nous donnent de plus anciens maîtres pour qui le Crucifié n'a qu'à montrer ses plaies et son amour méconnu pour susciter chez les coupables l'intime remords et la torture des fautes dont ils n'ont qu'à reconnaître leur responsabilité pour sentir que leur être a perdu tout son bien sans perdre son existence. Ainsi donc la norme réunit en elle un rôle constamment appréciatif, une force infiniment promouvante et requérante, une vertu de consolidation ou de ruine pour les êtres qui ont pu soit coopérer, soit résister à ses instances en eux.

Mais que ces exemples empruntés à des degrés supérieurs d'existence ne soient ici considérés que comme des anticipations servant à éclairer au loin la route où nous avons à rencontrer préalablement et à recueillir bien d'autres leçons. Ne gardons pour le moment qu'une idée plus exacte, plus précise de ce qui constitue et de ce que sert à constituer la norme : elle ne se ramène pas simplement à une règle. Avant de considérer quelles sont les normes applicables aux diverses réalités et pour ne pas retomber dans de nouvelles confusions, il faut encore ajouter diverses remarques sur des termes qu'on a été souvent tenté [243] d'accepter comme synonymes : *loi*, *canon*, *normal* même, sont en effet à préciser en opposition avec l'acception technique et précise de norme.

La *loi* suggère des significations multiples. D'étymologie obscure (*legere* disent les uns, *ligare* prétendent d'autres, etc.) ce terme s'applique diversement aux prescriptions humaines comme l'édit du préteur, aux conditions empiriques que déterminent les sciences positives, aux nécessités métaphysiques qui s'imposent à toute existence comme à toute pensée, aux exigences divines dans l'ordre des croyances, des rites ou des pratiques. Mais partout se retrouvent, à doses différentes, des ingrédients combinés sous cette idée directrice, à savoir que la loi tend à formuler ce qui exprime, explique, réalise les êtres en ce qu'ils ont de solide, de constant, d'intelligible et de foncier. Là même où la part de convention et d'adaptation transitoire apparaît considérable, la loi vise, dans ce qui devient et se modifie, ce qui tend à être et à se parfaire. Toutefois, en raison de ses origines historiques et de ses primitifs emplois, le mot loi, appliqué initialement aux décisions d'une volonté autoritaire qui s'adresse à des consciences intelligentes et libres, évoque d'abord l'idée d'un commandement venant du dehors pour s'imposer (par la persuasion, la crainte ou la contrainte) à des pensées ou à des actes à soumettre plutôt qu'à éclairer sur leur propre nature et à fortifier dans leur développement propre. C'est peu à peu seulement que, par extension du domaine humain au monde physique, la science nous a habitués à voir dans la loi l'expression universelle de rapports dérivant de la nature même des choses. Ce qui avait pu être primitivement conçu comme la manifestation d'un mystérieux *fatum* ou d'un décret divin s'est humanisé ou même naturalisé d'une manière qui a pu paraître trop anthropomorphique, mais qui, par un choc [244] en retour, a, si l'on peut dire, désobjectivé l'idée première de loi pour introduire en elle une double valeur d'universalité et de singularité toujours originale en chacune de ses applications.

Si donc l'on réfléchit à fond sur l'histoire et l'évolution de cette idée complexe et même composite de loi, on aperçoit un triple élément qu'il importe de discerner exactement.

— 1° La loi suggère initialement l'idée d'un commandement, *jussus*, d'une puissance qui prescrit fût-ce aveuglément, *sit pro ratione voluntas*, qu'il s'agisse d'un *fatum* insondable, d'un *imperium* divin ou d'une autorité humainement contraignante. Ce *jussus* qui paraît extrinsèque nous éloigne beaucoup, semble-t-il, de l'idée de norme telle que nous l'avons analysée en voyant en el-

le ce qui soutient et suscite les êtres par le dedans et les donne pour ainsi dire à eux-mêmes. Mais attendons la suite qu'appelle la notion même brute de loi.

— 2° La contrainte d'une pure volonté de puissance n'est point viable s'il ne s'y mêle un principe d'ordre et d'intelligibilité. La loi ne peut être seulement un ordre, *jussus* ; elle est un ordre, *ordo*. Sans renier les mythes antiques, la pensée grecque y avait introduit une nouvelle idée de la loi, $\nu \mu \omicron \varsigma$, $\delta \kappa \eta$, sagesse distributive, harmonie compensatrice qu'établit la *Némésis*, beauté mesurée qui fait du monde une œuvre d'art et d'intelligence, *cosmos*. Ainsi la loi descend rayonnante au cœur même des choses qui l'incarnent et lui doivent d'être ce qu'elles sont, vérité, musique et grâce. Nous rapprochons-nous déjà de l'idée de norme où nous voyions un élément constitutif, à la fois immanent et transcendant ? Non, pas encore tout à fait. Car cette loi d'harmonie intérieure se complète en elle même et cherche encore dans le fini sa forme définitive et sa joie achevée.

— 3° Il se révèle de plus en plus un troisième aspect, ou [245] mieux un élément supérieur et meilleur dans la notion de loi. Nous montrions tout à l'heure le développement de la pensée hellénique pour introduire dans la puissance mystérieuse qui semble gouverner les choses et les hommes un principe rationnel, une ordonnance intelligible. Mais, sous l'influence de la tradition juéo-chrétienne, une notion, qui n'était sans doute pas totalement étrangère à la pensée antique ni aux mystères des religions païennes, a pénétré, lentement mais progressivement, l'idée que nous nous faisons de la loi, une idée de service à rendre, d'obligation bonne pour ceux qui ont à s'y soumettre, une discipline consentie, voulue, aimée même, en dépit d'exigences qui peuvent sembler onéreuses, et des sacrifices qu'il faut non seulement subir, mais accepter. Ce n'est donc pas seulement des lois humaines qu'on tend à fournir une telle interprétation : c'est dans l'ordre physique, biologique, économique que s'ébauche une telle justification, associant les voies paradoxales de la nature brute aux conditions supérieures de la vie sociale, morale et religieuse. Ainsi certaines harmonies se révèlent au sein des conflits et, soit que l'on se place, comme Spinoza, au point de vue d'un amour intellectuel qui n'exclut rien et réintègre tout dans une vision aussi unitive que possible, soit que l'on découvre un dessein de bonté, d'épreuve salutaire ou de réparation méritoire dans

l'histoire douloureuse ou scandaleuse de ce monde, on s'élève à une perspective d'où les lois de toute sorte apparaissent, moins comme une nécessité brutale ou comme un déterminisme rationnel, que comme l'unité organisatrice d'un univers auquel, en des sens différents, on peut appliquer le mot que six fois répète la Genèse : « *vidit quod omnia erant bona... valde bona* ».

Toutefois ne devenons point dupes d'un trop prompt et trop facile optimisme et ne croyons pas que les lois de contrainte, de crainte ou de nécessité métaphysique s'évacuent [246] finalement dans un règne d'esprit et d'amour, comme l'ont imaginé parfois des âmes généreuses, à la manière d'Origène ou de Joachim de Flore. Même dans l'ordre des faits, ne nous hâtons pas de croire, avec Frédéric Bastiat, aux « harmonies économiques » ou, avec Gaston Milhaud, à une « ère nouvelle », à un « quatrième état » succédant aux trois états que décrivait Auguste Comte sans prévoir l'avènement d'une surhumanité où, par le jeu de la science et l'organisation collective, tout s'arrangerait automatiquement avec l'infailible spontanéité d'une termitière ou avec la parfaite maîtrise des succès de laboratoire. Sous quelque aspect qu'on les considère, ces vues ne sont que des formes toujours renaissantes d'un millénarisme illusoire. L'erreur, le vice même de semblables conceptions, c'est toujours de considérer qu'en fin de compte tout peut s'arranger et se réaliser entièrement dans l'ordre immanent où les êtres déploient leur devenir ; c'est de méconnaître le caractère transcendant et par là même exigeant et éprouvant du terme où tendent les êtres pour être constitués dans leur solidité et leur valeur définitive ; c'est de négliger les risques d'une telle croissance pour ceux qui ont à coopérer à leur propre destinée et c'est faire abstraction des conséquences qui résultent d'un manquement à la loi intérieure ou aux exigences de cette destinée même à laquelle on n'est point soustrait par cela seul qu'on s'y est dérobé en se rebellant contre les aspirations et les péages salutaires.

Il n'est donc pas suffisant d'envisager la réduction de toute loi à un dessein préparant une totale réintégration dans l'amour et la liberté. La genèse des êtres comporte des possibilités d'avortement et de perte dont nous ne devons pas nous désintéresser. Il y a une crainte qui est l'initiation, la sauvegarde, la condition constante de la sagesse, c'est-à-dire à la fois de la vérité et de la charité. C'est pourquoi le terme de norme, avec la signification [247] austère et

protectrice qu'il évoque comme celle d'un dynamisme dirigé, stimulé, exigé et sanctionné, semble convenir pour désigner cette judicature à la fois immanente et transcendante d'où dépend si l'on peut dire la parturition et la consolidation des êtres.

Sans doute on a, au cours de l'histoire, proposé d'autres vocables pour suggérer l'idée de cette armature secrète qui semble conférer aux êtres leur vérité essentielle, leur consistance définitive. Les Grecs s'étaient servi du mot *canon*. Assurément cette expression précise un aspect utile en mettant l'accent sur l'idée d'une proportion entre les diverses parties d'un être et de ce que Kant appellera sa finalité interne, son idée directrice et régulatrice, son « nombre » ainsi que l'avaient déjà pressenti les Pythagoriciens, $\gamma \nu \sigma \mu \alpha$, $\gamma \nu \omega \rho \zeta \omega$, avaient dit les Stoïciens de l'ordre immanent aux parties et à l'ensemble de l'univers. Mais si canon vaut mieux que règle ou même que loi dans la mesure où ce mot s'applique aux relations intestines d'un être organisé, cependant il manque par là même de généralité, faute de s'étendre à tout ce qui est réel ; et, d'autre part, il a souvent dégénéré en applications pratiques, comme s'il s'agissait, pour un sculpteur par exemple, de déterminer les mesures qui donnent aux membres du corps humain ou aux parties d'un édifice les relations les plus conformes à la régularité ou à la beauté. Norme ne souffre pas du même inconvénient. L'idée qu'exprime ce terme n'est pas réductible à celles de recette ou de proportions définies. Il s'applique à la fois à l'aspect rationnel, mais aussi à l'aspect dynamique d'après lequel les êtres unissent en eux intelligibilité et force, vérité intrinsèque et puissance de réalisation, s'il est vrai que le latin *norma* dérive par crase des mots grecs $\gamma \nu \sigma \mu \alpha$, $\gamma \nu \omega \rho \zeta \omega$, c'est-à-dire d'expressions marquant une connaissance concrète comme l'est toute idée-force. [248]

Pour prévenir une équivoque, il est utile de critiquer un instant le mot *normal* dont l'usage est beaucoup plus fréquent que norme et normatif. En raison du sens laudatif qu'il a souvent reçu, on en abuse parfois et on le rabaisse à des applications trop empiriques. En son acception dérivée et banale, il signifie ce qui est le plus ordinaire, ce qui répond à l'attente, ce qui réalise la bonne

moyenne des expériences accumulées. D'ailleurs cette valeur empirique du mot normal se rattache à un optimisme spontané dont Aristote s'était fait le théoricien en considérant que la nature atteint plus souvent son but qu'elle ne le manque. Ce qui arrive la plupart du temps, $\zeta \pi \tau \pi o \lambda$, c'est ce qui est le plus conforme à ce qu'il y a d'essentiel et par conséquent de général puisque les faits et les actes suivent l'essence et l'existence des êtres. Il est vrai que certains ont prétendu, indépendamment même de toute idée d'une chute originelle, que, à la différence des autres êtres, les hommes défont plus souvent qu'ils ne s'acquittent de leur fonction normale. Mais cette interprétation, s'inspirant de motifs étrangers à la philosophie, reste en dehors de nos perspectives : nous n'envisageons point les cas accidentels et les données statiques, nous étudions dans le concret même ce qui comporte une valeur universelle. Dans le langage courant, normal est l'épithète qui convient à ce qui sert de type exemplaire, ce qui sert d'enseignement, de modèle à suivre, de formation à transmettre comme le fait par exemple une école normale. Mais ce n'est, là encore, qu'une extension appauvrissante du sens primitif et fort dont nous voudrions ici retenir la rigueur technique pour l'appliquer à notre dessein philosophique, en majorant plutôt qu'en amoindrissant la précision de la métaphore initiale du terme, adjectif ou substantif, « la normale ». Qu'est-ce, en effet, que la ligne qui comporte cette épithète ou qu'on emploie même comme un nom propre ? C'est la perpendiculaire élevée sur la tangente [249] à la circonférence ou à toute surface courbe. Or, si le lecteur a compris les résultats acquis déjà par nos démarches antérieures, nous pouvons maintenant l'aider, pour la suite de notre enquête, en faisant de cette définition de la normale une sorte d'allégorie explicative et propulsive.

On peut objecter à cette image (déficiente domine toute comparaison traduisant en symboles sensibles des vérités mathématiques ou spirituelles) que les tangentes à tous les points d'une surface sphérique vont dans toutes les directions et que la tangente en un point suit la direction parallèle à la normale en un autre. Mais cette objection porte doublement à faux. — En fait, la normale en un point de la sphère, si elle est parallèle à des tangentes, ne se confond avec aucune : toute tangente s'allonge indéfiniment sans quitter pour ainsi dire l'extension qui serait celle de la surface courbe, elle-même indéfiniment agran-

die, tandis que la normale commence en un point de la surface mais pour prendre son élan qui ne se confond jamais avec la surface d'où elle part en se distinguant radicalement d'elle, tout en étant appuyée et déterminée par elle. D'où une différence entre cet infini développement des tangentes qui ne sort pas du plan de la courbe et les normales qui s'évadent en quelque sorte de leur point initial pour monter dans un autre ordre. — D'autre part et surtout, cette hétérogénéité de fait résulte d'une différence essentielle : la vérité de la définition géométrique qui constitue la nature de la normale est intrinsèquement et intelligiblement distincte de l'idée constitutive par laquelle se définit toute tangente ; il y a là une distinction de nature et comme deux genres d'existence idéalement inconfusibles. On va rapidement s'en rendre compte.

Nous avons, dès l'abord, dû réagir contre le préjugé obvie d'après lequel les êtres ou même les entités forment [250] comme des atomes de substance (sous le signe d'un substantif), tels des cercles plus ou moins extérieurs ou excentriques les uns aux autres. Mais la critique, pour peu qu'elle se délivre des faux-semblants et se mette en face des évidences les plus concrètes, ne peut pas ne pas ouvrir ces cercles, étendre les êtres au delà ou en deçà de leurs frontières apparentes, prolonger leurs implications à partir de chaque point de leur courbure au dehors comme au dedans de leur propre superficie. Or la tangente, par laquelle le cercle paraît s'ouvrir, s'étaler et s'épandre indéfiniment, ne semble encore qu'un déploiement dans un sens horizontal qui ne fait point sortir les êtres de leur immanence propre ou réciproque. Mais survient la normale qui, sans partir visiblement du centre, s'élève perpendiculairement dans un mouvement ascensionnel comme pour marquer que chaque être à part ou tous les êtres ensemble ont, de chaque centre, à orienter leur visée vers un but supérieur, un terme transcendant et un infini véritable.

Ainsi rapportée à sa vigueur originelle, la norme résume fortement en elle les divers sens, les diverses fonctions que nous avons eu à placer sous les vocables de règle, de loi de canon. Du point de vue où nous sommes parvenus se réunissent les diverses idées que les analyses abstraites avaient opposées à l'état de notions, mais qui, dans la profonde réalité des êtres, s'appellent, se

joignent, se complètent. La norme n'est point extrinsèque aux réalités qu'elle contribue à faire être ; elle est cependant plus intimement exigeante que ne pourrait l'être toute contrainte imposée du dehors. Inviscérée comme un principe de consistance et de propulsion, elle ne s'identifie cependant pas avec les réalisations plus ou moins imparfaites qu'elle domine et juge, en même temps qu'elle les stimule en les pressant de se dépasser perpétuellement. Immanente, explicative, [251] requérante, excitatrice, judicatrice et sanctionnante, elle est donc en même temps transcendante, libératrice des limitations provisoires, consolidante des progrès acquis, attirante à l'infini, autant que rigoureusement précise et vengeresse des infidélités à des exigences qui, loin de contredire l'aspiration des êtres, sont dans les êtres et pour les êtres mêmes. Sans doute de tels aperçus ont besoin maintenant d'être éclaircis et justifiés. Mais ils servent déjà à poser devant nous de nouvelles difficultés et des problèmes dont il faut nous rendre compte. C'est assez pour le moment de retenir l'idée que les êtres en devenir ne se développent, ne se constituent pas eux-mêmes ni les uns sans les autres, ni les uns par les autres, ni dans leur propre plan, sans que la tendance emportant tout l'univers (qu'on a été tenté de croire éternel, circulaire et enfermé en lui-même) cesse de manifester un exode continu, une norme ascensionnelle, un mouvement : mouvement qui, sans rien abandonner, va de l'univers physique aux esprits et des esprits à l'infini ; faute de quoi les êtres ne pourraient réaliser la consistance qui leur assure la solide vérité de leur être.

Toute réalité qui se déploie dans le devenir implique un développement réglé non seulement par les accidents survenus du dehors, mais par un dynamisme interne dont la notion traditionnelle de nature, d'essence, de vérité intelligible, traduit sous une forme statique la présence constante et la finalité efficace. Il nous faut maintenant voir à l'œuvre cette force stimulante et assimilatrice, cette forme régulatrice et ontogénique, non sans doute dans le détail indéfiniment variable des existences singulières, mais sous les traits spécificateurs des divers genres de réalité. De par leur nature propre les divers êtres ont une fonction à remplir, une détermination normale à réaliser, plus encore [252] un rôle normatif à exercer dans la solidarité universelle de manière à procurer la solidité de l'ensemble ou à sanctionner les déviations éventuelles. C'est ainsi que la matière, la vie, les esprits composeront un univers déjà réel en toutes ses parties interdépendantes qui toutes finalement ont besoin de dépendre non seulement

de leur Cause première, mais de leur Fin suprême : et c'est dans leur relation avec cette Fin que tous les êtres créés trouveront les uns leur explication et leur solidité, d'autres le jugement qui doit fixer l'indestructible destinée à laquelle ils auront eu à coopérer. [253]

III. Normative

[Retour à la table des matières](#)

Au cours et surtout à la fin du précédent chapitre, le lecteur aura sans doute rencontré des obscurités ou opposé à des assertions paradoxales des résistances et des objections. S'étonnant de la solidarité que nous prétendons établir au sein de la réalité totale et dans l'élaboration ontologique des êtres, il critiquera peut-être comme une confusion l'effort tenté pour introduire dans l'idée de norme certains éléments qui ne paraissent pas convenir aux réalités destituées de conscience et d'aspiration spirituelle. « N'est-il pas faux, n'est-ce pas tout brouiller de dire que la norme immanente aux êtres en devenir les fait tendre à l'infini, l'infini que seuls les esprits peuvent affirmer et viser en se dégageant précisément des formes subalternes de l'existence phénoménale et périssable ? » — C'est à ces difficultés qu'il nous faut apporter une solution, en redressant les habitudes qui masquent les problèmes fonciers et accréditent indûment de fausses satisfactions.

De même que, pour étudier la pensée, nous étions remontés à sa source même et avons dû scruter les conditions du *penser* plutôt que nous ne nous étions attachés à l'indéfinie variabilité de nos pensées, notre dessein présent est de discerner les conditions de l'être, des êtres plutôt que la diversité des lois particulières aux différentes catégories [254] d'existence réelle. Nous ne méconnaissons donc nullement ni ce que les sciences positives peuvent déterminer dans l'ordre des propriétés spécifiques ou des relations entre les êtres, ni ce

que la spéculation rationnelle peut découvrir de la nature et de la hiérarchie servant à caractériser et à étager pour ainsi dire les êtres, chacun à son rang ou dans sa fonction par rapport aux autres. Mais ce que nous avons en vue est d'un tout autre ordre. Il s'agit d'établir comment un être créé, quel qu'il soit, peut devenir un être méritant ce nom. Et il s'agit, par là même, de chercher comment les divers êtres contingents et interdépendants peuvent se suspendre pour ainsi dire les uns aux autres selon une ligne normale et se rattacher tous ensemble à l'Être absolu qui seul sert de fondement et de fin à tout ce qui est, sans que cependant ce qui est par lui cesse de garder une subsistance propre et une incommensurabilité avec lui.

Si l'on entre dans l'intelligence de ce problème, on s'aperçoit aussitôt que l'idée d'une norme est en effet celle d'une réalité présente et nécessaire à la constitution même de tous les êtres. Une réflexion plus attentive nous montre en outre que si chaque espèce d'être a une nature réglée par ses lois propres, dans un équilibre qu'exprime la corrélation des formes et la fixité relative des phénomènes qu'étudient les diverses sciences, il y a de plus et au-dessus une connexion universelle et réglée dont l'ontologie doit manifester le principe, le développement et le terme. Si donc (ainsi que nous venons de le remarquer) l'étude du penser s'était attachée à ce qui rend possible notre pensée finie en la rattachant à son objet suprême et infini, symétriquement, l'étude des êtres contingents doit manifester ici les exigences fondamentales sans lesquelles nulle créature ne serait à proprement parler un être véritable. Laissant donc de côté, si intéressant qu'il soit, le problème des normes particulières et l'examen de la morphologie [255] ontologique selon la diversité des natures et des essences qu'il y a toujours à sauvegarder, nous nous attachons ici à la norme des normes et au sens du problème total, de ce qu'on peut appeler la normalité gouvernant simultanément et corrélativement tous les êtres créés.

A ce point de vue il n'y a donc pas pluralité et simple juxtaposition de normes hétérogènes. Malgré la complexité d'aspects progressifs, le problème est un et total en ce qui concerne le plan, l'organisation, l'unité dynamique en toute la création. Unité qui ne doit pas se monnayer ou comme se disperser dans des études et des solutions fragmentaires, ainsi que le souhaiterait peut-

être notre pensée trop abstraite et discursive, mais qui demande, pour rester de l'ordre ontologique, à être maintenue dans sa totale indivisibilité.

Comprenons en effet que si, même pour la pensée, une « logique générale » domine et tend à unifier tous les aspects particuliers soumis à une loi de cohérence universelle (23), il y a au-dessus même de cette canonique de la vie spéculative une « *Normative* » c'est-à-dire une logique effective de l'être dont les caractères et la réalité diffèrent soit de la logique de la pensée abstraite qui garde sa valeur, soit d'une dialectique de la vie intérieure et de la contemplation toute concrète qu'est déjà une connaissance plus unitive.

Par analogie avec l'épithète, prise comme substantif, qui inscrit le terme consacré de *Logique* en tête de l'organon de la pensée, on propose d'appeler *Normative* la recherche méthodique qui a pour but d'étudier et de procurer la démarche normale grâce à laquelle les êtres réalisent le dessein d'où ils procèdent, le destin où ils tendent. Mais dès lors que parmi ces êtres certains doivent coopérer à leur propre genèse et peuvent par conséquent manquer leur destinée, ne sera-t-il pas nécessaire d'introduire dans l'ontologie l'examen rationnel des conséquences d'un [256] échec, l'étrange situation qui résulte d'une défaillance et qui constitue « le mal », non sans doute comme un être, ni comme une annihilation, mais comme une privation positive, « *debitae perfectionis privatio conscia* » (24) ? Sans l'examen critique de cette question que la philosophie n'a guère abordée, le problème des êtres ne saurait suffisamment s'éclairer, pas plus qu'un tableau n'aurait de relief et de solidité picturale sans les ombres et les contrastes. Nous allons même voir que, pour pénétrer l'originale signification d'une normative de l'être par comparaison avec la logique de la pensée, nous devons insister sur l'opposition radicale entre l'idée d'affirmation et négation qui est à la base de la logique aristotélicienne et l'idée de possession et privation qui sert de ressort à la dynamique de l'être et que du reste Aristote n'a pas méconnue lorsqu'il a parlé de l'originale opposition entre ce qu'il nomme « ξ ἰς καὶ ὅτι » ρησιν, termes que traduisent approximativement *habitus et privatio*.

Avant donc d'examiner comment les divers êtres s'entre-suivent, se sou-
lèvent ou se dégradent selon une loi de corrélation dont l'immense unité du

monde sidéral n'est qu'une première expression, il importe de réfléchir sur le genre de liaison qui établit la solidarité de chaque être avec lui-même, avec les autres et avec la fin suprême où tous tendent : *omnia intendunt assimilari*, assertion dont nous avons déjà indiqué le sens profond et la multiforme vérité.

Tandis que la logique de la pensée formelle procède à partir de notions définies et de principes posés dans l'absolu où l'affirmation exclut la contradictoire, sans qu'il y ait à tenir compte de ce qui est lié, la réalité concrète des êtres comporte une compénétration ou une détérioration infiniment plus complexe avec des répercussions indéfinies. D'un côté le oui ou le non, des affirmations [257] portant moins sur des substances que sur des substantifs grâce auxquels tout se trouve précisé en des entités verbales aux contours nets et clos comme des atomes théoriques. D'un autre côté des réalités constamment réceptives et actives, acquérant, donnant, perdant dans un échange continu et dans un effort de croissance où le gain se mêle à la dépense utile ou au gaspillage des forces intimes ou reçues et prêtées. Dans le premier cas, comme déjà l'a noté Aristote, la loi est celle même du langage et c'est la logique de l'affirmation et de la contradiction. Dans l'autre cas, c'est l'assimilation vitale, c'est l'échange réel, c'est l'enrichissement ou l'appauvrissement, la possession ou la privation. Or presque toute notre philosophie, y compris l'ontologie, a été construite sur cette logique de l'abstrait, de l'atome verbal, de l'absolutisme et de l'extrapolation ; tandis que la science du réel, la vérité et la norme de l'être reposent sur cet échange effectif, sur ce rythme d'intégration et de dissolution, sur ce risque d'acquisition ou de privation dont il faut déterminer le processus et la finalité véritable.

Pour rendre plus claire l'interprétation de cette normative des êtres, prenons un exemple dans l'ordre humain et d'après nos expériences les plus connues quoique la philosophie n'en ait pas tiré toutes les conséquences.

Notre conscience s'alimente sans cesse à des idées contrastantes. Ce n'est pas seulement parce qu'autour de nous et en nous se produisent des différences ou des oppositions indéfinies que notre vie mentale se poursuit neuve et luci-

de ; mais à propos de chaque idée perçue surgit, de façon souvent implicite mais réelle et efficace, une initiative antagoniste, une représentation au moins rudimentaire. L'image d'une courbe ne prend tout son sens que par la notion d'une droite ou d'autres figures réalisables. Nous n'avons le sentiment du vrai, du bien que par la conscience possible de l'erreur, du mal. Comment [258] devant cette loi psychologique se comportent la logique abstraite et la normative réelle ? — La première, dans son œuvre de cohérence rationnelle, procède par élimination de ce qui n'entre pas dans son édifice intellectuel et dans ses cadres scientifiques. Elle tranche donc par inclusion affirmative ou par exclusion négative, et la structure du langage consacre cette méthode de séparation entre la présence ou l'absence, entre le oui ou le non. — Toute autre est la procédure de la normative réelle : pour elle ce qui est repoussé n'est pas supprimé par là même. C'est ainsi que la tentation sert à susciter, à préciser, à enrichir l'énergie morale ; ou bien, s'il y a défaillance, le mal s'aggrave en proportion même de la conscience et de la valeur du bien méconnu et de la lâcheté volontaire. Ni dans le monde physique il n'y a extermination des forces en apparence écartées ou vaincues, ni dans l'ordre spirituel l'une des alternatives n'annihile l'autre et ne l'empêche de jouer son rôle à double tranchant. Ne pas tenir compte de cette vérité foncière et universelle dans toute l'organisation du réel, n'est-ce pas anémier ou même compromettre la vérité concrète de toute ontologie ? n'est-ce pas s'exposer à perdre de vue l'interaction et la destinée des êtres ?

Pourtant une objection reparaît ou s'aggrave ici. Comment comprendre, demandera-t-on, qu'une même normative puisse s'appliquer également à des réalités destituées de conscience et aux êtres capables d'option personnelle et usant des forces spontanées au profit ou au détriment de leur destinée spirituelle ? — Toute la suite a pour objet d'éclaircir et de résoudre ce problème. Sans préjuger la réponse, il est sans doute utile de fournir au lecteur une lueur conductrice qui, à mesure que nous approcherons de son foyer, sera plus éclairante et se justifiera par sa clarté même : *veritas norma sui et falsi est.* [259]

Assurément ceux des êtres que nous appelons déjà de ce nom, sans qu'ils paraissent soumis à d'autres lois que la nécessité physique ou l'automatisme

biologique, n'ont pas à soumettre leur spontanéité à une règle, à une fin qui supposeraient la conscience dont ils sont destitués. Il n'en est pas moins vrai que leur mouvement propre et ce qu'ils ont de réalité déjà spécifiée se réfèrent, comme une condition préalable, aux formes supérieures d'existence qu'ils rendent possibles ; et ces formes supérieures d'existence, s'appuyant sur eux, les complètent, les expliquent, les aspirent, les aimantent en quelque façon et les soulèvent avec elles comme pour transformer la matière elle-même en une participation à l'esprit. Et c'est ce qu'il y aura lieu de faire mieux entendre.

Mais alors, insistera-t-on encore, si les êtres capables de coopérer à leur destinée et exposés à défaillir manquent à leur propre virtualité, comment concevoir le processus normal de ce qui subit un développement automatique ou spontané ? et n'y a-t-il pas contradiction entre l'idée d'une élévation du monde inférieur par l'esprit et l'idée d'une déchéance éventuelle qui laisserait les réalités irresponsables hors du destin et de la fonction qui leur semblait assignée ? — Rappelons-nous ici ce que nous disions tout à l'heure de la persistance des contraires dans l'une et l'autre des alternatives réalisées. Pour ceux des êtres qui par une option mauvaise se dérobent à leur fin véritable, ni cette fin qu'ils n'atteignent pas n'est détruite par leur carence, ni le sentiment qu'ils auraient pu et dû l'atteindre n'est annihilé, ni l'ordre universel dont ils se sont exclus n'est détruit ou inefficace pour cela. Tout au contraire, cet ordre même, qui était préparé pour les soutenir et pour contribuer à leur réalisation normale, subsiste désormais contre eux, comme pour entrer dans le concert des reproches accompagnant les représailles intérieures. Mais la chute des uns n'empêche pas l'ascension des [260] autres en dépit de la solidarité qui devait ou qui aurait pu porter l'univers à son plein développement. Ce que nous avons maintenant à montrer c'est, si l'on peut dire, l'entr'aide de cette ascension normale du monde des êtres se réalisant peu à peu, *per gradus debitos*, selon le plan primitif et essentiel. Examinons donc successivement, échelon par échelon, les degrés de cet édifice matériel et spirituel, afin de voir jusqu'où il s'élève naturellement, à quel seuil il nous conduit et quelle perspective il nous ouvre sur le secret de l'Être et la raison des êtres.

PREMIER DEGRÉ.
— FONCTION NORMATIVE DE LA MATIÈRE.

[Retour à la table des matières](#)

Au début de notre enquête il nous avait fallu critiquer la persuasion commune et surtout la thèse métaphysique de la matière considérée comme substance à part, comme réalité la plus obvie et la plus certaine de toutes, soit qu'on voie en elle un être servant de support à tous les autres dans sa solidité primitive, soit qu'on la regarde comme une puissance comportant toute la diversité des déterminations ultérieures, soit qu'on l'affirme comme une créature initiale et indépendante de toutes les autres qu'elle asservit plus ou moins à ses lois mais qui s'appuient sur sa résistance même pour constituer le monde de la nature et de la civilisation. Nous avons dû laisser en suspens notre adhésion à l'une quelconque de ces thèses opposées, en tant qu'elles prétendaient aboutir à une vérité ontologique exclusive des solutions antagonistes. Peut-être avait-on redouté que notre critique, en infirmant les diverses thèses qu'offre l'histoire des doctrines, ne fût trop destructrice et ne dépassât même l'idéalisme immatérialiste. Le moment est venu de dissiper ces craintes et de montrer qu'en écartant toute trace de dualisme, [261] de monisme, de matérialisme et de faux réalisme, comme aussi d'idéalisme illusoire, nous attribuons à la matière une importance plus grande, plus efficiente, plus permanente et plus universelle qu'on n'a été accoutumé de le faire.

L'idée de matérialité ne comporte pas d'être réalisé, ni même pensée, à part de toute autre conception ou réalité. On a beau la porter jusque vers la limite de l'indétermination et l'assimiler presque au néant, toujours se glisse en elle un peu de virtualité, quelque « capacité réelle », un embryon de vertu séminale, sans quoi l'on ne saurait même l'affirmer comme un x ; car l'assertion

d'une inconnue est déjà une connaissance impliquant l'aveu d'un contour qui arrête la vue et les prises de la pensée.

Mais ce contour n'est pas une enceinte noire et impénétrable ; cette obscurité, cette muraille est partout perméable à quelque clarté ; et ces fissures laissent passer moins encore le progrès de nos sciences positives (elles n'ont pas ici leur domaine) que les sondes métaphysiques et morales : une telle exploration doit en effet nous faire entrevoir l'élaboration des êtres et même contribuer au développement de notre être personnel qui contient et emporte avec lui ce qu'on a pu appeler le lest de la matière et les conditions de notre pérennité consciente. C'est cela que nous avons à comprendre ; et le comprendre c'est déjà le ratifier en voyant, en réalisant, en admirant le rôle normatif, ontogénique, indispensable, indestructible de la fonction jouée par la matière dans le plan total et suprême de la création.

Qu'on ne s'effraye pas de semblables assertions qui, pour l'essentiel, consonnent avec maintes expressions traditionnelles : il s'agit surtout de placer sous les mots tout le sens qu'ils réclament pour offrir un aliment assimilable à l'esprit et utile à la vie spirituelle. Quand on nous parle, [262] à propos de la matière, d'une « capacité réelle », à la fois pure indétermination et aptitude à recevoir toutes les formes, c'est bien là une vérité, mais c'est surtout l'énoncé et non la solution d'un problème. Quand on nous dit que la matière est principe d'individuation et de multiplication puis en même temps quand on ajoute que c'est la forme qui détermine la réalité concrète et substantielle des êtres, c'est là une double vérité, mais encore faut-il apercevoir le lien qui les réunit dans un accord, dans une unité intelligible. Quand on nous annonce que notre corps même, apparemment tout matériel, peut devenir *corpus spiritale*, encore faut-il que cette transformation trouve dans le corps même les conditions qui ne répugnent pas à une telle vivification spirituelle. Et quand, d'autre part ou pour ainsi dire inversement, nous sommes avertis que, par leur union entre eux, les esprits à leur tour peuvent ou doivent former un corps unique, *unum corpus, multi sumus*, que faut-il pour que ces mots aient un sens véritable et pour que cette réalité supérieure soit possible ? N'est-il pas nécessaire que dans ce monde or-

ganique des esprits chacun (gardant une impénétrabilité et une réelle inconfusibilité) profite de la vie de tous sans cesser d'être lui-même et de conserver sa place dans la communion et la hiérarchie de tous ? Qu'on n'objecte pas qu'il s'agit là d'un autre ordre, d'un autre monde, *caelum, novum et terra nova*, que ceux dont la philosophie peut ou doit s'occuper. Car ce sont bien des conditions métaphysiques de l'être raisonnable et des possibilités inévitables de son avenir qu'il est déjà question en tout ceci. Si la vérité de l'immortalité personnelle relève de l'enquête rationnelle et importe souverainement au problème ontologique de notre être, un autre problème, nécessairement complémentaire, résulte également de la même curiosité légitime et de la même compétence spéculative. La question que dans l'ordre religieux l'on nomme « la résurrection de la chair » se pose [263] sous un aspect sans doute assez différent, mais légitime et même inéluctable devant le philosophe qui établit la survivance des personnes et, par elles, la perpétuation d'un dynamisme de l'univers.

Il apparaît donc ainsi que la matière n'est pas un avorton à rebuter, pas plus qu'elle n'est une fin en soi, encore moins l'idole unique qu'elle devient pour beaucoup. Si l'on voulait dans un raccourci peut-être encore téméraire formuler les promesses surgissant de ce premier degré qui comme un tremplin lance déjà le *sursum* de l'univers, on pourrait peut-être dire que la matière est ce qui est vitalisable, que la vie est ce qui est spiritualisable et que l'esprit est ce qui est capable d'aspirer à Dieu. Non pas que les conditions inférieures soient la cause de cette ascension, mais l'élan communiqué d'en haut a besoin de descendre à fond pour rebondir sur l'obstacle, sur ce que nous appelons le tremplin, à la fois résistant et toujours cependant élastique, qu'oppose toute imperfection métaphysique au dessein le plus unitif de la perfection incréée.

Il convient dès lors d'examiner sous un double aspect cette fonction normative de la matière servant à la fois d'opposition et de stimulation, de moyen pour séparer et pour unir, d'instrument de perfectionnement ou de dégradation, d'occasion de mérites ou d'endettement, de sanction — pour la joie finale des richesses multipliées par l'union et la distinction de tous, — ou pour la dissociation incurable des êtres devenus ennemis d'eux-mêmes et de tous comme

des atomes se meurtrissant toujours sans se détruire. Ce n'est pas encore le lieu de décrire dans le détail ce rôle de la matière ; il suffit de comprendre qu'elle n'a en effet ou même qu'elle n'est qu'un rôle et une fonction, mais une fonction insuppléable au cours de toute l'histoire des êtres, une fonction qui n'est pas seulement préparatoire, [264] auxiliaire et transitoire, mais qui s'insère au fond le plus intime de toute réalité en devenir, qui reste indispensable à l'évolution et même à l'état final des êtres spirituels, une fonction qui contribuant à leur réalisation, à leur obligation, à leur consolidation, à leur sanction doit donc être considérée comme consubstantielle aux êtres qui n'auraient pu s'élever sans elle (25).

Sans que nous puissions encore éclairer complètement cette assomption de la matière par les esprits qui dans une causalité réciproque l'associent à leur sort immortel, nous pouvons donc déjà maintenir que, selon la conviction spontanée et invincible du sens populaire, la matière a une profonde et même une sublime réalité, que les éléments corporels ou même les pauvres reliques des êtres chez qui l'esprit a déjà invisiblement transfiguré la matière ont une valeur et comme une dignité qui présage les gloires futures. Nous rejoignons ainsi ce culte qui unit les rites de la préhistoire aux marques de respect que gardent aux morts les moins religieux des civilisés. S'il y a en effet un mystère dans la matérialité dont on a pu dire qu'elle est la plus brutale et la plus contondante des évidences, en même temps que la plus insaisissable et la plus opaque des obscurités, ces ténèbres ne se ferment pourtant point à toute exploration récompensante. La matière n'est pas un être à côté d'autres êtres ; et quand on cherche à la définir comme substance en soi, on échoue forcément, ou alors on se contente de formules impossibles à composer les unes avec les autres ou à réaliser devant l'esprit, sans se perdre en des inconcevabilités et des contradictions. Il en va tout autrement dès que la matière apparaît non comme une existence séparée mais comme une réalité liée à toutes les autres, comme l'expression universelle de leur contingence, de leur imperfection, de leur dépendance, de leur aspiration, de leur obstacle mutuel, de leur stimulation réciproque, de leur complexus total, de leur possibilité [265] d'union ou d'antagonisme. Il reste donc à franchir le saut qui semble séparer la matérialité brute de la vie organisatrice, afin de nous demander si les vivants — que nous

n'avions pu réaliser en êtres se suffisant à eux-mêmes — portent cependant dans leur intimité une réalité analogue et même supérieure à celle qui déjà donne à la matière une efficacité si étendue et si permanente.

Si nous avons paru d'abord déprécier ou même faire évanouir la réalité de la matière, on vient de voir que nous la relevons, certains seraient peut-être tentés de dire jusqu'à l'excès. Mais nous maintenons qu'elle n'est pas absolument un être parce qu'il n'y a rien d'elle dans l'être absolu. Il n'en sera plus ainsi de la vie dont nous avons maintenant à sonder la réalité. Car elle est bien une vérité subsistante en l'être en soi. Ce n'est toutefois pas encore sous cet aspect qu'il nous faut la considérer présentement. Il importe d'abord d'examiner, parmi les réalités observables, celles qui constituent des organismes doués d'unité relative, d'expansion assimilatrice, de fécondité prolongeant et multipliant leur existence. Cherchons donc soit ce qui peut empêcher ces organismes prolifiques d'être, à leur rang, des êtres déjà solides et clos, soit ce qu'ils peuvent apporter de contribution préparatoire à l'avènement de formes d'existence supérieures à ce qui paraît passer et mourir sans retour. Cette vie périssable, incapable d'entrer dans une immortalité qui lui soit propre, pourra-t-elle cependant participer en quelque manière à ce qui est de l'être survivant à la destruction ?

DEUXIÈME DEGRÉ. — LE RÔLE DE LA VIE.

[Retour à la table des matières](#)

Les vivants sont-ils tous déjà des êtres à proprement parler par cela seul qu'ils présentent une unité d'organisation, [266] une finalité interne, une puissance expansive de prolifération indéfinie ? Sans doute ils réalisent un progrès qui paraît décisif et, si les individus succombent, la victoire de la vie par la génération semble assurer à la fois cette continuité, cette stabilité, cette sorte d'indéfectibilité qu'il nous avait semblé nécessaire d'exiger des êtres vraiment êtres : les vivants en effet offrent ce double caractère d'être intégrés les uns avec les autres, dans une solidarité qui les perpétue. Toutefois n'avons-nous pas dû montrer ailleurs, en étudiant la pensée organisatrice et les déficiences multiples dont elle souffre incurablement, que nous serions dupes de la brièveté de nos expériences et d'une sorte d'extrapolation anthropomorphique si nous attribuions aux séries animales une fixité morphologique, une perpétuité même changeante, une subsistance réellement ontologique ? Il avait donc fallu nous mettre en garde contre la tentation de célébrer trop complètement le triomphe de la vie sur la ténacité de la mort ; car, à considérer les choses sous l'aspect organique mais non encore spirituel, il semblerait certain de science que l'apparition des vivants n'est pour ainsi dire qu'un accident d'épiderme, qu'un drame éphémère dans l'énormité des durées et des étendues où se meut le devenir du monde.

I. — C'est contre cette vue trop déprédatrice de la vie qu'il est nécessaire maintenant de protester : non pas que les vivants se trouvent tous déjà des êtres

constitués dans une pérennité qui leur serait propre, soit qu'on les considère dans leur ontogénie individuelle, soit qu'on étende le regard jusqu'à la phylogénie et à l'histoire commençante ou finissante de l'élan vital, tel que la science biologique peut l'étudier dans les phases successives et par l'enchaînement des phénomènes de la vie périssable. Ce qu'il nous faut discerner ici, c'est le rôle ontologique de la vie, sa fonction normative dans la préparation des êtres véritables [267] qu'elle contribue à constituer et auxquels réciproquement elle devra de garder et de développer ses propres virtualités et sa permanente raison d'être.

Du point de vue de la pensée, nous avons noté que la vie apparaît comme une anticipation ou une préfiguration des caractères que réalisera la conscience, un prélude d'un monde s'intériorisant pour dominer et unifier la durée et l'étendue. Du point de vue de l'existence nous devons maintenant affirmer que cette ébauche corporelle sert de substrat à la personne pensante qui, pour développer ses facultés propres, a initialement besoin de cet appui, de cette mise en train, de cet instrument, à la fois accordé aux nouvelles exigences d'un être spirituel et l'accordant lui-même aux exigences organiques qui servent ainsi de norme partielle à la vie même de l'esprit.

On objectera peut-être qu'on semble en droit de concevoir des esprits détachés des sujétions matérielles ou biologiques, des existences séparables de tout organisme, des vies idéales sans préparation animale. — Parler ainsi c'est, semble-t-il, méconnaître ces trois vérités que nous tendons sans cesse à mettre en lumière : — 1° Si nulle nature créée n'est dispensée d'imperfection, d'inégalité entre son essence et son existence, il n'y a donc nul esprit absolument pur en dehors de la Cause première (9) ; nulle créature n'est sans aucune ombre de matérialité, sans un obstacle à surmonter, sans une épreuve au moins unique à subir. Donc toute cause seconde tient par là à la continuité universelle. — 2° C'est à tort qu'on imaginerait les esprits les plus épurés en dehors les uns des autres, en dehors de toute solidarité avec les plus humbles ministères, en dehors de toute connexion vitale, en dehors d'un devoir de perfectionnement par quelque office de charité et d'humilité ; et si, à titre de parabole, on peut employer une suggestion biblique, les anges ont été faillibles, ont eu à prendre position, si l'on ose dire, vis-à-vis de Dieu et de [268] l'ordre inférieur

des créatures. — 3° Il résulte de là que toute vie spirituelle, en tant que créée, dépendante, obligée à une option, trouve dans l'organisation spontanée et réglée de l'ordre biologique comme des lois physiques un principe de régulation, un dynamisme stimulant et adjuvant, mais aussi une force de contradiction dont les volontés libres peuvent chercher à s'affranchir, sans pouvoir cependant se soustraire à leur reprise et à leur sanction.

Contre ce rôle normatif et cette judicature finale de la vie et de la spontanéité se déployant implacablement, quelques-uns objecteront peut-être qu'un aspect contraire semble plus vrai encore que cette loi de soutien ou de représailles. Car n'apparaît-il pas surtout que, loin d'avoir un appui et une règle dans la vie organique et dans la loi des membres, l'effort spirituel est sans cesse menacé par les impulsions de l'animalité ou par l'élan présomptueux de cette confiance qu'on a nommé « l'orgueil de la vie » chez ces êtres de chair et de sang ou ces « esprits de clarté » toujours prêts à se fier à soi, à escompter tout l'avenir et toute la domination, en prononçant de mille façons le *non serviam*, *non moriar* ? — Il est vrai que le risque est la condition même de la vie, que la tentation est le péage de l'ascension spirituelle. Mais le danger n'est pas la chute ; et l'existence imparfaite étant perfectible vaut incomparablement mieux que l'inexistence ou la pure passivité. De même que la matière nous avait apparu comme une arme à double tranchant, mais bonne en tant qu'elle est destinée à rendre possible le mérite et l'union, tout en permettant le mal et la peine, de même la vie est bonne en son fond parce qu'à travers les périls et les souffrances, elle rend seule possible l'avènement du monde de la raison, de la bonne volonté et de la générosité méritoire. Ce n'est pas ici le lieu de mesurer ou d'expliquer les sujétions abaissantes d'une nature animale qui semble dépravée même [269] chez ceux qui voudraient être des anges. Il suffit de faire comprendre, sans entrer dans une question de degrés, que la vie organique est essentiellement bonne en ce sens que, sans constituer encore par elle-même les êtres pleinement réalisés, elle entre dans la composition de l'ordre substantiel d'un univers servant à produire ce grand œuvre : de véritables êtres, au sein de l'Être absolu.

II. — Il reste cependant à montrer précisément comment les vivants portent en eux, sinon déjà un être réalisé comme serait une substance définitivement acquise, du moins une préparation dont les êtres spirituels ont besoin pour se constituer par l'initiative qui contribue à fixer leur propre destinée. Recueillons d'abord l'objection que suscitent sans doute chez quelques-uns les assertions contenues dans les pages précédentes, et dégageons de là les questions qu'il importe de bien poser sur la voie des solutions à fournir.

« On voudrait mieux comprendre, nous dit-on, comment la vie, en ce qu'elle a de spontané et même de non libre, peut être considérée comme une arme à double tranchant. Elle peut être appelée, en un sens large, une norme ou forme substantielle, plus ou moins spécifiée et fixe selon les organismes qu'elle modèle, comme une idée directrice dont il a même été déclaré qu'elle semble créatrice. Mais ce qu'il serait désirable de mieux discerner, c'est la manière exacte dont elle contribue, sans être une ontologie déjà en acte, à fonder comme un soubassement la réalité ontologique des êtres qui peuvent, après avoir reçu d'elle les conditions de leur avènement, l'assumer en eux et lui conférer une indestructibilité inévitable. Et, de plus, pour que la vie comporte un rôle normatif, au sens fort de cette expression, ne faut-il pas que, malgré ce qu'il y a de spontané, d'involontaire, de fatal même en elle, elle se prête à une alternative, tantôt pour seconder l'effort générateur [270] et salutaire de l'être en voie de réalisation, tantôt pour le condamner sans rémission jusqu'au point où il vaudrait mieux qu'il ne fût pas, alors même qu'un tel avortement ne saurait réussir à exterminer celui qui aurait pu vivre mais qui n'est plus qu'une mort immortelle ? N'y a-t-il pas en tout ceci obscurité, contradiction, inconsistantes images qu'un examen critique doit faire évanouir ? »

Difficulté d'autant plus nécessaire à scruter qu'elle nous force en effet à dépasser les métaphores imprécises et les solutions insuffisantes dont on se contente trop souvent lorsqu'on profite des sens multiples du mot vie pour échapper sous des équivoques aux conséquences rigoureuses du double élan

vital et spirituel. — En ce qu'elle a de spontané la vie est d'abord effort d'organisation, d'unification, d'intériorisation, de prolongation, d'expansion, de prolifération. Sous cet aspect, elle est incontestablement un progrès sur les conditions qui la préparent et un bien dont il ne faut pas médire. Il y a simultanément un ego-centrisme inconscient et un rayonnement universaliste qui, tous deux, sont dans l'ordre et qui par suite expriment une loi de nature, une vitalité saine et normale. Sur cette base, quand la conscience apparaît pour assigner à un effort devenu spirituel un but infini, cette vie d'un caractère nouveau ne méconnaît pas, ne refoule pas le premier élan vital, mais elle l'ordonne, elle cherche à le rendre discipliné pour qu'il soit plus fécond en même temps que plus digne de l'être raisonnable et prévoyant. Elle peut même le purifier de son impétuosité instinctive et de ses moyens subalternes et transitoires de réalisation pour lui faire viser plus directement son terme suprême (tel l'ascète, telle la vierge qui loin de mépriser et de contredire les lois de la vie vont droit à les sublimer). — C'est donc ainsi que l'élan spirituel, même quand il paraît refréner ou mortifier l'élan vital, ne fait que l'élever, le perfectionner, [271] le faire aboutir à cette abondance de vie unitive et indélébile qui est son vœu originel. De la sorte il y a bien dans toute vie une présence normative, c'est-à-dire un dynamisme interne qui porte en lui ressort, force d'orientation, judicature et sanction finale.

Reste encore (pour répondre à toute la question posée) à montrer comment la solution inverse est possible en fait et de quelle manière la vie qui accompagne l'être immortellement peut devenir, malgré le paradoxe de ces mots associés, le principe d'une indélébile réalité de mort consciente. On se souvient en effet que dans la dialectique de l'être, si différente en cela de la logique abstraite, l'option entre des alternatives contraires ne supprime absolument ni l'une ni l'autre, mais établit entre elles une solidarité symétriquement inverse. La vie consciente de soi, de sa destinée, de son terme atteint ou manqué, entraîne donc forcément ou bien le sentiment du salut relevé par la vue de la perte évitée ou bien le sentiment de l'échec par la pénétrante douleur de ce qui aurait pu être et de ce qui est irrémédiablement avorté. Comprend-on maintenant avec quelle cohérence, avec quelle nécessaire équité la vie porte en son fond ce

qui la jugera finalement et ce qu'elle apportera au bonheur ou à la peine pour constituer les êtres dans leur état définitivement réalisé ? Déjà la matérialité, qui n'est pas une réalité à part, nous était apparue comme servant soit à l'union méritoire et heureuse des êtres, soit à leur dissociation et à leur hostilité réciproque. On voit maintenant comment la vie complète et rend plus intime encore cette progression des êtres en devenir vers l'une ou l'autre issue offertes à leur avenir. Dès lors aussi nous entrevoyons de mieux en mieux à quel point les degrés inférieurs de l'existence, tout en étant des conditions pour l'étagement progressif de l'ordre réel sont effectivement aimantés par en haut, afin de participer finalement à la [272] subsistance, à la solidité permanente des êtres susceptibles d'un infini perfectionnement ou d'une déchéance définitive (25).

Si la matière servait d'escalier et même de compagnie à l'être, la vie apporte l'élan qui monte avec des risques de chute ; elle prépare l'unité intérieure et mime déjà l'expansion indéfinie mais encore limitée dans la durée et l'étendue. Ce n'est là qu'un embryon, une ébauche des êtres ; et, pour qu'une réalité plus haute surgisse, il faut que la conscience personnelle avec la connaissance des vérités nécessaires et des principes de la raison confère aux esprits une immortalité répondant enfin à l'une des exigences essentielles qu'enferme la notion d'être. Etudions donc cette vie personnelle selon qu'elle possède déjà une subsistance indestructible, mais aussi selon qu'elle est encore précaire et comme sur un faîte d'où elle doit monter à une participation plus haute ou bien tomber pour toujours, et, dans un cas comme dans l'autre, sans jamais plus cesser d'être.

TROISIÈME DEGRÉ. — LES EXIGENCES NORMATIVES DE LA PERSONNALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Si les choses qui changent au point de sembler disparaître, si les vivants qui ne se propagent et ne naissent que pour mourir ne répondent point à l'idée forte et précise que nous avons d'un être, ne parvenons-nous pas enfin, avec les êtres doués de personnalité, et dont il est dit *facti sunt inexterminalibiles*, à la certitude d'une réalité pleinement posée dans l'être véritable ? Ne faut-il pas même ajouter que c'est par eux que tout le reste prend consistance et qu'ils sont le but de la nature entière, au point que chacun (selon une formule dont on a abusé mais qui a cependant un sens légitime et profond) constitue une « fin en soi » ? C'est cependant contre cette séduisante [273] vraisemblance que, sans la repousser absolument, nous devons nous tenir en garde.

Assurément la vie personnelle est tout autre chose encore que la vie organique dont elle peut se passer sans disparaître elle-même. Est-ce à dire pour cela qu'elle se suffise jamais et qu'elle n'ait pas une norme inférieure et supérieure à elle-même ? Faudrait-il faire de chaque personne un égoïsme absolu et une autonomie sans obligation ni sanction ? Convierait-il du moins d'attribuer à la bonne volonté de la personne morale et à son idéal centré en elle-même une indépendance, une valeur, une suprématie qui, dans les limites de la raison, constituerait la plus haute réalité et la dignité souveraine ? Et, dans le louable effort aujourd'hui tenté contre une civilisation matérialisante qui asservit l'homme à ses propres inventions, serait-ce assez de dresser ce qu'on nomme le personnalisme comme si c'était la forme parfaite des êtres dignes de ce nom ?

Loin de déprécier la personne dans l'ordre humain ou chez tous les autres êtres qui peuvent y participer en d'autres habitats que la terre ou en d'autres âges qui nous sont inaccessibles, nous devons tirer de la personnalité elle-même les leçons, les règles, les exigences sans lesquelles elle ne surgirait pas elle-même ni ne se développerait dans son sens normal.

I. — La personne, ce n'est pas tout l'être auquel par un trope nous attribuons ce nom. En ce sens, et si concrète que paraisse cette notion de personne, elle n'est qu'un extrait, qu'un terme générique, qu'une entité fallacieusement isolée et réalisée. Dans une personne humaine tout ne lui est pas personnel : il y a, au-dessous de ce caractère moral, tout ce qui le prépare, le conditionne, le contrarie, comme il y a aussi tout ce qui l'élève, le prolonge en dehors de l'individu, au-dessus de ce qui est connu et prévu, dans une synthèse qu'aucune analyse ne [274] discerne et n'épuise jamais. La personnalité, a-t-on dit justement, implique « la conscience de l'impersonnel » ; et cela en de multiples acceptions. Car nous ne nous connaissons, et même nous ne sommes, que parce que nous procédons en partie des autres, nous nous heurtons aux autres, nous nous voyons dans le miroir des autres, nous sommes débiteurs et créanciers des autres, nous n'acquérons science, conscience, valeur que par nos rapports, grâce à nos devoirs, par nos sacrifices mêmes à l'égard de ceux que nous nommons le prochain : terme encore insuffisant car à maints égards il y a compénétration entre les personnes, puisqu'elles ne peuvent naître, se développer et croître en dignité qu'en une sorte de symbiose et d'accroissement mutuel. Mais on comprend aussi par là même les risques courus, les perspectives inverses, les déchéances possibles et l'amoindrissement des êtres personnels qui peuvent défigurer leur nature spirituelle sans cesser pour cela d'être encore et toujours.

Il n'y a donc rien que de raisonnable et de philosophique à dénoncer le danger, l'erreur même de confondre la personne avec l'être complet, avec tout ce qu'il comporte de données inférieures ou d'accrues supérieures à la zone où doit s'épanouir cette vie d'efforts intelligents, d'aspirations morales et de conquêtes volontaires, toutes conditions nécessaires de la vie personnelle.

Quelques philosophes ont cherché dans la théologie même une confirmation de cette thèse d'après laquelle la nature d'un être et sa personne ne coïncident pas. Ainsi, disent-ils, deux natures, humaine et divine, peuvent coexister et s'unir hypostatiquement en une seule et même personne. C'est d'une vérité symétrique que nous nous préoccupons ici, dans l'ordre rationnel et ontologique. Sous les traits d'une personne et dans l'unité de sa nature spirituelle peut subsister une pluralité de vies hiérarchisées, depuis les formes les plus rudimentaires de l'ordre physique et biologique, jusqu'à la [275] présence réelle d'un auxiliaire divin. Ne limitons donc pas l'être aux confins d'une personnalité close puisque cette personnalité ne s'alimente, ne s'épanouit qu'en acceptant l'épreuve et comme l'intrusion des autres et en sortant aussi d'elle-même par le don de soi. Que nous sommes loin de cette conception atomique du monde moral, social, spirituel où chacun formerait comme un être à part et se replierait sur ses droits si facilement transformés en prétentions illimitées.

Le rôle de la personne est donc moins de faire valoir un système de droits allant jusqu'au *jus abutendi* que de promouvoir une réalisation incessante de devoirs. On s'était étonné jadis du titre d'un petit livre : « le devoir présent ». Quoi donc ! l'obligation n'est-elle pas identique et immuable, sans considération du présent, du passé ou de l'avenir ? et la vie spirituelle a-t-elle à se modifier, comme le prétendent encore aujourd'hui ces peuples ou ces chefs qui entreprennent d'immenses expériences en vue d'une subversion des fins idéales et d'un renversement de toutes les valeurs traditionnelles ? Si de telles tentatives surgissent avec quelque apparence d'opportunité, c'est peut-être en grande partie parce que, de fait, l'on n'a pas assez compris que la vie exige la perpétuelle invention (non pas fabrication mais discernement) de ces devoirs présents, de ces générosités nouvelles dont la fidélité à la lettre consacrée ne dispense jamais les pionniers du bien dans la complexité croissante de la science et de la civilisation générale. Faute des initiatives qu'appelaient les irrésistibles transformations du milieu humain, on voit des ruptures d'équilibre (dans l'édifice qu'il aurait fallu perspicacité et générosité pour entretenir et aménager) prouver que ne pas se donner c'est risquer de tout perdre, et que la civilisation fondée sur la dignité des personnes ne se conserve et ne mérite de vivre

que si les personnes [276] elles-mêmes, pour employer une expression populaire, y mettent toutes du leur, dans un sentiment infiniment supérieur à l'égoïste souci de la préservation, de la légalité ou de la justice stricte.

Aperçoit-on par là que la personne n'est pas le prétendu être individuel qui voudrait profiter de tout l'ordre établi, sans devenir un être plus vaste, plus compréhensif, plus activement dévoué, plus intelligemment charitable ? C'est la déformation d'un tel sentiment qui se traduit par le matérialisme sociologique en transposant l'idéal spirituel de la vie sociale dans l'ordre des égoïsmes individuels et des contraintes utilitaires. Mais le Léviathan que nous proposait Hobbes, pas plus que la collectivité fondée sur la savante division du travail ne représentent l'être sous la forme ascensionnelle avec la promesse qu'exprime le verset où retentit tout le désir naturel et surnaturel : *ut vitam habeant et abundantius habeant*.

La personne, telle qu'on la comprend communément sous ce nom qui appelle justement l'estime mais qu'on canonise trop vite, marque moins la perfection de l'être qu'une étape décisive vers son avènement. Il y a en elle un ressort, et ce dynamisme moral a bien lui aussi, lui surtout, une fonction normative dont maintenant nous devons donner une description plus précisément didactique. Il nous faut voir, en effet, comment, — d'une part, la vie personnelle stimule et requiert une réalité plus haute que celle des agents isolément considérés dans leur activité propre, quelque large qu'elle soit, et comment, — d'autre part, la personnalité, si elle n'aboutit pas jusqu'à son entier développement, reste le principe d'une exigence insatiable et frustrée, en sorte que dans ce dernier cas l'être personnel ne demeure indestructible qu'en portant contre lui-même son grief et le secret de sa condamnation : ne pas monter, c'est tomber au-dessous de soi. [277]

II. — Les indications qui viennent d'être données sont utiles sans doute pour montrer la continuité de la genèse des êtres ; mais il importe cependant de ne pas confondre ce qui n'est encore qu'élan de la vie avec l'élan spirituel constitutif de la personnalité. En les distinguant nous apercevrons ce qu'il y a

de spécifique en ces deux mouvements de croissance ou, inversement, quelles sont les suites d'une fidélité ou d'un manquement aux exigences inamissibles de la norme qui est la forme même de la personne.

Même sous son aspect organique et encore inconscient, la vie contient déjà, sans doute un élément noétique, un dynamisme qui soutient et anime son expansion, un processus *ad infinitum*. Mais lorsque la conscience réfléchit, les principes de la raison et la libre option d'un vouloir connaissant la fin où il doit tendre ont surgi, tout cet ensemble qui est le propre de la personne fait de l'être qui le possède le serviteur plutôt que le maître d'un ordre universel et d'une obligation à laquelle il ne peut faillir sans déchoir. Ce qui dans l'élan vital était spontanéité bornée à l'ordre immanent du monde devient, chez la personne, adhésion et contribution à l'ordre rationnel, universel, transcendant, qui dépasse infiniment toutes les réalités contenues dans la durée et l'étendue, fussent-elles admises comme illimitées et toujours novatrices. La vie personnelle, toute enracinée qu'elle est dans le cosmos, est donc acosmique par une émergence qui fait d'elle un besoin d'infinitude, une virtualité qu'on a pu définir en la disant *capax entis, capax Dei*. S'il est vrai que déjà le simple élan vital fait retentir dans chaque vivant la totalité réelle et imprime son originalité singulière dans l'histoire du monde par une prolifération de conséquences et d'existences interminables, l'élan spirituel, selon l'expression de Leibniz, vaut plus que le monde entier des choses. La puissance architectonique de l'être raisonnable, [278] imitant ou employant la force créatrice, organise une réalité supérieure à tout l'univers visible ; elle travaille ainsi à cette cité des esprits dont l'idéale beauté doit consister en ce que chacun est en tous et par conséquent tous en chacun dans une unité multiple qui résulte d'une multiplicité parfaitement unie à son suprême principe.

Rêve sublime, dira-t-on. Et en effet ce n'est qu'un rêve encore ou du moins une ébauche ténébreuse et menacée d'échec. Il y a donc lieu de voir en elle un *optandum* plutôt qu'un *esse* déjà réalisé *in actu et effectu*. Et c'est pourquoi nous parlons ici encore d'exigences normatives mais non de but atteint ni d'êtres définitivement et parfaitement constitués. Nous aurons bientôt à voir quelle immense distance, quelle énorme difficulté nous sépare d'une telle réalisation. Pour le moment, c'est assez de montrer de loin le terme désirable, sinon

accessible ; et, ce que nous avons à faire, c'est à montrer l'orientation normale d'une marche où à chaque pas suffit sa place et sa lumière même quand au milieu de la nuit la clarté se borne aux plus proches avances, *lucerna pedibus*. Kant disait que nous sommes encore sur le chemin de la vie, non sur celui de la vue. Formule très contestable si l'on en tire une dépréciation complète de la spéculation métaphysique, mais qui nous met justement en garde contre la substitution des théories à ce qu'on peut appeler l'expérimentation ontologique, à cet exercice méthodique et ascétique de la vie spirituelle où les certitudes progressivement acquises se fondent moins sur une construction de concepts que sur une possession réelle de vérités vécues.

On commence sans doute à mieux apercevoir maintenant comment la vie spirituelle tout en supposant et en continuant l'élan spontanément vital offre néanmoins sous un aspect supérieur un essor inverse. Autant le naïf égoïsme de l'enfant est aimable (et d'ailleurs parce qu'il [279] est allié à un généreux oubli de soi dans l'épanouissement de tendresse désintéressée), autant cet attachement initial et même nécessaire de l'être à soi-même devient fautif et répugnant lorsque l'adulte se fait centre, ne connaît que ses désirs et ses droits individuels au lieu de retourner sa sensibilité, ses puissances d'agir et de servir en se décentrant lui-même afin d'envelopper dans ses perspectives et son dévouement les causes impersonnelles, le service d'autrui, les intérêts supérieurs de la vérité, de l'équité, de la bonté. Il est vrai que ce retournement de l'égoïsme est onéreux ; et c'est ce qui en fait non seulement le mérite moral, mais la vertu ontogénique, si l'on ose dire. Après que notre égoïsme particulier nous a facilement appris que nous sommes, il faut apprendre que les autres sont, que nous avons à les « réaliser » en nous mettant activement à leur place, que, s'ils sont par nous et pour nous à maints égards, nous sommes aussi pour eux et par eux et que même notre vie personnelle ne se déploie, ne s'enrichit, ne se réalise qu'au prix de cet exode d'un faux égoïsme et par cette sorte de paradoxale mortification, seule vivifiante pour toute vraie et forte personnalité. Et n'est-ce pas ici que doit nous revenir, à titre de simple analogie respectueuse du mystère (qu'aucune raison ne peut découvrir ou pénétrer), le souvenir de la divine génération de l'Être en soi, dans cette Trinité où le don réciproque des

Personnes est la nécessaire, libre et bienheureuse condition de la parfaite Substance ?

Sous un autre aspect, et de façon plus pratique encore, nous retrouvons cette même doctrine réaliste et normative de la vraie personnalité. Que de fois, au nom d'une fausse conception de la nature et de la dignité de chaque personne, indûment isolée, l'on a prétendu proscrire toute idée de subordination entre les hommes, toute leçon de patience humble et de vie mortifiée. Ne sont-ce point là, dit-on, de fausses vertus, une morale d'esclave, un virus [280] qu'il faut atténuer par la musique mise au *magnificat*, une aberration importée d'Orient et dont la vigueur d'un sang plus généreux et d'une doctrine plus virile doit définitivement libérer l'Humanité, maîtresse de ses destinées, tout au moins les peuples forts pour qui la vieille chanson ne sera plus jamais la « Bonne Nouvelle » ? — Quelles courtes vues ! Quelles méprises sur les lois de la vie, quelles erreurs sur le sens de la personne et la vraie valeur de l'esprit ! Loin d'être une dépravation servile et comme une *diminutio capitis*, les vertus contraires à la véhémence du sang, de la race, de l'orgueil personnel ou collectif, de la dureté, de la domination, sont la vraie victoire de l'homme sur le monde et sur soi, la véritable interprétation de sa réalité généreuse, l'expression d'une magnanimité élargissant à l'infini sa puissance de croître par l'affranchissement de tout égoïsme. Faire de chaque personne une fin en soi, et compter sur ce monadisme personnaliste pour réaliser le maximum des êtres ou des peuples ou de l'humanité, c'est méconnaître du tout au tout la norme réalisatrice qui requiert le don réciproque, seul moyen d'accès à l'union des esprits, non par simple effacement des différences ou par équilibre des prétentions, mais par une compréhension, une coopération, une élévation mutuelles. Et qu'on ne dise pas que le dévouement de chacun à tous en vue d'intérêts communs à une collectivité humaine ou à des vérités immanentes à l'ordre naturel suffit à procurer la disposition salubre qui réaliserait le surhomme et le dieu des temps nouveaux : le désintéressement subalterne d'une telle ambition risque de pousser au paroxysme la ferveur de cette illusion qui, en masquant la fin véritable et vraiment transcendante à la personne, peut engendrer les plus violentes aberrations. On aura beau ériger chaque personne ou toutes les personnes ensemble en absolu : on ne réalisera pas leur être comme il doit l'être,

car c'est dans un autre plan que [281] celui de la personnalité que réside le perfectionnement de la personne, toujours appelée à se dépasser elle-même ou menacée de tomber au-dessous de soi.

Précisément parce que la personne doit viser, au-dessus de ce monde, un bien infini qu'on acquiert en l'accueillant par le don de soi-même et en le répandant autour de soi, elle doit devenir un principe de paix et d'union ; tandis que la recherche des avantages terrestres et des biens finis, fût-elle poursuivie en commun et même en esprit de justice, ne répond jamais de façon adéquate aux ambitions illimitées et aux illusions de l'égoïsme natif. Leibniz a bien vu que le fondement de la concorde sociale est non point seulement dans l'amitié d'hommes vertueux, ainsi que le disait Aristote, mais dans un dévouement supérieur où le service et l'amour de Dieu sont le ciment et l'armature de la Cité.

Si nous réfléchissons plus attentivement à la secrète aberration que nous tentons d'expliquer, nous remarquerons sans doute qu'elle résulte de trois erreurs liées entre elles et se renforçant par cette connexion même. — D'abord l'illusion qui fait de chaque être humain un centre d'accaparement et de rayonnement. — Ensuite, cette prétention de l'égoïsme natif a son pendant et son apparente justification dans la spéculation philosophique qui substitue aux relations concrètes des personnes singulières les rapports abstraits d'entités prises pour des absolus réels. — Enfin (et c'est là ce qui aggrave les deux thèses précédentes en leur faisant produire le poison qui s'est répandu dans nos pensées et nos institutions) l'on sent, l'on pense, l'on agit comme si les biens que nous avons à vouloir étaient, uniquement ou principalement, de ceux qu'on ne peut partager sans s'appauvrir ou que d'autres ne peuvent acquérir, sans nous porter ombrage et nous déprécier nous-mêmes. Une telle persuasion suppose qu'en effet l'on estime les [282] valeurs matérielles, fussent-elles d'ordre humain, au point de perdre de vue les intérêts proprement moraux et spirituels, c'est-à-dire ceux qui ne s'épuisent pas mais peuvent s'accroître et se multiplier à l'infini par les vertus que prescrit et qu'entretient un idéal tout contraire à l'égoïsme intempérant, aux ambitions démesurées, à l'appétit de domination et de jouissance.

Or, si l'on étudie la nature intime de la pensée, les origines mêmes de la science et de la moralité, l'on est conduit à reconnaître que l'être humain ne réalise aucune de ses fins (même en ce qui semble ses nécessités vitales) sans s'élever à l'idée d'une solidarité consentie et sans viser ce « surcroît » nécessaire dont dépend le développement normal des personnes et des sociétés.

On a donc pu dire justement que notre culture moderne, à base idéologique et scientifique, s'est retournée contre les aspirations dont secrètement elle procédait. Ainsi que le remarquait Duhem, la science antique se proposait un but contemplatif et aristocratique, elle restreignait l'effort humain à la résignation devant la servitude des forces naturelles jusqu'à justifier l'esclavage. La pensée moderne procède d'une conception qui met l'homme au-dessus de la nature, fait de la science une conquête de l'esprit sur les puissances physiques et tend à libérer notre activité des contraintes matérielles, au profit des fins spirituelles et d'une destinée infinie. Or, c'est seulement de ce dernier point de vue que l'accord des libertés devient possible et enrichissant. Si l'on fait des moyens de jouissance fournis par la science le but de l'activité humaine et de son infinitude, alors les conflits deviennent inévitables et incurables, en dépit de tous les essais tentés pour équilibrer des appétits toujours insatiables. Au contraire, si l'on restitue à leur rôle de moyens les conditions matérielles de la vie, en mettant au suprême degré les biens d'ordre spirituel comme la tempérance des désirs, comme l'esprit de [283] concorde, comme le souci des vertus morales et des progrès véritables de l'humanité, la convergence des efforts ne provoque plus le conflit des intérêts ; elle ne supprime certes pas les difficultés et les épreuves, mais elle aide à les surmonter, à les rendre méritoires, à cimenter l'union, comme dans une famille, éprouvée par la gêne ou les deuils, se développe une plus intime affection.

Sous quelque aspect que l'on envisage la vie personnelle, même en ce qu'elle a de métaphysique et de moral, il est donc faux et mauvais de la considérer ou de la vouloir comme l'absolu même de l'existence. Elle n'est encore qu'une transition vers un ordre qui domine et enveloppe toutes les formes subalternes dont nous avons vu l'étagement, sans diminuer la valeur d'aucun des degrés intermédiaires. C'est en effet une vérité essentielle à sauvegarder que ce paradoxe de la consolidation des êtres par leur rattachement, par leur assomp-

tion, par leur inhérence aux réalités de plus en plus hautes qu'ils ont servi à préparer et pour ainsi dire à requérir comme des conditions de leur propre devenir. C'est ainsi que la vie personnelle n'est pas seulement quelque chose de surajouté à un édifice qui serait déjà stable et, en un sens, complet sans elle ; n'est-elle pas plutôt une marche cycloïdale ? ne descend-elle pas jusqu'au plus bas pour aspirer en haut, soulever et entraîner avec soi toute la masse où elle s'appuie et s'alimente afin de la transsubstantier en quelque sorte ? Il ne s'agit donc pas d'une pure superposition d'éléments donnés à part les uns des autres comme dans un édifice matériel où les assises de moellons sont comme indifférentes à la statue qui les couronne ; il s'agit d'une fonction organique subordonnée à l'unité d'une fin qui aimante pour ainsi dire et anime toutes les composantes.

Par là sans doute l'on aperçoit l'horizon nouveau qui s'ouvre à notre nécessaire exploration. Si les personnes ne forment ni chacune en soi et pour soi, ni même toutes [284] ensemble par leur communion ébauchée et toujours perfectible, une réalité pleinement stable et consistante, comment donc ces ébauches d'être qui aspirent en commun à une cohésion, à une pérennité, à une unité solide, peuvent-elles concevoir ou poursuivre réellement cette plénitude sans laquelle non seulement leur existence ne serait pas achevée, mais sans laquelle leur état semblerait plus décevant et pire que si elles n'étaient pas. Ainsi apparaît une question suprême : pour devenir vraiment des êtres, les existences créées peuvent-elles participer à l'Être en soi sous cette double réserve : — d'une part elles ne peuvent s'identifier, s'absorber, se perdre ou se retrouver elles-mêmes en lui par une sorte de retour automatique, comme l'étincelle rentre au foyer d'où elle est montée ; — d'autre part, comment des êtres particuliers peuvent-ils subsister en restant eux-mêmes, malgré leur incommensurabilité, dans l'Être qui seul possède tout l'être au point que rien ne semble pouvoir subsister hors de lui ni en lui, rien qui soit capable d'une initiative propre, qui puisse avoir une destinée indépendante ou rebelle ? La réponse à cette question permettra seule de donner un sens exact à ces mots : il y a des êtres véritablement dignes de ce nom ; et la toute-puissance a résolu ce mystérieux problème de créer, c'est-à-dire de faire des êtres qui ne soient pas un vain reflet, un jeu indigne de lui, mais qui soient pour ainsi dire d'autres lui-même, capables de

justifier le sens de la création tout entière et de réaliser une destinée permettant aux esprits de devenir les arbitres de leur propre existence.

Malgré ce qu'il y a de fluent dans leur devenir, les êtres non seulement sont soumis à une norme universelle mais encore ils possèdent une nature définie et diversifiée selon la hiérarchie même des formes s'élevant par des degrés qui marquent d'essentielles [285] différences de plan. Les êtres personnels ont déjà ce privilège, incommensurable avec tous les degrés inférieurs, de posséder la raison, instrument universel, de connaître les principes absolus, d'affirmer Dieu, d'avoir une destinée immortelle. Mais, doués par là même de la dignité d'être coopérateurs de leur propre destinée, ils ont donc à répondre de l'usage d'un tel pouvoir d'où dépend le sort même de leur immortalité. Comment cela est-il possible ? Sous quelles conditions ces causes secondes coexistent-elles avec la Cause première ? Comment les êtres bornés et faillibles sont-ils fidèles ou rebelles au point que leur être même en est profondément modifié ? et quelle est cette étrange puissance de se perdre sans s'anéantir, alors qu'ils semblent incapables d'atteindre par eux-mêmes l'union divine qui paraît l'objet suprême de tous les esprits ? Problème qui se pose normalement à une recherche ontologique répondant aux exigences d'une raison qui veut se rendre compte des responsabilités qui l'attendent.

QUATRIÈME DEGRÉ.
— COMMENT LA CONSOLIDATION DES PERSONNES,
ET, AVEC ELLES, LA CONFIRMATION DES AUTRES ÊTRES,
EST-ELLE CONCEVABLE ET EN VOIE DE RÉALISATION ?

[Retour à la table des matières](#)

Par cela même que les personnes restent obscurément dépendantes de leurs conditions inférieures d'existence, et par cela surtout qu'elles tendent à une union supérieure entre elles et avec leur fin transcendante, nulle stabilisation définitive ne leur est possible sur leur propre plan. Il faut qu'elles passent au-dessus ou qu'elles retombent au-dessous. C'est de cette exigence infuse que nous devons tenir compte maintenant afin de ne pas laisser les êtres dans un état de fausse suffisance.

La vie personnelle ne s'ébauche, on l'a vu, qu'en sortant [286] pour ainsi dire d'un égoïsme qui substituerait les étroitesse individuelles au devoir d'expansion et de subordination à l'ordre universel, mieux encore à l'infinie puissance et à la divine bonté. C'est en ressemblant, en s'assimilant à l'ordre divin que les personnes humaines, comme tous les esprits concevables, peuvent seulement promouvoir leur genèse et recevoir une plus pleine réalité. De même que sous son aspect physique le cosmos n'apparaît qu'à l'état mouvant d'ébauche toujours extensible et sans arrêt, de même le monde des esprits, d'ailleurs solidaire de ce devenir cosmique, ne saurait se concevoir et se réaliser comme une juxtaposition d'atomes métaphysiques ou comme une société close et étale. L'idée d'une philosophie purement statique, d'une cité spirituelle bornée à ses horizons, fût-ce même à ses vues finies sur l'infini, n'est pas conforme à ce que nous éprouvons, à ce que nous savons, à ce que nous avons déjà, à ce que nous sommes. Sans doute la personne a une essence propre, une

réalité spécifique ; mais, ce qui la borne, c'est déjà ce qui lui fait sentir que, selon une expression de Boutroux, « elle est faite pour se dépasser ». Et si « l'homme passe l'homme », l'idée même qu'on nous donne traditionnellement d'esprits supérieurs les relie eux-mêmes entre eux et à l'ensemble du plan universel en les soumettant eux aussi à une réelle et mystérieuse épreuve.

On ne pourrait donc isoler les êtres finis, leur existence, leur essence, sans concéder à la fois trop et trop peu : — trop, car les perspectives qu'on croirait ouvrir et limiter ainsi ne sont possibles et pensables que grâce à des emprunts tacites et à une présence voilée mais effective sans lesquels rien de ce qu'on semble poser comme suffisant ne serait pensé ni affirmé ; — trop peu, car du moment où l'on est conscient, c'est-à-dire où l'on sait que limité soi-même l'on a une nécessaire idée de l'infini, un besoin d'y aspirer, une obligation d'y tendre, on n'est plus [287] excusable de fermer portes et fenêtres et de se complaire en une lumière artificielle.

Ce que chaque esprit personnel ne peut se donner, tous ensemble ne sauraient davantage se le procurer pleinement. Sans doute c'est un progrès salutaire que de « vivre pour les autres » au lieu de pratiquer cette fallacieuse et meurtrière devise : « vivre sa vie ». Ce n'est pas sans raison que Leibniz avait plusieurs fois répété qu'aimer tous les hommes et se dévouer à leur bien, c'est même chose qu'aimer Dieu et le servir. L'Évangile offre une pensée analogue. Mais il ne faut pas croire pour cela que la seule philanthropie coïncide avec la vraie charité. Si subvenir aux misères du prochain équivaut pour ainsi dire à vêtir et à nourrir Dieu lui-même, c'est vrai seulement dans la mesure où l'on voit Dieu et sa loi dans les autres hommes, où implicitement l'amour fraternel traduit, selon une autre belle expression de Leibniz, la volonté présomptive du Père commun sans qui tous les esprits ne pourraient être animés d'une même inspiration fraternelle, quelles que soient les dissonances intellectuelles et les méconnaissances inévitables qui feront toujours de la communauté spirituelle en ce monde « une sorte de martyre », selon la parole d'un maître de la vie intérieure qui avait expérimenté la douleur d'être tour à tour incompris et incompréhensif des autres.

Il n'est donc pas aisé de « réaliser » (en un sens plus fort que celui dont Newman avait marqué ce mot) l'union des esprits qui, au moment même où ils se complètent et se perfectionnent les uns les autres, se heurtent encore, au point d'avoir parfois d'héroïques sacrifices à faire pour se supporter, s'entr'aider et même s'aimer. Ne nous payons donc pas de mots en décrivant ce que Malebranche ou Gratry nommaient, après S. Augustin, la cité des intelligences, la société des êtres pensants, l'unité de la chaude lumière où ils respirent. Sans doute, de même qu'il n'y a qu'un univers physique, il n'y a qu'une clarté [288] des âmes, qu'un seul aliment des intelligences ; et c'est cette unicité de la raison qui permet ou exige l'accord foncier au sein même de toute la multiplicité concevable des esprits formant comme un corps unique où circule une même vie (26). Mais il ne faut pas sous-estimer les difficultés à surmonter, les conditions à remplir pour qu'un tel idéal puisse se préciser et se parfaire. Notre tâche, après que nous l'avons fait entrevoir, est maintenant de mesurer la distance qui nous en sépare encore et de rendre manifestes les exigences métaphysiques ou morales auxquelles il faudrait satisfaire et mieux encore les conditions surhumaines auxquelles il y aurait à se soumettre si elles étaient offertes pour que l'union convoitée puisse enfin paraître possible et devenir effective.

I. — Première esquisse d'une solidification ébauchée des êtres par leur subordination à l'unité du plan divin.

[Retour à la table des matières](#)

Déjà en étudiant la pensée et en déterminant les conditions qui rendraient possible son achèvement en nous, il nous avait fallu dérouler la suite liée de toutes les dispositions subjectivement requises pour assurer l'entière probité de la bonne foi et de la bonne volonté. Ici la question devient plus pressante et plus critique encore ; car il s'agit non plus seulement d'une intention plénière, mais d'une réalisation substantielle, d'une assimilation au moins ébauchée, d'une solution ontologique, tout inchoative et enveloppée qu'on la suppose encore. Sans doute nous avons déjà montré comment, sous l'initiative divine, la

coopération des êtres personnels à leur propre orientation comporte une option à faire grâce à la stimulation d'un concours efficace. Il faut cependant aller plus loin et suivre l'exécution et les conséquences de cette collaboration, et cela dans les deux directions où l'option des causes secondes et des êtres personnels peut conduire et fixer leur [289] destinée. Il est légitime de chercher, même pour l'ordre métaphysique et moral, le sens d'une parole qui ne prend il est vrai toute sa portée que dans un ordre supérieur, mais qui fonde sa vérité et sa sévérité sur la plus intime décision des pensées et des volontés : « qui n'amasse pas avec moi dissipe », et « à qui n'aura pas, même ce qu'il a lui sera ôté ». S'il est ajouté qu'à ceux qui ont, il sera donné infiniment plus encore, il faut donc expliquer comment les richesses peuvent être naturellement acquises ou perdues pour comporter ou ce surcroît, ou cette étrange soustraction qui dénu-de l'être sans l'abolir.

Pour nous éclairer en cette passe difficile vers l'accès ou l'occlusion, vers la possession ou la privation de l'être (ξ ι ς ou σ τ ρ η σ ι ς au sens que nous avons reconnu à ces mots traditionnels en étudiant cette logique concrète que nous avons nommée normative), nous nous aiderons avec profit d'une belle doctrine de S. Augustin et de formules singulièrement expressives au XI^e livre des *Confessions* (27). Ce qu'il dit du temps, pour l'interpréter moins comme une réalité physique que comme une expression symbolique de notre devenir intérieur et de notre genèse spirituelle, peut s'appliquer non seulement à l'ontogénie de chaque esprit, mais à l'ensemble des êtres, à cette cosmogonie morale et religieuse dont finalement le nom véritable serait, du point de vue augustinien, une Théogonie à double issue vers la Cité de Dieu ou vers l'échec incurable. Tant que les êtres restent à l'état d'émiettement, de dispersion, d'égoïsme, tant que les personnes surtout se laissent éparpiller, démembrer et comme déchirer par un écartèlement sans fin au gré d'une vaine curiosité ou d'avalissantes passions, on aurait beau gagner l'univers, tout serait perdu et dissipé : règne du désordre, de la confusion, de la haine, du châtement, né des entrailles mêmes des pensées et des volontés rebelles à leur lumière et à leur élan intime. Au contraire, fidèles aux normes qui les [290] soutiennent par le dedans, qui les ordonnent entre eux, qui les subordonnent au principe de vérité et de bonté dont ils procèdent et où ils tendent, les êtres, chacun en ce qui

est de lui et tous en ce qui les compose en une harmonie totale, s'organisent, s'édifient, se confirment et se déploient comme dans l'infinie solidité du Dieu qui les a appelés à la dignité d'être eux-mêmes des êtres dans l'Etre divin devenu en quelque sorte leur ciment, leur armature, leur forme, leur indéfectibilité.

Ainsi aperçoit-on déjà comment la nature entière, sans perdre la valeur propre à chacun de ses étagements, est assumée, soulevée, assimilée, substantifiée de manière à constituer non pas un « plérôme » se suffisant à lui-même, mais un monde, un cosmos, c'est-à-dire une beauté organique et un ordre spirituel que, par rapport à nos vues, à nos épreuves, à nos imperfections présentes, on peut appeler *caelum novum et terra nova* : cependant le germe est posé au sein de l'imperfection même, il croît par l'épreuve et la faiblesse ; et cette infirmité foncière de toute créature va même permettre une ascension d'autant plus haute que les déficiences congénitales sont plus indélébiles.

II. — Perspectives ouvertes sur la possibilité d'aboutissements inverses jusqu'aux extrémités concevables.

[Retour à la table des matières](#)

Deux aspects en effet, qui paraissent d'abord opposés, sont à concilier ; mieux que cela, ils se font valoir l'un autre. — D'une part, l'incommensurabilité métaphysiquement ineffaçable de l'Etre en soi et des êtres en devenir assure absolument la distinction sans identification possible du nécessaire et du contingent, du parfait et du fini. — D'autre part, la bonté a, peut-on dire, libre carrière pour élever à elle, pour adopter, pour perfectionner ces ébauches d'existence, sans risque ni de s'abaisser en elles, ni de sublimer en soi et de faire évanouir leur propre [291] nature et leur pouvoir de garder leur originalité ou de goûter leur béatitude. C'est ce double aspect qu'il nous faut examiner avec toutes les connexions qui résultent de l'option offerte aux esprits et intimement ratifiée par eux.

Il avait semblé d'abord qu'en approchant de son but divin l'élan spirituel allait l'atteindre et faire entrer, avec les esprits, toutes les autres réalités suspendues, comme l'imaginait Aristote, à ce moteur immobile ou, comme le disent certains mystiques, à ce rayon de lumière et de vie qui communique son être et attire à son être la création entière. Mais une telle vue trop rapide et trop vague risque d'être trompeuse. Elle se contente de métaphores et de concepts qui se réduisent à des images associées et à des analogies superficielles. Elle tue même la vérité profonde de l'être et le sens religieux qui ne s'accommode pas d'une suppression des distances entre le mystère de l'infini et les verbalismes anthropomorphiques. Absolument parlant, l'abîme reste béant entre le bord où s'arrêtent les créatures et l'inaccessible résidence du Dieu caché et inviolable. Nous cherchions la consistance des êtres dans leur rattachement à la seule Substance qui peut dire d'elle « Je suis Celui qui suis » et dire aux autres « vous êtes ceux qui n'êtes pas ». Aucune amarre ne semble pouvoir être jetée par nous d'une de ces rives à l'autre. Faudra-t-il donc avouer qu'en effet les êtres ne sont pas et que, laissés à ce qu'on appelait leur nature propre, ils avortent, ils s'évanouissent, ils n'ont, même ceux qui sont conscients de l'éternité, qu'une lueur instantanée retombant dans la nuit ? Non, il y a en tout esprit et en l'option de tout esprit quelque chose d'intemporel et d'indélébile soutenant en même temps toutes les conditions d'existence qui ne peuvent pas ne pas avoir été.

Mais alors en quoi donc peuvent consister ces êtres qui semblent ne point aboutir ? et se peut-il que le monde ne soit jamais qu'une « *inchoatio entis, initium aliquod creaturae* ? » [292] Oui, au regard de la raison comme selon les possibilités et les exigences de la nature, cet état d'incomplétude est concevable sans qu'aucune nécessité interne, aucune juste réclamation aient vraiment à intervenir. Même le spectacle d'un mystère où il serait infiniment désirable de pénétrer si peu que ce soit ne justifie aucune requête formelle et raisonnable. Et qu'on ne dise pas qu'un esprit cesserait d'être un esprit s'il s'inclinait devant ce qui lui échappe, alors que sa grandeur serait encore de scruter pourquoi ce bien suprême lui reste inattingible, sans que son élan spirituel se replie jamais et se contente de soi (28). Nous l'avons déjà dit, l'eunuque ne cesse point d'avoir la nature humaine quoique jamais son vague désir ne puisse obtenir son

effet. Le monde ne cesserait pas d'être un monde réel même si tout et tous y restaient comme en des limbes universels, en présence de désirs dont on ne pourrait dire qu'ils seraient frustrés parce que la volonté ne va pas à l'impossible et ne peut raisonnablement se dire douloureusement privée de ce qui est hors de ses prises normales. Qu'on ne nous accuse donc pas d'annihiler les êtres dès lors qu'ils n'atteindraient pas une fin supérieure à ce qui leur est naturellement saisissable. Mais qu'on ne dise pas non plus qu'ils seraient pleinement « solidifiés », dans un état complet, stable, définitif, eux qui sont toujours dans un mouvement de transition, dans un passage *ad ulteriora et superiora*. Une image mathématique nous aide à comprendre que la ligne asymptotique de la nature peut se poursuivre indéfiniment, sans jamais atteindre l'infini véritable et sans cesser d'être elle-même une courbe, douée de propriétés qui en font un objet intelligible et vrai.

Toutefois, dira-t-on, comment comprendre qu'en de telles conditions la norme absolue, qui juge et sanctionne l'option décisive et toutes les conséquences qu'elle entraîne, puisse jouer en toute sa rigueur, soit pour l'élévation [293] de l'être fidèle, soit pour la peine de l'être rebelle à sa loi interne ? L'examen d'une telle difficulté va sans doute faire ressortir davantage le drame des êtres, leur déficience naturelle, leur rôle dans la genèse de cette création continue qu'est l'univers, et l'immense écart de l'un ou l'autre dénouement qui les porte à l'extrémité de leur destin.

Même si l'effort de la nature et des esprits peut, nous venons de le voir, ne pas aboutir à son complet achèvement, il n'en faudrait pas conclure que tout serait finalement vanité et que, faute de différenciations absolues entre le bien et le mal, les solutions les plus opposées s'abîmeraient en définitive dans une relativité indéfiniment fuyante. Et ce serait déjà une très noble destinée que de chercher indéfiniment Dieu sans trouver l'infini, dans une humble, courageuse et insatiable générosité, en pratiquant cette maxime de Malebranche : « tendre au parfait sans y prétendre ». Il y avait une réelle sagesse dans l'attitude de ces anciens qui, ne croyant à aucune immortalité des esprits personnels, pratiquaient avec d'autant plus d'énergie présente les vertus les plus désintéressées,

les plus onéreuses. Elle n'est donc pas vaine cette fidélité à la science et au devoir qui exige les plus grands sacrifices sans aucune intention mercenaire, sans aucune ambition ultérieure à l'ordre même de la vérité et de la rectitude. Car il y a réellement plus d'être dans l'option docile à la norme, même découronnée d'un triomphe final, que dans l'évasion vers les concupiscences incohérentes des attrait passionnels. Ainsi déjà, même en restant dans le plan des réalités contingentes, et du point de vue d'un devenir immanent à lui-même, l'option n'est jamais indifférente. Il reste une morale de valeur réaliste pour ceux mêmes qui ne savent ou ne veulent pas rattacher leur conscience à des obligations métaphysiquement fondées [294] et à des fins transcendantes, pourvu du moins qu'implicitement ils ne pèchent pas contre la lumière reçue et que, s'ils présentent l'approche de celui qu'ils entendent venir dans la nuit sans savoir le nommer, ils ne fuient pas par crainte de le reconnaître. Et dans ce domaine où de trop proches clartés risquent de cacher la vraie lumière, il y a donc des normes et de justes sanctions.

Mais, de fait, jamais l'être personnel ne se mure en cette enceinte comme sous un dôme opaque qui ne laisserait filtrer aucun rayon d'au-delà. Aucune conscience, aucune option, aucune notion même d'une ordre immanent et de réalités transitoires ne subsisteraient si le sens de l'infini n'éclairait d'un trait de lumière et ne pénétrait d'un appel au plus intime tout esprit capable de réflexion et de choix, pour le porter vers l'unique et suprême objet de son aspiration. Il y a donc toujours une infinie virtualité en tout élan spirituel ; mais ce qui fait la tragique grandeur de la destinée à laquelle chacun de ces esprits doit coopérer, c'est que, pour respecter le libre choix, préparer le mérite et faire contribuer la créature raisonnable au dessein créateur, l'infini revêt l'aspect d'une fin finie parmi d'autres objets possibles d'élection, tandis que la passion colore d'ordinaire ses convoitises des prestiges d'une incomparable beauté, d'une joie et d'une infinitude fictive.

Cette double illusion, dont la sensibilité ou même l'intelligence spontanée ne se déprennent jamais complètement, rend paradoxale la vérité foncière de l'ascèse intellectuelle, morale ou religieuse. Comment persuader à la plupart des hommes contre ce qu'ils appellent leur expérience qu'en poursuivant les réalités apparentes ils prétendent saisir l'eau ou le sable entre leurs mains, tan-

dis que la vivification réelle est dans la discipline, la tempérance et même la mortification. Ce sont elles qui sont la seule véritable expérimentation ontologique, elles qui bâtissent l'être dans l'impérissable et l'absolu, elles qui incarnent [295] l'universel et l'infini dans nos existences singularisées et pourtant indestructibles. Car si nous ne mettons pas cela en nous, si nous voulons nous remplir avec l'éphémère, alors il faut répéter la vieille parole *desiderium peccantis peribit, nec autem ipse peccator*. On ne gagne pas l'infini en accumulant du fini ; on ne gagne pas l'être en ne visant, en n'aimant pas en lui le vrai, le bien, le juste qui sont ses véritables noms et qu'il faut chercher jusque dans les choses contingentes qui doivent non nous masquer Dieu ou nous détourner de lui mais nous servir de moyen pour aller à lui, au delà de tout arrêt sur la route de ce monde.

Par là s'aperçoit l'immense responsabilité de celui qui a voulu infiniment le fini et n'a réalisé que le désordre intime en lui et hors de lui. Il n'a pas à être changé pour porter en soi ce qui le condamne. Il a, pour ce qui dépendait de son élection, détruit en son être les raisons de son existence, la fin à laquelle dans sa sincérité première et ineffaçable il tendait normalement. C'est donc tout ce qu'il garde de dynamisme propre qui se retourne contre lui, comme aussi tout ce dont il a abusé, tout ce qu'il a perverti et désaxé : tout ce qu'il aurait dû réaliser et élever avec lui à l'être devient une permanente accusation contre l'échec dont il est responsable. Et ce n'est pas seulement de cet avortement personnel ou du détraquement des autres êtres dont il aurait dû devenir l'ordonnateur et le réalisateur partiel, c'est de son manquement au dessein divin, de sa révolte contre l'auteur de tout bien, de sa méconnaissance d'une loi de vérité et d'amour qu'il a compte à rendre.

Peut-être entrevoyons-nous plus clairement ici le sens de cette rigueur normative où nous avons cherché la logique des êtres, tellement plus complexe que la dialectique des concepts. Les êtres ne s'éliminent pas comme des erreurs, même quand ils se trompent ou tendent à se détruire pour ne point remplir les conditions de leur propre [296] genèse. D'où l'on comprend cette parole, d'abord énigmatique, que, quoique l'existence soit foncièrement un bien, il devient cependant possible pour certains êtres de subsister jusqu'au point où pour eux il vaudrait mieux ne pas être, jusqu'au point où incurable-

ment endettés ils se voient ôter ce qu'ils auraient dû avoir ou être, mais ce qu'ils n'ont pas et ne sont plus. Pour justifier ces vues, qui rattachent l'ontologie concrète à tout le dynamisme spirituel, nous n'avons pas eu à faire appel aux vérités d'un autre ordre que celles d'une métaphysique vraiment réaliste et allant jusqu'au bout de ses exigences. Nul n'est perdu que par sa faute et en manquant à ce que, sous une forme peut-être anonyme mais réelle et active, il porte en soi.

En revanche, peut-il en être ainsi lorsqu'il s'agit de l'alternative salutaire qu'il faudrait suivre jusqu'au bout afin de réaliser toutes les virtualités des êtres créés ? Non ; et c'est là ce qu'il importe souverainement d'examiner en toute diligence et toute exactitude. Il y a en effet un paradoxe à justifier ici : comment comprendre une dissymétrie entre les deux alternatives extrêmes ? est-il concevable que l'être spirituel puisse, par sa faute propre, se perdre lui-même, sans d'ailleurs s'anéantir, tandis qu'il ne réussit pas à gagner par ses seules forces le but mystérieux où il tend ?

III. — Dissymétrie et solidarité des deux solutions que, à titre hypothétique pour l'une et réelle pour l'autre, notre raison peut entrevoir.

[Retour à la table des matières](#)

Les esprits créés, avec tout ce qu'ils emportent et soulèvent en eux par leur idée d'infinitude, par leur aspiration vers la béatitude, par leur pérennité besogneuse d'unité consistante et d'adhésion active à l'absolu, peuvent-ils aboutir par eux-mêmes, transformer leur devenir [297] et faire plus que parcourir la rive devant l'océan qui empêche la vue et l'accès du bord ultérieur ? Toutes nos analyses précédentes nous imposent la certitude de l'infranchissable abîme qui sépare inexorablement de l'Être en soi l'élan du devenir : incommensurabilité métaphysiquement inévitable qui supprime à jamais tout risque de confusion entre le créé et l'incrée ; en sorte que le mouvement de la nature entière resterait inopérant et inintelligible si l'on voulait faire

du devenir même une fin en soi, une réalité suffisante, une mobilité substantielle. De telles alliances de mots cachent, sous un nominalisme qui permet d'unir des contradictions essentielles, une foncière impossibilité, un non-sens pour quiconque analyse à fond sa pensée.

Mais d'autre part n'est-il pas illégitime et impossible d'anéantir ou de déprécier absolument toutes ces réalités contingentes qui sans doute auraient pu ne pas être, mais qui, une fois posées dans l'existence, ne peuvent plus ne pas avoir été ou qui, bien plus, pour les personnes immortelles ne peuvent plus ne pas être pour toujours ? En outre n'avons-nous pas dû affirmer maintes fois que les esprits finis ont leur nature propre, leurs limites qui les définissent, leur poids (si léger qu'il soit) de matérialité et de vitalité survivant à l'inachèvement et à l'incomplétude de leurs désirs ? Car si, en un sens, la raison n'est raison qu'en portant notre nature spirituelle à tendre vers Dieu, cette raison cesserait, semble-t-il, de rester raisonnable en prétendant étreindre l'infinitude divine et capter le mystère de l'absolu : donc le mouvement de l'intelligence et du vouloir, à la différence de celui du désir, ne se porte pas vers ce qui apparaît comme chimérique et déraisonnable. C'est ainsi que, dans l'ignorance d'une plus haute vocation, la sagesse antique avait pris comme devise : « homme fini, n'aie pas d'ambitions infinies » ! rien de trop, nulle
 ▪ ▪ ρ ι ζ. Il est donc rationnel, métaphysiquement, [298] il est raisonnable, humainement, de maintenir que l'immense aspiration des esprits pourrait être restreinte et se restreindre elle-même à ce que nous appelions l'inachevabilité naturelle du désir, naturel lui aussi, des êtres spirituels.

Ceci posé, faut-il, parce que nous ne pouvons résoudre pleinement le problème de notre complète destinée, nous détourner de lui, recourir à une diversion, chercher un alibi ? Est-il légitime de nous désintéresser des dispositions appropriées à l'état que les plus attentives analyses nous ont indiqué, en confirmant, en précisant l'inquiétude et les intuitions des âmes soucieuses de l'énigme et dociles à la conscience ? Il serait illogique, il serait périlleux et même coupable de rester étranger pour ainsi dire au secret de notre être ou rebelle au puissant dynamisme qui nous a entraînés jusqu'au point crucial où nous voici parvenus. Qu'avons-nous donc à faire pour demeurer fidèles à la

norme qui, après avoir commandé toute la genèse des êtres, ne peut nous abandonner à l'instant décisif où nous semblons approcher du seuil de la solution ?

En quoi finalement consiste la difficulté où nous sommes arrêtés ? D'une part les êtres spirituels tendent invinciblement vers l'union à leur suprême objet et à l'unité parfaite. D'autre part cette aspiration demeure nécessairement inefficace par elle-même ; mais cette inefficacité totale ne la supprime pas ; elle ne reste pas toute inactive et infructueuse. Il s'agit donc de discerner comment elle peut se manifester et doit s'employer. C'est le mauvais usage de cette aspiration qui explique la gravité des chutes de l'être entraîné avec une force supérieure à toutes celles des causes naturelles. C'est le bon emploi de cette même aspiration qui peut préparer les voies à l'accueil de la solution souhaitée.

Puisque la présence en nous de ce *desiderium naturale* [299] et *inefficax ad infinitum* ne saurait légitimement ni réellement demeurer inactif, notre intérêt suprême est d'examiner comment un tel élan peut être ou dévié ou constamment rectifié dans la direction de son terme normal. — Suffirait-il de voir en cette aspiration le principe d'une insatisfaction, d'une noble souffrance suscitant l'insatiable avidité de la science, de l'art, de la civilisation humaine ; comme si par une sorte de transposition nous reportions vers les indéfinies conquêtes sur la nature l'élan qui au fond de nous-même nous pousse vers Dieu ? Mais tout notre effort a été de montrer la fraude et la déception d'un tel déplacement des visées humaines. — Que reste-t-il à faire pour orienter notre être vers la fin qu'il ne peut cesser de regarder comme le véritable but, même si ce but demeure naturellement inaccessible ? Une telle disposition, qui est celle de la vérité dans la bonne foi et la bonne volonté, ne constitue-t-elle pas déjà une participation virtuelle, une attitude spirituelle qui supplée de quelque manière à l'inachèvement métaphysique, en permettant ainsi aux êtres raisonnables un rattachement, si l'on peut dire réellement quoique imparfaitement ontologique, à Dieu ? Il ne faudrait donc pas qu'on se méprenne sur le sens du mot inachevabilité dont nous usons pour maintenir l'incommensurabilité des êtres et de l'Être en soi, sans que pour cela nous tombions dans l'une ou l'autre de ces deux erreurs : ou bien faire dépendre la réalité propre des existences

contingentes d'une élévation supérieure à leur nature essentielle, comme si le monde n'aurait pu être laissé en un état de pure nature ; ou bien croire que ce qui est métaphysiquement inachevable ne peut être achevé par une libre et gratuite invention de la toute-puissante charité. Il ne s'agit plus ici du seul ordre des vérités nécessaires et inviolables ; il s'agit d'une communication de grâce qui laisse subsister l'abîme entre le créé et l'incrée mais jette un pont au-dessus des profondeurs insondables, [300]

Ce n'est pas le lieu d'examiner ce que peut offrir une telle solution, si elle est proposée en fait et reconnaissable en raison. C'est assez pour le moment de suivre le mouvement de notre dialectique de l'être et d'examiner l'énoncé et les données des problèmes que cette normative ontologique nous impose, sans préjuger la question de fait et celle de foi qui sont d'un autre ordre (19). Oublions même ce que nous venons d'indiquer, car cette anticipation n'avait pour but que de prévenir des confusions ou des craintes d'ingérence ; et reprenons la chaîne des exigences philosophiques en un langage dégagé sinon de la terminologie chrétienne du moins de tout présupposé et de toute perspective théologique.

IV. — Problème de notre attitude rationnelle et raisonnable en présence de l'alternative d'où dépend soit l'union, soit la séparation des êtres et de l'Être.

[Retour à la table des matières](#)

Comment nous expliquer qu'un désir congénital de la nature raisonnable demeure inefficace et insatisfait, alors surtout que cet élan de l'intelligence vers son objet universel et infini suscite une obligation de viser cette absolue Perfection en lui subordonnant, en lui sacrifiant au besoin tout le reste, et alors que, faute de se soumettre à cette vérité et à ce désir, les esprits, qui ne peuvent être annihilés, « perdent » leur être ? Oui, comment nous expliquer que cette congénitale aspiration des êtres spirituels, avec tout ce qu'ils emportent avec eux du devenir, puisse rester infructueuse ou même frustrée et pire encore ? Et,

pour remonter à la source de ces difficultés, comment expliquer, si peu que ce soit, que cet univers, qui semblerait devoir ou rester à l'état d'ébauche ou même tomber dans une déchéance irrémédiable, vaille la peine d'être appelé à cette exigeante ou caduque existence ? Que subsiste-t-il d'intelligible en lui ? et si la raison réussit quelque peu [301] à justifier philosophiquement l'idée de la création, aura-t-elle assez de lumière encore pour écarter le scandale d'un échec apparent ? pour concevoir ce qui la rendrait moins indigne de sa Cause, ce qui l'amènerait peut-être à un degré supérieur d'être et de perfection dont on pourrait dire : les êtres, qui auraient pu ne pas être, peuvent, en dépit des risques qu'ils courent, acquérir une solidité, recevoir une valeur infiniment supérieure à ce qu'ils tenaient de leur capacité initiale ou de leurs acquisitions propres ?

Afin de rendre ces paradoxes plus clairs et plus admissibles, souvenons-nous que l'Être en soi ne se ramène pas à une pure intelligibilité ; ou plutôt, pour être foncièrement intelligible, il est bon. La vérité, selon le mot de Pascal, n'est pas la vérité sans la charité. Loin donc de compromettre la nécessité métaphysique qui maintient l'infranchissable entre Dieu et l'ordre créé, il y a lieu d'interpréter l'intervention créatrice comme une œuvre de générosité toute libérale, mais aussi toute susceptible de merveilleuses inventions pour rapprocher ce qui était infiniment séparé et, comme disent certains métaphysiciens de la théologie, pour communiquer quelque chose de l'incommunicable même. La spéculation rationnelle ne peut sans doute aller au delà de cette belle supposition qui, comme le montraient naguère divers maîtres de la science sacrée, assure rationnellement une place à la notion du surnaturel dans la philosophie la plus autonome, la plus critique et la plus développée.

Toutefois deux hypothèses semblent ici s'offrir à la raison pour tenir compte, si l'on peut dire, de la vitesse acquise et de la force concentrée par toute la genèse croissante des êtres. S'il est vrai que tous ont également besoin de la Cause créatrice qui est nécessairement leur libre principe, tous aussi n'ont-ils pas un besoin égal, quoique divers et de plus en plus pressant, de se rattacher à la fin [302] suprême qui confère à leur existence ce qui la rend consistante, vraie et bonne ? Nous avons déjà vu comment, degré par degré, ces êtres contingents et relatifs s'entre-suivent dans un ordre ascendant, et comment des

formes supérieures soulèvent, en une sorte d'assomption, les modes subalternes qui sont la condition mais non la cause des esprits liés à une matérialité. C'est donc la liaison de ces esprits avec l'Être en soi qu'il importe de reconnaître, si l'on veut assurer toute la solidité intelligible, réelle et bonne de l'univers entier.

Quelle est la première solution qui s'offre à notre examen ? Précédemment nous avons dû insister sur une double vérité, — celle de la tendance congénitale qui assigne à l'être spirituel Dieu comme objet ; — celle de l'incommensurabilité entre l'être contingent et l'Être absolu. Mais nous avons paru céder d'abord à la tentation d'un renoncement, presque d'une évasion et d'une désertion, en parlant de désir inefficace et frustré, sans expliquer la portée et la contre-partie de ces expressions consacrées. Certes il faut maintenir absolument l'impossibilité métaphysique d'une satisfaction naturelle de cette aspiration indélébile. Mais précisément parce qu'elle est incoercible elle ne peut légitimement rester inactive ni changer de visée par un virement frauduleux de fonds. Ne croyons donc pas que, faute de pouvoir atteindre par nous-même le but divin, nous soyons autorisés à détourner de lui notre pensée et toutes les puissances de notre être. Sans doute c'est à ce *sursum* perpétuel que sont dus l'inquiétude de l'homme, la naissance de la science et de l'art, l'effort moral ; et ce sont là déjà de belles et grandes choses qui ont une valeur propre, mais qui ne la gardent et ne la développent, qu'en nourrissant un sentiment plus élevé encore, un besoin religieux, un culte de Dieu, hommage de notre finitude à l'infinie Perfection. [303]

Il se pourrait assurément que cette insatisfaction, entretenant et renouvelant la généreuse recherche des esprits qui ne trouvent pas mais qui approchent indéfiniment le mystère divin, valût déjà le prix de la création. La beauté d'une telle attitude des esprits animés d'un humble désintéressement à la poursuite de la vérité pourrait déjà constituer ce lien véritable, cet attrait idéal qui, selon la doctrine péripatéticienne, soulève et suspend tout l'univers au Moteur immobile et impassible. Et on voit par là combien il est insuffisant de dire que le désir naturel qu'ont les esprits de leur terme divin est inopérant et stérile. Il l'est si

peu que c'est à lui déjà qu'est dû tout le mouvement de la civilisation et une part du bien qui s'opère dans le monde. Il l'est si peu que les déserteurs du devoir, en face des exigences de la raison et du culte vrai et bon, encourent une responsabilité symétrique de l'immense portée de notre aspiration foncière. Qu'on ne dise donc pas que nous sous estimons le réalisme de la nature, les principes de la raison, l'ordre normal, tel que pourrait le comporter, pour nous, tel que le comporte peut-être pour d'autres esprits un plan créateur qu'il est possible de concevoir indépendamment de toute vocation supérieure. En ce cas, s'il subsistait un inachèvement des êtres contingents, ce serait encore pour eux un moyen de s'achever que de tendre sans fin vers Celui qui les convie à reconnaître son incommunicable secret. En ce sens il nous faut même ajouter une considération d'extrême importance. Cette attitude que nous venons de décrire n'est pas seulement une hypothèse qu'éliminerait la réalité d'une autre solution. Elle est une vérité qui s'impose à toute raison, qui persiste même si une plus haute destinée attend les esprits, qui doit par conséquent les maintenir pour toujours dans la disposition de dépendance et d'humilité permettant d'autant mieux une intimité plus grande sans risque d'un oubli des distances. Retenons donc ce qu'il y a [304] de certain, de définitif, peut-on dire, dans cette relation inviolable qui doit lier les êtres à l'Être.

En substituant à l'orientation vers l'infini une recherche des satisfactions toutes naturelles, en tournant vers le monde ou la science l'aspiration à Dieu, nous opérerions si l'on ose dire non seulement un virement frauduleux, mais un retournement impossible et un virage meurtrier. Êtres que nous sommes, nous ne nous échappons jamais à nous-même ni à la loi de notre croissance à laquelle, si transcendante qu'elle puisse être, nous ne pouvons cesser d'adhérer et de consentir, fût-ce en la maudissant.

V. — Problème d'une possibilité supérieure d'union naturellement inaccessible aux créatures.

[Retour à la table des matières](#)

Sur ce fondement assuré et nécessaire, une hypothèse ultérieure est-elle concevable ? et offre-t-elle à la raison quelque clarté, quelque convenance, quelque craintive satisfaction ? En approfondissant l'idée de création et en découvrant en elle au delà des difficultés accumulées les justifications qu'elle comporte du côté soit des créatures, soit du Créateur même, il nous avait fallu proposer cette explication qui va peut-être s'appliquer ici : la Toute-puissance ne semble pas suffire à rendre compte de l'univers comme s'il s'agissait d'un jeu du Maître des éléments : *omnia quaecumque voluit, fecit... dixit et facta sunt*. Car, en un sens très vrai, Dieu, en qui réside tout l'être et tout le possible, n'a rien à ajouter à l'Être qui est toute vérité et toute plénitude. Absolument parlant et selon une vigoureuse formule : « *post creationem sunt plura entia, sed non est plus entis, nec plus sapientiae, nec plus amoris* ». Mais, pour être l'Omnipotent, Dieu n'en est pas moins le Tout-sage et le Tout-bon. Sans accroître métaphysiquement l'Être, comment multiplier [305] les êtres, ne pas les laisser seulement à l'état de réceptacle stérilisé, d'un neutre, *plura entia*, mais en faire des êtres, *entes* ? Cette parcelle, dont ils sont dotés par Dieu et qu'ils peuvent ou refuser de rendre avec eux-mêmes ou rapporter à Celui dont ils tiennent tout, prend ainsi une valeur en quelque sorte redoublée, puisque ce qui venait de Dieu a fructifié dans l'homme fidèle et, sans accroître absolument l'Être en tant qu'être, s'est enrichi par la soumission libre et amoureuse de la créature elle-même. Ainsi sans blesser en rien la vérité de la nécessaire affirmation : Dieu est jaloux de sa gloire essentielle et ne la donne à personne, il est possible, dans l'hypothèse examinée, d'ajouter que cette gloire comporte aussi une gloire accidentelle qui vient des créatures libres en tant qu'elles se rendent à lui et qu'elles lui apportent la louange, l'amour et l'adoration qui les unit à lui par le double don de raison et de grâce.

Qu'une telle conception ne contredise ni la raison, ni l'aspiration religieuse, ni l'attitude préalablement définie comme normale, c'est sans doute ce qui peut être concédé. Elle semble résumer les requête intellectuelles et les *desiderata* spirituels dont nous avons constaté le progrès méthodique. Elle paraît répondre à cette double exigence : sauvegarder la distinction des êtres et de l'Être ; étendre aux êtres le bénéfice d'une solidité qui ne peut avoir son fondement initial, permanent et final que dans l'Être en soi. Par là, compte est tenu de ce que notre réflexion discursive abstrait des perfections divines et des aspects multiformes de ce monde en devenir.

Sans doute rien, en un tel ordre de libéralité et de grâce qui pourrait compléter sans le contredire l'ordre naturel, ne peut être ni expressément postulé, encore moins exigé, deviné, précisé, défini par une raison simplement philosophique dans l'ignorance de tout enseignement révélé et de toute donnée historique ; mais c'est assez qu'une telle [306] hypothèse soit légitime ou même rationnellement normale, pour qu'aussitôt le sens des êtres puisse s'illuminer d'un rayon portant jusqu'aux pentes abruptes de l'Être inaccessible. Assurément, du point de vue philosophique, nous ne saurions fournir les moyens de l'ascension. Nous devons même insister sur l'impuissance où nous sommes de gravir la cime ; mais du moins nous pouvons hypothétiquement entrevoir comment les ébauches d'être, qui, sans cet appui au roc, resteraient fluentes et à jamais inachevées, peuvent se consolider et aborder à ce qui est le lieu des esprits, leur *ubi*, et, selon l'expression augustinienne, leur forme et leur consistance.

Sans chercher, dans cette enquête purement philosophique, comment il serait possible de reconnaître la réalité de fait d'une telle union gratuitement offerte par l'Être aux êtres, ni comment les moyens proposés pour répondre à une telle vocation pourraient être discernés et employés par nous, il est du moins théoriquement légitime et possible de chercher et d'entrevoir quelque peu ce qui résulterait pour la solidité ontologique de la création entière d'une accession des êtres à la divine consistance. Non pas que nous prenions à la lettre la métaphore de S. Augustin déclarant : « *solidabor in Te, forma mea*,

Deus » ; car les créatures ont bien une nature à elles, une *forme* qui les spécifie et, pour se rattacher à Dieu, elles ne perdent pas leur réalité essentielle, pas plus qu'elles ne voient substituer à leur réalité d'êtres finis la forme divine chassant toute autre forme inférieure. S'il y a « configuration et assimilation », toute identification, toute absorption est radicalement impossible. Ce qui est concevable, c'est qu'en effet les êtres spirituels (en qui déjà se concentrent et s'immortalisent les réalités subalternes, qui les soutiennent, les conditionnent, les distinguent et les protègent en quelque façon) puissent être unis à la plénitude de la puissance, [307] de la sagesse, de la volonté divine, de telle sorte que l'immensité du devenir, les multiples péripéties du drame universel, la conduite providentielle pour l'accomplissement d'un dessein unique soient intégrées, participées, ratifiées, aimées par tous les êtres formant une société non seulement les uns avec les autres, mais avec le suprême conseil de l'Être en soi.

Alors le contingent, le singulier ne cessent pas d'être eux-mêmes ; mais ils communient au plan d'ensemble, mais ils portent en eux la valeur totale de l'univers ; mais ils adoptent, si l'on ose dire, Dieu lui-même pour correspondre à l'adoption divine qui les élève à un consortium de vérité et d'amour. Assurément l'adéquation explicite et égale en tous n'est pas acquise et le mystère de Dieu reste inépuisé, parce qu'il est inépuisable pour toute créature. Du moins, de façon implicite et toujours accessible, il y a possession du tout, il y a distinction analysable à l'infini, il y a union inébranlable, alors même que cette union ne peut être l'unité métaphysique : mais le lien de charité n'est-il pas plus fort que la mort ou que tout ce qui peut séparer les êtres de leur centre de vie ?

Au regard de la pure raison, ce spectacle ne peut être qu'une hypothèse ; mais cette vue de l'esprit n'est contredite par rien ; bien plus, elle présente seule une cohérence lumineuse et totale ; et, seule, elle assure une cohésion de tous les êtres entre eux et avec leur principe et leur fin. Est-ce à dire pour cela que nous soyons autorisés à l'accepter, à nous y tenir, à nous en emparer, comme si elle nous appartenait en nous apportant la solution plénière et satu-

rante ? Non pas. Et voici la péripétie suprême qui tient en suspens tout le déroulement du drame des êtres. Quelques-uns s'inquièteront peut-être d'une apparente ingérence en un domaine qui leur semble inaccessible à toute raison et réservé à la seule foi. Déjà (19) nous [308] avons donné quelque apaisement à ces scrupules, si légitimes d'ailleurs. Ici encore nous devons écarter tout reproche d'intrusion téméraire. Nous ne prétendons pas ne devoir qu'à une recherche dialectique les chaînes d'idées que nous déroulons ; nous montrons seulement qu'il y a une continuité rationnelle dans l'enchaînement de données qui, plus ou moins obscurément, sollicitent la conscience et servent de norme à l'élan, même implicite, de l'être spirituel. Pour coopérer, comme il le peut et le doit, à fixer son propre destin, fût-il ignorant du vrai nom et de la secrète origine des stimulations qui permettent une option décisive, ne faut-il pas que quelque élément connaissable confère un caractère raisonnable ou déraisonnable à la décision qui, même confuse, engage tout l'avenir ? Sous prétexte que c'est d'une manière anonyme et implicite que souvent s'accomplit cette élection vitale ou meurtrière pour l'être, faudrait-il renoncer à expliciter autant que possible ce qu'il y a d'éclairé et de volontaire en cette coopération décisive de l'agent spirituel dans l'orientation d'où dépend à jamais sa consolidation ou sa déficience définitive ? Nous avons donc à passer entre deux écueils : ou plonger dans la nuit noire le mystère d'une destinée humaine qui ne serait que le champ de bataille entre des forces contraires dont il serait l'enjeu passif ou inconscient ; ou attribuer à la créature la puissance propre de ravir le feu du ciel et d'escalader la divinité conquise par son audace. Non, la vie n'est pas ce jeu de colin-maillard où l'enfant, avec les yeux bandés, cherche à tâtons et nomme au hasard celui qui doit le délivrer de son rôle d'aveugle. Mais la vie n'est pas non plus cette banque des fêtes foraines où, sur la roue de fortune, se lit l'artificieuse promesse : à tout coup l'on gagne. Il faut que le gain puisse être justifié, comme justifiée la perte ; il faut que, si notre vie nous condamne un jour sans rémission, nous puissions déjà contribuer à la faire, sans [309] témérité et sans surprise ; il faut par conséquent que ce qui est vrai dans la pratique puisse déjà dans la spéculation philosophique être suffisamment justifié au regard de la raison pour que, dans l'extrémité même des jugements futurs, l'être spirituel n'ait à découvrir que l'expression complète et équitable de ce qu'il avait su, de ce qu'il avait voulu, avec une sincérité et une force pour ainsi dire

plus ontologique et vitale que discursive et dialectique. Il n'est donc pas défendu, il est bienfaisant dans une étude de l'être, d'étendre cette logique du réalisme intégral jusqu'aux suprêmes conditions de la possession ou de la privation que les êtres peuvent recevoir de leur fin.

VI. — Examen de la suprême aporie que suscite la création des êtres avec les conséquences qui en résultent pour les esprits coopérant à leur destinée.

[Retour à la table des matières](#)

Toutefois n'allons pas, en dépit de toutes les prémonitions précédentes, pécher par excès de précipitation ; et craignons de confondre l'exposé des possibilités et des conditions hypothétiques d'un accès des êtres jusqu'à leur union à l'Être en soi, oui, redoutons de prendre ces *desiderabilia* pour la réalisation acquise ou même simplement ébauchée d'une telle solution. C'est ici que nous avons à faire absolument respecter les barrages nécessaires, à marquer les bornes du pouvoir des créatures, à limiter l'efficacité de la philosophie, non sans doute en lui fermant les yeux sur les limites d'action, mais en lui faisant apercevoir l'immensité des horizons où elle ne peut nous faire pénétrer, ni nous guider, parce qu'elle ne les explore pas elle-même, quoiqu'elle puisse admettre ou reconnaître que nous y sommes réellement engagés.

Reprenons donc encore une fois notre tâche critique ; et, en nous souvenant de ce qu'il nous avait fallu dire du caractère paradoxal de la création en face de l'Être en [310] soi, approfondissons la difficulté qui s'est accrue, semble-t-il, plus qu'elle n'a été résolue par notre effort pour fonder la solidité des êtres en leur propre Créateur. Comprendons en effet l'étrange problème qui succède à celui qui nous avait d'abord arrêtés. C'est du point de vue des êtres que nous avons cherché à éclairer et à justifier l'œuvre créatrice malgré les apories métaphysiques et morales qui avaient surgi. Maintenant c'est, si l'on ose avouer une telle hardiesse, du point de vue de Dieu même que se révèle à notre raison troublée un embarras plus émouvant, plus effrayant encore. La création

est-elle réellement compatible avec l'absolue suffisance de l'Être qui est tout être et qui semble tout l'être ? Et n'est-on pas dupe d'un anthropomorphisme inacceptable aux métaphysiciens en invoquant quelques raisons de bonté, de convenance morale, d'expansion généreuse, comme lorsqu'on pose ce principe abstrait mais entaché d'images spatiales et d'analogies empiriques : *bonum est diffusivum sui* ? Pour rester cohérent avec la pure idée que nous avons essayé d'offrir de l'Être en soi, ne faut-il pas maintenir que sortir de lui-même c'est, pour lui, un non-sens, une absurdité, un aveu d'imperfection, une déchéance qui prouverait qu'il n'était pas lui-même et que, pour agir, il avait besoin de se modifier, que pour subsister il devait devenir, que pour son immutabilité il fallait du changement ?

De telles objections ne mettent cependant en œuvre que les illusions dont elles prétendent nous libérer comme de présupposés contradictoires. Afin d'éliminer à la fois les thèses et antithèses qui préparent les antinomies où nous venons de voir se débattre tant d'arguments métaphysiques, il va sans doute être profitable de retourner les termes habituels dont use le langage populaire comme la terminologie philosophique. Puisque nous ne pensons pas [311] sans images et que les métaphores sont inévitables quoiqu'elles ne soient que des conditions, sans être la cause ou l'essence même de la pensée, recourons à un système de symboles qui servira de compensation aux expressions trompeuses qu'on a fini par prendre pour d'authentiques nécessités métaphysiques. Qu'imagine-t-on d'habitude ? L'Être est. Oui, mais, quoiqu'on se le représente comme plein, même comme tout, on ne peut s'empêcher de placer à côté de lui un néant, un vide dans lequel il plongerait en quelque sorte ou qu'au besoin il envelopperait de son extension inimaginable. — Or c'est là, pour peu qu'on y réfléchisse, une matérialisation insupportable : c'est pourtant cette erreur qui a toujours hanté l'esprit des simples ou qui, depuis Parménide, tyrannise plus ou moins la spéculation la plus métaphysique. Comment remédier à cette despotique et absurde représentation ? Affirmons qu'absolument Dieu ne laisse hors de soi absolument rien qu'on puisse imaginer vide ou appeler néant positif. Mais alors, dira-t-on, où donc loger les créatures éventuelles ou réelles dans ce monisme intégralement compact ? C'est ici que des métaphores inverses de

celles que nous critiquions tout à l'heure surviennent à la rescousse. Déjà, nous l'avions rappelé en recourant, comme Ravaisson, à la sublime expression de S. Paul : *Deus seipsum exinanivit*, Dieu, pour créer, n'a pas produit en dehors et à côté de lui (ce qui est absurde) un plein nouveau, tout au moins une demi-plénitude, une nébuleuse ontologique, quelque chose qui aurait à se coaguler peu à peu pour arriver physiquement à une solidification indécisément matérielle ou spirituelle. C'est là le faux prestige des sens qui nous expose à parler corporellement des choses invisibles elles-mêmes. Ce qui est moins trompeur, c'est de partir d'une intention toute miséricordieuse du Créateur qui prépare non dans l'espace, non dans sa plénitude substantielle, mais en son fécond amour une capacité de vie, de béatitude, [312] d'union transformante pour d'autres lui-même. Des autres, car pour être eux-mêmes, ils ne se confondront jamais avec lui. Des autres, des personnes susceptibles de disposer de soi, de se refuser ou de se donner, d'être élevées à la dignité de devenir causes et de contribuer à leur immortel destin. Des autres, qui peuvent non seulement posséder une existence inaliénable et indélébile, mais, si Dieu va au bout de ses condescendances et de ses grâces, être élevés à une intimité, pour ainsi dire à une filiation, à un *consortium divinae vitae*.

D'un tel point de vue, sur la réalité et les modalités duquel la philosophie ne peut se prononcer, les objections que nous énoncions tout à l'heure au nom d'une métaphysique abstraite, encore dominée à son insu par des images déformantes, ne sauraient plus justifier une fin de non-recevoir, une négation du caractère possible et, si l'on peut dire, raisonnable et bon de l'initiative créatrice. Mais il subsiste encore des difficultés sinon de principe et de convenance du moins de réalisation et de modalité : si surprenants en effet sont les moyens et l'œuvre elle-même entreprise qu'on a pu les traiter de scandale et de folie, indépendamment même des formes historiques, plus déconcertantes encore, sous lesquelles elle s'est présentée au cours des âges. D'une part, en effet, comment comprendre que ce vide, œuvre de l'industrie divine, invention d'un amour déjà pourtant saturé de lui-même, puisse se remplir sans accabler en quelque sorte sous le poids de la plénitude infinie cet embryon d'être qui bientôt n'aura plus de respiration propre sous l'afflux de la puissance infinie, puissance qui ne peut l'abandonner à lui-même sans le détruire en se substituant à

lui ? Et, d'autre part, si cette ébauche d'être est préservée dans son développement contre l'intrusion dominatrice de l'omnipotence nécessaire à son maintien, comment pourra-t-elle à la fois sauvegarder et [313] abdiquer sa réalité propre en conservant son appartenance et en restant capable de l'assimilation par laquelle peuvent s'assurer son unité en même temps que sa consistance ? Telles sont les deux questions qu'il devient nécessaire de scruter si nous voulons vraiment satisfaire aux doutes que laisse subsister le problème, nous ne disons pas seulement de l'Être en soi, mais des êtres en eux-mêmes et de leur relation avec lui. En d'autres termes, comment se dérober à l'une ou à l'autre de ces alternatives qui ne paraissent permettre aucune échappatoire : — ou bien, dans ce vide que Dieu seul a pu creuser et que lui seul peut combler, comment concevoir que le rudiment d'être que nous sommes ne soit pas refoulé, envahi, opprimé par l'inévitable ingérence divine, de même que dans un vase vide qui s'ouvre à la communication de l'océan se précipitent les eaux avec une force accablant la résistance du contenu et des parois ? — ou bien, si l'on accepte l'idée (d'ailleurs peu intelligible au premier abord) que l'être ébauché a une puissance capable de se développer à l'infini au point de lui mériter le nom donné à Jacob « fort contre Dieu même », comment comprendre que cette énergie conquérante ne devienne pas, selon une expression souvent admise sans explication critique, automatiquement captatrice de l'Être, de Dieu même ? Est-il possible de découvrir une *via media*, une solution qui concilie, qui fortifie même les deux termes en apparence incompatibles de cette fausse alternative ?

VII. — Double objection tirée ou de l'invasion écrasante de l'Être dans les êtres ou de la résistance des êtres survivant à la perte de leur Principe et de leur Fin : confirmation qui ressort de cette déchéance, déchéance d'autant plus profonde que la destinée était plus haute.

[Retour à la table des matières](#)

Pour nous dégager de la double impasse où les réflexions [314] précédentes semblent nous acculer, il est nécessaire d'envisager les deux perspectives ouvertes à la fidélité ou à l'abstention rebelle des êtres spirituels qui peuvent ou répondre ou se dérober à leur propre nature comme aux offres divines. Il y a donc non deux impasses, mais deux issues ; et il nous faut au moins entrevoir jusqu'à quelle extrémité peut nous conduire l'une et peut nous conduire l'autre, selon que nous voulons rester à nous-même et nous suffire ou bien faire écho à la vocation qui paraît d'abord onéreuse puisqu'elle semble nous imposer un exode.

Même dans l'ignorance où nous pouvons être de tout dessein précis de Dieu sur les êtres qui ont à coopérer avec lui, nous avons toujours à comprendre si peu que ce soit le sens du plan dont nous faisons partie dans la mesure où notre responsabilité est engagée et où nous risquons justement d'encourir notre perte. C'est sous ces réserves que nous devons scruter, sinon toute l'étendue de la vocation à laquelle nous pouvons être élevés, du moins la gravité des chutes qu'entraîne un refus même tacite d'obéir au peu de lumière dont nous disposons. Et c'est en ce sens que nous osons nous placer du point de vue de l'absolu afin d'apprécier, selon une expression de Bossuet, « l'incompréhensible sérieux de la vie humaine » et de la destinée des esprits. Ici surtout nous verrons mieux ce que nous appelions la dissymétrie des solutions. Nous n'avons pas besoin de connaître d'avance tout le contenu des espérances ou des promesses éventuelles pour être exposés à la sanction des erreurs et des fautes commises : il importe d'autant plus de réfléchir aux conséquences des déviations possibles ; et on n'aura une notion un peu complète des êtres

que si l'on considère l'immense écart des solutions auxquelles ils peuvent aboutir et la force intrinsèque de leur réalité, puisqu'ils sont capables plutôt de tuer Dieu en eux que de se suicider eux-mêmes. Cherchons donc encore à sonder quelque peu l'intention [315] bonne et les dispositions intelligibles de la Providence créatrice.

1° En concédant à la créature, dans l'ordre spirituel, le pouvoir et le devoir de se développer, Dieu ne tend-il qu'à rentrer en quelque sorte dans la place d'où, pour ainsi parler, il s'était provisoirement retiré ? Serait-il digne de lui de se donner le spectacle, de se procurer le triomphe de ce jeu, de cet exode, de ce retour envahissant ? Non, le sens de la création, même au regard de la raison humaine, à plus forte raison si l'on songe à la sagesse et à la charité divines, dans ce va-et-vient de l'étincelle retombant au foyer primitif, de ce vide provisoire que le reflux des grandes eaux submerge de nouveau, ne saurait être réduit à cette ingéniosité d'une péripétie qui ressemblerait à un tour de force métaphysique pour donner l'être et le reprendre. Ce n'est pas seulement et égoïstement pour soi, nous l'avons montré, que Dieu, absolument comblé par sa gloire essentielle, peut encore aimer cette gloire accidentelle dont la création deviendrait l'occasion ; c'est pour et par le bien même des créatures qu'il se glorifie de leur croissance et de leur bonheur. Il s'agit donc de tout autre chose que d'une récurrence des êtres à leur source, d'une reduplication qui n'ajouterait rien à l'éternelle possession de Dieu par soi. C'est moins une régression, une superposition, une absorption, qu'un nouvel afflux d'existence et de valeur originale dont il faut que la création soit l'occasion pour mériter vraiment l'honneur et la beauté dont elle est parée au regard même de son auteur (22).

Ainsi nous devons, ici encore, renverser les images qui se présentent trop ordinairement à l'esprit. La genèse des êtres n'est pas seulement une réversion à leur principe, et s'il est vrai que, pour tout leur développement, l'initiative divine est partout prévenante, concomitante, perfectionnante, [316] cependant il n'est pas juste de nous représenter physiquement cette intervention comme serait une intrusion comprimante et de plus en plus dominatrice et exclusive.

C'est autre chose encore qui est vrai. Dieu se prête pour se faire gagner ; et s'il commande la fidélité à cette loi de sage administration du talent confié à notre labeur, c'est pour l'enrichissement de l'ouvrier comme du Maître. Et la merveille c'est que leurs intérêts spirituels sont solidaires, comme doivent l'être même dans l'ordre terrestre les avantages vitaux des coopérateurs.

N'est-il pas néanmoins difficile d'entendre de quelle façon le bien de la créature peut concorder et pour ainsi dire s'additionner avec le bien du Créateur ? Ne semble-t-il pas que, si Dieu veut l'être fini pour cet être lui-même, subsiste malgré tout une incompatibilité radicale entre tout ce qui peut être naturalisé dans le monde et ce qui demeure surnaturel dans une inaccessible transcendance ? — Difficulté qu'il est en effet souverainement désirable d'éclaircir, non point en la faisant disparaître, mais au contraire en manifestant la profonde vérité vers laquelle nous sommes acheminés par un tel problème. L'illusion à détruire ici c'est la fausse persuasion que les êtres existent et sont d'abord pour eux-mêmes en tant que c'est dans leur nature propre qu'ils auraient à trouver leur raison, leur suffisance, leur satisfaction. S'il y a une part de vérité dans la théorie aristotélicienne de l'acte propre à chaque degré des êtres et si cet $\alpha \iota \kappa \epsilon \cdot \sigma \nu \cdot \rho \gamma \sigma \nu$ est tout le secret de leur contentement, il est néanmoins plus vrai encore d'affirmer que l'être spirituel n'est pas fait pour se posséder comme l'objet même de sa parfaite félicité. Sa grandeur, sa norme, son mérite, c'est au contraire de reconnaître qu'il n'est pas fin en soi et pour soi, qu'il a une obligation infinie, que son rôle est d'avouer sa déficience et son besoin, qu'il est un dépassement perpétuel et que ce sentiment de son indigence révèle l'abondance de ses [317] virtualités et le nostalgique désir d'une destinée qu'il ne peut de lui-même ni exactement discerner, ni absolument se procurer (29).

A regarder de plus près, encore et malgré les obscurités qui persistent sur l'entrée même du chemin à parcourir, il devient possible de préciser davantage les conditions de l'accès à l'Être pour les êtres. Quelles singulières conclusions pourtant se heurtent devant nous ! Dieu, disions-nous, veut les êtres pour eux ; et voici, nous venons de le montrer, que les êtres ne doivent pas être pour soi. Comment ces deux assertions sont-elles compossibles ? C'est que le don de nature reçu par les créatures raisonnables peut devenir le péage de leur élévation,

le prix d'un don plus élevé, l'holocauste qui ne les enlève à eux-mêmes et ne dévore leur égoïsme que pour les assimiler à une plus haute vie. Sans préjuger aucunement l'étendue et les conditions réelles d'une telle ascension (ce sera l'objet d'une autre étude, d'un caractère très différent de celle-ci, sur l'*esprit chrétien*), il est déjà légitime d'entrevoir quelque chose des requêtes essentielles dont tout être spirituel doit tenir compte. Il semble d'abord donné à lui-même, mais il ne peut grandir, selon son aspiration foncière, sans reconnaître qu'il ne s'appartient pas, sans rapporter à son principe et subordonner à une fin plus haute que lui-même sa propre nature, de manière à installer, à restituer en lui la volonté créatrice qui l'appelle non à rester lui-même, mais à s'unir à elle, à devenir en quelque sorte une extension de Dieu même et à participer au mystérieux dessein *in quo omnia constant*. Non que, par là, nous postulions le don proprement surnaturel qui ne saurait être ni exigé par aucune créature, ni dû par Dieu, ni indispensable pour constituer déjà réellement la personne ; mais, à supposer qu'une telle élévation ne soit pas préparée et accordée en fait, nous avons déjà montré que dans un tel état (hypothétiquement [318] différent de celui que nous avons eu à considérer ensuite) la disposition normale d'un être spirituel ne pourrait être l'incuriosité, la stagnation indifférente et étale, l'absence de tout désir et de toute résignation à l'égard du divin mystère.

Par là se trouve levée une part de la difficulté qui nous arrêtaient. L'homme ne s'unit pas à Dieu pour l'avoir, pour être seulement homme. Dieu ne crée pas l'homme pour sortir de lui-même et se rapporter ensuite l'effet de cette excursion. Ce n'est nullement d'un tel chassé-croisé qu'il peut être question. Les esprits ont un tout autre rôle que celui de réceptacles passifs ; mais leur effort ne consiste pas non plus à capter Dieu qui aurait en quelque sorte à se défendre contre ce pouvoir de la créature intelligente : c'est contre eux-mêmes que les esprits ont à triompher, d'eux-mêmes qu'ils ont à se déprendre pour surmonter leurs limites et accueillir la vérité qui les libère en leur conférant une consistance qu'ils ne trouveraient jamais en eux et par eux seuls.

2° A ceux qui redouteraient qu'un tel effort philosophique n'aille trop loin et ne monte trop haut, même quand nous maintenons qu'il n'atteint pas la

cime divine, il convient de faire comprendre du moins jusqu'où peut tomber l'esprit qui refuse d'entreprendre l'ascension. La profondeur de la chute doit, en effet, nous prouver les requêtes rationnelles auxquelles nous ne serions pas coupables de nous dérober si nous ne savions pas du tout vers quel sommet elles nous orientent. Les fautes qu'une défaillance consciente risque de nous faire commettre ne portent pas seulement contre l'ordre naturel des choses, contre le respect des personnes et de nous-même, contre la hiérarchie des valeurs idéales ; elles portent contre l'être même de Dieu, en tant que quelque chose de cette divine réalité nous est livrée afin que nous la rapportions et la soumettions à [319] Dieu même ; au point que dans l'usage coupable des créatures il y a un mépris et pour ainsi dire un déicide lésant le dessein créateur lui-même. Sans doute il ne faut pas conclure que la symétrie est complète entre les deux solutions, positive et négative, comme si, pouvant nous perdre par notre faute et par le refus de l'invitation faite à notre liberté, nous pouvions inversement nous sauver avec nos propres moyens. Du moins la vue de l'extrémité à laquelle notre être peut tomber en s'attribuant licence et fausse suffisance nous aide à comprendre combien il nous est indispensable de ne pas négliger les dispositions sans lesquelles la déchéance de notre être serait justement à redouter. Car s'il est vrai que nous pouvons avoir à rendre compte d'une attitude naturellement déraisonnable, il en résulte que la raison elle-même, prudemment orientée, doit pouvoir nous prémunir contre le malheur de méconnaître absolument et de refuser, même sous leur forme anonyme, les sollicitations supérieures ou les ressources intérieures dont nous avons à user, selon un mot de Newman, pour « ne pas pécher contre la lumière ». Ce mot *pécher* pourrait d'abord sembler étranger à la langue philosophique, en tant qu'il désigne ce qui dans les fautes morales atteint non plus seulement les biens naturels ou lèse les personnes, mais ce qui blesse Dieu lui-même. C'est de cette blessure que nous venons précisément de montrer la possibilité et la gravité ; et c'est pourquoi l'expression de « péché philosophique » est correctement admise. Justement, parce que notre intention foncière doit être l'intention du bien infini et le service de Dieu, le mal commis avec la conscience d'une révolte contre cet ordre revêt un caractère d'autant plus meurtrier que nous employons contre Dieu même les forces et les secours qu'il nous prête ou nous donne pour aller à lui.

Trop souvent, dans notre recherche itinérante et pour [320] nous conformer à l'habituel langage des apparences, nous avons parlé et raisonné comme si nous possédions tout à fait en propre et définitivement ce que nous avons reçu ou, tentation plus subtile, comme si nous pouvions l'employer souverainement sans besoin d'un concours constant ou d'un secours gracieux. C'est là une illusoire présomption dont il est temps que notre étude de *l'Être* plus encore que celle de *la Pensée* nous délivre. Pas un seul instant nous ne sommes tout seul et tout nôtre ; et notre être est toujours emprunté, quoiqu'il ait pour raison de transformer cet emprunt en don, ce prêt en gain. S. Bernard l'avait profondément signifié dans un texte remarquablement précis et nuancé de son « Traité de la grâce et du libre arbitre » ¹

¹ S. Bernard décrit la distinction et la coopération totales de l'homme et de Dieu jusque dans l'ordre surnaturel où, sous la motion prévenante et concomitante de Dieu, l'œuvre entière de notre destinée peut s'accomplir en nous mais non sans nous. « *Gratia liberum excitat arbitrium, cum seminal cogitatum ; sanat, cum immutat affectum ; roborat, ut perducatur ad actum ; servat, ne sentiat defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat, in ceteris comitetur ; ad hoc utique praeveniens, ut jam, sibi deinceps cooperetur. Ita tamen quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur ; ut mixtim, non singillatim ; simul, non vicissim, per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa ; sed ut totum in illo, sic totum ex illa* ». (de *Gratia et Libero arbitrio*, cap. XI, 47).

Ce qui est vrai et uni dans l'ordre vital et spirituel peut donc offrir à la réflexion spéculative deux aspects qu'il importe de distinguer non comme des réalités pour ainsi dire extérieures l'une à l'autre, mais comme se complétant sans se confondre et comme offrant deux objets formellement distincts par l'origine, la méthode, la certitude, la valeur qu'ils comportent, alors cependant qu'il y a union d'existence et de finalité. C'est ainsi que l'examen philosophique peut légitimement porter sur la face humaine d'une vie qui est dans l'homme quoiqu'elle ne soit pas toute de l'homme et cette étude ne préjuge en rien ce que la révélation et la science sacrée peuvent seules nous apprendre d'un ordre surnaturel.

Nous retrouvons ici en une plus complète lumière la vérité précédemment énoncée sous son caractère paradoxal [321] que nous avons partiellement interprété. Si la créature a suscité un immense nombre d'êtres et multiplié les bons et les heureux, elle n'a pas accru pour cela l'Être en soi, le Bien absolu, la Béatitude infinie. En nous excusant de parler humainement de ces réalités, où la lumière et l'obscurité se mêlent encore pour nous, on oserait dire que les êtres spirituels peuvent ou faire couronner en eux les dons de Dieu dans une joie partagée, selon l'expression augustinienne : *ipse tua dona coronas in nobis* ; ou bien s'exposer aux rigueurs de l'amour méconnu et trahi.

Et nous voici par cette recherche de l'être, comme nous l'avions été par l'étude de la pensée, introduits en une sorte de vestibule d'où nous ne pouvons nous évader par un recul, ni avancer vers ce qui nous apparaîtrait comme la nef du salut. Car s'il est vrai que notre enquête, poursuivie avec cohérence et ténacité, nous amène à nous faire désirer une solidité qui ne se trouve complète qu'en Dieu, il n'est pas moins certain que, sans pouvoir abandonner ce désir qui déjà nous immortalise, nous ne pouvons prétendre à le satisfaire par le seul effort de notre ambition. L'être que dans notre sincérité profonde nous ne pouvons nous empêcher de souhaiter reste aussi invinciblement hors de nos prises qu'il est invinciblement convoité. Vainement nous offrons-nous le rêve d'un surhomme futur ; ce dépassement sans fin, qui semble emplir peu à peu la capacité de nos aspirations, ne fait au contraire que surexciter notre avidité ; bien plus, il manifeste l'inconséquence présente et future de l'être fini qui veut infiniment sans vouloir l'Infini lui-même.

Si l'intention plénière de la pensée aurait péché par présomption en s'arrogeant le pouvoir et le droit de capter [322] Dieu dans l'idée humaine et par l'affirmation que nous faisons de lui, l'étude de l'être doit nous mettre encore davantage en défiance contre l'attitude dénoncée déjà par les anciens sous les symboles des Titans, de Prométhée, de la Némésis. Sans doute la tentation toujours spécieuse, mais foncièrement déraisonnable, s'insinue en tout esprit par ce murmure secret, *vos dii eritis*. Mais pour que cette promesse ne soit

point fallacieuse, pour que l'être spirituel commence par accomplir tout ce qui dépend et cela seul qui dépend de l'élan qui lui a été fourni comme don de nature, il faut qu'au lieu de s'en prévaloir comme s'il en était l'auteur et le maître, il reconnaisse sa dette. Qu'il soit prêt à restituer ce premier don si pour payer un autre don infiniment supérieur le renoncement à ces limites naturelles était proposé comme l'humble rançon d'une dotation vraiment divine.

Dans cette intégration qui ne peut être ici présentée d'un point de vue historique ou théologique, il y a du moins, fût-ce sous la simple forme d'une hypothèse spéculative, une continuité rationnelle qui éclaire quelque peu les mystérieuses profondeurs d'une genèse ontologique propre à rattacher la fluence naturelle des êtres au roc de la divinité où s'ouvre le havre qui peut les accueillir sans se confondre avec aucun d'eux. Ce qui reste en effet la réserve suprême à maintenir c'est l'impuissance métaphysique de l'être créé à rejoindre naturellement le Créateur. La philosophie doit donc à la fois manifester la dépendance réciproque des existences qui composent l'univers, leur étagement qui les assume et les soulève les uns par les autres, leur aimantation normale vers le principe d'unité et de solidité dont aucun ne peut posséder en soi ni trouver par lui seul la pleine réalité. Elle doit donc en outre, en tenant compte de cette déficience congénitale et normale, comme aussi de l'aspiration qui travaille tous les [323] êtres telle une parturition sans cesse défailante, examiner si la possibilité d'une réalisation ultérieure est concevable ; et si oui, il lui reste à entrevoir, fût-ce faiblement, les dispositions dans lesquelles les esprits doivent se placer pour ne pas se dérober au rôle de docilité, de prudente réserve ou même d'attente généreuse et confiante en face des solutions éventuelles d'un problème qu'il leur est donné non de résoudre, mais de poser et de vivre.

Ce n'est donc pas sans raison qu'on a prétendu placer le principal de la tâche du philosophe moins dans l'espoir de résoudre littéralement les questions que dans le discernement des problèmes à préciser avec toutes leurs données et en toutes leurs dépendances rationnelles. Ici surtout s'applique cette réflexion. Notre étude de l'être ne peut être considérée comme décevante si elle aboutit à ouvrir d'ultérieures investigations. Elle serait fausse si elle présomait de four-

nir, si l'on peut dire, une conclusion réalisatrice au lieu d'instituer une recherche nouvelle. Une science de l'être ne dispense pas d'être effectivement et de vivre avec risques, initiatives et découvertes.

Dès à présent nous apparaissent deux champs complémentaires d'étude indispensables à l'intégralité de l'effort philosophique en ce qu'il a de vital, de spéculatif et de salutaire. D'une part, comment, malgré les déficiences que notre double enquête sur *la pensée* et sur *l'être* a mises en lumière, pouvons-nous en fait réaliser notre tâche et contribuer effectivement à décider notre avenir ? N'est-ce pas sous le voile de *l'action* et dans la mesure où, tout passifs que semblent les êtres créés, il y a cependant un réel *agir* en certains d'entre eux que s'opère en fait la solution véritable ? Et, d'autre part, (s'il faut que cette solution soit accessible à la bonne foi et à la bonne volonté comme dans le secret d'une arche d'alliance) n'aurons-nous pas à tenir compte, même en philosophes, des leçons [324] historiques et spirituelles qu'introduit le christianisme dans la civilisation générale dont vit l'humanité ? Dès lors ne sera-t-il pas raisonnable, légitime, obligatoire même de scruter, comme on le ferait ou même autrement qu'on ne le ferait pour l'esprit stoïcien par exemple, *l'esprit chrétien* et l'expérience morale, doctrinale et religieuse du catholicisme ?

Peut-être comprenons-nous mieux ici les raisons pour lesquelles il était nécessaire, afin de donner à ces problèmes leur précision et leur légitimité, d'examiner aussi à fond que possible les difficultés que suscite l'étude de la pensée et celle de l'être. Si on ne comprenait pas les exigences qui résultent de cette critique méthodique et enchaînée, on serait exposé à considérer comme vagues ou arbitraires des questions qui s'impliquent les unes les autres dans la spéculation philosophique de même qu'elles sont liées dans la vie réelle. Elles engagent notre responsabilité indéclinable. Il est donc essentiel que nous nous rendions compte expressément de cet engrenage dont il ne dépend pas de nous de nous dégager. Et, en abordant de telles recherches, la philosophie, loin d'excéder ses forces ou de trahir son devoir de prudence, de courage et de réserve, ne fait que couvrir son champ d'exploration, dans l'esprit de cohérence rationnelle et d'initiative spirituelle qui est le sien. [325]

Conclusion apéritive

[Retour à la table des matières](#)

L'être est-il ? qu'est-il ? Ces questions qui semblent liées paraissent aussi se jeter un défi aux deux extrémités du champ de la connaissance et de la réalité. Et tandis que la première impose comme une évidence obvie la solution la plus affirmative qui puisse se concevoir, la seconde, solidaire pourtant de la première, suscite les plus profonds embarras. Il est donc vrai, à la fois, que l'être ne fait point problème et que pourtant il constitue le problème des problèmes, le dernier à résoudre, comme le premier à énoncer. En abordant l'ontologie, la tâche fondamentale est de constater en même temps et l'impossibilité où nous sommes, malgré tout effort sceptique, d'éliminer l'affirmation d'un réel quel qu'il soit, et la nécessité d'avouer l'impuissance initiale où nous place un examen même sommaire devant le mystère de ce qui est.

Comment relier notre certitude originelle à la conviction méthodique et distincte qui, finalement, nous montrera en quel sens l'assertion ferme et confuse du début peut rejoindre la science et la possession même de l'être, — possession [326] à laquelle malgré tant d'obscurités, d'abdications apparentes ou d'inquiétantes péripéties, nous tendons invinciblement ? Tel est l'intervalle qu'il a fallu parcourir dès lors que nous avons aperçu l'écart immense qui sépare, selon l'expression d'Aristote, le premier en soi et le premier par rapport à nous. Vérité qui trouve dans l'ontologie son application la plus complète et la

plus stimulante. Déjà cependant l'étude de *la Pensée* nous avait mis en face d'une difficulté analogue : qu'est-ce que penser ? En un sens, c'est la plus claire, en un autre sens, c'est la plus indéfinissable et la plus mystérieuse des réalités. Il avait donc été nécessaire de justifier d'abord le paradoxe de notre recherche et de montrer qu'on se trompe en imaginant que, servant à résoudre toutes les questions, la pensée ne saurait comporter d'être mise en question elle-même. Or il a été établi qu'avant tout, c'est elle qui fait problème et qu'on ne peut, pour la rendre intelligible à elle-même, se contenter de la prendre comme un fait brut, sans explication intrinsèque. Plus encore que la pensée, l'être, qui semble inclus en toutes choses, ne paraît pouvoir être inclus en aucune définition, et dès lors on se persuade volontiers qu'il n'y a point lieu d'en faire un impossible examen critique, — examen, dit-on, qui ne pourrait aboutir qu'à obscurcir et à compromettre l'évidence naturelle. Nous ne nous sommes pas résignés à cette abdication philosophique ; nous avons cherché à voir ce qui fait problème dans une étude de l'être, non point certes pour saper des certitudes inévitables, mais pour prévenir les confusions, dissiper les équivoques, discerner les vérités diversement impliquées au regard d'une connaissance explicitement analysée et liée en toutes ses parties.

Ainsi, loin d'orienter notre effort vers une détermination générale du sens, multiple et confus, spontanément attribué au mot *être*, il nous a semblé qu'au lieu de devenir [327] un passe-partout cette prétendue clef de l'ontologie n'ouvrait aucune issue ou même masquait toutes les portes et serrures qui restaient fermées. D'où l'énoncé de la question liminale à poser et à discuter : s'il est vrai que le mot être doit conserver, sous tous ses emplois, un sens profond et sans équivocité complète, il est pourtant nécessaire de prévenir les ambiguïtés et les confusions qui nous exposeraient à osciller entre des identifications et des oppositions également pernicieuses. Ce n'est point sur des généralités que nous devons travailler ici ; c'est sur les unités concrètes qui confèrent aux êtres authentiques leur double caractère de singularité et de solidarité universelle. C'est pourquoi aussi l'ontologie à constituer doit porter non pas seulement sur des accidents individuels dont aucune science n'est humainement possible, mais sur un problème important et difficile entre tous, celui de la compatibilité

des êtres contingents et de l'Être nécessaire sans qu'aucune des réalités mouvantes ne posséderait une consistance véritable et une existence authentique.

Peu à peu donc se déploie l'étendue et se marquent spontanément les divisions du domaine ontologique : les êtres ne sont pas du tout fait ; on ne saurait par conséquent accepter la notion même d'être comme une chose subie, sans que la réalité qui constitue ces êtres offre rien d'analysable, d'explicable, d'intelligible, d'actif. D'où le caractère dynamique et génétique d'une ontologie qui doit rendre raison des causes mêmes et des finalités, sans se borner à enregistrer des faits opaques ou des notions inertes. Mais on devine aussi quelles précautions sont à prendre, quelles confusions sont à éviter dans cette étude, ou de la genèse de ce qu'il a fallu appeler les créatures, ou de l'éternelle génération de l'Être en soi, *Ens a se et causa sui*. Et on voit en même temps quelle inévitable, quelle suprême difficulté fait surgir la coexistence de [328] l'ordre créé avec cet Absolu qui n'avait besoin de rien et en dehors de qui le néant même n'est pas.

I. — PARS PURIFICANS AD AEDIFICATIONEM.

[Retour à la table des matières](#)

Ce retour sur les difficultés, qu'il fallait discerner, discuter et élucider, justifie sans doute l'itinéraire un peu inattendu peut-être de notre enquête, les rencontres peu habituelles à l'ontologie et les solutions vers lesquelles un examen critique et cohérent nous a graduellement acheminés, tout en laissant ouvertes d'ultérieures perspectives. Il y aura donc profit encore à méditer un instant — soit sur les écueils à éviter, — soit sur l'intégralité du problème qu'il est normal pour tout homme de résoudre, et que par conséquent il appartient à la réflexion d'éclairer aussi avant que possible, — soit enfin (depuis l'observatoire où nous élève l'ontologie) sur les horizons entrevus, les champs qu'il reste à explorer, sinon à conquérir. Chemin faisant cette récapitulation et cette prospection nous aideront à prendre mieux conscience de la méthode à employer et des résultats à espérer.

Etrange anomalie qu'offrent le sentiment et la science de l'être, et conflit analogue à celui qu'avaient présenté la pensée vivante et la réflexion critique. De même qu'une science incomplète avait suscité des antinomies dont la vie de l'esprit, laissée à son élan spontané, n'avait point à se soucier, de même et plus gravement encore l'ontologie se heurte d'abord à deux murs qui barrent alternativement la route. Mais ici encore, au milieu de ces conflits, une voie conciliatrice ouvre à notre recherche un champ libre et infini. Pour la pensée, la dualité initiale avait servi à prévenir toute satisfaction prématurée et décevante vers l'union convoitée ; et les obstacles soulevés par la réflexion sur le chemin de la vie spirituelle avaient finalement promu l'élan de la pensée, devenue consciente [329] d'elle-même et responsable de son orientation, jusque vers son objet suprême. Ici, plus complètement et plus excellemment encore, le vœu incoercible de notre être, toujours provisoirement frustré, doit être d'autant

plus expressément discerné et obéi que cette besogneuse avidité, indestructible comme un désir congénital de notre nature raisonnable, est nécessaire et doit devenir salulaire pour conduire et ouvrir notre être à l'accueil de l'Être en soi et de son pur esprit. Ainsi les difficultés mêmes de notre recherche ont un sens profond, une récompense incomparable, des sanctions sur lesquelles on ne saurait trop méditer, puisque d'elles dépend tout le destin de notre être, son succès ou son échec.

Aux lecteurs qui avaient pu craindre d'abord que notre certitude immédiate et profonde de l'être fût compromise, soit par une crédulité trop docile aux sentiments obvies du simplisme populaire ou d'un postulat métaphysique, soit au contraire par une enquête méthodique sur les conditions impliquées dans la pure idée de l'être, il apparaîtra sans doute désormais que nous échappons au double danger des satisfactions de sens commun et des dissolvantes spéculations critiques. Autant il importe de ne pas trouver l'être au rabais, sauf à préparer une négation finale du seul Être absolu, autant il est salulaire de montrer dans les réalités contingentes, déjà indéniables, ce qui rend nécessaire l'affirmation de la Cause première et ce qui peut seul conférer aux créatures une consistance et une valeur définitive.

C'est pourquoi il a fallu, dans un équilibre toujours en mouvement, respecter constamment les relations entre les êtres en devenir qui font problème et Celui en qui il n'y a aucun problème, sinon par rapport à l'ordre contingent, à l'origine, à la signification et à la destinée de l'univers. C'est à sauvegarder cet équilibre entre les êtres réels [330] mais dépendants et l'Être absolument indépendant que nous avons constamment tendu. Méconnaître cette difficulté radicale, se contenter de notions laissées à leur imprécision, juxtaposer des réalités en devenir et apparemment évanescences à la solidité substantielle en laquelle seuls se rencontrent les attributs essentiels à l'Être en soi, c'est s'exposer à une perpétuelle oscillation entre un immanentisme destructeur de toute transcendance et un monisme inintelligiblement ruineux des êtres particuliers et du vrai Dieu.

La nécessité d'épurer cette trouble mixture apparaît d'autant plus manifeste et urgente que même les doctrines attentives à fuir les deux extrêmes dont nous venons de rappeler l'écart, risquent elles-mêmes de ne frayer une route plus sûre, une *via media*, qu'en offrant des solutions antithétiques ou qu'en ignorant des problèmes inévitablement posés en fait.

— Dans le premier cas, une sorte d'hybridation dans le domaine psychologique, métaphysique et moral nous expose d'abord à canoniser les données soi-disant immédiates de la perception, sans critiquer la diversité de leur origine et de leur portée, comme si tout ce qui est spontanément appréhendé dans la conscience s'imposait au jugement et réclamait une valeur non plus seulement psychologique, mais objectivement métaphysique. Et pourtant cette précipitation de confiance théorique supporte si peu l'examen que nul ne s'y tient, ni dans l'expérience commune, ni dans la recherche scientifique, ni dans la vie morale, ni dans l'affirmation ontologique (30).

— Dans le second cas, on renonce à tout examen rationnel du problème de la création, on accepte comme un fait brut l'existence de réalités contingentes, on se borne à les déclarer incommensurables avec l'Être nécessaire qu'elles servent cependant à prouver, comme s'il suffisait de [331] l'étayer sur cet appui ; on est réduit à imaginer, pour éviter le double écueil du monisme et du dualisme, un néant qui jouerait le rôle aussi éthéré que possible de matière première ou qui, à la limite, serait la part faite à une sorte d'agnosticisme radical, servant de paravent à tout danger d'absorption des êtres par l'Être.

Ce sont là des solutions plus verbales que réelles et qui, non seulement ne satisfont aucunement l'esprit, mais masquent les problèmes les plus vitaux, les plus féconds, puisque nous sommes empêchés ainsi de comprendre le sens même de la création, la participation des êtres à leur destinée, leur solidarité mutuelle, leur ontogénie propre et l'étendue des sanctions résultant de leur adhésion ou de leur refus à la fin qui leur est assignée et qu'elles ne peuvent s'empêcher de ratifier. On le voit donc, une première tâche est indispensable, moins pour écarter simplement des méprises ou des abus, que pour déterminer

les termes exacts du problème ontologique. Il faut réconcilier en effet les aspects opposés de la certitude première (mêlée de crédulité et d'illusion) avec la réflexion intégrale, grâce à laquelle la science de l'être rejoint la conviction primitive. On parvient à cette jonction non point seulement en purifiant nos conceptions théoriques, mais en les enrichissant effectivement, c'est-à-dire en réalisant peu à peu l'objet qui est pour l'ontologie plus qu'un terme idéal, car c'est ce terme, déjà partiellement présent et agissant en nous, qui demande à être accueilli, employé, assimilé (d'une manière qui reste à définir) comme une participation à la Cause première, devenant de mieux en mieux la Fin dernière et suprême de tout ce qui est, agit et pense. Tel apparaît ainsi le champ d'une ontologie qui ne laisse rien en dehors de son devoir. [332]

II. — GÉNÉRATION ESSENTIELLE DE L'ÊTRE ET GENÈSE DES ÊTRES CONTINGENTS.

[Retour à la table des matières](#)

La première partie de notre enquête avait eu pour objet de faire ressortir les difficultés complexes du problème ontologique et d'écarter les solutions décevantes ou les confusions engendrées par une terminologie souvent équivoque. Mais cette tâche, en apparence critique comme un déblaiement, n'a pas été, ni d'intention ni de fait, une *pars destruens* : elle a tendu à épurer, c'est-à-dire à fortifier, assainir, édifier et préparer les solutions satisfaisant à toutes les données du problème. Bien plus, cette exploration préalable n'est point comparable au plan idéal d'une architecture sur le papier ; elle inaugure la construction en creusant dans le terrain même l'emplacement et en élevant les premières assises de l'édifice. Une ontologie digne de ce nom n'est pas purement descriptive ; elle est intrinsèquement constructive, car si l'être est, c'est à la condition de produire, d'avoir ou mieux d'être une efficence ; et l'aspect sous lequel il convient de l'étudier, c'est l'aspect génétique, soit qu'une génération réside essentiellement et absolument en lui-même, soit qu'il produise des causes

secondes, soit que ces êtres créés contribuent de quelque manière à leur propre devenir et à leur achèvement personnel.

Au cœur même de l'ontologie il a donc été nécessaire de placer, pour que les mots l'Être en soi aient un sens, le problème de l'éternelle génération divine. Sans doute le mystère subsiste en face de cette étrange affirmation de l'aséité (31) ; mais, devant l'exigence la plus foncière de la raison, l'Être n'aurait pas de sens, Dieu ne serait qu'un mot et risquerait de se confondre soit avec le grand Tout, soit avec la catégorie de l'idéal, simples idoles de l'entendement abstrait, si de quelque manière notre intelligence n'introduisait dans l'affirmation de Dieu un principe de [333] vie, de lumière et d'amour toujours actif et fécond.

Et ce n'est pas seulement pour l'Être en soi que la considération d'une incessante fécondité soulage la pensée ; c'est aussi (et non seulement par analogie, mais par assimilation) que les êtres se présentent à toute réflexion pénétrante comme parcourant une genèse à la fois subie, spontanée et, pour certains d'entre eux, accueillie ou même coopératrice. Genèse qui certes reste tout à fait différente et incommensurable par rapport à l'éternelle génération, toujours divinement actuelle et constamment parfaite, mais genèse qui donne cependant un sens, une orientation, une fixité, une aimantation au mouvement de l'univers entier, selon la formule souvent rappelée : *omnia intendunt assimilari Deo*.

Mais ces grandes vérités ont beau être nettement formulées et rationnellement acceptables et même soulageantes pour l'esprit ; elles conservent une obscurité tutélaire et soulèvent des difficultés qu'il est bon de rencontrer parce qu'il est salutaire d'en voir la profondeur et les exigences, sinon d'en discerner et d'en procurer toute la solution. Car s'il y a dans un tel problème une part de difficultés inhérentes à la condition des créatures, il y a aussi d'abord, et d'autre part, une difficulté inhérente à l'idée même que nous avons nécessairement à nous faire de Dieu et de son absolue suffisance. Comment donc la convergence de ces deux termes incommensurables est-elle possible pour que les êtres finis soient véritablement, sans que leur existence reste un simulacre

ou une transitoire image et sans que, inversement, les créatures se perdent finalement par une sorte d'extase ou d'exode dans l'unité et l'infinitude divine ?

1° S'il est vrai que Dieu doit être certainement connu et démontré par la raison humaine, d'une façon sans doute [334] inadéquate mais préservatrice de toute idolâtrie, grâce aux attributs qui pour notre intelligence monnayent la sublime simplicité sans la défigurer pour cela, il est vrai également, par là même, que la considération des perfections divines nous empêche de séparer l'Être en soi de ce qui le rendrait intelligible, indéterminé, impensable. Il ne peut être inconscience et devenir ; il est toute lumière et toute possession de soi. Il n'est pas un théorème où s'explicite un axiome éternel, sans vie et sans amour ; il est charité consubstantielle à la science, à l'intelligence, à la puissance, sans que rien demeure à l'état de virtualité, d'inégalité, de caducité. Or, si la spéculation la plus critique réussit à faire entendre ces assertions au point de les rendre invulnérables, il ressort de là que Dieu est en soi une vie, une fécondité et, selon une parole consacrée, une intime, permanente et parfaite génération, absolument autonome et sans indigence d'aucune sorte. Il appert donc de là que, s'il y a des réalités auxquelles ne conviennent point ces attributs essentiels, c'est seulement par libre volonté de puissance et de bonté que de tels êtres subsistent, sans que rien de l'ordre contingent ait été précédé d'une exigence quelconque, sans que rien en Dieu ait réclamé leur apparition. Mais aussi l'œuvre créatrice, étant de gratuite générosité, ne saurait être comprise que comme une manifestation d'amour en même temps que d'omnipotence et de sagesse ; et des êtres créés ne sauraient être intelligibles et constituer un bien que si, à des degrés divers, ils reproduisent quelques traits du Créateur. Ils ne sont êtres que dans la mesure où ils sont une image ou peuvent même devenir une ressemblance de leur Cause première en tendant vers ce qui est nécessairement aussi leur fin comme leur principe. Dès lors les créatures ne pourraient représenter leur Auteur si elles n'étaient que pure passivité et indétermination totale. Si peu que ce soit, elles ont, elles aussi, une sorte d'activité spécifiée ; [335] mais, parce que leur élan ne vient pas primitivement d'elles, et parce que leur ressort procède d'une cause originelle qui les dépasse infiniment, leur réalité est liée à un devenir, à un changement, à une genèse dont on ne peut dire, au sens fort

dont nous parlions tout à l'heure, qu'elle soit une intime génération. Non seulement les créatures dépendent toutes d'une motion divine, même en ce qu'elles ont de spécifique et apparemment de propre ; mais elles dépendent aussi, jusqu'à un certain point, les unes des autres, dans une solidarité qui, sans supprimer le libre arbitre chez les agents raisonnables, n'en constitue pas moins une connexion dont il est impossible de se détacher complètement et qu'il est bon de connaître et de respecter.

D'un tel point de vue la création ne cesse assurément point d'être mystérieuse ; mais elle cesse d'être irrationnelle et de paraître incompréhensible ou presque scandaleuse au regard du métaphysicien. Sans doute bien des difficultés restent à résoudre que nous rencontrerons plus tard ; mais déjà semblent sauvegardées — la plénitude de la transcendance divine, — la gratuité de l'œuvre créatrice, — l'ordonnance intelligible et bonne de cette genèse universelle qui met solidairement en branle toutes les virtualités de la nature en vue de l'avènement d'une vie spirituelle de plus en plus consciente de son aspiration infinie. Jusqu'où peut monter cette genèse, qui tend à reproduire quelque chose du mystère divin, ce n'est pas le rôle du philosophe livré à ses seules ressources de l'examiner tant qu'il ne recourt pas à d'autres enseignements que ceux de la spéculation purement métaphysique et morale. Quoi que nous puissions entrevoir des possibilités et des hypothèses, nous ne saurions en aucun cas découvrir, par la seule raison, les inventions divines qui, en fait, peuvent conduire l'œuvre de la charité jusqu'à son terme le plus élevé. Mais c'est déjà beaucoup d'avoir [336] écarté de notre route les premiers obstacles accumulés et de justifier l'idée même de création, d'expliquer les raisons de ce monde du devenir qui a déconcerté tant d'esprits, de faire entrevoir la cohérence du drame universel et de l'acheminer vers le sens spirituel qui doit renfermer le mot de l'énigme.

2° D'une vision descendante de l'Être aux êtres, il est bon maintenant de remonter de l'œuvre à l'Auteur et de répondre aux questions que soulève la merveille symétrique à celle que nous venons de contempler un moment. Pour user d'un langage métaphorique, disons donc qu'après avoir essayé —

d'entrevoir dans le mystère de la Déité quelques raisons, plus éclairantes peut-être qu'éclairées pour nous, afin de rendre si peu que ce soit conciliables à nos yeux la nécessité et la liberté souveraine, la vie et l'éternité, la puissance et l'amour dans une génération constamment parfaite (31), — puis aussi de faire un peu comprendre comment cette divine perfection est sortie pour ainsi dire de son repos toujours pleinement actif, afin d'offrir une genèse des créatures, une imitation toute contingente de son absolue et immuable fécondité, nous devons considérer comment une réponse peut être fournie à cet appel créateur, de manière que ce qui n'était pas fût, et même fût pour toujours en participant à l'éternité. Plus on réfléchira devant cette ascension ou cette assumption qui suscite une réalité dont rien ne réclamait l'apparition et qui entre par le temps dans un ordre éternel, plus l'on sentira la grandeur de la vocation initiale, du drame médian, de la destination terminale de cet ample univers où nous semblons d'abord perdus dans une confuse immensité, mais dont nous avons à triompher en le soulevant vers le but divin de l'esprit.

Tout à l'heure nous apercevions quelques raisons de cette genèse universelle où chaque créature est emportée [337] comme dans une parturition, en apparence toujours avortée. Mais l'utilité d'une révision d'ensemble, ce doit être de nous faire parcourir de haut en bas et de bas en haut, comme sur une échelle de Jacob, le double itinéraire des condescendances divines et des ascensions, voire même des assumptions ou des chutes de l'univers et des esprits. Et cette vue, sans même réussir à être unitive, est cependant assez synthétique et cohérente pour apporter une clarté apaisante en même temps qu'une stimulation généreuse dont nous devons enregistrer le bienfait.

Déjà, du point de vue spéculatif, une immense satisfaction nous est apportée dès lors que, devant Dieu même, nous ne nous heurtons plus à un monolithe absolument impénétrable et immobile. Quoique nos mots humains restent toujours inadéquats par ce qu'ils ont de métaphorique nous pouvons du moins, en sachant que nous balbutions, dire que, si Dieu n'était pas génération d'intelligence et d'amour dans l'unité substantielle de son aséité, notre raison même se sentirait comme frustrée et aveuglée. Mais en même temps nous comprenons un peu mieux pourquoi le monde n'est et ne peut être qu'une genèse, qu'un enfantement, qu'un passage *ad ulteriora et superiora*. Ainsi som-

mes-nous affranchis des tenaces vestiges du dualisme et du monisme. Ainsi s'efface l'antique superstition, trop souvent renaissante, d'un ordre purement cyclique, d'un univers fixé dans des compartiments où le mouvant même reste idéalement stable et clos. Ainsi sommes-nous élevés à une conception du drame universel où le décor même a une signification profonde, où les figurants et les comparses remplissent une fonction dont les acteurs principaux ne se passent jamais complètement, puisque d'ailleurs ces personnages rendent solidaires de leur destinée les êtres inférieurs dont ils ont usé ou abusé. Ainsi, selon le vœu de Platon, le regard de la philosophie devient synoptique, panoptique, sans que pour cela la vue [338] se substitue aux autres opérations indispensables au plein épanouissement de la vie.

Il y a donc un autre aspect, non seulement à considérer, mais si l'on peut dire à réaliser, afin que la leçon à tirer d'une science vraie de l'être ne reste pas inachevée, c'est-à-dire, au fond, incomprise. Il nous est apparu en effet que si Dieu même est altruisme et génération, les créatures sont solidarité et devoir. Il est devenu manifeste que, pour devenir elles-mêmes, elles ont d'abord à être beaucoup par les autres, qu'elles ont aussi à faire valoir leur nature générique, leur originalité spécifique, leur apport singulier. Mais, pour celles qui ont conscience de leur dignité de causes et de leurs obligations spirituelles, ce n'est plus la vie par les autres, ni la vie pour soi qui suffit : il faut qu'elles pratiquent la vie pour les autres et la vie pour Dieu. Leur être est tel, en raison de l'envergure même de leurs virtualités, qu'elles ne doivent, qu'elles ne peuvent se confiner dans leur propre égotisme. Pas plus que pour l'univers en sa totalité, il n'y a pour elles de cycle clos, d'ordre fermé en une pure immanence. Bon gré mal gré, l'exode s'impose à elles, fût-ce par l'effort même qu'elles feraient pour se suffire, pour tout accaparer, pour se déifier elles-mêmes ou pour s'évader d'une aspiration qu'on ne saurait s'empêcher de ratifier.

En revoyant sous un aspect symétrique les thèses qui, au cours de notre recherche tâtonnante, avaient pu paraître paradoxales, nous découvrons peut-

être qu'elles sont simplement traditionnelles. Et tout notre effort consiste seulement à faire apercevoir leur cohésion foncière, leur signification vivifiante. Le risque n'est pas d'étendre, ainsi qu'on le ferait au moyen d'un télescope, le champ visuel de la raison, comme s'il fallait craindre de briser le ciel de cristal où d'antiques formules prétendaient nous enfermer [339] en toute sécurité. Le risque meurtrier serait au contraire de parquer la recherche philosophique afin d'éviter les rencontres des sciences mouvantes avec l'éternelle vérité (31).

Il est donc bien vrai que l'intégration méthodique de multiples vérités, trop souvent éparses comme des membres détachés de leur organisme, éclaire et fait plus qu'éclairer ces vérités mêmes : elle assure à la philosophie la double et unique fonction qui, primitivement, a été la sienne, spéculante et pratique tout ensemble. De plus en plus nous discernons à quel point la science de la pensée, la science de l'être, la science de la vie, distinctes en nous, sont néanmoins associées par une intime coopération qui contribue à fonder, à promouvoir, à perfectionner l'être même que nous sommes. D'une façon plus générale, si dans l'univers la pensée se fonde sur l'être, les êtres enveloppent toujours à quelque degré un embryon de pensée ; et si par en bas ils n'échappent pas à ce rayon de clarté, c'est que par en haut ils supposent toujours cette pure Pensée qui, selon une expression de Bossuet, fait être les choses ; « parce que Dieu les voit » de même qu'il les veut.

Et maintenant que nous avons recueilli quelques rayons de cette lumière partout diffuse qu'il importait de concentrer, demandons-nous s'il ne nous semblerait pas retomber dans une nuit en posant, tels des blocs erratiques, de prétendus êtres les uns à côté des autres et, bien au-dessus d'eux, le roc divin d'où seraient tombés ces éclats partiels. Caricature sans doute, mais qui ne fait qu'exagérer l'habitude où nous restons trop souvent de ne plus apercevoir que le fait de penser est un problème, que le fait d'être en est un autre, que ces faits sont solidaires et qu'il ne suffit pas de les affirmer pour leur conférer un sens intelligible. Il ne faut pas que des assertions [340] qui semblent obvia arrêtent l'investigation rationnelle qui a besoin de liaison universelle. C'est pourquoi, sans prétendre borner la recherche, il nous a fallu soumettre à la réflexion cet

effort de synthèse. S'il n'y avait, dans les êtres, une genèse, et, dans les personnes, une génération à laquelle elles coopèrent, leur existence demeurerait opaque, au point d'être un inconnu dans l'inconscience même. La sagesse exige qu'on ne fonde pas des affirmations sur ce qui resterait un pur *x*. Il reste donc une étude ultérieure à entreprendre ; il ne suffit pas d'avoir décrit les conflits surgissant au sein de l'ontologie tour à tour attentive à l'Être et aux êtres, ni même de présenter une vue pacifiante d'une incommensurabilité en même temps que d'une participation des êtres avec l'Être (32) : cette satisfaction spéculative demeure incomplète si nous ne comprenons quelque peu comment cette solution théorique est viable pratiquement. Tel est l'objet de la nouvelle recherche qui s'impose désormais à nous et dont nous avons à justifier l'examen en laissant apercevoir le sens véritable d'un prochain livre sur le double problème de l'Acte pur et des causes secondes dont une thèse, déjà ancienne, sur « l'Action » n'avait présenté qu'un aspect restreint et insuffisant.

III. — PRÉPARATION À L'ÉTUDE DU PUR AGIR EN L'ÊTRE ET DU RÔLE DE L'ACTION DANS LA GENÈSE DES ÊTRES.

[Retour à la table des matières](#)

L'ontologie, pour ne pas rester à mi-chemin de sa tâche et pour donner une valeur intelligible et même spirituelle à ses conclusions, nous fait entrevoir une éternelle génération dans l'Être au sein même de son immuable perfection et une genèse dans l'univers où le mouvement même, sous toutes les formes du devenir, a une signification préparatoire à l'avènement des esprits. Mais comment s'opère cette éternelle naissance de l'aséité ou cette croissance des [341] êtres avec toutes les péripéties que comporte leur drame ? Il y a donc à éclairer à quelque degré, soit cette mystérieuse idée d'une vie absolument féconde en Dieu, soit ces moyens grâce auxquels l'imparfait tend à s'élever, fût-ce avec le risque d'échecs et de chutes. Leibniz prétendait bannir de partout la torpeur et

l'inertie et l'on a souvent répété : être, c'est agir. En quel sens est-ce absolument vrai ? en quel sens est-ce partiellement exagéré ou provisoirement faux ? Voici donc les questions qu'ouvre impérieusement devant nous l'ontologie allant jusqu'au bout de son devoir. Il devient indispensable de répondre à ces problèmes, désormais justifiés et précisés : — comment est réelle en l'Être cette génération, — comment se réalise dans les créatures cette genèse dont le sens métaphysique et spirituel nous est apparu toujours plus intelligible et meilleur ?

Ni l'aséité, ni même l'ontogénie des créatures ne résultent soit d'une pure fatalité métaphysique, soit d'une explicitation logique et d'une nécessité mathématique, soit d'un déterminisme aveugle, soit d'une addition d'expériences et d'un cumul d'acquisitions. L'être n'est pas en cela ; il n'est pas cela. L'être n'est pas du tout fait ni du fabriqué, en qui l'analyse et la synthèse seraient réciproques sans toucher à l'unité qu'elles n'atteignent jamais ni comme élément, ni comme totalité simple. Si déjà la pensée nous était apparue comme irréductible à ses éléments analytiques ou transcendante à ses conditions d'intelligibilité, davantage encore la génération de l'Être ou la gestation progressive des êtres exigent une méthode plus compréhensive et plus unitive, un mode d'explication ou de développement supérieur à une vue descriptive ou à de simples intentions théoriques.

Ainsi s'impose à nous, ainsi nous attendait cette double difficulté qu'il faudra bientôt explorer et élucider : [342] — problème des moyens par lesquels les êtres expriment leur réalité native et réalisent leur genèse qui peut devenir un devoir ; — problème du mode sous lequel, le moins inadéquatement possible, nous pouvons nous représenter comment l'Être est essentiellement et consubstantiellement *causa sui*. Il serait étrange en effet que la raison fût autorisée à user de cette expression traditionnelle, sans que la philosophie se vît reconnaître le pouvoir d'expliquer un peu ce terme paradoxal autrement que comme un jeu de mots sur une cause qui serait sa propre cause. Il doit donc être légitime, et par là même éclairant, d'introduire et de scruter cette idée d'intime génération puisqu'elle fournit un contenu au moins enveloppé, mais

réellement pensable, au concept d'aséité ; et ce concept, pour avoir une vérité objective et intrinsèque, ne peut manquer de nous faire entrevoir, au sein de l'unité absolument transcendante, une circumincession où se distinguent et s'unissent parfaitement des rapports analogues à ceux que suggère une société de personnes entièrement accordées. D'un tel point de vue tombent les objections, sans que pour cela la raison soulagée prétende en rien découvrir par elle-même ou égaler en quoi que ce soit le fond caché de l'Être (**19 et 31**).

Par là encore apparaît la symétrie inverse des deux questions que nous venons de soulever et qui exigeront un examen approfondi. Indiquons au moins dès à présent le diptyque des recherches que nous aurons à entreprendre pour répondre aux deux apories corrélatives qui semblent alternativement s'opposer à notre marche vers une solution unifiante.

— D'une part, l'Agir absolu est-il concevable, alors que pour nous l'action semble toujours transitive, comme si elle nous tirait au delà de ce que nous sommes et de ce qui est déjà, en nous modifiant pour susciter du nouveau et opérer des synthèses ou des destructions ; alors aussi que [343] nos actes les plus personnels et les plus initiatifs supposent toujours une passivité antécédente, une impulsion de nature, une sujétion partielle à d'autres agents, une coopération ou une lutte avec eux ? Cela étant, comment l'idée d'acte pur n'est-elle pas une pseudo-idée, un non-sens, pire encore, une contradiction intrinsèque ? Et si le pur agir, hypothétiquement admis comme principe des agents et des actes qui, eux, ne sont pas de simples hypothèses mais des faits, n'est conçu et affirmé qu'en fonction des données de fait qu'offrent les agents physiques ou moraux, ne faudrait-il pas en conclure ou que le pur agir est comme forcé de s'exprimer en d'imparfaites actions, ou même qu'inversement il n'est que la limite irréaliste des actions transitives et toujours impures par un mélange de passions et de réactions ? On voit assez par ce simple énoncé la gravité du problème secrètement impliqué par la seule expression d'acte pur.

— D'autre part, si d'emblée il paraît tout clair et tout uni de parler, comme d'un fait indéniable, de l'action des créatures, la réflexion ne peut tarder davantage à discerner les embarras, les ambiguïtés, peut-être même les contradictions et les impossibilités que dissimule d'abord un terme si commode et si ha-

bituel. En effet où peut-on, dans l'univers entier, trouver un véritable et authentique agir, un agir qui ne résulte pas profondément et immensément d'impulsions antécédentes ou concomitantes, un agir dont on pourrait dire (comme il le faudrait pour qu'il fût à proprement parler digne de ce nom) qu'il est une source exactement originelle, une cause de soi, autre chose en un mot qu'une convergence d'effets reçus et répercutés. Et alors une difficulté, inverse de la première, s'impose avec urgence à notre attention. Après qu'on aura fait la part de la passivité que restera-t-il pour l'action de ce que, par une singulière alliance de mots, on nomme les causes secondes ? peut-il y en avoir intelligiblement et réellement [344] de telles ? et sans cela pourrions-nous continuer à parler d'êtres expressément subsistants en face ou au dedans de la Cause première, primitive et unique ? Si oui, sous quelles conditions, à quel prix, par quel moyen, jusqu'à quel terme suprême y aura-t-il, à travers leur passivité même, des agents certains, des actions comparables ou participables au pur agir ? Et ici de nouveau on voit assez, par ce seul énoncé, la gravité de cet autre problème qu'il est vraiment impossible d'éluder, non plus que le précédent ; et sans doute on s'apercevra que, tout en paraissant se contrarier, ils sont pour nous étroitement solidaires.

Il suffit à présent d'avoir frayé la voie et montré l'indispensable besoin de poursuivre notre itinéraire philosophique, impérieusement continu. Afin de soulager l'attente et sans trop anticiper, il est bon de marquer à la fois l'abri déjà solide et couvert, mais aussi les portes et les fenêtres encore ouvertes sur les grands horizons à découvrir. Toutefois que l'attrait des rives ultérieures ne nous fasse point oublier les certitudes acquises, même quand elles sont à fortifier et à illuminer davantage. — Dieu n'est pas seulement « la Pensée de la Pensée » ; il est « l'Acte pur » ; et c'est un mystère ; mais c'est aussi un objet philosophique de recherches, parce qu'il importe de ne point laisser contradictoires l'idée d'une éternelle Perfection et celle d'une vie perpétuellement génératrice et infiniment féconde : sans donc entrer dans le fond positif de l'inviolable secret de la Déité, il est possible et bon de nier les négations que suggéreraient des vues trop hâtives et trop anthropomorphiques, si on ne les corrigeait par cette voie d'élimination dont la tradition a toujours déclaré

qu'elle porte au delà de nos assertions directes. — Les êtres (et c'est d'eux qu'on a dit trop précipitamment qu'« être, c'est agir » ; car ils reposent sur un fond permanent de passivité, là même où ils usent d'une liberté) ne sont pas [345] non plus du tout fait ; ils ont à devenir ; certains mêmes ont à se faire, à décider de leur destinée, à user ou à abuser de Dieu : c'est là aussi un mystère ; mais c'est aussi un objet philosophique d'investigation, souverainement importante pour nous dans la mesure même où la recherche peut et doit éclairer nos voies ; car l'obscurité n'est pas telle qu'elle supprime la lucidité suffisante à nos responsabilités. C'est pourquoi la tâche est urgente d'examiner l'étendue de nos devoirs, puisque ce qui doit être, c'est ce qui, semé volontairement en nous et par nous, sera en nous, sera nous-même et décidera de la valeur de notre être.

L'ontologie ne saurait donc demeurer à l'état de théorie en stabilisant les êtres en des cadres cloisonnés ni même en figurant l'Être absolu sous l'image trop physique d'un moteur immobile. Assurément la science, ici comme partout ailleurs, ne se substitue pas à la pratique, ni la pratique à la science. Mais, autant et plus qu'ailleurs, la liaison doit se marquer et se réaliser dans une intimité vraiment dynamique et singulière. Il ne suffit pas de définitions abstraites ou de généralités spéculatives pour expliquer et orienter le passage de l'être à l'agir, selon le vieil adage : *operari sequitur esse*. C'est à donner au contenu de cette vérité toute sa valeur concrète et son utilité précise que l'ontologie doit nous préparer. Sur un fondement éclairé par l'étude intégrale de la pensée et stablement assis sur une science solide de l'Être et des êtres, le problème de l'agir et des actions comporte une analyse spécifiquement définie, une méthode originale, des conclusions positives dont nous ne pouvons maintenant que donner le pressentiment et la promesse.

« Conclusion apéritive » : le titre mis en tête de ces dernières pages avait pu paraître étrange ; il semble peut-être à présent plus clair et plus justifié, malgré l'alliance [346] des deux mots qui signifient fermer et ouvrir. L'ontologie ici présentée aboutit en effet à des certitudes acquises, mais qui, loin d'arrêter notre marche, lui communiquent un élan nouveau et un champ

largement ouvert. Apéritive, cette conclusion l'est donc parce qu'elle fonde un mouvement ultérieur sur des vérités établies, *motus fundatur in immobili*. Elle l'est, parce qu'elle excite une curiosité et comme un appétit renouvelés et redoublés. Elle l'est encore, parce que, recueillant toutes les forces immanentes et transcendantes qui entretiennent, orientent et lancent à l'infini nos aspirations, elle nous montre, sinon déjà les moyens de réaliser notre genèse, du moins la voie où il convient d'entrer et le terme lointain vers lequel doivent s'orienter et notre vue et nos pas. Elle l'est, parce que, sans révéler le mot de l'énigme, et sans procurer encore toutes les ressources pour notre périple en ce monde et pour le grand voyage qui nous réclame, elle nous fournit du moins la clef des portes d'entrée et la lueur suffisante qui s'attache à nos pas pour qu'ils ne s'égarent pas dans la nuit : *lucerna pedibus nostris*. [347] [348] [349]

Excursus.
Discussions complémentaires
et profit à tirer des objections.

[Retour à la table des matières](#)

1. Spécification de la méthode philosophique adaptée à l'ontologie et requête au lecteur.

[Retour à la table des matières](#)

L'étude de la pensée a montré que l'objet suprême qu'elle vise (et auquel se subordonnent tous les autres objets qui lui servent d'appui et de stimulant dans sa recherche itinérante) est l'absolu, l'universel, l'être même. Mais tandis que notre mode actuel de connaître ne laisse saisir les vérités les plus certaines que sous des traits imparfaits où l'Absolu même, nécessairement affirmé, se présente sous l'apparence d'une relativité, l'être que nous sommes et les réalités auxquelles il conviendra d'attribuer une valeur ontologique réclament, pour être vraiment, une consistance qui leur confère une plénitude complémentaire de celle dont la connaissance discursive nous donne les arrhes et une possession inchoative plutôt *qu'enveloppante*. Aussi la science de la pensée comportait une méthode d'implication ¹, en ce sens que nous avons à [350] découvrir

¹ Sur les sens multiples et l'usage philosophique du terme *implicite*, voir l'*excursus* 37 (*la Pensée*, t. II, p. 441). Me fiant au texte primitif du Bulletin de la Société française de philosophie (chez A. Colin) et à la première édition du Vocabulaire technique publié chez Alcan par M. A. Lalande, j'avais indiqué que, si le mot explicite y figure, implicite y est omis. M. Lalande a bien voulu me signaler que les éditions suivantes de ce Vocabulaire réparent cet oubli. Aux précieuses indications qui y ont été fournies, on peut ajouter les analyses et commentaires que je proposais dans *la Pensée* et que je complète ici. *Implicite* comporte un sens actif et un sens passif : ce qui enveloppe et ce qui est enveloppé. Et du point de vue ontologique c'est l'être qui est enveloppant, même alors que notre pensée la plus anticipatrice semblerait d'abord devancer les réalisations futures d'un idéal conçu. Les êtres en effet portent en eux des virtualités dont on a pu dire qu'elles sont comme des facultés inconnues et prêtes aux métamorphoses d'une existence d'abord embryonnaire ; et, mieux encore, ces êtres ont en leur intimité une

tout ce qui est *enveloppé* et pour ainsi dire enchaîné en chaque point, dans toutes les démarches et mieux encore, dans l'ensemble total de la vie pensante en nous et même dans les données rationnelles et les ébauches psychiques qui s'offrent à notre expérience et à nos analyses. Une telle recherche nous avait conduit à ne trouver la parfaite équation de la pensée et de l'être, de l'essence et de l'existence, de l'intelligible et de l'intelligence qu'en l'Être unique et parfait, principe et fin de toute connaissance et de toute réalité contingente et limitée. Mais à présent c'est une perspective non pas seulement symétrique et inverse, mais originale et plus compréhensive qui sollicite et même requiert notre attention. Ce sera encore une méthode d'implication qui s'imposera constamment à nous, mais en un sens différent qu'il nous faut d'abord brièvement indiquer.

Si l'être est, il ne se réduit pas seulement en nous et dans les objets de notre expérience à la vue que nous avons de lui ou à l'idée qui en construit la définition nominale. Il renferme des profondeurs qu'il est désirable et progressivement possible d'explorer en recherchant non plus seulement ce qu'il fournit à la connaissance, mais à la fois ce que la connaissance peut développer en lui et plus encore ce qui constitue les conditions mêmes de son existence et de son intelligibilité, qu'elle soit relative ou absolue. Le nom d'être n'est pas une dénomination extrinsèque, une étiquette adventice, un terme collectif, qui serait collé par surcroît et pour la commodité, pas plus qu'il n'est un de ces aveux d'impuissance qu'on placarde au fond d'un souterrain pour indiquer qu'il serait téméraire ou vain de poursuivre une descente indéfinie vers [351] d'insondables abîmes. Il nous faut éviter l'un et l'autre de ces renoncements : ni nous satisfaire trop vite en nous bornant à une intuition téméraire ou à une définition approximative et arbitraire ; ni nous résigner à l'agnosticisme sous prétexte que le mystère de l'être ou celui même de la création et des êtres demeurent finalement inscrutable, telle est l'attitude que nous devons prendre pour justifier à la fois la partie critique et la partie positive d'une ontologie

norme transcendante dont nous verrons plus loin qu'elle joue en eux un rôle directif et constitutif.

aussi éloignée d'une complaisance trop large que d'une défiance injurieuse à l'être.

Pour appliquer correctement cette méthode appropriée aux exigences de l'ontologie, il est nécessaire de ne point isoler les diverses assertions qui s'impliquent en effet, se complètent, se compensent, se justifient les unes les autres. Si certaines critiques ont accueilli les deux tomes de « la Pensée », c'est que quelques lecteurs ont séparé du contexte ou surtout de l'ensemble d'un travail, rationnellement lié d'intention en toutes ses parties, quelques formules ou même quelques fragments de phrase pour les prendre dans un sens absolu, *simpliciter*, même alors que les assertions critiquées se trouvaient engagées dans l'exposé des erreurs à combattre ou des aspects complémentaires à concilier *secundum quid*. Ici, plus encore que pour la pensée, il est indispensable de comprendre comment il faut, dans l'étude de l'Être, tenir ensemble les interdépendances, les richesses intérieures, les composantes réelles que l'analyse abstraite risque de séparer ou même d'opposer. Qu'on ne se hâte donc pas de juger les assertions successives comme si chacune devait former un tout isolable et suffisant.

Une telle précipitation de jugement violerait la loi fondamentale de la recherche philosophique et de la justice intellectuelle. Elle fait méconnaître le véritable point de départ de la recherche rationnelle ¹ et masque les problèmes

¹ Sur les conditions constitutives de la tâche philosophique et sur les traits qui la spécifient dès son point de départ, on pourrait se reporter à deux articles publiés en 1905 et en 1907, dans les *Annales de Philosophie chrétienne*. Il y est montré que des considérations fragmentaires et des monographies partielles ne sauraient suffire à composer une philosophie digne de ce nom. Les vérités singulières ont besoin, selon l'exigence normale de la raison, d'être intégrées de manière à revêtir un caractère d'universalité et à se justifier par une cohérence aussi intégrale que possible. En ce sens technique, la méthode de la philosophie se précise par la causalité réciproque des vérités qu'elle tend à unir, et l'ordre des parties doit toujours être tel que la lumière reflue (dans tous les sens) des unes sur les autres ; en sorte que, quelle que soit l'ordonnance de l'exposé, c'est la vue de l'ensemble qui contribue le plus

[352] qu'il est légitime et bon de poser. Elle empêche par conséquent de comprendre les solutions proposées puisqu'elle supprime le sens même des questions. Au cours du présent ouvrage il est vraisemblable que diverses difficultés paraîtront à tels ou tels ou obscures ou artificielles ou inexistantes ; et cependant elles ont été recueillies une à une dans le commerce même des vivants esprits qui cherchent, doutent, désirent ou nient. Que ceux dont les certitudes n'ont point connu ou rencontré ces troubles d'intelligence ou d'âme veuillent bien tolérer l'effort ici tenté pour répondre à des anxiétés et pour satisfaire à des exigences de lumière et de paix. Et puisqu'ils savent eux-mêmes recourir à des approfondissements dans le domaine des distinctions conceptuelles, des *secundum quid* et des argumentations elucidantes, ils admettront de plus en plus volontiers qu'il y a aussi, dans le domaine des consciences, des *videtur quod* et des objections vécues à résoudre, sans que l'aspect noétique de la spéculation rationnelle perde rien de son empire légitime et sans qu'il ait rien à souffrir d'une recherche attentive à la dialectique des consciences, à l'intime norme des êtres. Il ne suffit pas qu'une question semble vaine ou soit mal comprise pour qu'elle ne surgisse pas en certains esprits, placés à d'autres points de vue, et pour qu'il ne soit pas utile d'en faire entendre le sens à ceux dont les certitudes ne sauraient prétendre à être exhaustives. [353]

2. La pseudo-idée et la fausse réalité du néant dont quelques-uns, par un usage à rebours du sens critique, ont prétendu se servir contre l'être.

[Retour à la table des matières](#)

Nos lecteurs seront peut-être surpris et inquiets de nous entendre contester la vérité du néant ; comme si, par cette élimination, nous excluons une image qui paraît s'imposer, une idée qui semble claire à l'esprit, une condition qu'on juge indispensable à la distinction des créatures et du Créateur.

efficacement à la sécurité de l'esprit et à la certitude de toutes les assertions solidaires.

C'est au contraire pour éviter les confusions inaperçues dans cette « philosophie aisée et inextricable » dont parle Hume que nous devons ici rectifier des habitudes verbales ou notionnelles. Déjà, bien après Parménide et avec une toute autre agilité critique, Lachelier et Bergson ont dénoncé l'illusion du néant qui ne comporte ni perception, ni figuration, ni conception déterminable. Et dans la thèse publiée en 1893 sur l'*Action* il était indiqué que cette fiction du néant repose sur un jeu alternatif d'affirmations portées tour à tour ou sur le monde des apparences ou sur les invisibles réalités métaphysiques. Ailleurs encore il a été montré, dans *l'Itinéraire philosophique* publié en 1928 (Editions Spes, p. 211 et seq.), que la négation de l'être procède d'une confiance exclusive et fautive qu'on accorderait au conflit de nos pensées, comme si la connaissance même absorbait l'être et l'ontologie dans une gnoséologie tournoyant sur elle-même en une danse finalement évanescence ¹. [354]

Il importe donc extrêmement d'approfondir la critique du néant qui doit nous mettre en garde contre une fallacieuse et meurtrière critique de l'être. Loin de commencer par mettre en doute toute réalité, il est normal, il est néces-

¹ Il y a des critiques injustes mais perçantes qu'il importe d'accueillir afin de mieux échapper aux habitudes et aux illusions qui les ont provoquées spécieusement. Tel est le cas des théories qui se fondent à la fois sur le présupposé d'un néant initial et sur la persuasion que la pensée n'est rien si elle ne devient une représentation d'un être étranger à la pensée même : comme si l'intelligence devait devenir le miroir de ce qui, en soi, est tout autre que ce qui le connaît. On a beau jeu alors pour dénoncer l'absurdité de ces contradictoires assertions et pour accumuler de piquantes analyses, telles celles d'un Paul Valéry, interprète implacable de tant de nos contemporains : « la métaphysique est un trompe-l'œil... lorsque le penseur parle de l'Être, si l'on voyait ce qu'il pense en ce moment, on constaterait que philosopher, c'est parler de ce qu'on ignore... le réel ne peut s'exprimer que par l'absurde... l'accord est impossible entre la pensée et la réalité, à cause de la nature même de la pensée qui, par simulation, prétend à la fois être elle-même et autre chose... l'intelligence spéculative, loin d'être destinée à devenir toutes choses, est propre tout au plus à les défigurer toutes... » Peut-être cette réduction à l'absurde de thèses où l'on se croyait en sécurité nous fait-elle utilement comprendre l'inconvénient de certaines solutions simplistes et massives qu'accréditent des formules générales dont on n'approfondit plus assez la signification ancienne ou qu'on n'ajuste pas encore suffisamment aux exigences accrues de l'épistémologie et de l'ontologie.

saire d'analyser les aspects, les conditions, les exigences de l'Être et des êtres ; car, en étudiant les réalités qui sembleront même le plus déficientes, ce n'est pas du côté d'un prétendu néant qu'il faudra tomber pour en découvrir les origines et les conditions d'existence *ex nihilo* ; c'est du côté de l'Être en soi, sans dualisme ni monisme aucun, que notre raison trouvera le principe qui les fonde, la loi de leur développement, la finalité qui les explique et les consolide.

A prendre la question sous la face opposée à celle que nous venons d'offrir et qui n'est paradoxale qu'en apparence, on risquerait toujours en effet de sacrifier finalement l'Être au devenir, aux phénomènes, voire au non-être. Au lieu de chercher d'abord la vraie signification de l'Être en notre expérience des choses et de nous-même, il est rationnel et indispensable d'étudier ce qu'on peut nommer la vérité auto-affirmative de l'Être en soi et par soi afin de discerner si c'est bien une plénitude concrète que nous pouvons et devons reconnaître en lui. Une telle assertion ne laisse place à aucun néant, à aucune négation tirée des apparences contraires ou des déficiences contingentes. Jamais en effet le contingent, en tant que tel, ne manque à ce qui est nécessaire. N'imaginons donc pas que, si nous [355] n'étions pas, un trou serait creusé et resterait vide dans l'Être. Or c'est là ce que nous sommes tentés de feindre déraisonnablement — soit qu'il s'agisse des données provenant du monde de la nature où tout semble un devenir indéfini et caduc, — soit que nous prenions comme étalon absolu notre sentiment intérieur des fluctuations subjectives et indéfiniment fuyantes, — soit que nous groupions ces impressions anthropocentriques dans cette entité à laquelle donne un corps tout verbal le terme néant, le néant qui, berceau ou tombeau des phénomènes, finit par apparaître à maints esprits comme le support de toute la fantasmagorie universelle à l'exclusion de l'Être même.

On aperçoit dès à présent et on verra mieux par la suite, surtout lorsque nous étudierons le problème de la création, que la prétendue notion du néant est non seulement une fictive représentation, mais une contre-vérité, à la fois impensée, inexistante et nocive. Mais, afin de nous rassurer aussi contre la crainte d'absorber les êtres dans l'Être en leur retirant le trompeur refuge du néant, il est bon de maintenir sans plus tarder une vérité sur laquelle nous insisterons à fond : malgré l'absolue et totale suffisance de l'Être, inévitablement

conçu et affirmé dans sa perfection (cf. *La Pensée*), cette entière plénitude, qui exclut un devenir indépendant d'elle, ne contredit nullement l'existence possible et bonne d'une genèse en voie de réalisation, d'un devenir compris comme tout autre chose qu'une agitation d'une matière première ou que l'expression d'un dualisme mettant aux prises deux forces irréductibles, deux entités antagonistes. S'il y a des êtres autres que l'Être, ce ne peut être que par l'unique Cause première appelant à elle, par l'immense traversée de l'univers, des *créatures* qui, du prêt initial de l'existence à faire valoir, aboutissent à mériter le don de l'être grâce à leur union consentie au principe de vérité et de bonté dont ils procèdent.

— Déjà donc nous apercevons quel sens renouvelé et précisé nous devons conférer au terme multivoque *devenir*. Pour être intelligible et juste il exclut la prétention — de [356] se suffire à lui-même, — de désigner un ballottement indéfini, ou un « retour éternel », — de supposer un non-être réel (si l'on peut accoupler ces mots), — d'imaginer une hybridation de matière première et de forme plastique, de fini et d'infini, d'être et de non-être, — d'ignorer ou d'écarter subrepticement (comme la plupart des doctrines l'ont fait et comme trop de modernes refusent de l'examiner) l'idée, toute rationnelle en son fond, de création : idée très mystérieuse sans doute, mais seule conforme au sens populaire comme aux exigences de la spéculation la plus métaphysiquement critique pourvu que, profitant de la leçon des sciences positives elles-mêmes, la philosophie première se dégage de la tyrannie des images et de l'idole même du néant.

— Dès lors le problème, qui paraissait simple dans sa formule abstraite *qu'est-ce qu'être*, se révèle plus clair dans sa complexité, plus précis et plus concret lorsqu'il se présente sous son double aspect et, pour nous, en son caractère dramatique. Nous ne sommes plus surpris de ce qui, au premier abord, nous reste obscur dans le sentiment, dans la notion primordiale de l'être, puisque justement nous avons à chercher, à remplir, à mériter, à recevoir l'être dont nous ne possédons encore qu'une ébauche, certaine et indélébile il est vrai, mais comme une exigence et comme un prêt qui peut devenir une dette ou un don.

Et dès à présent, grâce aux distinctions essentielles qu'il nous a fallu nécessairement affirmer, nous ne risquons plus de confondre alternativement les êtres et l'Être en ramenant soit celui-ci à ceux-là, soit les premiers comme de simples modes à la Substance unique — qu'on se trouve en présence ou d'un monisme naturiste ou d'un idéalisme panthéistique. [357]

3. Connotations multiples du mot être et esquisse d'une terminologie de la recherche ontologique.

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne pouvions manquer dans le texte principal de cet ouvrage de rappeler au moins brièvement les termes généralement usités pour désigner les multiples manières d'être et les degrés diversement contrastants de la réalité. Si nous n'y insistons pas davantage c'est parce que nous devons nous dégager d'un imbroglio vraiment inextricable, ainsi qu'on pourra facilement s'en rendre compte si l'on veut bien se reporter dans le *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* d'André Lalande, aux très riches articles concernant être, substance, substrat, suppôt, exister, subsister, hypostase, noumène, phénomène, essence, etc. : on y verra combien les termes formés de racines identiques comportent de sens différents, combien surtout la signification du même mot varie selon les philosophes ou combien, chez le même auteur, un même terme reçoit d'acceptions inconsistantes ou opposées. Nous engager sur ce sol tour à tour desséché et enlisant, ce serait condamner à l'échec notre tentative, toute inspirée par le dessein de revenir constamment aux vérités concrètes et vécues, aux implications de la pensée réelle, au sens utile des acquisitions spirituelles. Sans doute nous devons, pour justifier l'imprévu de notre marche, dénoncer certaines équivoques, certaines inconséquences, certaines illusions. Afin de justifier à fond la légitimité et de montrer les services rendus par l'ontologie, nous voudrions prévenir les excès qu'elle risque de commettre. Nous insistons le moins possible sur les inconvénients qu'elle présente ; mieux vaut recueillir ce qu'elle véhicule d'analyses utiles, de distinctions vraies, d'efforts instructifs. Toutefois afin de pouvoir finalement profiter de son travail séculaire, le mieux sera de commencer par prendre une autre route qu'elle ; et c'est au

terme seulement que seront réintégrés dans une science de l'Etre et des êtres les résultats légitimes d'une ontologie trop pressée [358] d'ordinaire de définir et de canoniser les êtres avant de comprendre toutes les difficultés d'une telle tâche.

Qu'on ne nous accuse donc pas d'ignorer, de négliger de mépriser tant de théories ingénieuses ou profondes sur l'interprétation des données psychologiques, grammaticales, logiques, métaphysiques dont les abords de l'être sont encombrés comme un labyrinthe de haies épineuses où il faudrait passer d'abord. Au lieu de nous engager dans ce fourré, nous chercherons seulement à demeurer fidèle à notre certitude indélébile et exigeante de l'être, sans savoir d'abord à qui ou à quoi elle se rapporte. C'est peu à peu seulement que, tenant compte à la fois de toutes les aspirations auxquelles nous ne pouvons renoncer, nous serons contraints par nos exigences rationnelles d'aller jusqu'à ce qui peut seul les satisfaire. Nous comprendrons alors les causes multiples des hésitations, des contradictions mêmes qui, de l'ontologisme à la logistique, écartelant la science de l'être, ont pu parfois la déconsidérer ou faire douter de sa possibilité.

Mais tout cet effort qui reste difficilement cohérent jusqu'au bout, même si du langage courant l'on recourt aux notations algébriques, ne doit cependant pas aboutir à une illusion décourageante ; car, là même où il échoue, il nous avertit qu'une autre route doit prolonger et compléter son effort ; il n'empêche pas, en effet, nos certitudes réelles de passer outre, de préparer notre genèse personnelle, d'engager toute la destinée de notre être. Il importe donc extrêmement d'ajouter à une spéculation incomplète, où notre curiosité s'épuiserait en dissections plus meurtrières que vivifiantes, une recherche capable et de nous faire connaître les conditions d'où dépendent les êtres ou qui assurent leur consistance et de contribuer déjà à la réalisation de notre être propre et, pour cela, de voir en quelle mesure il nous est possible de participer au seul Etre pleinement digne de ce nom.

Dans la critique que nous aurons à faire des termes trop équivoques et trop métaphoriques qu'on fait converger [359] autour de l'être comme pour en forcer l'entrée, nous ne discuterons donc pas les emplois historiques et souvent inconsistants qui ont été faits de ces termes. Car c'est toute cette sémantique de l'être qu'il faut élever jusqu'au point où la pensée discursive ne suffit plus, sans que pour cela toute route soit coupée. Mieux vaut en effet montrer l'égale déficience de toutes les images, de toutes les abstractions qui servent tour à tour à déplacer ou à masquer le véritable problème, tel qu'il se pose réellement devant une conscience libérée de tout esprit de système. Non pas que nous fassions appel à une prétendue intuition de l'être ou au décevant simplisme d'évidences obvie. Loin de là ; nous récusons l'intuitionnisme, plus encore en ce qui concerne l'être qu'en ce qui regarde la connaissance de quelque degré que ce soit. Quand nous parlons d'une certitude vitale et irrécusable de l'être, nous signifions, non pas une clarté permettant de discerner ce qu'est l'être ou quel est tel être ; nous penserions plutôt à la présence obscure mais assurée d'un ami présent à nos côtés dans la nuit noire ; mais cette évocation est encore trompeuse et traduit mal le sentiment que nous éprouvons sans savoir d'abord si la certitude dont nous sommes envahis et dominés se rapporte à quelque être particulier, le nôtre ou des étrangers, ni quels sont les ingrédients et les conditions dont une conscience plus distincte doit faire la découverte dans ce complexe tout à fait primitif et infiniment riche en son indétermination même.

Voilà précisément ce que nous avons à inventorier et à éclairer, sans nous encombrer prématurément d'assertions analytiques et notionnelles. Et pour échapper à ce danger le vrai moyen est, sans renier ce sentiment inextinguible de l'être, de chercher d'abord à le préserver de ce qui le trahirait, à découvrir ce qu'il ne peut être ou ce à quoi il ne peut se borner. Cette voie négative est nécessaire pour purifier et stimuler notre enquête positive et nous faire aboutir à une science en même temps qu'à une sorte de possession plus explicite, plus réaliste de l'être à travers les symboles dont nous ne pouvons nous passer. [360]

Après ces réflexions générales qui justifient la *pars purificans* de notre texte principal, il convient encore de les compléter ici par quelques analyses techniques et quelques admonitions préalables. Commençons d'abord par cer-

taines définitions et distinctions, analogues de loin à celles qui se trouvent placées au premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote ou à un $\pi \varepsilon \rho$ ▪ $\rho \mu \eta \nu \varepsilon$ ▪ $\alpha \varsigma$ restreint à quelques aspects de la terminologie applicable à notre présente étude.

Dès la première réflexion sur l'emploi ordinaire du verbe *être*, et par conséquent aussi sur l'application qui en est faite au substantif dont il est le support secret, une distinction paraît s'imposer absolument. — D'une part, en effet, ce verbe être semble n'être qu'un auxiliaire, qu'une copule servant à réunir le sujet et l'attribut pour permettre le jugement et vivifier le discours ; et, sous cet aspect copulatif, les termes de la proposition paraissent posés d'abord comme de purs concepts, *indivisibilium apprehensio* ; et on prétend que cette saisie constitue l'opération initiale de l'esprit, préalablement à l'affirmation qui juge de la convenance ou de la disconvenance des notions conçues à titre de possibilités abstraites ou de réalités idéales. — D'autre part, le verbe être, en un sens plus fort et en apparence tout à fait différent, se présente, non plus comme auxiliaire et copulatif, mais comme intrinsèquement prédicatif, c'est-à-dire se servant à lui-même de prédicat, comme si, pour expliciter l'assertion Pierre est, nous devons dire Pierre est étant. Or il semble que l'ontologie doive se référer seulement à ce deuxième usage. Mais est-ce bien sûr ? Et peut-on légitimement séparer aussi radicalement qu'on le fait d'ordinaire ces deux significations, soi-disant hétérogènes, du même verbe être dont l'emploi resterait ainsi une source intarissable d'ambiguïtés créées pour la pensée dans le langage dont nous ne pouvons nous affranchir ? Nous le nions, et il importe de montrer pourquoi.

C'est à tort qu'on imagine la priorité de l'appréhension [361] conceptuelle sur l'affirmation constitutive de tout acte initial de l'esprit. Sans doute pour la réflexion analytique les termes à réunir par une copule sont posés avant la proposition explicite qui les rejoint ou les sépare ; mais pour l'élan naissant de la pensée c'est autre chose qui se produit. Tout acte perceptif ou intellectuel, même le plus rudimentaire et le plus hypothétique, est déjà un acte affirmatif qui porte non seulement sur l'existence objective de la réalité connaissable,

mais aussi sur ce qu'il y a de réel en tout ce que la conscience même la plus obscure peut contenir, se représenter comme douteux, possible, vrai ou faux, bref sur une vérité ontologique à déterminer par un discernement approfondi de ce qui est en soi et pour nous, c'est-à-dire du consortium *mentis et objecti formalis*, de leur relation et de leur appartenance propre. Ce fond primitif est le point de départ qui, précédant et suscitant l'attention critique, sert de sol nourricier où s'enracinent toute recherche, toute certitude ontologique. C'est donc là qu'il faut descendre pour retrouver la commune origine des deux emplois hétérogènes du mot être, et pour les corriger, pour les compenser, si l'on peut dire, pour les compléter et les intégrer dans une science complète de l'être.

Il peut d'abord paraître étrange, après que nous nous sommes mis en garde contre de fallacieuses équivoques, de réhabiliter les emplois — même abusifs — du mot être, au sens copulatif qu'on oppose au sens prédicatif. Mais si nous devons tenir compte solidairement de ces deux sens, — qui au fond ne diffèrent pour nous que comme la partie essentielle diffère des parties plus accessoires et moins vitales d'un organisme, — c'est afin de prévenir l'abus symétriquement opposé à celui qu'il est le plus aisé de signaler, mais qui n'est peut-être pas le plus spécieux et le plus funeste. Où le danger est le plus grand, c'est là où le sens prédicatif est pris immédiatement pour la solution ontologique ; c'est-à-dire que nous devons toujours nous mettre en garde contre la tentation de croire atteindre des êtres stables et suffisants, alors qu'il s'agit [362] encore de réalités en ébauche, en devenir, en devoir de progrès ou en risque de perte, sans que nous ayons atteint le principe de leur consistance ou réalisé les conditions plénières de leur être. D'où l'utilité de faire voir à quel point les formes partielles trop facilement extrapolées et substantifiées du réel sont à engrener elles-mêmes dans le problème total des existences proprement dites. Prenons comme exemple les qualités secondes de la matière, et la façon dont on simplifie à l'excès la question de leur objectivité. Parce qu'on désigne, à l'aide d'un substantif, la couleur ou le son, on est trop souvent porté à les traiter comme un être qui serait ou bien tout du côté de l'objet ou bien tout du côté du sujet. Or c'est là substituer à la réalité concrète un verbalisme aussi clair qu'indigent. Car la perception sensible en ce qu'elle a d'apparemment simple et immédiat suppose au contraire un immense complexus physique, physiolo-

gique, psychique, mental, dont l'ensemble implique une activité commune des choses et de l'esprit. Vouloir répondre par oui ou par non à la question de leur objectivité ou de leur subjectivité, c'est si mal poser la question qu'elle est insoluble. Aussi les embarras inextricables qui naissent de problèmes ainsi faussés doivent-ils, une fois soigneusement discernés, servir à nous retirer des impasses et à orienter notre itinéraire vers les patientes analyses qui, fût-ce au moyen de lacets, nous conduiront sur les pentes adoucies qui assureront le passage là où les raccourcis de la ligne droite ne sauraient aboutir.

En ce point de notre itinéraire il nous suffira de garder l'impression que les distinctions coutumières (et sur lesquelles les diverses doctrines philosophiques s'opposent souvent les unes aux autres) ne répondent point, sur la question de l'être, aux données vitales et aux exigences profondes dont il nous faut absolument tenir compte. Nous ne nous attarderons donc point présentement à la comparaison, toujours utile à retenir, du rôle de copule et de la fonction d'auto-prédicat que remplit le verbe être. Nous profiterons même à l'occasion des analyses qui différencient [363] les quatre emplois copulatifs du verbe être, selon la relation, la modalité, la qualité ou la quantité, puisque la copule peut en effet marquer — ou l'inclusion soit d'un individu dans une classe, soit d'une classe dans une autre, — ou l'implication soit d'un caractère dans un caractère, soit encore d'une classe dans une classe, — ou la copule des jugements réciproques, convertibles, dans lesquels le sujet et le prédicat ont même extension : il se traduit alors par le signe $=$, — ou la copule des jugements identiques dont les deux termes désignent un même individu. Mais, ainsi qu'avec son extrême acuité le note Jules Lachelier, « y a-t-il là réellement quatre sens différents, et ne pourrait-on pas soutenir, au contraire, que le sens de *copule* ne diffère même pas du sens général d'existence ? Que signifie, en réalité, *Pierre est bon*, sinon que la bonté est une des manières d'exister de Pierre, une des formes sous lesquelles son être se rend perceptible et intelligible ? » (cf. Vocabulaire de la Philosophie).

Peut-être verrons-nous plus loin qu'il y a un fond de vérité jusque dans les abus apparents contre lesquels nous venons de nous mettre en garde. Si la

grammaire, le langage, la logique, les hausses conceptuelles, les formules scientifiques, les réalisations industrielles facilitent et accréditent même certaines crédulités abusivement métaphysiques, toutefois ce n'est pas sans raison profonde qu'un réalisme obvie apparaît comme l'instinct normal de l'esprit humain. Lorsque nous aurons gravi *per gradus debitos* les échelons de l'analyse critique, nous aurons peut-être à réintégrer dans le réel toutes les données successives jusques et y compris « les qualités secondes » de la matière et tout l'ordre inférieur de la nature. Nous ne paraîtrons demeurer longtemps rebelle à la crédulité ontologique que pour accorder finalement davantage à la consistance de l'ordre universel.

Au lieu donc de nous attacher à des distinctions notionnellement tranchées, mais réellement fluentes partout où il y a mouvement, vie ou pensée en devenir, nous aurons à [364] chercher ce qui prépare et ce qui dépasse ou domine ces différenciations qui, on vient de le voir déjà, ne sauraient empêcher les anastomoses plus profondes. Que ceci soit dit seulement afin de rassurer le lecteur étonné peut-être bientôt de notre double effort pour différer les réalisations partielles et pour assurer d'autant mieux les consolidations finales.

C'est peu à peu seulement que se préciseront et se justifieront à la fois les distinctions et les solidarités que nous venons déjà de suggérer et de prescrire. Faute d'avoir tenu compte de ces règles d'interprétation, quelques lecteurs de *la Pensée* ont pris inquiétude de certaines phrases qui, isolées de leur contexte et, plus encore, détachées de mes conclusions d'ensemble, prêteraient en effet à des interprétations totalement contraires à mes solutions méthodiques. C'est ainsi que, pour mieux sauvegarder la valeur objective de la connaissance, j'ai soigneusement évité d'hypostasier également tout ce que nous appelons des objets ; car l'abus d'un réalisme qui placerait une substance sous tous les substantifs a contribué au discrédit de la saine métaphysique et de l'authentique ontologie, en même temps que se trouvaient compromis les assises rationnelles et les préambules de la foi. Il ne faut pas, en effet, qu'en réifiant des entités nous prêtions le flanc à toutes les critiques du relativisme et de l'immanentisme qui, se prévalant de ce qu'on a nommé l'illusion métaphysique, s'attaquent à un faux objectivisme afin de ruiner la vérité même de l'absolu et notre certitude des êtres.

Parfois l'on a trop facilement confondu les *entia* avec les véritables *entes*, sans remarquer qu'en appliquant ce neutre qui convient à des entités mais non à des réalités concrètes, on risquait d'aboutir, non point à mieux sauvegarder la valeur ontologique des principes rationnels et la solidité des êtres, mais à hypostasier ce qu'on nomme équivoquement des êtres de raison, au préjudice de ce que désignent les deux mots étrangement réunis dans cette expression qui ne laisse plus voir assez que la raison va à l'être et à l'universel en même temps qu'au singulier, pendant [365] que l'être loin d'être un produit de la raison en est le fondement, la norme et l'objet suprême. Ici encore nous pouvons répondre au lecteur s'étonnant qu'après deux tomes sur *la pensée* nous n'ayons pas épuisé ce qu'il est possible de dire sur *l'être*, ou s'inquiétant de nous entendre critiquer l'extension même du conceptualisme au réalisme intégral, nous pouvons répondre qu'en toute pensée finie, qu'en toute réalité itinérante, l'être est plus encore que ce qui est présentement connu ou connaissable à quelque point que ce soit de son devenir. Ainsi se trouvent justifiées la recherche spécifique et la méthode originale qui conviennent à une science et à un enrichissement des êtres, tous et toujours suspendus au problème suprême de l'Etre en soi. On voudra bien remarquer que, selon le vœu constant de la philosophie traditionnelle, nous partons en effet des êtres contingents et imparfaits qui, en fait, s'imposent à nous ; mais, d'autre part, c'est dans et par l'Etre absolu que nous trouverons la signification, la confirmation et, si l'on peut dire, la sanction de tous les êtres nous ayant conduit à lui, afin qu'il les solidifie en eux-mêmes.

Puisque nous cherchons ici à débrouiller les inévitables complications d'une terminologie que les controverses séculaires et les doctrines multiples ont enrichie ou mélangée, il est utile de prévenir, après les confusions auxquelles prête le mot être, celles qui résultent aussi de quelques-uns de ses synonymes approximatifs. Certains termes en effet, quoique procédant de même racine ou de métaphores littéralement similaires, ont reçu dans l'usage historique qui en a été fait des acceptions assez hétérogènes ; tels les mots *suppôt*, *substance*, *hypostase*. En certains cas ces expressions ont pris une signification consacrée qu'il est nécessaire de connaître pour la respecter, alors que d'autre part on peut légitimement discuter l'application qui en a été faite à des objets

différents de ceux où ils ont reçu une détermination technique ou théologique. *Suppôt* a désigné tantôt un substrat matériel, tantôt un support métaphysique dont l'unité, comme une forme substantielle, [366] est inaccessible à l'expérience et se distingue du principe matériel d'individuation. *Substance* comporte souvent ces deux sens à la fois comme lorsqu'on dit : l'homme est composé de deux substances, le corps et l'esprit ; ce qui dans la rigueur métaphysique des termes est peut-être abusif s'il est vrai qu'en effet « le composé humain » ne constitue qu'une seule et unique « forme substantielle ». Quant au mot *hypostase* (sur lequel est calqué le mot latin *substantiel*, comme aussi *suppositum*) il reçoit également des sens ou des nuances variables. C'est ainsi qu'il désigne de préférence ce qui est relatif à l'unité personnelle d'un être spirituel ; d'où l'emploi du mot « union hypostatique » lorsqu'il s'agit de l'unique personne où le Verbe éternel et la nature humaine s'unissent. Ainsi encore s'expliquent ces précises et suggestives distinctions d'après lesquelles la théologie voit « dans la Trinité trois hypostases et une seule substance, $\sigma \iota \alpha$, dans l'Incarnation une hypostase et deux substances, dans l'Eucharistie une transsubstantiation ». Il est bien clair que notre étude critique de la terminologie rationnelle laisse tout à fait hors de cause ces indispensables précisions dont use une science différente de la philosophie à laquelle restent inaccessibles ces essentielles distinctions. On pourrait multiplier de semblables analyses qui montreraient de mieux en mieux à quelle prudence nous obligent tour à tour les simplifications ou les complications du langage.

De ces indications il résulte qu'on ne peut fournir au début de la recherche une définition nominale du mot être ; car ce mot, plus compréhensif et plus extensif à la fois que tout autre, ne peut être circonscrit et éclairé par des termes qui, loin d'inclure et de spécifier ce que ce terme désigne, ne pourraient s'appliquer qu'à une partie de son contenu et qu'emprunter quelque chose de la lumière diffuse qui rayonne de lui ; et il résulte également de là qu'une définition réelle implique le parcours non seulement descriptif, mais génétique et explicatif de tout ce qui est. Dans l'absolu sans doute être et connaître ne sont qu'un, [367] mais, pour nous, la connaissance toujours perfectible est inadéquate aux virtualités de l'être qui réside en nous ou dans les choses (voir sur cette inadéquation, déjà indiquée dans l'ouvrage sur *la Pensée*, le résumé qui

en est fourni par anticipation dans le *Procès de l'intelligence* (Bloud et Gay) et dans *l'Itinéraire philosophique*, Editions Spes, p. 198 et seq.). Une sémantique de l'être ne saurait donc être posée initialement : il s'agit d'abord de faire l'inventaire des réalités que nous nommons des êtres, et, plus encore, il nous apparaîtra nécessaire de tenter un sondage du mystère de l'Être en soi dont sans doute nous ne touchons jamais le fond quoique notre idée des êtres ne soit possible que par analogie avec lui ; et c'est dire par là que cet abîme divin, tout inscrutable qu'il est, n'est cependant pas entièrement inaccessible et infructueux pour une discrète et humble recherche.

On ne saurait pourtant trop remarquer l'indigence de notre langage. Dans le vocabulaire médiéval, le mot *existere* est peu employé et il ne l'est pour ainsi dire pas pour désigner Dieu. *Esse* est à juste titre préféré pour signifier l'acte d'être. Cette terminologie est en soi plus exacte que notre habitude de parler d'essence et d'existence, comme s'il s'agissait de deux concepts qu'il faudrait exprimer par des substantifs placés sur le même plan pour deux réalités séparables. Gardons à *être* son sens actif et premier, celui du verbe qui affirme et qui pose, — sens dont jamais le substantif ou l'attribut ne parviennent à égaler la plénitude. Ainsi en tout jugement est évidente la dualité, la disjonction aussi inévitable qu'exigeante qui fissure notre expérience de l'être et nous fait rebondir vers le transcendant. [368]

4. Notre diplopie ontologique pourra-t-elle se ramener à l'unité d'une vision binoculaire ? et comment la phénoménologie ne suffit pas à fonder l'ontologie. En quel sens l'ontologie après être allée des êtres à l'Être revient de l'Être aux êtres et unit la connaissance discursive à la pensée assimilatrice dans un réalisme intégral.

[Retour à la table des matières](#)

Un aperçu anticipé, d'un point de vue plus proche de nos habitudes intellectuelles et des besoins de la connaissance, ne sera pas inutile pour nous aider à comprendre et admettre l'inversion des perspectives plus proprement ontologiques.

Si l'étude de *la Pensée* nous a montré la dualité d'une vie mentale qui sans cesse tend vers un accord impossible à réaliser autrement qu'à l'infini, l'étude de *l'être* a été, elle aussi, au cours de l'histoire philosophique, constamment travaillée par une scission entre deux positions de l'être, sans que cette dichotomie oscillatoire ait jamais paru aboutir à une justification de cette double perspective, à un apaisement de cet étrange conflit entre deux conceptions de l'être.

Ce n'est pas ici le lieu de parcourir toutes les solutions tour à tour proposées et souvent mêlées les unes avec les autres. Il suffira de nous préparer, par quelques exemples, à concevoir la possibilité et l'utilité d'énoncer le problème en termes qui rendront compte de cette dualité, qui la situeront de manière à la rendre intelligible et qui prépareront la solution d'une difficulté commune à toutes les doctrines.

Dès les origines de la spéculation hindoue ou hellénique une opposition a semblé diviser l'être entre l'apparence plus ou moins réelle ou illusoire et la vérité plus ou moins accessible ou transcendante ; qu'il s'agisse de la *maïa* ou du *nirvana*, des Idées en soi de Platon ou des formes substantielles et immanentes, des phénomènes objectifs et subjectifs ou des noumènes, etc., toujours la spéculation, [369] amenée à distinguer, à séparer, même à opposer, a été tentée de réunir, d'unifier sans confondre, fût-ce au prix de sacrifices ou de négations. Nous assistons à un nouvel assaut de la phénoménologie pour aboutir à une ontologie et conquérir un néo-réalisme. Parmi les efforts les plus réussis et les résultats d'un intérêt permanent, il importe surtout de retenir et de commenter la doctrine médiévale de l'essence et de l'existence en ses diverses intentions et applications ; c'est de cette théorie qu'il est bon de partir afin d'établir les relations d'une gnoséologie statique et génétique tout ensemble et d'une ontologie explicative et dynamique.

Une telle doctrine permet d'abord de recueillir et d'ordonner les vues partielles qui, reconnaissant la diplopie et la dichotomie dont nous avons parlé, sauvegardent les distinctions nécessaires et présentent une hiérarchie descriptive des réalités connaissables, des êtres contingents, de l'Être nécessaire. Il s'agit en effet de discerner et de maintenir, pour ainsi parler, deux plans super-

posés et cela en un double sens : — d'abord, en chacune des réalités proposées à notre connaissance objective, il semble y avoir deux couches, celle des données obvies ou des apparences fondées dans la perception et dans la saisie conceptuelle des caractères intelligibles, celle d'une substantialité qui sans doute sert à actuer la connaissance mais dont l'unité secrète échappe au mode discursif ; — en outre la recherche philosophique est nécessairement conduite à distinguer, non plus seulement deux plans dans chacun des êtres contingents, mais encore deux sortes d'êtres à vrai dire incommensurables : d'un côté, tous les êtres créés, finis, chez lesquels subsiste une différence réelle entre la nature intelligible, l'essence et la réalisation positive, l'existence individualisée et concrète, de l'autre côté, l'Être absolu, transcendant, nécessaire, dans son unité et son unicité.

Ces cadres ne sont pas seulement précieux pour situer les êtres et les problèmes qui concernent leur nature, leur originalité, leurs relations, mais ils marquent également [370] l'itinéraire que suit la pensée explicite dans son ascension vers le terme suprême et premier. N'y a-t-il cependant rien à y ajouter, rien à y expliquer et à y compléter, rien qui, du point de vue de la connaissance et une fois que nous sommes parvenus à l'affirmation distincte et motivée de l'Être en soi, nous permette de revoir en sens inverse l'ordre réalisateur de ce que nous avons parcouru de bas en haut et des êtres à l'Être ?

Si l'on réfléchit à fond sur l'opposition symétrique du point de vue de la connaissance humaine et du point de vue de la réalité ontologique, on s'apercevra sans doute qu'il convient de retourner le vieil adage, plus vrai encore sous cette forme réaliste que sous son aspect chronologique et psychologique : ce qui est premier et suprême en soi est tardif et même dernier par rapport à notre connaissance explicite et justificative, $\pi \rho \tau \varepsilon \rho \omicron \nu \phi \sigma \varepsilon \iota$, $\sigma \tau \varepsilon \rho \omicron \nu \pi \rho \varsigma \mu$. Or lorsque nous distinguons essence et existence ne s'agit-il pas d'une donnée contingente qui sans doute nous aide à concevoir notre déficience radicale à l'égard de l'Être absolu, mais dont nous ne devons pas appliquer à son mystère intime les caractères anthropomorphiques ? Et, au lieu de prendre cette distinction comme un principe d'analogie entre l'Être et les êtres, n'est-il pas nécessaire de trouver le véritable point de référence dans celui seul en qui « *essence* » et « *existence* »

ne sont qu'un, dans une transcendance qui défie toute dénomination, toute analogie, toute équivocité et même toute réciprocité, s'il est vrai que l'original n'a pas à se configurer à la copie et que si l'homme est à la ressemblance de Dieu, Dieu n'est pas mesuré par nos analogies avec lui ?

Si donc la distinction réelle dans les êtres contingents entre l'essence et l'existence sert à marquer leur déficience et à susciter l'affirmation certaine de l'Être absolu, toutefois c'est encore parler anthropomorphiquement que de paraître discriminer en lui ce qu'il faut aussitôt joindre en une parfaite unité, sans même qu'il faille invoquer la différenciation des personnes en Dieu comme si l'essence était plutôt en l'une tandis qu'elles sont co-essentielles [371] autant que consubstantielles. Aussi convient-il de nous défier d'une ontologie qui tirerait ses idées directrices et ses assertions réalistes d'une étude de la composition et de la constitution des créatures quelles qu'elles soient. On aperçoit ainsi de mieux en mieux combien la tâche profonde de l'ontologie diffère d'une simple gnoséologie à partir de données empiriques ou psychologiques et de généralisations abstraites.

Mais, objectera-t-on, comment nous placer dans la perspective de l'absolu et procéder à partir de l'Être inconditionné ? ne sommes-nous pas réduits à subir les déterminations de notre pensée humaine, en cela même qu'elle a de forcément discursif et inadéquat ? — La difficulté serait insurmontable en effet si la pensée n'était qu'une représentation dialectique qui resterait pour ainsi dire en dehors des objets connus et même de son objet suprême. Mais, si notre pensée est elle-même une réalité qui véhicule et assimile tout autre chose que des représentations fabriquées ; si, pour devenir discursive, elle se fonde sur une présence implicite et réelle ; si les concepts qu'elle élabore portent en eux, outre une figuration inadéquate, l'affirmation positive d'un ordre intelligible et de vérité transcendante, alors l'objection plus haut formulée tombe d'elle-même ; l'ontologie devient l'exploitation simultanée de ces deux apports de la pensée toujours à la fois discursive mais déjà possédante et qui cherche à intégrer dans ses acquisitions explicites les vérités qui sont déjà secrètement en elle comme un fonds à découvrir et à faire fructifier.

On opposait naguère avec profondeur « avoir et être » : peut-être faut-il ajouter que pour toutes les créatures il y a un avoir à subir, à accueillir, à faire leur, et que leur être n'est lui-même qu'un avoir à transformer en possession ontologique ; car si de l'immédiation primitive nous avons d'abord à dégager l'autre en tant qu'autre afin de le faire nôtre et de l'avoir à nous, il importe plus encore d'apprendre que, pour acquérir davantage notre être conditionné [372] par tant de dons ou de prêts, nous avons à nous faire nous-même aux autres et à Dieu. La connaissance réelle et concrète sert donc à l'ontogénie qui certes ne se passe pas de la connaissance analytique mais qui l'enveloppe et la complète finalement ; de même que nos concepts, qui paraissent d'abord une construction adventice, une représentation provisoire, une simple hausse pour viser plus loin qu'eux, peuvent et doivent, grâce à un approfondissement critique et à une intussusception assimilatrice, être érigés en vérité intelligible et vitale. En ce sens il n'y a plus lieu de critiquer, comme on l'a fait dans le passé, l'expression de conceptualisme réaliste, du moment où on peut la présenter sous la face complémentaire de réalisme conceptualiste. Car la pensée et l'être, la connaissance et l'existence tendent à s'unir dans une ontologie pleinement consciente de son devoir et maîtresse de tous ses moyens.

Dans cette perspective complète on échappe à un inconvénient reproché parfois à une ontologie trop simplifiée et réduite à des formules trop générales au point de confondre les divers genres de réalité et l'étagement des êtres en leur rôle propre et en leur solidarité indispensable. On ne s'étonnera donc pas de nous voir chercher dans l'ordre immanent des créatures des plans nettement accusés et pourtant assujettis à des connexions mutuelles. C'est à ce prix seulement qu'on peut, semble-t-il, éviter la promiscuité et tantôt prodiguer, tantôt réduire à l'excès l'application du nom d'être. Qu'on ait donc patience si longuement nous parlons d'ébauche, de parturition synchronique ou successive, de précautions à prendre pour ne perdre aucune parcelle même infime du réel et pour ne point majorer prématurément les larves en vivants déjà féconds et pour ainsi dire achevés.

Afin d'éclaircir et de justifier les démarches d'une enquête qui risque, dans sa complexité, de paraître paradoxale, il est utile de montrer par un exemple approprié aux questions actuelles comment la voie [373] ascendante, réduite à elle seule, ne peut suffire à nous élever de la phénoménologie à l'ontologie ni par conséquent nous apporter le secret du mystère des êtres créés sans que nous courions le risque ou d'exalter leur appartenance propre, ou de compromettre leur solidité même, ou de méconnaître les contrastes extrêmes de leur destinée.

A prétendre saisir partout et en chaque point distinct de notre expérience et de nos conceptions quelque chose d'isolément réel, ainsi que nous y porte le langage qui réifie tout prédicament de nos jugements et qui substantialise tout substantif, nous sommes dès l'enfance enclins à croire que la somme de ces données plus ou moins immédiates ou élaborées compose, telle quelle, les êtres dont est formé l'univers ainsi qu'un grand édifice au delà duquel serait présent et caché l'Architecte divin. Beaucoup qui se figurent être libérés de cette imagination qu'ils nommeraient enfantine ne font pourtant que la reprendre sous une forme abstractive et scientifique en tout ramenant à un mécanisme universel ou à une énergétique incessamment productrice. Au delà de cette vision constamment rajustée du scientisme, la pensée idéaliste ou métaphysique se persuade facilement que, des bases fournies par les données immédiates de la conscience ou par ce mouvant schématisme des sciences positives, il suffit de monter à l'étage supérieur des spéculations constructives pour atteindre le problème de l'Être et pour le résoudre dans le mystère de formules qui, même apparemment claires, laissent un fond invérifiable et arbitrairement systématisé. Or, à y regarder de près, un tel passage des diverses phénoménologies à une ontologie (qu'elle soit agnostique ou confiante) paraît en effet injustifiable et inefficace. S'il en est ainsi, comme nous allons essayer de le faire voir, on nous pardonnera plus aisément de tenter une autre voie.

Quand on prétend mettre d'un côté les phénomènes quels qu'ils soient, de l'autre côté l'être en sa réalité sous-jacente, que fait-on sinon user d'une image matérialisante et aussi déraisonnable que le serait l'attitude d'un enfant [374] curieux de savoir ce qui se cache sous la surface d'un objet massivement métallique : des couches successives pourraient être enlevées peu à peu ; la super-

ficie apparente reculerait sans que se révèle quelque mystère imprévu ; et quand la masse serait réduite à une pellicule, elle-même bientôt mise en insaisissable poussière, serait-on en droit de dire qu'on a découvert le secret en détruisant le bloc de fer et en le faisant disparaître, sans qu'il laisse pour ainsi dire de trace visible et de résidu palpable ? Sans doute il est vrai de dire, en un sens littéral, qu'un être est constitué par la totalité de ses états et de ses phénomènes et qu'une distinction réelle entre le phénomène et l'être qui s'exprime en lui est une fiction où la pensée ne peut se tenir sans devenir dupe des mots qu'elle durcit en notions exclusives les unes des autres. Mais d'autre part nous tomberions dans une illusion contraire et de même genre en supposant que réunir tous les phénomènes qui semblent rayonner d'un être comme d'un centre caché, tel un point métaphysique, ce serait obtenir l'équivalent ou la réalité même de l'invisible, du permanent, de l'indivisible substrat. En imaginant la transformation ou la disparition de la figure ou des qualités du morceau de cire qu'il fait fondre, Descartes croit découvrir l'essence même de ce corps en le réduisant à la pure étendue, sorte de qualité première et privilégiée qu'il prétend substantifier ; il ne remarque point qu'il dépouille ainsi l'être de tous ses phénomènes spécificateurs, sans obtenir même la possibilité d'une unité substantielle. Et quand Leibniz, réformant la notion de substance pour la ramener à ce point dont nous parlions il y a un instant, à cet atome métaphysique qui de sa perspective exprime avec ses propres phénomènes tous ceux de l'univers entier, quelle réalité intrinsèque laisse-t-il donc à sa monade ? Elle n'apparaît plus que comme un miroir du monde et une résultante du calcul divin dans le déterminisme qui réduit les êtres à une expression d'une seule véritable cause.

Il y a plus encore à dire contre une phénoménologie [375] qui prétendrait suffire à la science de l'être et substituer l'intégration des phénomènes à la réalité profonde des êtres. Remarquons en effet que l'entrecroisement des faits, la solidarité des vies, l'interdépendance de tout ce qui est ne permet de débrouiller tous ces fils engagés dans une trame universelle et mouvante que par l'insertion plus ou moins dissimulée de conventionnels présumés et par le choix de centres de perspective sans lesquels aucun classement, aucune formule de relation ne serait possible. Bien pis, le caractère chimérique ou, si l'on veut, artificiel et toujours arbitraire d'une telle tentative apparaît avec une évi-

dence accrue si l'on songe que l'effort entrepris pour organiser ce complexe de tous les phénomènes introduit lui-même une incessante nouveauté ; en sorte qu'il semble aussi décevant de constituer une phénoménologie réaliste que de prendre à la course notre propre ombre projetée devant nous par le phare d'une automobile en marche elle-même.

Toutefois, sous prétexte de critiquer l'erreur de méthode nous faisant chercher l'être dans la somme de ses phénomènes, ne tombons pas dans un excès contraire qui nous ferait méconnaître la vivante connexion des organes qui le composent et des fonctions qui le vivifient. Aussi une autre image sera-t-elle utile pour compenser sous un aspect biologique les inconvénients des conceptions trop mécanistes. Autant resterait trompeuse la fiction d'une pellicule recouvrant la substance de l'être contingent, dans la promiscuité des autres réalités que ce vêtement signale, protège et impose cependant, autant peut devenir suggestive une comparaison, sans doute encore imparfaite, mais qui nous donne une impression plus juste des multiples relations et fonctions ontologiques. Le fruit est à la fois but et origine d'une organisation vitale. La peau qui l'entoure n'est pas un surcroît postiche : elle a une genèse et une utilité physiologique, comme la pulpe qui enveloppe le noyau, protecteur lui-même de l'amande qui prépare la première nourriture du germe auquel finalement tout se rapporte. Depuis les conditions atmosphériques, les [376] influences solaires, la fécondité du sol, la succession des générations individuées jusqu'à la croissance du nouveau porte-vie qui sèmera lui-même à son tour sa postérité, une ontogénie cycloïdale, c'est-à-dire à la fois circulante et progressive, s'insère dans une phylogénie, subordonnée elle aussi à l'histoire mouvante et irréversible de l'univers. Comment dès lors, pour peu qu'on tienne compte des causes infinitésimales dont l'exactitude du philosophe n'a pas le droit de se désintéresser, serait-il légitime de morceler la réalité en fragments qui laisseraient les êtres à l'état de poussières dispersées non seulement à tous points de l'espace mais en tout instant de la durée ?

Pourtant ces images et ces objections de fait sont moins décisives encore que les analyses de la philosophie épistémologique et métaphysique dont nous

devons nous prévaloir ici. Déjà, en étudiant la pensée, nous avons montré le danger des extrapolations spéculatives, l'inépuisable fécondité de la nature, le résidu que laissent derrière eux tous les essais de réduction rationnelle, le caractère supra-discursif des vérités foncières et des conclusions relatives à la vie profonde ou supérieure de l'esprit. La phénoménologie a beau multiplier ou assouplir ses chaînes d'abstractions ; elles ne captera jamais le secret, nous ne disons pas seulement des êtres, mais des phénomènes eux-mêmes, fussent-ils considérés sous leur aspect le plus positif et dans leurs connexions les plus étroites.

Ce qui est vrai des êtres spirituels ou même vivants l'est déjà de ceux qu'on nomme par extension les êtres matériels et qui sembleraient plus faciles à ramener au système même de leurs relations. Prenons un exemple presque enfantin. Voici la table ou je m'appuie. Je puis appeler autour d'elle tous les experts, tous les savants du monde. Chacun dans sa spécialité aura son mot technique à dire, son jugement à formuler, qu'il s'agisse du géomètre, du physicien, du botaniste, de l'économiste, de l'artiste, du sociologue, en ce qui concerne la forme de ce meuble, les propriétés et l'origine du bois dont il est [377] fabriqué, son style, son histoire, son prix de revient, la diversité de son emploi, etc. ; mais aucun ne reliera vraiment son témoignage à celui des autres et tous ensemble ne diront ni ce qu'est une table, ni même rien du fond réel des faits qui sont l'occasion des recherches de leur compétence spéciale. Quoique les sciences hétérogènes constituent de plus en plus un organisme de fonctions solidaires dans leur diversité, leur connexion ne s'opère point sur le *quid proprium* des réalités que la science des phénomènes n'étudie et ne peut jamais étudier que par abstraction et sous un aspect générique et méthodiquement spécifié. Bref on connaîtrait (hypothèse chimérique) tous les phénomènes dans leurs liaisons les plus précises, qu'on ne saurait encore rien des êtres qui ne s'épuisent jamais en eux et relèvent essentiellement d'une autre méthode d'investigation.

Une raison plus positive et plus instructive encore de réserver contre toute phénoménologie systématiquement close les droits inaliénables de l'ontologie authentique s'impose enfin à notre attention. Non seulement les divers phénomènes, fussent-ils considérés dans un plan unique

d'interdépendance mouvante, ne nous laissent jamais épuiser leur causalité réciproque, pas plus que des boules de métal poli ne finissent de se renvoyer des images de plus en plus complexes et fuyantes, mais c'est dans des plans différents que chaque ordre de phénomènes compose une suite indéfinie, en double caractère : — en arrière subsiste une donnée qui n'a pu être réduite et que nous ne pouvons éliminer sinon par inadvertance ou parti pris ; — en avant s'offre un champ à explorer qu'aucun progrès de la science qui nous le manifeste ne peut ramener à son domaine et à sa compétence propre. C'est ainsi qu'en étudiant les qualités sensibles nous pourrions d'abord nous imaginer que, les expliquer par des mouvements mesurables et des vibrations rythmiques, c'est atteindre tout ce qu'il y a de plus réel en ces apparences qualitatives, comme si nous touchions le fond objectif, voire déjà la vérité ontologique de telles données. Il n'en est rien pourtant ; car [378] l'ordre de la qualité n'est nullement éliminé ni expliqué de façon exhaustive par la transposition qui semble en être faite dans l'ordre de la quantité, ni sous les conditions spatiales et temporelles où se trouvent dépecées des données qui valent par leur unité esthétique et leur simplicité obvie.

Rien donc n'est fait pour la science de l'être par une telle transposition de plan qui risque de nous faire méconnaître le problème à poser relativement aux conditions ou à la nature des « qualités secondes », car, en un sens plus profond, elles sont des certitudes premières qui ne peuvent pas plus se ramener entièrement à des mouvements physiques qu'à des interprétations physiologiques ou à d'arbitraires projections subjectives. — D'autre part, malgré la tentation de *réaliser* les mouvements qu'étudie le physicien, sans d'ailleurs qu'il épuise jamais l'explication mécaniste partout fondée dans l'univers, une telle perspective, toute illimitée qu'elle est dans son plan horizontal, ne saurait fermer l'horizon qui se relève et nous fait inévitablement apercevoir des problèmes ultérieurs, même du point de vue de la science positive, à plus forte raison encore pour l'étude des sciences de la vie, de la conscience et de la pensée. Le mécanisme ne peut légitimement se conclure en lui-même sans ouvrir l'accès au dynamisme et au point de vue non seulement énergétique, mais métaphysique, ainsi que l'a montré Leibniz avec sa double compétence de savant et de philo-

sophe ; ainsi encore beaucoup d'autres penseurs qui, plus près de nous, et avec de nouvelles raisons positives ou critiques, ont établi scientifiquement et philosophiquement ce passage que déjà Pascal avait montré entre ces ordres dont il reconnaissait l'incommensurabilité tout en voyant qu'ils conduisent notre recherche de l'un à l'autre avec un profit croissant.

Ainsi donc chemin faisant l'étude des phénomènes laisse toujours à chaque étape un résidu qui n'est jamais réduit, même après que tous les efforts successifs ont dégagé peu [379] à peu des aspects partiellement dominés par nos conquêtes scientifiques. Mais toujours aussi se précise de plus en plus le territoire insoumis : ce mystère, demeurant à l'origine, attirant sans cesse notre élan, se déplace comme un mirage devant notre course ; un espoir semble toujours nous en rapprocher, mais toujours il est fuyant et les secrets se multiplient en s'éloignant, puisque chaque découverte nouvelle augmente le nombre et la profondeur des difficultés restées sans solution. Ne venons-nous pas de la sorte de marquer la place immense qu'il faut partout conserver pour l'être ou pour les êtres (car nous ne savons encore s'il faut employer le singulier, le pluriel ou bien l'un et l'autre) ; et, s'il est vrai que nous ne pouvons, pour rester dans le concret, séparer l'être de ses propres manifestations matérielles ou spirituelles, il nous apparaît clairement aussi que nous ne pouvons aucunement le tenir dans ses phénomènes mêmes, eussions-nous par impossible obtenu une exhaustive vision de toutes les apparences. Les sauvegarder toutes, ou du moins tendre à le faire, c'était, nous a dit Duhem, le vœu suprême de la science ; mais la philosophie ajoute à cette visée un tout autre dessein : chercher seulement ce qu'on peut voir par les sens ou par la science, c'est-à-dire les aspects extérieurs de toutes choses, c'est se condamner à poursuivre vainement comme un éternel absent ce qui n'est qu'en étant une intime présence. Oui ou non cet accès du dedans, par le dedans (car ici surtout le langage ne peut user que d'images métaphoriques) est-il accessible de quelque manière ?

Et c'est ici que nous revenons avec une conviction fortifiée à la doctrine traditionnelle qui s'attache à la spécification directe de la connaissance par son objet formel. Ce qu'il convient d'ajouter, c'est que cet objet formel est beau-

coup plus riche et divers qu'on ne l'avait d'abord supposé faute de disposer des multiples progrès de l'exploration subconsciente, psychologique, physique, biologique, historique, sociologique, critique, etc. Mais ce qui [380] reste vrai c'est qu'à chaque point de certitude s'amorce une ligne normale qui nous élève à une vérité supérieure à toutes les sciences particulières et dont l'ontologie doit faire son profit en évitant les exclusions qui heurteraient les unes contre les autres des données contingentes et compatibles.

C'est ainsi que, par sa puissance de conciliation dans les profondeurs des êtres, l'ontologie, qui ne peut se borner à hypostasier les phénomènes et à leur appliquer d'emblée des principes réservés à l'ordre des transcendances, ne prend possession de son domaine et de sa méthode qu'en procédant autrement que toutes les sciences subalternées et qu'en constituant une logique normative dont nous aurons à examiner les traits spécifiques.

Mais n'anticipons pas, si utile qu'il ait été d'offrir un aperçu des faux chemins à éviter et des routes à frayer. Nous aurons à explorer ces profondeurs de l'être qu'on a souvent comparées à un océan où, même aujourd'hui avec des moyens plus puissants de plongées, de sondages et de visions, l'on obtient si malaisément de partiels renseignements. Il y aura lieu de commencer notre traversée en devenant attentifs, sans nous y arrêter peut-être, au récif de la matière, aux îles des êtres qu'on nomme vivants, le long des continents où se déploie la plus large et la plus solide réalité des êtres pensants ; mais toujours aussi avec l'espoir, disons mieux, avec, le devoir de chercher s'il y a vraiment un Être de tous ces êtres, soit pour subsister à part de tous, soit pour leur assurer ce qu'ils ont de consistance, soit même pour se communiquer à eux en leur donnant le moyen de porter, sans présomption ni équivoque, ce nom d'être qui d'abord peut dans toute sa force sembler unique, incommunicable, inscrutable. [381]

5. Instabilité et inconséquence que masquent les expressions très différentes et pourtant parfois confondues noumène et chose en soi. Itinéraire de la métaphysique à l'ontologie.

[Retour à la table des matières](#)

Il est à noter qu'on cherche habituellement à exprimer l'être en fonction de la seule pensée ou même à l'aide des seules images, comme s'il fallait à la fois le refouler dans les dessous les plus ténébreux et néanmoins faire connaître ce qu'on ne sait pas de lui. Voyez les termes qui ont servi à ce dessein séculaire : τ ▪ ▪ $\pi o \kappa \epsilon$ ▪ $\mu \epsilon \nu o \nu$, suppôt, substrat, substance et aussi noumène, chose en soi, tous vocables décevants et même dénaturants. Ainsi noumène qui, sous prétexte de désigner ce que la pensée atteindrait sans passer par les sens, évoque l'idée non d'une réalité indépendante de la connaissance mais celle d'un objet de pensée, d'une élaboration rationnelle, c'est-à-dire en somme l'image de l'inimaginable, la perception de ce qui n'est point aperçu, alors qu'il s'agit de ce qui par hypothèse est indépendant de notre connaissance. On parle bien de « la chose en soi » pour l'affranchir des conditions et de l'exercice de la pensée en nous. Mais, outre que le mot chose, par ce qu'il a d'opaque et de matérialisant, semble mal choisi, on revient encore par cette expression à suggérer que l'être reste un pur x , un mur ou un trou noir, sinon un pur néant qui fait place à une création inconsciente de notre pensée. Car si le mot chose suggère la notion d'un objet auquel on se heurte du dehors sans le spécifier par aucun caractère défini, l'addition des mots « en soi » vient contredire l'idée par ce qu'il y a de vague, d'abstrait et de matérialisant dans le terme « chose » qui loin d'évoquer le sentiment d'une intériorité semble précisément l'exclure. On risque de canoniser ainsi l'abus déjà signalé à propos des confusions qu'entraîne l'habitude de substantifier ce qui, faute d'unité interne, ne saurait être substantiel ; et on compromet par là la vérité des objets réels et des êtres authentiques en mêlant à eux [382] des agglomérats fabriqués pour la commodité du discours et de la pratique.

De ce point de vue si équivoque l'on glisse facilement ou bien vers un phénoménisme nominaliste ou bien vers un idéalisme immanentiste : après avoir dit de l'être sans pouvoir rien préciser qu'il est ou bien le donné ou bien le donnant, ces doctrines en somme le font évanouir ou ne laissent de lui que le fait inexplicable d'être la secrète production d'une pensée qui a besoin de susciter un obstacle et un choc pour naître, se connaître et se déployer, elle-même n'étant rien puisqu'elle ne se produit que grâce à une inconsciente fiction. Ne reste-t-on pas hanté jusqu'en cette extrême négation de l'être par le double besoin de l'exprimer en fonction de la seule connaissance et nonobstant de sauvegarder quelque chose de son indispensable rôle, en cela même qu'il a d'inaliénable et d'irréductible à un idéalisme absolu ? Au lieu donc de ramener l'ontologie à ce que nous pouvons par la pensée connaître de l'être (c'est-à-dire en somme à une gnoséologie), ne faut-il pas, inversement, chercher ce que nous ne connaissons pas de l'être, afin de discerner finalement ce que de l'être nous faisons affluer à la pensée qui l'éclairera en s'éclairant elle-même et qui par une causalité réciproque nous montrera comment la vie intérieure de l'être, inaccessible à une inspection toute spéculative et pour ainsi dire extérieure à son intime vie, peut se développer et se manifester non plus seulement par des phénomènes, mais par une croissance spirituelle dont on réussira peut-être à montrer qu'elle constitue une véritable expérience métaphysique ?

En étudiant la pensée nous avons, avec Victor Delbos, signalé le paradoxe — d'ordinaire inaperçu — qu'implique toute théorie de la connaissance. Car, si en fait aucune difficulté ne surgissait pour rattacher le connaître à son objet, il n'y aurait point lieu de superposer à la pratique une théorie critique. La spontanéité irait de soi dans une sorte d'immédiation où l'antithèse du sujet [383] et de l'objet, de l'apparence et du fond des choses serait sans intérêt, voire même sans conscience ni possibilité. Il faut ici transposer ce paradoxe sur le plan ontologique. Car, par cela même que dans tout connu la réflexion suscite le problème de l'accord ou de la discordance entre la représentation et la réalité, on est amené à objectiver deux termes qui semblent réellement distincts puisqu'ils peuvent se trouver en conflit ou même tendre à se contredire, s'exclure, se substituer. De là cette propension à laquelle, dès l'origine, la phi-

philosophie s'est trop facilement abandonnée, fût-ce dans ses formes les plus critiques. Et pour préciser ces distinctions de compétence ou même d'objet formel en ce qui concerne les diverses disciplines dont la philosophie ne doit exclure ou confondre aucune, disons ici que la métaphysique ultérieure à toute phénoménologie descriptive ne doit pas non plus se confondre avec l'ontologie proprement spécifiée par le caractère singulier et universel des êtres et de l'Être même s'imposant à son étude. La métaphysique sert de transition de même que les principes premiers et nécessaires servent à nous faire passer de l'ordre empirique et immanent à l'ordre des vérités absolues. Et à son tour l'ontologie use des certitudes métaphysiques pour discerner la hiérarchie des êtres, justifier leur consistance relative dans leur rapport avec l'Être absolu dont ils dépendent, mais sans que lui cesse d'être indépendant d'eux.

Autant donc il est utile, pour spécifier les sciences diverses et pour étudier les formes hétérogènes de la connaissance, de recourir à l'examen des aspects distincts et solidaires qu'offrent les réalités sensibles ou intellectuelles, autant il deviendrait abusif d'étendre ce point de vue gnoséologique au problème ontologique tout entier. C'est une vérité capitale à inculquer que le caractère original d'une méthode et d'une doctrine exactement adaptées à l'ontologie. Car, si l'être est précisément ce qui ne se monnaie pas tout entier en états successifs ou en apparences changeantes, il serait donc faux de l'inclure dans les seuls phénomènes aussi bien que de l'en exclure. La somme même [384] du devenir n'est pas l'être, pas plus que l'être n'est en dehors de son agir.

Rien donc de plus factice, de plus fictif même que l'opposition, — pourtant coutumière — du phénomène et de l'être en ce qui concerne non pas l'Être en soi (dont on ne pourrait dire sans erreur qu'il a ses phénomènes propres) mais les réalités contingentes qui composent l'ordre universel. Pour rester fidèle au sens populaire comme aux exigences métaphysiques, il faut dire au contraire que les phénomènes sont eux-mêmes du réel, que les êtres ne seraient pas s'ils ne se manifestaient par ces apparences entrecroisées dont la solidarité et le développement constituent le monde.

Comprenons dès lors quelles multiples précautions réclame l'ontologie pour rester fidèle et concourir même à l'ontogénie véritable. Combinez en effet tous les risques résultant des amphibologies que nous venons de signaler avec les idoles grammaticales et logiques qui pullulent par l'usage même du verbe être appliqué à toutes les catégories de l'entendement, à toutes les entités qualitatives ou scientifiques, à toutes les constructions mentales, vous verrez alors combien il est nécessaire de purifier notre certitude spontanée de l'être pour qu'elle ne se prostitue pas aux accouplements les plus déraisonnables. Loin donc de nous en tenir à une vague idée abstraite et générale, nous devons d'abord préciser les exigences implicites de notre foncière idée de l'être : notion enveloppée sans doute, mais plus certaine qu'aucune autre, puisque sans elle nous n'aurions aucune conscience du devenir des choses ni de nos propres déficiences ; notion impérieuse qui, sans nous donner une intuition de ce qu'est l'être, nous empêche de nous tenir à ses contrefaçons et à ses ébauches en nous prescrivant de reconnaître ce qu'il n'est pas ; notion stimulante et nourrissante qui, grâce au double sentiment positif et négatif où elle s'incarne, promeut tout le mouvement vers son terme suprême.

Si après ce coup d'œil sommaire sur les ambiguïtés et [385] les apparents synonymes du mot être nous réfléchissons un instant sur les embarras fonciers que révèlent ces hésitations du langage, nous retirerons sans doute un profit très positif de nos critiques, toutes négatives qu'elles semblent d'abord. Inévitablement nous éprouvons un double scrupule : tantôt nous craignons de priver les êtres imparfaits de leur solidité déjà réelle et nous sommes tentés de leur attribuer une consistance définitive, une appartenance propre, comme s'ils étaient pleinement à eux ; tantôt nous ressentons un malaise devant cette prétention à l'autonomie de ces réalités si dépendantes, si défailiantes, et nous sommes portés à réserver le nom d'être à celui seulement qui ne connaît ni origine, ni mutation, ni déclin, ni partage, comme si emplissant tout et n'ayant besoin de rien, il excluait nécessairement tout autre être que lui seul. Comment arbitrer un tel différend ? L'expérience est incompetente, la spéculation critique semble impuissante pour résoudre un problème que la pure théorie a déjà peine à poser et pour lequel elle paraît ne découvrir aucune méthode de discus-

sion, aucune voie de solution, aucune réponse rationnellement justifiable. Et pourtant le mot de l'énigme est le secret même de notre vie, le secret de l'univers. Serait-il possible qu'aucune clarté, qu'aucune hypothèse même ne soit accessible à une recherche bien conduite ? Ne nous décourageons donc pas et examinons de plus près les données multiples, les difficultés authentiques dont nous n'avons pas encore épuisé la complexité. De ces difficultés, plus distinctement et plus complètement aperçues, se dégageront peut-être les perspectives où notre investigation pourra utilement se poursuivre.

Ainsi l'étude de l'être ne doit pas se réduire à celle de la pensée ni se confondre avec elle ; il est cependant vrai que nous devons profiter des résultats et des embarras mêmes que nous lègue une science de la connaissance. En examinant les conditions du penser nous avons discerné une dualité d'aspects ou d'ingrédients qui dans l'ordre du monde ou de la conscience reste irréductible [386] à l'unité, mais qui, loin de nous empêcher de tendre, d'aspirer, de viser à l'unité, comme si elle était chimérique, nous conduit à l'affirmer comme réelle et à désirer notre union avec elle. Ici, en étudiant directement l'être, nous rencontrons une dualité analogue ou plutôt consécutive. Tout le réel est comme une prière à l'être ; ou, ainsi que le dit impassiblement Spinoza, tout ce qui existe tend à persévérer dans son existence, à accroître cette existence et à rentrer dans la félicité de l'être. Mais d'où part cet élan, d'abord divisé en lui-même et pour ainsi dire contre lui-même ? Quelle route s'ouvre à ce progrès ou à cet échec ? Comment les réalités les plus diverses s'approcheront-elles, se retrouveront-elles ou se perdront-elles dans l'être auquel à leur insu ou de leur propre gré elles aspirent ? Voilà les questions qui se pressent devant nous et auxquelles il n'est évidemment pas possible de répondre ni d'emblée, ni fragmentairement, ni sans les subordonner toutes à la totalité d'une investigation parvenant en vue du terme suprême.

Pour réaliser un tel programme nous ne pouvons donc nous contenter de résoudre point par point les questions partielles que pose une curiosité pressée d'aboutir à propos de chaque espèce de réalité. Sans doute nous devons fournir une réponse sur tous les aspects du réel ; mais auparavant une enquête critique, une sorte de purification générale est indispensable pour nous prémunir contre le danger de morceler le problème ; car sous prétexte d'en faciliter ainsi la so-

lution on le masquerait, on le fausserait, on le rendrait insoluble. Il reste donc à faire une analyse critique du mécanisme mental relativement à la double orientation d'une étude de l'être : comment, au lieu de nous porter tout d'un côté, nous devons user de cette double tendance au profit d'une ontologie concrète.

Il est bon de résumer les discussions précédentes pour en tirer les leçons et pour diriger nos démarches ultérieures. Car, d'une attentive réflexion sur le sentiment de l'être qu'implique toute conscience de nous et des choses, [387] il résulte — pour peu qu'un effort critique s'y attache — une double élaboration qui, sans rompre la solidarité d'aspects inséparables pour nous, fait néanmoins diverger deux tendances s'éloignant pour ainsi dire l'une de l'autre à l'infini.

Lorsque nous cherchons en effet à préciser en idée notre certitude profonde et constante de l'être, nous risquons toujours de résoudre en une notation commune la diversité des objets auxquels nous attribuons une existence véritable ; et, comme nous ne pouvons méconnaître l'hétérogénéité de ces choses que nous affirmons réelles, nous sommes amenés à effacer les traits spécifiques pour ne garder qu'une représentation de plus en plus vague et indéterminée dont toute image distincte, tout concept défini se retire peu à peu. C'est ainsi qu'en paraissant poursuivre l'essentielle idée de l'être, on glisse vers tout le contraire d'une notion saisissable en des contours ou en un contenu quelconque ; et ce prétendu *ens generalissimum et commune* devient la plus pauvre, la plus irréaliste, la plus idolâtrique des abstractions.

Si, avant de nous mettre en route nous récapitulons nos préparatifs et fixons dans notre attention les précautions dont nous ne pouvons nous départir un instant, quelles vont être nos consignes durant tout notre itinéraire ?

1° Nous nous garderons soit d'affirmer hâtivement que nous tenons l'Être ou les êtres dans l'idée même que nous nous en faisons spontanément ou même après une réflexion partielle, soit de déprécier, de récuser par une critique spéculative la certitude, sans intuition mais sans hésitation pratique, que

nous avons d'une présence authentique, quelque vague qu'elle nous apparaisse et quelque difficulté que nous éprouvions pour l'appliquer à telle ou telle réalité.

2° Non seulement nous nous abstiendrons d'un morcelage ontologique qui aboutirait à placer sous une même accolade les réalités les plus hétérogènes, fût-ce même les entités les plus abstraites ou les plus factices, mais nous [388] éviterons la tentation de fragmenter chaque réalité en deux parties, comme seraient la pellicule ou même le vêtement des choses, et un prétendu dessous qui serait d'une autre nature que son phénomène.

3° Nous n'éviterons pas moins l'espoir fallacieux de ramener les êtres à la totalité de leurs phénomènes, soit qu'on les considère sous un aspect objectif, soit qu'on les idéalise en états purement subjectifs, soit qu'on prétende tout ramener à une relativité universelle qui ferait évanouir comme une suprême idole la notion et le besoin de l'être.

4° Nous nous mettrons constamment en garde contre la séduction du devenir, soit qu'on l'interprète sous l'aspect d'une pure immanence dont la science positive suffirait à enchaîner toutes les phases successives, soit même qu'on y insère une vue métaphysique en opposant ce monde du changement indéfini à un ordre transcendant qui resterait totalement en dehors de lui ; tel un dualisme où la relation entre le devenir et l'être serait une nécessité de nature qui laisserait inintelligibles la simultanéité, l'équivocité en même temps que l'incommensurabilité de ces deux sortes d'êtres.

5° Nous devons donc ainsi rester à jamais vaccinés contre la contagion d'un monisme naturiste qui confondrait le cosmos avec l'être, aussi bien que contre un panthéisme idéaliste qui absorberait l'être dans l'infinitude de ses attributs et de ses modes en faisant évanouir toute substantialité des existences et des consciences singulières. C'est une toute autre voie que nous devons frayer et parcourir pour découvrir en sa vraie teneur, en sa vraie solution, l'énigme de l'un et du multiple, de l'absolu et du relatif, du nécessaire et du contingent, du devenir et de l'éternel.

6° Nous ne nous résignerons pas, en accumulant les critiques qui font évanouir les solutions précipitées, à poser comme un terme entièrement inaccessible l'Être où l'agnosticisme prétend ne voir qu'un noir mystère, tout indéniable qu'il est, pourvu qu'on cesse de le scruter et [389] qu'on se borne à un sentiment sans forme devant cette grande Ténèbre dont parlent les mystiques. Mais ce n'est pas violer, c'est honorer cette mystérieuse présence que de purifier ce sentiment même, très positif, à l'aide d'idées qui, malgré leur aspect négatif et en déterminant ce qu'il n'est pas, servent à suggérer un peu de ce qu'il est.

Il s'agit maintenant d'aller de l'avant sous le contrôle des règles toutes rationnelles qui viennent d'être édictées. Elles ne fournissent pas sans doute le ressort qui doit animer notre recherche ; mais elles empêchent que ce moteur ne soit faussé ou ne s'arrête en cours de route. Elles contribuent à nous inculquer l'idée d'une continuité totale, d'une subordination entre toutes les données du problème ; elles nous laissent entrevoir qu'au terme seulement la lumière de l'unique solution refluera vers les conditions antécédentes et vers les étapes obscures d'une ascension commencée avant l'aube afin que le sommet puisse être atteint en plein midi. Qu'on ne s'inquiète donc pas trop d'une marche d'abord un peu nocturne mais sur un sol dont le pied éprouve la solidité sans que le regard ait toujours à la confirmer. C'est peu à peu qu'en montant avec la clarté nous serons rassurés par l'étendue même du spectacle jusqu'aux abords de la cime, abords sans doute inaccessibles, mais d'où le regard ne peut manquer d'apercevoir de plus vastes horizons. Ainsi convient-il d'effacer les métaphores qui présentaient l'être comme un souterrain sans air et sans clarté. Si son secret nous échappe, c'est, non parce qu'il est trop bas, mais parce que nous ne pouvons sans secours atteindre à la pointe culminante dont les parois mêmes nous cachent les richesses supérieures. [390]

6. Pourquoi croyons-nous spontanément à notre être comme s'il était certain et indéfectible, tandis que la critique de l'idée du devenir nous impose une extrême réserve à l'égard des réalités changeantes.

[Retour à la table des matières](#)

Quelques lecteurs ont peut-être été déjà surpris de l'insistance avec laquelle, dès le début, nous avons affirmé notre certitude d'être, en la déclarant irrévocable malgré les obscurités qui l'enveloppent ou les contradictions qui s'élèvent contre elle. En attendant que nous justifiions davantage encore cette thèse, il est utile de la souligner plus explicitement, soit du point de vue de notre pensée, soit d'après l'attitude que nous ne pouvons manquer de prendre au fond même de notre réalité humaine. Déjà en étudiant l'idée que nous avons de la mort et de la protestation de notre conscience contre ce démenti apparemment infligé à nos espoirs, à nos exigences de pérennité, nous avons montré que nous n'aurions pas même le sentiment de la mort si nous ne possédions une conviction implicite d'une survie ; et pourquoi ? parce que, n'ayant la notion de la durée et celle de notre vie éphémère qu'en dépassant cet horizon fini, nous portons déjà en nous une présence de l'infinitude et de l'éternité. Par cela même que notre pensée, pour être ce qu'elle est, si infirme qu'elle se reconnaisse, participe à des vérités qui l'éclairent et la soutiennent, nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'une telle connaissance de l'ordre intemporel nous y associe pour toujours. Aussi a-t-il fallu dire que la notion de la mortalité même contient une affirmation spontanée et inéluctable de notre indestructibilité. Mais ce qui du point de vue de la pensée aurait pu paraître un jeu dialectique a besoin de revêtir, maintenant que nous étudions l'être, un caractère tout réaliste. C'est pourquoi nous ne nous contentons plus d'une preuve idéale de notre être propre et de son immortalité supposée : il faut que nous examinions plus à fond les objections non plus seulement empiriques et morales, mais métaphysiques et religieuses [391] qui ont surgi contre ce défi que l'affirmation de notre perpétuité ontologique oppose aux brutales données de l'expérience commune. D'où la nécessité d'affronter les problèmes où se trouvent aux prises comme dans un duel la vie et la mort, plus profondément encore, les réali-

tés contingentes et l'unique Être absolu. Nous retrouverons cette difficulté à résoudre lorsque, après avoir cherché qui sont et quels sont les êtres, nous rencontrerons sous sa forme la plus aiguë l'antique conflit entre l'un et le multiple, l'infini et le fini, l'idée même de création et l'alternative que les créatures ont à résoudre.

Si pénétrés que nous soyons spontanément et invinciblement de la solidité de l'être puisqu'il ne subsiste pour nous qu'en demeurant supérieur aux partialités mouvantes de notre pensée et aux mutations accidentelles dont il semble le support fixe et permanent, nous ne laissons pas pour cela d'attribuer à ce que nous appelons en nous et hors de nous le devenir une existence très réelle, même quand il s'agit de choses que nous n'osons pas nommer à proprement parler des êtres. En ce fait commun — dont on ne niera point qu'il est confus en mêlant des réalités et des notions bien différentes — nous devons soigneusement opérer un triage nécessaire.

Notons d'abord que le mot devenir, pris substantivement, est gros de méprises autant que de vérités. Comme il paraît s'appliquer au spectacle le plus manifeste que nous offre le double monde de la nature et de la conscience, nous sommes portés à substantifier ce que par une abstraction extrapolatoire nous substantivons, comme si le devenir, dans sa généralité, était une chose constituée, voire même la plus positive des réalités, au point que maints esprits la considèrent comme la seule donnée incontestable et absolue, tout au moins comme celle sur laquelle reposent et d'où dépendent toutes les vérités, toutes les existences dont il est possible d'obtenir la certitude et d'affirmer la consistance. Or c'est là plus qu'une témérité ; c'est un non-sens et une impossibilité. Du point [392] de vue de la pensée nous avons vu, dès le début, qu'à proprement parler le monde ne peut être conçu et réalisé comme un subsistant : dans la rigueur des termes, il n'est pas l'être ; il n'a même pas l'être. (Ce paradoxe ne saurait surprendre ou choquer qu'un lecteur inattentif au sens que nous donnons au mot *monde*. Car il ne peut réellement signifier qu'une collection ; et, sans tomber dans le moindre nominalisme, dans le moindre scepticisme, il est bien clair, d'après l'avis unanime, qu'un nom collectif tout en désignant des

réalités qui sont très substantielles ne représente pas pour cela une substance qui serait spécialement désignée par cette étiquette mnémotechnique. Il est vrai que plus loin nous examinerons si la collection des choses n'est pas elle-même une réalité plus vraie encore que la somme des composantes. Mais alors aussi nous aurons à montrer que cet ensemble que nous appelons le monde n'a pas non plus sa suffisance et son achèvement en lui-même. Il est donc vrai de dire que, tout en contenant une immense réalité et des êtres multiples, le monde ne constitue pas par lui-même un être substantiel et stabilisé en soi). Ici, dans notre recherche ontologique, plus impérieusement encore que sous l'aspect gnoséologique, nous devons dénoncer l'erreur et la gravité de ce $\pi \rho \cdot \tau \circ \nu \phi \varepsilon \cdot \delta \circ \varsigma$ qui attribuerait stablement, si l'on peut dire, au *devenir en bloc* une substantialité effective, alors qu'elle n'est même pas pensable.

Qu'on réfléchisse en effet à l'ambiguïté dont on abuse si souvent quand on parle, même comme un Platon ou un Aristote, du devenir en le considérant à l'état d'universel et infini changement. On s'imagine tout sauvegarder en déclarant qu'il est « un mélange d'être et de non-être ». Mais quelle incompréhensible, quelle absurde, quelle irréalisable mixture ! On engage ainsi la pensée dans un conflit meurtrier auquel elle tâche de survivre, mais en accumulant dans son fond secret les germes de corruption et de dislocation auxquels tant de fois la spéculation métaphysique semble succomber. Vainement on cherche des palliatifs, des concordats, des compromis entre cet [393] être et ce non-être qu'on ne sait vraiment pas définir. Vainement, pour ne pas renvoyer le non-être au néant, qui n'est rien et qui n'est pas, on le décore du nom de phénomène, ce qui est apparent sans être ce qui est. Vainement, pour ne point résister à l'invasion de plus en plus conquérante des phénomènes qui composent la figure de ce monde et le domaine de la science dominatrice, on relègue ce qui est censément l'Être par excellence dans ce mystère, impénétrable au point d'être hypothétique ou même fictif, des noumènes. D'aucune manière on ne réussit tout à fait à exorciser l'un ou l'autre non plus que l'un et l'autre des deux éléments dont on prétend composer le devenir envisagé comme possédant une réalité en soi, une fixité mouvante, un absolu relatif puisqu'en effet l'on semble, d'un tel point de vue, réduit à l'accouplement des contraires.

Le vice d'une telle méthode de recherche ne consiste-t-il pas en ceci : au devenir, pris en son histoire concrète comme alliant en fait des données qui tendent à s'unir et à se parfaire, on substitue le concept générique d'un mobilisme indéfini. Ce devenir, que jadis on emprisonnait dans un retour éternel suggéré par la trompeuse image du mouvement circulaire des astres, on est plutôt porté maintenant, par le progrès des sciences astronomiques, à se le représenter sous la forme d'une expansion illimitée, comme si cette fuite nous dispensait de rencontrer l'obstacle d'un problème ontologique là où la recherche positive se poursuit dans l'équivoque d'un infini physique érigé en infini métaphysique. Aux choses qui deviennent, changent et disparaissent, on superpose un devenir qui, lui, semble tout contenir et tout dominer dans la permanence de la notion où s'enveloppent tous les états successifs. Mais c'est là remplacer la vive réalité du changeant par le type fixe du changement, c'est-à-dire par une représentation appauvrie et même foncièrement dénaturante. S'il y a du mouvement dans l'univers, est-ce à dire que ce mouvement soit son but ou son être ? N'est-il pas simple, normal, d'examiner au contraire si cette tendance n'est pas le [394] début, l'enfantement, *initium aliquod creaturae*¹, une conquête ou un accueil de l'Etre se communiquant ou s'offrant à ce qui n'est pas encore, pour faire subsister réellement ce qui, n'étant rien sans lui, est mis cependant en état — ou bien d'accepter en y coopérant, — ou bien de perdre, sans s'annihiler, la participation au seul Etre digne de ce nom, mais capable de faire des êtres à sa ressemblance ?

Peut-être qu'une anticipation si prématurée n'est pas inutile pour ouvrir au lecteur une perspective éclairante sur l'itinéraire à parcourir. Mais cet aperçu, destiné seulement à soutenir la direction du regard et à provoquer les réactions critiques à chaque pas de notre course, ne doit nullement faire redouter un

¹ On a pu s'étonner des citations sans référence et sans littéralité que j'ai employées en un sens assez libre. C'est qu'en effet soit qu'il s'agisse de formules imitées de quelques philosophes anciens ou récents, soit surtout qu'il soit fait allusion à des textes sacrés, je ne me sers de ces réminiscences que dans un sens accommodatrice, sans usurper leur autorité propre, et simplement pour suggérer des réflexions nouvelles sur des vérités insérées dans un ensemble et dans une lumière qui relèvent seules d'une organisation cohérente ou d'une doctrine rationnelle.

parti pris d'avance, indépendamment des arguments qui, point par point, peuvent assurer la liaison rationnelle de nos démarches successives. Déjà sans doute on a compris l'inconvénient majeur d'une spéculation purement notionnelle qui prétendrait construire la science de l'être sur des vues générales et *a priori*, comme si, en partant d'une abstraite idée de l'existence ou même de l'*ens generalissimum*, on pouvait sauvegarder en même temps l'Être absolu et tout concret de Dieu, les êtres singuliers dans leur devenir propre et la relation à la fois distinguante et unissante par laquelle l'Être en soi, tout en restant le seul à qui cette appellation convient absolument, permet cependant — par analogie et mieux encore par assimilation — d'appeler d'autres êtres de ce nom, sans que cette désignation nous expose ni à une confuse équivoque, ni à une téméraire univocité. [395]

**7. Rôle auxiliaire des concepts d'atome et de continu ;
et impossibilité ontologique de l'atomisme
comme du continuisme.**

[Retour à la table des matières](#)

Déjà du point de vue de la pensée et de la connaissance nous avons examiné les utiles notions d'atome et de continu et leur compatibilité scientifique, dans la mesure même où l'on ne prétend pas les ériger l'un ou l'autre ni l'un et l'autre en absolus réels. Du point de vue de l'être, il devient donc nécessaire de montrer pourquoi le continu et le discontinu ne peuvent être substantifiés et comment cependant nous ne pouvons nous passer du double aspect discursivement alternatif et implicitement simultané auquel nous avons naturellement recours dans la théorie et la pratique.

Sans revenir sur les savantes analyses d'Hannequin et de bien d'autres, nous rappelons que l'atome est une construction auxiliaire et hybride destinée à échapper au dilemme posé par les Eléates entre l'un et le multiple. Il semble en effet qu'en monnayant l'être en une multitude de corpuscules insécables et en réalisant comme un non-être le vide qui leur est nécessaire pour produire un effet utile par la diversité même des mouvements variés et des chocs combinés,

l'on présente une image facilement claire et saisissable et que la science positive s'empare de ce schématisme afin de rendre compte de la nature entière, sans avoir besoin d'autre chose que de mouvements fortuits en même temps que mécaniquement déterminantes. Mais cette figuration, d'ailleurs contredite par la physique énergétique elle-même, ne peut retenir et contenter que les esprits atteints de cécité métaphysique. En effet, tout y apparaît comme postulat fictif, bien plus, comme réceptacle de toutes les contradictions internes dont le monde peut offrir le défi à notre intelligence critique : fausse unité que le corpuscule à la fois étendu et indivisible ; fausse suffisance que ces éléments qui ne seraient bons à rien et seraient même inimaginables autant qu'impensables s'ils n'avaient une forme définie, des intervalles entre [396] eux, une élasticité, un accrochage possible, un rebondissement et même une force interne de mouvement, comme l'a bien montré l'invention indispensable du *pondus* et du *clinamen* dont Epicure a muni la doctrine de Démocrite et que, sous des formes plus complexes, plus dégagées de toute explication philosophique, nos savants modernes et contemporains ont appelée « l'irrationnel », oscillant du déterminisme à la contingence universelle. Aussi le prétendu atome s'est-il, sans scrupule, divisé lui-même en dénominations et organisations multiples ; tant il est vrai que, perdant de vue la signification étymologique et la définition même d'une donnée initiale, on aboutit à l'étude de relations entre des faits dont les sources profondes restent inconnues : du prétendu atome on glisse aux antipodes de l'être et de son unité interne vers une relativité ; et toute relation est, ainsi que le notait déjà Léonard de Vinci, *cosa mentale* : elle ne nous révèle pas le moindre secret ontologique.

Il n'en reste pas moins vrai que l'avènement des recherches positives dépend de cette invention de symboles précis, de même que des signes expressifs sont à l'origine de notre pensée distincte et explicite. Ne nous hâtons pas de discréditer cette élaboration sous prétexte qu'elle use de fictions ; car elle a une double vérité. D'une part, elle permet à l'esprit d'obtenir une maîtrise sur la nature et d'avancer dans la connaissance qu'il a de lui-même, de ses besoins et de ses ressources. Le succès pratique confirme en effet l'initiative de la pensée ; et la pensée prend mieux ensuite conscience de ses fins ou tout au moins de ses aspirations propres. D'autre part, bien que l'atome soit une contrefaçon

de l'être, il est un premier aveu d'une exigence métaphysique, et parce qu'il la déçoit il contribue à nous faire rectifier la recherche métaphysique, loin des images fallacieuses et des notions hybrides.

Cette histoire de la conception atomiste s'applique, *mutatis mutandis*, à d'autres notions dont on pourrait montrer qu'elles répondent à un état primitif de la pensée, état gros d'anticipations supérieures et même ultimes mais qui [397] demandent à être chemin faisant dégagées des applications utilitaires et des prétentions prématurées, de manière à réserver la signification finale des vérités ontologiques qu'il véhicule et sert à préparer, de même que dans l'âme primitive une logique plus compréhensive que celle des abstractions discursives est déjà impliquée dans des croyances apparemment déconcertantes. Qu'il suffise à notre recherche présente d'indiquer brièvement comment la conception du continuisme, symétrique à celle de l'atomisme, n'est elle-même qu'une hybridation, au fond solidaire de celle qui lui fait pendant, et qui, utile elle aussi pour la science, nous détournerait de l'ontologie si nous ne savions tirer de l'une et l'autre conception une lumière et un ressort pour l'ontologie elle-même.

Sans revenir ici non plus sur les formes archaïques et imaginatives de la doctrine continuiste constamment fluente, envisageons seulement l'aspect le plus systématiquement métaphysique qu'elle a revêtu. Pour Descartes, si la réalité spirituelle peut être conçue comme multipliée en êtres pensants, de même aussi que la durée qu'il rattache à la vie mentale elle-même et qui est absolument séparable en moments distincts sous la dépendance d'une relation permanente, la réalité physique est au contraire une totalité indivisible et, par là même, une continuité géométriquement conçue et réalisée, *res extensa*, étendue homogène que le géomètre étudie et qui suffit à rendre compte de l'univers physique : « de l'étendue et du mouvement, et je ferai le monde ». Toutes les qualités secondes de la matière s'idéalisent en états de conscience, mais le résidu solide c'est le mécanisme qu'exprime la constance du mouvement lancé par la chiquenaude divine contre l'inertie corporelle. Cela paraît à Descartes clair d'une évidence simple et pleinement rationnelle. Mais quoi ? Laissons de

côté les démentis des sciences positives, et considérons les inconcevabilités d'une conception faussement imaginative. Cette étendue ontologique qui nous est présentée ou imposée comme un tout, antérieur logiquement à ses parties, [398] comment le présenter soit à l'entendement, soit à l'imagination ? est-il fini ou infini, afin de former une unité qui nous ramènerait à la sphère de Parménide et au monisme de Mélissos ou qui nous porterait vers le spinozisme, ne voyant dans l'étendue qu'un attribut de l'unique substance ? Et si nous ne pouvons saisir cette totalité de l'étendue, s'il nous faut une divisibilité pour la pensée et nous en servir intellectuellement, alors pourquoi parle-t-on d'indivisibilité essentielle ? faut-il donc pour en tirer parti accoupler les deux termes de l'antinomie en oscillant du continu au discontinu, sans limites et sans réalisations mentalement possibles ? Comment justifier l'individuation d'êtres taillés dans une étoffe qu'on nous dit sans déchirure ni couture ? et quelle impossibilité d'attribuer une vérité ontologique soit à l'ensemble qui fuit à l'infini, soit aux parties qui s'effondrent dans l'indéfinie divisibilité ! Il est donc vrai que, si utile pour les recherches positives et dans l'horizon toujours provisoirement restreint des sciences de la nature, la doctrine continuiste ne comporte aucune substantialité véritable et n'est elle-même, comme l'atomisme, qu'un aspect d'une vérité d'un autre ordre à laquelle, par ses démentis même, elle nous avertit de tendre. C'est donc à d'autres vues et à d'autres méthodes que nous devons recourir pour aborder, si peu que ce soit, au propre domaine des êtres.

On voit par ces simples indications (qu'il serait profitable d'approfondir et d'étendre) combien il est légitime d'analyser les diverses notions servant au matériel scientifique, combien les échafaudages auxiliaires de la pensée réaliste légitimement qualifiés d'*entia* sont à discerner des *entes* et servent pourtant directement et indirectement à nous mettre sur le chemin des êtres, dont ils risquent aussi de nous détourner ; et combien Pierre Duhem, longtemps avant la mécanique ondulatoire, avait raison de réclamer l'emploi simultané d'hypothèses qui d'un point de vue ontologique seraient contradictoires, alors que, prises comme de simples concepts du réel, elles ouvrent simultanément des voies fécondes (30). [399]

8. Aperçu concernant la réalité matérielle.

[Retour à la table des matières](#)

La matière a-t-elle une réalité ? Oui, dans toute la force de cette affirmation définitive ; car nous verrons ce qu'il y a d'irréductible et d'indélébile en cette matérialité, malgré toutes les transformations concevables et tous les sens ou degrés différents qu'on peut attribuer à cette existence de la matière dans et par la création. Il ne faut pas confondre en effet matière première, corps, organisme, chair mortelle ou vivante, corps ressuscités. — La matière est-elle un être subsistant à part de tout autre, comme une créature qui serait constituée dans une suffisance première et autonome, indépendamment du rôle qu'elle joue et des relations qu'elle comporte ou constitue entre les divers êtres créés ? Ceci est une autre affaire : toujours est-il que ces deux questions méritent d'être mûrement examinées et résolues avec précision.

Du point de vue ontologique qui, en soi, précède et conditionne notre connaissance, il y a lieu d'abord de poser le problème et de chercher le sens ou le rôle de ce que l'on a traditionnellement nommé la « matière première ». Question d'autant plus délicate et importante que cette obscure réalité échappe à toute constatation empirique, quelle ne peut avoir qu'une existence métaphysique, quelle ne saurait cependant constituer une force absolument nécessaire et primitive, comme l'ont imaginé toutes les doctrines dualistes ou panthéistiques. Afin d'échapper à ces erreurs pernicieuses il est bon de profiter ici des distinctions établies au premier chapitre de notre étude de *la Pensée* : distinctions qui se sont imposées à notre réflexion d'une manière spontanée et entièrement indépendante de l'usage que nous en faisons ici. Il s'agit en effet de voir qu'aux plus élémentaires origines du cosmos une matière première résulte inévitablement de la libre initiative créatrice, puisque l'appel à l'existence de réalités contingentes et imparfaites ne pouvait manquer de constituer en elles, comme un obstacle à l'unité immédiate, une inadéquation interne, une différenciation qui, non seulement [400] fait de ces créatures une sorte d'impénétrabilité les unes pour les autres, mais encore une résistance pour elles-mêmes, en raison de l'impuissance où elles sont de supprimer la distinction

réelle entre leur essence et leur existence, sans que ces créatures cessent pour cela de tendre vers ce qui assurerait leur achèvement dans l'unité.

Ainsi la matière ne semble plus une pure inintelligibilité, une fatalité qui limiterait l'omnipotence même de Dieu ; elle apparaît au contraire comme une conséquence du dessein créateur et comme une condition du mouvement universel et finalement de la conscience personnelle et de l'ascension méritoire des esprits. Loin donc de rester à l'état brut et de paraître une pure inertie, tout au moins une résistance partiellement insurmontable, cette réalité matérielle, sans avoir un être en soi, sert pour ainsi dire de point de départ à l'immense dynamisme de la nature entière, en commençant par concourir à la composition des corps de toute sorte, — corps qui, depuis les objets tangibles jusqu'aux organismes contribuant à la vie des personnes, entrent dans la composition de tous les êtres impliquant l'union d'une forme et d'une matière plus ou moins élaborée elle-même. Mais afin de mieux répondre à diverses questions qui nous ont été adressées, quelques explications nouvelles vont être sans doute utiles.

Si, pour remédier à l'idée trop simple de l'inertie d'une matière soi-disant toute passive, on a de mieux en mieux fait ressortir la prodigieuse accumulation d'énergie intégrée dans les corps qu'étudient les sciences physiques, chimiques et biologiques, il convient d'ajouter ici qu'au point de vue, non plus phénoménal, mais ontologique, la matérialité contient une puissance de coercion, d'opposition, de régulation et même de sanction dont l'étude des êtres ne saurait légitimement faire abstraction.

Certains lecteurs du tome I de *la Pensée* semblent s'être mépris sur le sens et le rôle des deux aspects-éléments mis en présence et en action dès l'origine cosmique. Ils ont cru que ces deux données initiales étaient ou bien [401] fixées une fois pour toutes dans leur position antithétique et définitive, ou bien qu'elles devaient se fondre et s'expliquer complètement par une synthèse ultérieure. Ni l'une ni l'autre de ces interprétations ne répond à la vérité des choses. Jamais ces deux termes n'existent purement isolés ; jamais ils ne

fusionnent dans une unité accomplie, malgré les réussites, les progrès, les anastomoses successives. Toujours des ébauches de solution encouragent mais aussi déçoivent l'effort des êtres contingents et de notre pensée vers l'accord escompté, vers l'unité pressentie et convoitée. A chaque étape on peut d'abord se croire au but ; mais la connivence accrue qui compose une synthèse de plus en plus organique ou même spirituelle pose à nouveau un problème plus complexe, plus urgent, de plus grave conséquence. Qu'on ne nous demande donc pas de montrer nulle part et de définir stablement le noétique et le pneumatique en leur *ubi* précis, en leur notion pure ; nulle part n'existe cette unité de l'essence et de l'existence dans l'ordre total des réalités contingentes et des créatures même les plus hautes. Et précisément parce que nous avons à maintenir la distinction réelle qui les stigmatise toutes, nous nous refusons à méconnaître la déficience qui marque à la fois la dépendance de leur origine, de leurs propriétés, de leur destinée et qui actionne tout le mouvement normalement ascensionnel qui les lance sur une ligne pour ainsi dire asymptotique, toujours capable de se rapprocher de l'infinie rectitude, mais toujours aussi naturellement incapable de se superposer et de s'identifier avec elle.

De telles constatations sont consolidées et complétées par l'ontologie. Il ne s'agit plus seulement d'une vue des relations immanentes aux êtres ou du rapport qui les subordonne toutes à l'Être absolu. Il s'agit de transformer ces conclusions intellectuelles en certitudes et de les réaliser, au sens fort de ce mot, non seulement en notre science spéculative mais en notre attitude totale qui unit aux vues de l'esprit les dispositions effectives ou réalisatrices dont dépend notre état substantiel en tant qu'il est [402] une coopération à la genèse même de notre vie présente et future.

On a objecté que « trop insister sur la déficience ou la plasticité des êtres contingents, c'est compromettre et la solidité des créatures douées d'une nature propre, et la valeur des preuves démontrant par le contingent lui-même l'Être nécessaire ».

— C'est à nous, semble-t-il, de rejeter le reproche sur ceux qui nous l'adressent. D'une part, en effet, la prétention de fixer l'essence des êtres composant le devenir risque toujours de substituer une définition nominale ou tout au moins artificiellement provisoire à la définition réelle qui doit approfondir notre idée de toutes les connexions organiques et substituer à une vision immobilisée l'histoire totale et explicative de toutes les phases solidaires en tout être qui dans la durée même intègre tous ses états jusqu'à sa destination totale. Et c'est ainsi qu'il serait faux de dire : l'homme est un être raisonnable, si l'on ne comprenait en cette assertion à la fois les origines biologiques ou même cosmiques dont il dépend et l'aspiration conditionnant sa raison elle-même en faisant de lui un être qui, loin de se stabiliser en soi dans un plan horizontal et limité, fait de lui, comme le disait Boutroux après Pascal, l'être toujours insatisfait qui tend à se dépasser perpétuellement et qui est né pour l'infini, dans une inquiétude que semble préparer et mimer déjà l'immense agitation sidérale.

— D'autre part et par là même, nos preuves de Dieu, loin de se fonder adéquatement sur la suffisance des réalités contingentes, supposent au contraire qu'on ne peut se tenir à elles ni les soutenir par elles-mêmes. Il est sans doute indispensable d'établir, comme nous l'avons fait, qu'elles sont indéniables, qu'elles ont une solidité relative, qu'elles composent un ensemble cohérent avec de multiples déterminations rationnelles et qualitatives, qu'elles aspirent à une consistance supérieure à celle qu'elles peuvent recevoir d'en bas, de leurs obscures origines, [403] de leur mutation périssable ; mais c'est aussi pour cela qu'elles réclament, par en haut, une Cause et une Fin suprême qui les consolide plus qu'elles ne peuvent lui servir d'appui démonstratif. C'est donc le témoignage divin que nous recueillons dans le monde et par le monde, sans que soit mesurée à la précarité des créatures la certitude absolument affirmée de l'Etre en soi et par soi. Autrement la preuve pècherait contre l'adage logique selon lequel la conclusion suit toujours la plus faible des prémisses et se trouve, dans sa portée, limitée par elle.

Il ne faut donc pas en abusant du terme contingent, fixé comme une substance par le langage, le traiter comme un absolu et un nécessaire où l'on appliquerait aux données relatives et muables la rigueur des lois ontologiques qui ne

conviennent qu'aux êtres (23). Confusion si subtilement spécieuse qu'elle nous expose à raisonner sur la réalité globale du contingent ou sur ses aspects partiels comme s'il fallait y opter entre tout ou rien. Dans le concret comme dans notre pensée, le contingent est à la fois ce qui pourrait ne pas être, mais ce qui aussi est donné en fait, non pour masquer et éliminer, mais pour avérer et réclamer l'absolu.

Et qu'on ne dise pas non plus qu'une équivoque subsiste sur les deux aspects que nous montrons partout corrélatifs et stimulants. Sont-ils, nous demande-t-on, dans la réalité objective ou dans la pensée subjective ? ou dans les deux à la fois ? Eh bien, oui, ils sont, en même temps et à des degrés différents, partout, à toutes les phases de l'universel devenir, et comme dans un aveu et une prière de reconnaissance et d'appel à l'égard de la Cause première et de la Fin dernière. Mais, ajoute-t-on encore, cette simultanéité de vision nous force à loucher et plus encore ? Oui sans doute, mais ce qui serait pire, ce serait d'accepter les simplifications obtenues par l'habitude et l'utilité comme les habitants de la caverne s'attachaient à la persuasion des ombres prises pour les réalités ensoleillées. La philosophie aisée, dit Hume, n'est pas la philosophie vraie, et le simplisme est aux antipodes de la divine simplicité [404] de l'Être véritable. C'est à rattacher toute cette complexité, à expliquer les raisons qui la rendent intelligible et bonne, à la réaliser en nous que tend tout notre effort où jamais l'aspect de la pensée et l'aspect de l'être ne doivent s'isoler ou s'exclure.

Une dernière objection a surgi. Nous voyons bien, dit-on, que dans l'ordre universel, exception faite pour Dieu, il y a (si l'on peut dire) dualité fonctionnelle, au cœur des objets, au centre de nos pensées, dans les synthèses assimilatrices qui ne parviennent jamais à unifier les données objectives ou subjectives dont elles usent comme de matériaux. Mais on voudrait mieux voir où se localise la fissure dont il est question et comment elle ne s'étend pas à Dieu lui-même ? — Cette faille à laquelle n'échappe aucune des pensées finies ou des réalités imparfaites n'est pas ici ou là ; elle ne s'étend pas comme une lézarde qui sépare un mur dont les deux parties subsisteraient avec des pierres

elles-mêmes solides et cimentées ; elle ressemble plutôt (car il faut toujours recourir à des métaphores, mais pour les dépasser) à ces matériaux intimement délités jusqu'aux dernières parcelles par la gelée ou sublimés par l'approche du divin foyer : *ante frigus illud qui sustinebit ?* Et c'est pour cela que, soit en analysant la pensée, soit en sondant les êtres, nous avons parlé de cette présence intime, de cet agent de liaison, de cette coopération histologique, de ce *vinculum substantiale* qui réunit cela même dont aucun effort naturel ne pourrait assurer l'entière unité. Quant au mystère de l'Un en Dieu, nous aurons, au cours de ce présent ouvrage, et plus complètement que n'avait à le tenter l'étude de la pensée, à faire entrevoir le secret d'une circumincession intime et absolument unitive (19).

Au reste, sans refouler le besoin légitime qu'éprouvent tant d'esprits de voir clair à chaque pas et de marcher sur un sol assuré, il convient cependant de rappeler qu'aucune solution n'est, dans l'ordre du devenir, absolument exhaustive et figeante. Aucune science ne se borne à entasser [405] des cristaux de vérités toutes faites, sans qu'on ait à reprendre la vivante chaîne des connaissances acquises s'il y a de nouvelles vérités à y organiser. Aucune philosophie n'avance sans avoir à se retourner vers ce que ses découvertes l'ont amenée à laisser en arrière d'elle.

Ainsi on ne saurait trop réfléchir à ce fait que nous avons déjà signalé, mais qu'on oublie facilement quoiqu'il ait une extrême importance. Jamais le connu ne supprime en lui-même une part antérieure et une part postérieure de ce qu'il semble avoir cependant réduit et épuisé. — Dans les données sensibles, les qualités ne se résolvent pas tout entières en mouvement, comme le croient faussement les esprits uniquement attentifs à l'aspect objectif des ondes et vibrations qu'étudient les sciences physiques. — Le mouvement ne se ramène pas à un pur mécanisme, sans qu'il y ait à tenir compte de la synthèse subjective qui nous le fait connaître et du dynamisme plus profond dont il est l'expression. — La force, même interprétée d'après notre expérience spirituelle, laisse derrière elle le mystère de la source à laquelle elle puise son énergie, le mystère de son mode d'application et de transmission, le mystère de sa destination finale comme de son origine première. Sans insister davantage, on peut donc affirmer que tous ces résidus ou reliquats (dont l'attention se détourne

trop souvent pour ne considérer que les résultats acquis et utilisables) composent un ensemble de certitudes implicites qui fondent précisément notre conviction spontanée et indélébile d'une réalité dont notre pensée exprime n'égale jamais ni ne discerne à fond le contenu total. On voit par là combien il est faux de soutenir que l'ontologie se ramène à une gnoséologie généralisée ou à une science abstraite des transcendentaux considérés comme les attributs de l'Être. Il y a beaucoup plus à dire sur les aspects concrets des êtres, même alors que nous les circonscrivons plutôt par voie négative que par pénétration directe.

A ceux donc qui voudraient étendre à l'étude de l'Être le précepte platonicien : sauvegarder et synthétiser tous [406] les phénomènes, il faudrait répondre, comme l'a fait Duhem, que cette formule exprime bien la tendance des sciences positives en montrant leur limite d'ailleurs inaccessible, mais qu'elle ne convient nullement à l'ontologie. A supposer (terme impossible) que nous connussions tous les phénomènes et leurs relations à l'infini, nous ne saurions pas pour cela ce qu'est l'Être, ce que sont les êtres ; car c'est dans ce qu'ils ont d'unité intérieure et de fécondité secrète qu'on peut seulement trouver leur consistance. Et à cet égard, il nous a fallu déjà remarquer combien le mot noumène serait mal choisi pour désigner ce qui est la cause profonde des phénomènes, puisque, par son étymologie, ce terme est contradictoire avec ce qu'il prétend signifier : il évoque ce qui est pensé, alors qu'il cherche à désigner ce qui subsiste indépendamment même de ce qui est perçu et connu.

Qu'on ne dise pas non plus que l'affirmation d'une réalité débordant notre pensée en tout sens est quelque chose d'irrationnel. C'est la raison elle-même qui discerne l'existence des îles encore inexplorées ou peut-être inaccessibles, qui s'imposent à sa vue. Dira-t-on que pour n'avoir jamais franchi les bornes qui me séparent de mon voisin je ne puis affirmer son domaine que par une présomption irrationnelle ? Et même quand on parle des lumières ou des obscurités mystiques, ne nous imaginons pas que toute règle intellectuelle ou morale fasse défaut ou puisse être impunément négligée pour ce que les maîtres de la vie spirituelle appellent la science du discernement des esprits contre

les illusions du sens propre, contre les désordres passionnels et les troubles pathologiques. Si la pensée la plus raisonnable a partout ses lois et ses devoirs, elle ne reste cependant fidèle à elle-même qu'en reconnaissant qu'il y a, dans ce qu'elle connaît, autre chose encore que ce qu'elle connaît et que l'être, $\pi \eta \gamma \cdot \gamma \nu \cdot \sigma \varepsilon \omega \varsigma$, ne passe pas plus tout entier dans la $\gamma \nu \cdot \sigma \iota \varsigma$ que le fleuve ne tarit la source.

Partis du problème imposé par la matière nous avons été amenés de proche en proche à manifester le rôle qu'elle [407] joue partout où les réalités contingentes ont à réaliser leur devenir. La matière accompagne le développement des êtres dans l'épreuve qu'ils ont à subir dans l'histoire totale de l'univers. Nous verrons mieux encore plus loin et les services qu'elle rend, et les risques qu'elle peut entraîner, et les reprises ou sanctions dont elle peut devenir l'occasion ou le véhicule.

Une allégorie nous aidera sans doute à soutenir par l'imagination ce qui, par nos développements ultérieurs devra peu à peu prendre une signification plus métaphysique et plus rationnellement satisfaisante. On pourrait comparer le rôle continu de la matière au câble métallique qui, extérieur à l'édifice, relie la pointe du paratonnerre au sol et descend au-dessous des fondations elles-mêmes. Que ce câble soit rompu ou supprimé, alors la pointe de fer, loin d'être protectrice, devient un danger en attirant la foudre sur la maison et ses habitants. Il lui faut même une extrémité de platine pour recevoir impunément la foudre à conduire dans l'humidité terrestre. Ainsi la matérialité escorte-t-elle tous les étagements de l'édifice sans se confondre avec aucun des appartements superposés. Et ce qui peut au sommet accueillir le feu du ciel, qui sans cela consumerait la maison ou fondrait les métaux moins résistants, n'est-ce point cette virtualité de l'esprit destiné à supporter le choc divin, pourvu que la continuité reste établie avec les fondations mêmes de la demeure entière à protéger ? Si au contraire la fine pointe de l'âme, pour employer une expression salésienne, prétendait rompre ses attaches inférieures ou capter par ses propres forces l'influx divin, l'erreur de cette présomptueuse confiance et de cet isolement contre nature entraînerait la ruine et la mort. Nous devons donc montrer comment la solidarité des créatures et leur dépendance suprême à l'égard du

Créateur contribuent à la préservation de l'ordre universel où la matière remplit un rôle insuppléable.[408]

9. *Ni monisme, ni dualisme.*

[Retour à la table des matières](#)

En critiquant la notion obvie de matière et en approfondissant la définition nominale que l'on est d'abord tenté de lui appliquer comme à une multiplicité à la fois passive et résistante, nous n'avons fait que suivre la vérité au fur et à mesure que la lumière rationnelle nous l'a imposée¹. Mais cette re-

¹ La vieille physique se fiant aux apparences obvies des corps et aux théories mécanistes fondées sur l'inertie de la matière avait pu conniver soit avec un matérialisme exclusif, soit avec la dualité si peu satisfaisante de mondes juxtaposés, corps et esprits dont la communication reste un mystère. Les sciences positives ont fait justice de cette conception hybride. Et avant d'indiquer les Impossibilités métaphysiques auxquelles elle succombe, il n'est pas inutile d'appeler quelques instants l'attention sur les novations scientifiques qui l'ont contredite, sans échapper d'ailleurs à des illusions renaissantes.

On nous a objecté : « avant le *fiat lux initial*, n'y avait-il pas déjà quelque chose d'obscur sans doute, *tetrum*, *chaos*, réalité pourtant et irréductible, ce semble, à la pensée et à son ordre ? » — C'est supposer que la lumière elle-même est tout de l'ordre de la pensée ; et c'est là ce qui est faux pour le savant comme pour le philosophe. La lumière est à la fois émission et vibration ; elle est pondérable ; elle n'a besoin avant elle d'aucun chaos préexistant ; elle porte en elle à la fois l'imperfection dont son mouvement de propagation, si rapide qu'il soit, est l'aveu puisqu'elle n'est ni instantanée, ni partout présente à la fois ; et elle révèle aussi cette puissance médiatrice et virtuellement unitive qui est déjà un principe d'organisation rythmée, de connexion réelle et d'universalisation intentionnelle (30).

On insiste à partir de ces données mises en valeur par les théories de la relativité généralisée et que, par extrapolation, malgré les physiciens ou les métaphysiciens eux-mêmes, quelques philosophes voudraient ériger en loi ontologique. Ni la lumière n'est identifiable à une matérialité primitive, ni l'étalon qu'offre la vitesse de sa propagation, et qu'on prendrait à tort pour donnée uniforme, constante et maxima, ne saurait servir de principe unique et total d'explication. Mettons-nous donc en garde contre une double aberration, — celle qui consiste à prendre des données empiriques, même ma-

cherche purement désintéressée [409] n'a que davantage un sens utile et des conséquences salutaires pour exorciser le double fantôme du dualisme antique et de son frère jumeau, le monisme, plus cher et plus séducteur pour beaucoup d'esprits modernes.

Quand on attribue une réalité primitive, indépendante, autochtone à la matière brute, l'on est entraîné à la poser aussi en face de ce qui tend à l'organiser, à la vivifier, à l'intellectualiser. D'où cette tentation toujours renaissante d'imaginer d'abord, de concevoir ensuite et d'affirmer une sorte d'obstacle originel qu'on voudrait atténuer jusqu'au néant mais qui semble résister indestructiblement à l'effort même de la puissance et de la sagesse dont Anaxagore déjà parlait comme d'une intervention ordonnatrice, partiellement déçue par l'inertie et l'imperfection des matériaux préexistants ou extrinsèques au No^o à lui-même.

Afin de sortir d'un tel imbroglio où la matière joue ce rôle contradictoire d'être, à la fois, obstacle résistant et passivité inerte, une solution symétrique vient tenter la pensée philosophique. N'est-ce point au cœur même de la raison, de l'agir, de l'être, qu'il faut insérer les limites et les mouvantes imperfections que manifeste l'histoire inachevable autant qu'indéfectible de cet univers fait à la fois de puissances ennemies ? Et n'est-il pas nécessaire et suffisant, ainsi qu'on l'a fait depuis Héraclite jusqu'à Hegel et aux immanentistes contemporains, d'envisager le monde comme l'avait entrevu le panthéisme spinoziste en le ramenant davantage sur le plan de la cœnesthésie corporelle aussi bien que sur celui de l'idéalisme intégral ?

thématiquement élaborées (comme déjà l'avaient tenté les Pythagoriciens) pour les ingrédients absolus de toute la réalité ontologique (ce serait ruiner tout sens critique et philosophique) ; — celle qui consiste à s'arrêter à une découverte scientifique comme si elle était définitive en arrêtant la recherche ultérieure dans un ordre où nul étalon immanent n'apporte le dernier mot de la science toujours suspendue elle-même à un terme de référence transcendant, (et méconnaître ce dépassement perpétuel des phases scientifiques, ce serait ruiner l'esprit scientifique. Cf. *La Pensée*, I. p. 283, sq).

Or on échappe également et seulement à ce double péril, à cette double erreur, en reconnaissant que la matière, sans être une substance à part ou même un *ens relativum* remplit cependant un rôle indispensable dans tous les êtres contingents pour les distinguer les uns des autres et de l'Être absolu, comme aussi pour établir leur solidarité, leur hiérarchie, leur coopération à une genèse préparant un rattachement de l'ordre contingent, sans qu'aucune [410] confusion soit possible avec leur Cause première qui est aussi leur Fin dernière. Qu'on ne se hâte donc pas d'obéir à un sentiment de surprise inquiète et de protestation devant une théorie de la matière qui, fondée sur une critique attentive, offre par surcroît l'avantage de nous libérer d'illusions toujours renaissantes.

On ne peut se dissimuler que l'habitude de réifier la matière en tant que telle est tyrannique au point de paraître instinctive comme une nécessité de nature et de raison. C'est même sous une telle obsession que de pénétrants esprits ont résisté à l'idée d'une pensée cosmique ramenée à deux aspects semblant l'un et l'autre immatériels. « Mais alors, demande-t-on, que devient donc la matérialité elle-même en sa pureté ? » — Eh bien là est l'illusion : il n'y a pas de pure matière, pas plus que de pur néant. La matière est l'irréductibilité même des deux composantes qui, en toute créature, empêche l'équation et l'unité de l'essence et de l'existence ; et, si l'on cherche ce qu'il y a dans l'entre-deux ou dans la fissure de ces composantes indispensables à la constitution des êtres, il faut dire que ce *vinculum* n'est pas un *x* qui serait la matière, mais l'action créatrice, le concours divin, la stimulation qui suscite tout le mouvement de la nature et des esprits.

On a encore objecté que l'affirmation d'une matérialité inhérente à la composition de toutes les créatures semble ignorer ou exclure ceux des êtres qu'on a souvent nommés les « purs esprits ». — Non, nous ne rejetons pas la possibilité d'êtres spirituels, supérieurs à la pensée discursive, aux dimensions corporelles et à cette extension que Leibniz définissait « *continuatio resistentiae* ». Mais Leibniz aussi discernait deux degrés de la matière : celle qui est « vêtue » et qui comporte une multiplicité d'éléments subordonnés, telle que

nos sens peuvent percevoir cette diversité de rapports et de phénomènes que les sciences positives étudient sans les épuiser. Mais avant cette matière vêtue il y a une « matière nue », primitive, inaccessible à toute perception empirique ; elle [411] est inétendue, tout en constituant ce qu'il nomme « *exigentia extensionis* » ; car elle renferme une antitypie métaphysique, une détermination qui l'empêche, par son *situs*, par son originalité inconfusable, par sa forme individuelle, d'échapper au principe des indiscernables ¹. [412]

¹ S. Thomas, quoi que plusieurs aient pensé, n'est nullement contraire, il est même conforme à cette doctrine. Il remarque en effet que, assurément, d'après l'acception commune du mot matière, les anges n'ont point de corps organisé et par là même, on ne peut, à proprement parler, leur attribuer une matérialité, si ténue qu'elle soit dans l'ordre sensible. Car il emploie d'ordinaire le mot matière dans le sens habituel où ce terme correspond à ce que Leibniz nomme la matière vêtue ou seconde. En d'autres termes, il entend sous ce vocable la notion techniquement définie ainsi : puissance pure qui s'exprime par la quantité et les qualités sensibles. Or, dans cette acception, les Anges ne comportent aucune matière, car s'ils ne sont pas *suum esse* ils sont *sua natura*, c'est-à-dire que leur potentialité actualise d'emblée dans une seule et unique épreuve l'intégrité de leur nature. Mais, d'autre part, matière comporte aussi un sens antérieur et plus exclusivement métaphysique, en tant que l'être créé n'est pas congénitalement tout actualisé, sans potentialité initiale, sans probation décisive, sans participation à la prise de possession de son être et du don divin de sa nature et de son existence. Matière première, transcendante à la qualité sensible comme à la quantification spécifiant des individus dans un genre : c'est en cette acception proprement métaphysique que nous parlons d'une matière inhérente à la contingence et à l'imperfection native de toute création. C'est cela seulement qui importe à la cohérence de la doctrine ici proposée et tendant à manifester la solidarité universelle du plan divin de la création. Nous réintégrons donc ainsi, sans briser par ces distinctions nécessaires, une unité supérieure également désirable, selon ces formules classiques qu'il importe de sauvegarder en leur signification exacte :

Deus est sua natura et suum esse.

Angelus est sua natura sed non suum esse.

Homo non est sua natura nec suum esse.

Il est donc légitime de reconnaître en ces natures angéliques, qui par rapport à nous sont légitimement appelés *purs esprits*, une potentialité qui, au regard de Dieu, marque indélébilement leur inadéquation non seulement en-

Cette marque indélébile de l'imperfection inhérente à l'être créé, si parfait qu'on le suppose, entraîne donc une sorte d'impureté, de peccabilité qui appelle une épreuve pour que l'être spirituel se fixe d'un seul coup et pour toujours sans réparation possible, dans l'état où il aura contribué à sa destinée. En ce sens l'ange lui-même n'est appelé « pur esprit » que relativement à nous et non absolument eu égard à Dieu ; et c'est pour cela qu'on nous le représente comme ayant été soumis lui-même à une probation, à une option simple et définitive. Il faut même ajouter que, selon une croyance commune qui solidarise le sort de ces esprits incorporels avec la destination des êtres humains engagés dans l'univers matériel, les natures angéliques elles-mêmes entrent par cet intermédiaire dans l'ensemble de la création formant une connexion depuis les fondements cosmiques jusqu'à la plus haute élévation concevable des esprits. D'après ces vues, la matérialité, sans former jamais par elle-même une substance proprement dite, aurait une fonction coextensive à l'architecture totale du monde. Gardons-nous donc de fonder toute l'ontologie cosmogonique sur une conception anthropomorphique de la matière, en traitant de purs esprits ceux qui, n'étant tels que par rapport à nous *quoad nos*, ne le sont pas réellement au regard du Créateur et qui ont eu, eux aussi, une épreuve à subir, une épreuve

vers la Cause première, mais envers leur propre essence. Ainsi donc S. Thomas semble envisager la matière en deux sens différents, d'une part en tant qu'elle est physiquement composée et, comme disait Leibniz, perceptible par la multiplicité même dont elle est vêtue ; d'autre part en tant qu'elle entre en composition métaphysique dans tout être imparfait, si simple et si un qu'il paraisse. En ce sens, rien n'est pur devant Dieu que son pur et propre esprit.

Dans l'art. 1 de la question disputée : *de spiritualibus creaturis*, S. Thomas se demande : « *utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma ?* » Et il répond qu'il faut d'abord s'entendre sur le sens du terme matière :

— 1° On peut l'entendre au sens de matière prime ou de *puissance pure* et c'est l'acception propre et commune. Dans ce sens, il est impossible qu'il y ait matière chez les substances spirituelles, la forme angélique non contractée par la matière épuise son espèce et les différences individuelles ici sont des différences spécifiques.

— 2° On peut entendre par matière *toute potentialité*, et en ce sens on peut dire qu'il y a de la matière chez les Anges. Sans cela chacun serait l'acte pur d'être. L'être chez eux est reçu en une essence qui ne lui est pas adéquate.

qui peut-être même relie leur option décisive à la destinée humaine et à tout le reste de la création. [413]

10. Valeur des êtres singuliers et conditions d'une science qui les étudie.

[Retour à la table des matières](#)

Partout nous avons à montrer que des aspects contraires ne s'excluent pas dans la réalité concrète, surtout dans l'ordre biologique et psychologique. Précisément parce que nous aurons plus loin à faire valoir la solidarité des êtres vivants et pensants, il est bon d'insister ici sur la singularité de chaque organisme en son idiosyncrasie qui s'étend jusqu'aux plus infimes détails histologiques. Lors donc que nous indiquerons la plasticité phylogénétique et la connexion des êtres qui se soutiennent et se compénètrent, on ne devra pas oublier qu'ils renferment aussi de précises déterminations non seulement génériques, mais aussi spécifiques et même individuelles. Loin de méconnaître l'existence de formes essentielles, nous maintenons que chaque être, comme chaque espèce, a une loi qui permet de dire *omnia pondere, mensura et numero constituta sunt* : vérité qu'avaient entrevue les Pythagoriciens, que l'enseignement traditionnel a rappelée de mille façons et qui vaut dans l'ordre chimique comme dans l'ordre vital et spirituel, sans exclure la vérité compensatrice d'après laquelle une forme peut être remplacée par mutation, assimilation ou subalternation.

Nous assistons même chez les vivants à une curieuse lutte entre la force qui tend à la conservation des individus et celle qui tend à la conservation de l'espèce. Tel est le sens finaliste des phénomènes antithétiques de l'anaphylaxie et de l'immunisation. Un certain mithridatisme qui vaccine l'individu contre les toxines en modifiant le milieu interne est toléré jusqu'au moment où l'équilibre nécessaire au maintien héréditaire de l'espèce serait compromis. Quelle que soit l'explication de ces phénomènes contrastants, il y a là une loi à double détente qui peut servir de symbole illustrant la thèse qu'on vient de nous présenter sous des traits encore plus poussés.

Dans une communication faite le 23 février 1935 à la Société d'Etudes philosophiques de Marseille où il résumait [414] et précisait les acquisitions récentes de ce qu'il nomme la « biologie moderne », M. Vandel a insisté sur le caractère individualisé de *chaque cellule* d'un même organisme au point qu'une détermination congénitale persiste durant toute l'ontogénie polarisée selon un « gradient axial ». Et cependant ce mécanisme n'exclut pas la plasticité d'une adaptation à toutes les causes internes et externes d'un développement où se révèle, pour le philosophe, une finalité propre à chaque vie singulière. Ainsi tout vivant, jusqu'en ses éléments les plus infimes et durant tous ses états successifs, conserve une singularité marquée par des caractères tout concrets qui ne se laissent jamais réduire à un mécanisme purement générique ; mais sans que la souplesse des adaptations vitales échappe à une norme impérieusement appropriée à chacun. Ainsi se vérifie une fois de plus cette coexistence fonctionnelle et pour ainsi dire rythmique des deux aspects-éléments partout solidaires dans un équilibre en mouvement. Et par là s'avère la valeur scientifique et, à un point de vue supérieur, spirituelle des êtres singuliers dans leur relation avec l'ordre universel. Voir aussi dans les *Etudes philosophiques* (Bulletin de la Société philosophique de Marseille) la communication faite en décembre 1934 par M. J. Chevalier et les réflexions que j'y ai jointes pour réserver les droits de l'ontologie qui ne sauraient être sauvegardés par aucune phénoménologie. [415]

11. Raison et nature d'une option intellectuelle portant sur la valeur ontologique des principes premiers et préalable à l'emploi du libre arbitre.

[Retour à la table des matières](#)

Nous touchons ici à l'un des points les plus fertiles en difficultés, en méprises, en déviations. Comment des êtres finis mais tendant à l'infini peuvent-ils coopérer à leur propre destinée sans se trouver déterminés ni par les vérités nécessaires qui conditionnent leur conscience, ni par le Bien absolu qui doit leur apparaître comme le terme normal de leur libre vouloir ? Comment une option, d'abord intellectuelle, est-elle possible et préparatoire au libre arbitre,

puissance elle-même mystérieuse puisqu'elle précède la pleine liberté où s'identifient la connaissance et l'amour fidèle du bien infailliblement voulu ? Si l'on ne comprend pas ce qui, en cet énoncé, fait réellement problème, on est exposé à ignorer les embarras réels de maintes consciences, à méconnaître les questions et les solutions que nous devons examiner maintenant, à confondre ou à condamner des vérités importantes à discerner et à justifier.

Aucun esprit fini, nous l'avons rappelé maintes fois, n'égale son essence ni son existence ; et il égale encore moins l'infinie Vérité qui l'éclaire, l'absolue Bonté dont il dépend. Ce n'est pas seulement entre les composantes noétique ou pneumatique de notre pensée qu'il y a inadéquation dans une solidarité qui aspire — sans l'atteindre — à l'unité, c'est entre les composantes constitutives de notre être. Aucun homme ne réalise toute sa nature d'homme ; aucun homme n'égale ses virtualités infinies et le terme suprême de son désir indéfini. Dès lors aucune évidence intellectuelle, même celle des principes, absolus de soi et possédant une nécessaire valeur ontologique, ne s'impose à nous avec une certitude spontanément et infailliblement contraignante ; pas plus que notre idée réelle du Bien absolu n'agit sur notre volonté, comme si nous avions déjà l'intuitive vision de la parfaite bonté seule capable de captiver notre plus libre amour. C'est de cette double [416] condition, en notre mode actuel de connaître et d'élire, que nous devons nous rendre compte pour éclairer et conduire tout le drame des êtres.

Loin de méconnaître ou de discréditer le souverain empire des principes premiers, lois suprêmes des intelligences et des existences, nous tirons de cette vérité de leur transcendance l'aveu qu'en nous et pour nous encore voyageurs, *in via et in umbris*, nous ne les découvrons d'abord que dans leurs applications à l'ordre immanent de ce monde. Or, s'il reste vrai que sans eux, sans leur présence et leur action secrète en notre raison, nous ne serions capables d'aucune perception distinctement conscientes, d'aucune science organisée, d'aucun *sursum* spirituel, il n'est pas moins assuré que ces lois de l'être ne trouvent pas dans les faits contingents leur domaine véritable, et que ces principes apparaissent plutôt comme une cause de déception systématique que comme un témoignage dont le monde entier ne saurait fournir la justification. Ils sont « acosmiques », c'est-à-dire que, pour les saisir en leur pureté et les affirmer en toutes

leurs exigences, il faut transcender l'univers ; et précisément leur rôle, vraiment ontologique, est de nous faire passer des réalités contingentes et de la science des phénomènes à l'ordre des vérités absolues et des réalités qui, selon le mot de S. Paul, *non videntur et sunt*.

Faisons-nous bien comprendre sur ce point délicat et de première importance. Les principes rationnels, comme les appellent les modernes, constituent ce qu'au moyen-âge on appelait plus volontiers et plus justement l'*intellectus*, tandis que le mot *ratio* concernait plutôt l'ordre discursif de la science, en tant qu'elle s'applique aux données contingentes et relatives. C'est pourquoi Aristote pouvait dire avec rigueur que seule la catégorie de la substance qui reçoit en elle les contraires exclut absolument la contradictoire. Prenons l'exemple de la chaleur : c'est par un abus de langage, en substantivant une qualité, que nous dirions de tel corps qu'étant chaud, il ne peut pas à la fois être froid ; car c'est toujours de façon relative qu'on [417] peut qualifier la température et ce qui nous avait paru chaud à la sortie d'une eau glacée nous paraîtra et sera nommé froid à la sortie d'une étuve. Or dans tout le domaine empirique, et pour tout ce qui ne concerne pas l'être métaphysiquement considéré comme supérieur au devenir, l'application rigoureuse du tiers exclu suppose une sorte d'extrapolation analogique qui porte à l'absolu des qualités, des modalités, toujours relatives à un étalon variable. Aussi verrons-nous combien la normative ontologique surpasse en valeur et en portée les méthodes appliquées aux réalités empiriques et à la logique du devenir. Non pas qu'il faille méconnaître l'application des principes nécessaires aux réalités les plus contingentes. Un homme ne peut à la fois être assis et debout. Mais qu'on veuille bien remarquer ceci : ce n'est pas au devenir en tant que devenir qu'est rapportée la rigueur des principes ; c'est en tant qu'il s'agit des êtres et de leurs états fixés ou dans l'instant présent ou dans le passé désormais entré dans le déterminé, mais non en ce qui concerne les futuribles et les incessantes modifications éventuelles. Aussi, pour convenir aux réalités immanentes au monde, le principe de contradiction, comme l'a noté Aristote, exige cette double réserve : « en même temps et sous le même rapport », car il vaut essentiellement *sub specie entis*. C'est pour cela qu'il a une valeur ontologique et qu'il contribue d'une part à nous faire affirmer le transcendant et d'autre part à nous faire saisir sous les mou-

vantes données empiriques ce qu'il s'y trouve déjà de réalité objective. De telles distinctions, loin de compromettre, sauvegardent leur valeur absolue et la portée universelle du principe de contradiction : il est la force de l'intelligence ; il lui assure la domination sur tout le réel, grâce à lui nous transcendons une logique simplement immanente au devenir qui se réfère encore à lui, mais au-dessus de laquelle il nous fait accéder à l'être et à l'absolu (23).

Ne confondons d'ailleurs pas deux aspects, très différents, de l'application aux réalités contingentes du principe de contradiction, Parce que, même pour les qualités, [418] relations ou états divers, ce principe devient impérieusement exclusif dès qu'on fait entrer en ligne de compte l'idée d'un fait acquis et d'une réalité devenue inchangeable, on s'habitue volontiers à étendre cet exclusivisme à ce qui, demeurant encore dans l'ordre des possibles, doit échapper à l'alternative ontologique. Reprenons notre exemple. Si Pierre est assis, il est contradictoire et par conséquent impossible qu'il soit debout. Mais si l'on imagine simplement, de façon intemporelle et hypothétique les états qui peuvent devenir les siens, alors nous apercevons la compatibilité des états et qualités dont aucune n'exclut les multiples contraires qu'on ne saurait idéalement ériger en contradictoires ; il ne s'agit donc pas d'un tiers à exclure, comme lorsqu'on dit : être ou n'être pas. C'est ce qu'on veut dire en déclarant que la catégorie de la substance, la seule qui pose la contradiction absolue fondée dans le réel des êtres, comporte la multiplicité des contraires ; car Pierre n'est pas réduit, en fait, à être ou assis ou debout, à aucun moment de son existence concevable, puisqu'il peut être agenouillé, couché, accroupi, pendu, etc. On saisit donc ce que nous voulons dire en parlant de la diversité des termes d'application des principes qui gouvernent simultanément mais diversement les êtres et les phénomènes, l'ordre métaphysique et l'ordre scientifique.

Assurément les principes premiers ont intrinsèquement une évidence nécessitante : d'un point de vue didactique et à regarder les choses de haut en bas, on peut les considérer comme absolument déterminés et déterminants. Pour qui reste placé dans le domaine théorique et suppose que le passage du

fait au droit et de la recherche intellectuelle à sa limite est déjà opérée, il est aisé de raisonner sur le cas où la pleine clarté des principes est devenue impérieuse et où l'erreur serait inexcusable comme elle apparaîtra dans la lumière d'un jugement dernier. Mais ce n'est point d'emblée que le philosophe, partant de notre ignorance, de nos préjugés, de nos habitudes plus ou moins confuses, peut utilement procéder par affirmation [419] et déduction, sans purifier le sens et l'application des principes qu'il invoque. C'est pourquoi il se place d'abord dans l'hypothèse commune, selon laquelle la portée ontologique, la rigueur impérative et universelle des principes n'apparaissent pas sans un mélange d'hésitation sur leur genèse psychologique, sur leur origine métaphysique, sur leur valeur explicative, sur leurs applications, leurs exigences et leur portée ontologique. C'est là ce qu'il faut bien entendre si l'on veut apprécier équitablement notre effort critique pour discerner les abus possibles et l'usage salubre de ces lois supérieures de l'intelligence et des êtres. Dans ce souci d'adaptation, il ne s'agit pas seulement d'arguments *ad hominem* ou du moins il s'agit de nous adresser *ad homines universos*, dans l'état concret auquel se rapporte l'expression *quoad nos* qui marque bien le point de départ normal de la recherche philosophique.

C'est pourquoi nous avons à interpréter ces principes, à les restituer en soi, à nous subordonner à eux, sans nous restreindre à leur usage incomplet et immanent, ainsi que risquent de le faire tant d'esprits attirés surtout vers ce monde dont ils veulent jouir et acquérir la science et la domination, au lieu d'en user comme d'un tremplin pour s'élever au-dessus de lui. Comprend-on maintenant quelle élaboration initiale, quelle option intellectuelle s'opèrent dans les esprits selon qu'ils se laissent prendre par la séduction du monde ou qu'ils s'affranchissent par la préférence accordée à la vérité toute désintéressée ? Cette option peut de très bonne heure, sous des formes implicites ou même enfantines, orienter les âmes en des sens très différents et engager leur destinée dans des voies aboutissant à des oppositions extrêmes. Ainsi se justifie une thèse de l'Ecole d'après laquelle le sort des personnes humaines peut se décider beaucoup plus tôt qu'on ne l'imagine d'ordinaire.

C'est consécutivement à cette élection spéculative et de façon analogue qu'intervient l'option à faire dans l'ordre pratique et par l'intention volontaire

et morale. Si les [420] vérités nécessaires ne nous nécessitent pas inévitablement, le Bien absolu (qui, selon notre mode actuel de connaître, ne nous apparaît que relativement et comme un bien parmi d'autres biens) n'est pas contraignant non plus ; et son caractère apparemment relatif explique la possibilité d'y contrevenir et cette restriction d'une liberté bornée d'abord à un libre arbitre, puissance de libération certes, mais susceptible aussi d'assujettissement et de chute par le mauvais usage de notre élection intellectuelle et de la volonté contredisant la connaissance et péchant contre la lumière.

Il faut donc comprendre comment le développement de notre pensée nous amène forcément et intelligiblement, non à une option faite préalablement à une vue de l'esprit, mais à une option à faire sous la lumière qui donne à notre décision ce caractère arbitral sans lequel nous serions agis plutôt qu'agissants et arbitrairement capricieux mais non intelligemment libres. Ce qui peut d'abord surprendre dans cette idée d'une alternative intellectuelle d'où résulte une option également intellectuelle à faire avant de passer et pour passer à une décision élicite et à une responsabilité morale, c'est ce concours de vérités qu'on reconnaît bien à l'état isolé, mais qu'on omet trop souvent de composer ensemble et de rendre ainsi vraiment explicatives et efficaces. — D'une part, on admet bien que, dans notre mode actuel de connaître, la Vérité absolue pas plus que le Bien souverain ne nous déterminent fatalement et que nos évidences rationnelles ou pratiques laissent place à un effort pour leur restituer en fait l'autorité qu'elles ont en droit. — D'autre part on admet bien aussi que c'est une erreur de soutenir avec Socrate que la connaissance de la vérité suffit à nous la faire suivre absolument et pratiquer infailliblement. Mais on oublie de considérer à la fois ces deux aspects d'un même problème : la fidélité à la lumière intellectuelle est une condition préalable mais non contraignante ni suffisante d'une fidélité volontaire et effective. Il y a donc une élection spécifiquement [421] intellectuelle, une confrontation hésitante qui, dominée par la valeur ontologique et les exigences absolues des principes premiers, requiert une adhésion de la raison avant de se traduire en consentement ou en rébellion du vouloir. Ainsi s'explique le caractère personnel de notre pensée qui, en maintenant sa visée dans la rectitude de sa lumière, fortifie ses certitudes intellec-

tuelles elles-mêmes ; tandis que les défaillances initiales amènent peu à peu l'esprit à canoniser les erreurs, à dévier l'axe visuel de l'intelligence et à renier ou à appliquer de travers les principes spéculatifs eux-mêmes, malgré la présence toujours subsistante des normes transcendantes que nous allons bientôt étudier. Loin d'infirmier la priorité de l'Être et du vrai, nous la maintenons d'autant plus qu'il est expliqué comment l'on peut sembler s'en affranchir, mais sans que pour cela on échappe à l'empire et aux représailles de la vérité. Tant nous sommes éloignés de faire dépendre nos certitudes et les principes de la pensée d'une action qui ne pourrait être qu'arbitraire ou inintelligible si l'on prétendait la placer avant toute lumière de la raison.

Aussi s'explique-t-on l'importance que nous avons attachée à l'éducation intellectuelle (*La Pensée*, II, V partie). Il avait semblé surprenant à quelques-uns qu'on pût parler d'éduquer ce qui leur paraissait nécessité par l'évidence rationnelle. Nous venons de voir comment, dans l'ordre spéculatif lui-même, la formation spontanée de l'esprit n'aboutit pas nécessairement à reconnaître et à conférer aux principes les plus essentiels leur caractère dominant et leur valeur pleinement ontologique. On peut s'étonner encore de nous entendre affirmer que les lois absolues de l'ordre intelligible ne trouvent point leur application complète dans l'ordre empirique et qu'en y cherchant l'origine ou la justification de ces vérités premières, on risque de les infirmer et d'aboutir à une anomie qu'on présente même comme une libération scientifique et spirituelle. Il est donc indispensable de bien [422] discerner, à travers leur emploi logique et épistémologique, la signification absolument transcendante des principes rationnels ; et cette rectification relève bien de l'intelligence fidèle à son objet propre qui est l'être avec les lois, non de la simple expérience, mais de l'ordre ontologique.

Le problème de la rectitude intellectuelle est donc tout autre que celui des répercussions de la droiture morale sur nos jugements même théoriques. Sans doute en consacrant un nouvel ouvrage à *l'Action*, nous aurons à préciser la causalité réciproque de la pensée et de la vie volontaire, soit qu'il s'agisse d'une soumission préalable et confiante à la vérité quoi qu'elle exige de nous,

soit que nous trouvions dans la pratique (fidèle à la lumière et enrichie par les apports de l'expérience morale) un surcroît de connaissance, soit que l'habitude du vrai et du bien unis dans une âme doublement docile procure une sorte de connaturalité, de compétence, de tact prémonitoire, comme des antennes divinatoires chez l'homme spirituel *qui dijudicat omnia*. Mais il s'agit là de questions différentes et complémentaires de celles que nous avons à examiner ici. (Sur les points qui viennent d'être indiqués on trouverait des confirmations dans l'étude consacrée à *Léon Ollé-Laprune*, dans la Collection des *Maîtres d'une génération*, Bloud et Gay. — Voir aussi mes explications publiées dans la *Revue Thomiste*, novembre 1935). [423]

12. Solutions évanescences du problème de la réalité perdurable des personnes.

[Retour à la table des matières](#)

Pascal s'étonnait de d'incuriosité ou même de l'incurie qui est celle de tant d'hommes en face de l'avenir voilé qui les attend ; si de son temps ceux qu'on nommait les « libertins » commençaient à se multiplier, qu'eût-il pensé devant l'apparente indifférence qui, de nos jours comme dans maintes sociétés antiques, laisse tant d'êtres humains dans un état de « divertissement » ou d'oscillation à l'égard de ce qu'ils ont à craindre, à espérer ou à ne point attendre ? En étudiant ailleurs la métaphysique de la mort (*La Pensée*, II, p. 242, seq.) il nous avait fallu reconnaître à la fois l'impossibilité d'avoir l'idée même de la mort sans y impliquer une affirmation d'une supériorité de l'être pensant sur le temps destructeur, mais aussi l'impuissance de définir et de conquérir la fin ultérieure réservée à la survie que nous ne pouvons nous empêcher d'imaginer, fût-ce sous des formes aussi évanescences que possible. Plus que partout ailleurs notre connaissance concrète, notre puissance réalisatrice sont ici défaillantes. Il n'est donc pas surprenant que des doctrines philosophiques ou religieuses nous aient présenté d'instables solutions qui, fait remarquable, tendent souvent à faire converger l'optimisme et le pessimisme vers une même évanescence, tantôt en faisant rentrer toute personnalité distincte dans le grand Tout où rien ne se perd pour les jeux renaissants de *maïa*, tantôt en absorbant

la conscience personnelle dans la mystérieuse et reposante unité d'un *nirvana* plus ou moins identifiable à la substance panthéistique.

Il importe souverainement de critiquer ces vues paresseuses et d'éviter aussi bien les inquiétudes vagues que les facilités rassurantes. Aussi devons-nous examiner avec un soin extrême les conditions qui imposent à la personne une survivance indestructible, mais qui en même temps lui font une obligation inéluctable de coopérer à sa propre destinée et de contribuer soit à son heureux achèvement soit à sa perte définitive. [424]

13. Sauvegarde de l'ontologie contre un faux réalisme, et réponse aux critiques qui nous ont été adressées sur la dualité réelle qui fissure à la fois nos pensées et les êtres.

[Retour à la table des matières](#)

De divers côtés me sont parvenues des questions relatives à la dualité de pensées réellement irréductibles et conjointes en toute intelligence imparfaite, en tout être créé. Quelques explications, quelques exemples sont donc utiles pour éclairer et rassurer des lecteurs jusqu'ici incertains. Et l'on s'est demandé si cette diplopie de la connaissance corrélatrice à une dichotomie qui semble exclure l'unité en tout être contingent ne ruine pas la valeur objective de la connaissance et du même coup la solidité ontologique des créatures.

Prise dans sa généralité, une telle objection substitue aux problèmes concrets que nous avons posés un procès de tendance sur un prétendu parallélisme entre des concepts abstraits dont on essaierait ensuite la confrontation et l'impossible conciliation. Rien de tel en notre manière de procéder. Nous avons constaté des faits simultanément donnés, montré leur opposition en même temps que leur solidarité, fait voir ainsi qu'ils déterminent un processus de plus en plus complexe et de mieux en mieux intelligible. C'est par le déploiement continu de ce dynamisme rythmique et conciliateur d'aspects toujours concourants et toujours irréductibles à l'unité que, suivant pas à pas les productions de la nature et l'effort de la pensée, nous rapprochons les deux tendances

initialement opposées et cependant convergentes. Jamais nous ne sacrifions l'une à l'autre, mais jamais non plus nous n'attribuons un absolu définitif à aucune des synthèses réelles ou mentales successivement obtenues. Ce faisant, nous sauvegardons la valeur de la pensée contre des majorations prématurées, comme nous préservons la solidité des êtres authentiques contre les usurpations des faux objets qui n'en seraient qu'un mimétisme et une contrefaçon. C'est dans cet esprit que nous allons répondre en quelques [425] mots à des doutes relatifs soit à nos critiques des objets qu'offre l'expérience obvie, soit à la portée des notions scientifiques et des concepts rationnels, soit à la solidité initiale des êtres contingents.

1° Une première interprétation de quelques-uns de mes textes isolés demande impérieusement à être redressée, tant la méprise qu'ils ont semblé autoriser est fondamentale. Parce que les données obvies n'ont pas toutes et en tout une valeur objective d'êtres réels et se suffisant à eux-mêmes dans la perception et dans la notion que nous nous en formons, on m'a, d'après cette réserve que je formulais, attribué une double négation : — quelques-uns ont été jusqu'à croire que je refusais à tous les objets quels qu'ils fussent une réalité intrinsèque et indépendante de notre connaissance ; en sorte que j'aurais sapé par la base la confiance naturelle de l'esprit en ses perceptions, sans admettre qu'elles sont déterminées par leur objet formel ; — d'autre part, ils ont étendu ce prétendu idéalisme non plus aux divers objets mais à l'idée même d'objectivité dont, d'après eux, j'aurais ruiné la portée en impliquant un subjectivisme radical, incompatible avec les exigences métaphysiques, les certitudes historiques, les préambules de la foi et la pleine valeur des dogmes.

— Rien de plus étranger à mes perspectives et de plus opposé à mes conclusions. Loin d'exclure ou de discréditer l'idée d'objet et la certitude des êtres qui sont à l'origine de nos perceptions, de nos sciences positives, de nos affirmations métaphysiques et religieuses, j'ai tendu, soit dans l'étude de la pensée, soit plus encore dans le présent ouvrage consacré à une ontologie concrète et intégrale, à opérer un triage salutaire entre les ingrédients tous réels qui contribuent à nous faire connaître et à nous faire être, mais sans qu'il faille

pour cela accorder à toute donnée obvie une valeur absolue, simple et immédiatement ontologique. Sans une telle précaution, on risque d'offrir à la critique une prise trop facile et d'ailleurs excessive : il ne faut, en effet, — ni confondre les *entia* avec les *entes* [426] authentiques et les données anthropomorphiques de la sensation avec une réalité qui ne serait élaborée par aucune préparation cosmique, biologique, subconsciente ou acquise par l'habitude, — ni méconnaître, inversement, que tous ces éléments constitutifs de la moindre perception déterminent en effet chacun pour sa part et tous ensemble une connaissance ainsi fondée objectivement dans l'immense coopération de la nature et de l'esprit. Nous verrons plus loin comment les qualités secondes, que trop souvent on se résigne à subjectiver, ont, elles aussi, une valeur très réaliste, de même aussi que toutes les relations normalement établies par la science répondent à un aspect très réel et proprement objectif.

On voit déjà par là qu'en discernant la hiérarchie des valeurs parmi les objets qu'il ne faut pas mettre tous sur le même plan, ni substantifier chacun à part comme une entité agissant sur un esprit tout passif, je travaille, non à exclure l'idée générale et fondamentale d'objectivité, mais au contraire à rattacher la connaissance de tous les objets, de toutes leurs relations solidaires à cela seul qui doit leur assurer une consistance ontologique et une réalité d'être véritable ; qu'au lieu de construire la philosophie sur des assertions abstraites et universelles je m'attache à l'analyse des données obvies, des implications réelles, des définitions essentielles et génétiques, pour enrichir l'expérience et la métaphysique en les faisant converger vers une doctrine des êtres et de l'Être. Alors on ne risquera plus de prendre de fausses évidences pour des vérités absolues et de croire par exemple que la lune est en effet plus grande et plus rapprochée quand elle paraît à l'horizon, alors qu'en réalité elle est plus éloignée et qu'il nous est possible, comme nous l'avons rappelé, d'expliquer la diversité des données qui s'imposent au physicien, à l'astronome, au psychologue, sans même que nous puissions réduire à l'unité d'une perception ces diverses vérités.

Si nous reprenons ce petit exemple qui semble exceptionnel, c'est parce qu'il impose l'évidence d'un conflit [427] entre des certitudes diverses ; mais c'est aussi parce qu'il nous fait plus aisément comprendre que des conflits ana-

logues, et beaucoup plus larges et subtils à la fois, se produisent dans tout le champ de nos connaissances, sans qu'il soit légitime de privilégier l'un quelconque des aspects, ni possible de les substantifier tous à la fois sous un même rapport générique d'objectivité.

2° Une autre question a surgi, non plus du point de vue des données immédiates, mais de celui des sciences positives et des vérités qu'elles semblent élaborer en ramenant à l'unité la multiplicité des faits même les plus hétérogènes. Le temps n'est plus en effet où Aristote, partout fidèle à la fixité et à l'incommunicabilité des genres, condamnait toute tentative de ramener par exemple l'arithmétique à la géométrie et les principes propres à chaque discipline fondée sur des évidences partielles à des principes communs capables sinon d'atteindre, du moins de prévoir l'unité d'une explication universelle en une relativité généralisée. Aussi s'est-on étonné de l'effort tenté dès le début de *la Pensée* pour marquer et maintenir une dualité fonctionnelle, une déficience suscitant un dynamisme qui nous fait passer du plan des sciences positives ou même de la métaphysique, comme si elle ne pouvait se suffire, vers un ordre supérieur et spirituel, sans que l'immanent puisse faire abstraction et se passer du transcendant. On déclare donc qu'on ne comprend pas bien la diplopie, ni la dichotomie que j'essaye de constater en tout ce qui est pensée ou réel au cours de notre expérience et de nos sciences les plus positives. On se prévaut de ce que la division du travail scientifique permet d'étudier des portions d'inconnu, et de ce qu'ensuite la synthèse réunit toutes ces conquêtes fragmentaires comme des explorateurs groupent leurs découvertes en une carte finalement sans lacunes. Dès lors, ajoute-t-on, les déficiences ne sont qu'accidentelles ou provisoires dans l'ordre du savoir ; elles ne sont pas constitutives, même alors qu'elles ne seraient jamais complètement comblées. [428] Donc aussi l'argumentation portant sur l'incurabilité et l'inachevabilité naturelle de nos certitudes ne justifie pas le passage en un autre plan, ni l'appel à un transcendant.

— Cette objection, propre à frapper maints esprits, réclame une réponse complexe et liée. D'abord, pour la produire, on méconnaît le caractère toujours abs-

trait et spécifiquement limité des diverses sciences en même temps que la nature des synthèses qui peuvent rapprocher les résultats toujours partiels de leurs acquisitions. C'est à tort en effet qu'on imaginerait trouver dans l'élaboration scientifique des tranches authentiques d'une réalité plus concrète que celle des métaphysiciens. C'est tout l'opposé qui est vrai. Même quand elles portent sur des données expérimentales, les sciences usent méthodiquement d'ocillères et s'abstraient de ce qui n'est pas leur point de vue et leur compétence propres. Jamais donc les abstraits dont chacune déroule la série n'atteignent l'unité essentielle qui échappe forcément à l'inventaire le plus complet qu'on puisse imaginer des divers phénomènes systématiquement spécifiés et reliés. Il reste certain qu'aucune synthèse scientifique, malgré les espoirs toujours renaissants d'un positivisme élargi, ne résoudra, ne touchera même le domaine des êtres, le problème de leur nature et de leur destinée.

Mais pour écarter l'objection, il y a plus à dire encore. Ce n'est pas entre les diverses sciences, ni au cœur de la chimérique Science universelle que réside seulement la fissure qui maintient la dualité dont on se plaint. Cette faille persiste dans l'intimité de chaque science particulière, de chaque connaissance réelle et de chaque existence, existence qu'on s'efforcerait vainement de définir et d'égaliser à une nature essentielle. Il ne s'agit donc pas d'une fiction, mais d'une réalité congénitale et permanente ; il sera peut-être plus facile de la faire apercevoir, en prenant un exemple dans les sciences mathématiques. Le géomètre Méray avait beaucoup réfléchi, après Pascal, sur la double et unique méthode des sciences exactes. Ce n'est pas d'après la diversité des objets auxquels s'applique [429] la pensée, non plus que d'après la variété des températures intellectuels, qu'il faut découvrir et caractériser la dualité fonctionnelle qu'il s'agit de déceler ; c'est au contraire en tout emploi de l'esprit, au cœur de chaque pensée et de chaque science qu'apparaissent deux formes toujours associées et toujours impossibles à unifier de l'activité intellectuelle. Méray faisait remarquer que s'il y a pour ainsi dire deux familles d'arithméticiens ou de géomètres, analystes ou synthétistes, déductifs ou intuitifs, toutefois ces deux tendances n'existent à l'état pur, isolé et suffisant chez aucun savant. Chacun, à des doses différentes, se sert des deux fonctions dont ni l'une ni l'autre ne saurait séparément procurer ni l'invention ni la démonstration scientifique. Il en

va de même dans toutes les formes et applications de notre pensée. La distinction ainsi indiquée est d'ailleurs tout à fait traditionnelle ; il s'agit de l'expliquer, d'ériger ce fait d'expérience commune ou vague en vérité précise et de montrer la fécondité dynamique en même temps que la finalité d'une telle dichotomie qui part des plus infimes origines pour s'étendre jusqu'au sommet de l'édifice intellectuel.

On insiste encore sur un aspect consécutif de la même objection en prétendant que l'élément noétique, notamment dans les sciences *a priori*, mais aussi dans cette mathématique universelle qui peut sembler contenir l'axiome éternel et la formule même de l'univers, est concevable comme une homogénéité totale et suffisante. N'y aurait-il pas, ajoute-t-on, une équivoque et comme un glissement dans l'emploi de ce mot *noétique* qui semble désigner d'abord une rationalité impersonnelle et qui ensuite s'applique à une raison devenue consciente d'elle-même et cherchant à intégrer en elle l'épisode irrationnel qu'introduit l'illusion d'être prétendant à une existence propre ?

— C'est revenir à l'idole d'un monde posé comme un absolu, alors que cette conception censément rationnelle est un postulat intelligible et contraire aussi bien à l'expérience [430] qu'à la pensée la plus critique. Sans doute dans le cosmos il y a un mouvement qui d'une raison encore diffuse suscite pour se préciser le processus des existences organiques et conscientes ; mais, loin d'être un irrationnel, un tel développement est la conquête de la raison par elle-même, d'une raison qui reconnaît de plus en plus les conditions de son avènement, la cause et la fin de sa destinée. Assurément si, supprimant les intermédiaires, on se place à deux stades éloignés, ébauche cosmique et vie spirituelle, on peut trouver l'intervalle déconcertant et méconnaître les attaches de l'un à l'autre de ces aspects noétiques ; mais si l'on tient compte des intermédiaires, des rapprochements, des fusions imparfaites qui suscitent de nouvelles synthèses, alors on peut trouver un sens plus concret, plus nourrissant dans la formule paradoxale *intellectum in actu et intellectus in actu idem sunt, nec unum* : ainsi le noétisme objectif, le noétisme subjectif peuvent tendre à s'unir dans un

pneumatisme qui maintient l'autre en tant qu'autre, en se réalisant lui-même dans l'équation de la pensée et de son objet.

Il est vrai que c'est là un idéal qui, en fait et pour les choses mêmes de ce monde, n'est jamais atteint par nous ; et c'est pour cela qu'il m'a fallu maintenir l'inachevabilité réelle de notre science présente, car cette vérité nous empêche de chercher dans l'univers le terme même de nos aspirations et nous oriente vers l'objet en qui nous pouvons seulement trouver la solution de l'énigme. Le pur noétisme dont on voudrait se contenter n'est qu'une « limite » au sens scientifique de ce mot, et c'est dire qu'il n'est pas accessible dans l'ordre du temps, de l'espace et des réalités finies ; d'où les problèmes ultérieurs qui lancent au-dessus de toutes les élaborations scientifiques et de toutes les synthèses positivistes notre élan philosophique ; et cette recherche ontologique, tout en abordant un ordre nouveau, n'a pas à repousser, comme une échelle devenue inutile, les degrés inférieurs qu'il a fallu parcourir, ni à renier aucun des progrès successivement acquis par la vie, par la science, par la spéculation, par l'ascèse. [431] Dès lors on comprend comment les deux emplois du terme *noétique*, qui paraissent différer au point de s'opposer, se prolongent, se complètent, se compénètrent et se propulsent.

3° Un autre désir ou, si l'on préfère ce mot, un autre regret a été exprimé au sujet de cette dualité partout indiquée, partout fuyante et comme insaisissable. On voudrait, sinon la toucher dans le détail concret des pensées ou des réalités singulières, du moins la définir à l'état pur de notion générale, de manière à concevoir distinctement les deux termes antithétiques ; ne pouvons-nous en obtenir un concept clair et précis qui satisferait notre intelligence sans compromettre pour cela (au contraire, dit-on) leur rôle stimulant et leur dynamisme associé ? On voudrait même savoir si ces éléments accouplés se trouvent dans la réalité préconsciente ou bien dans et par l'activité subjective ou bien encore simultanément dans les choses et dans l'ordre mental. Bref, on met ainsi en cause toute la valeur des concepts appliqués au monde physique et psychologique, et on pose au moins indirectement le problème du domaine spécifiquement philosophique ; car on se demande si en les laissant retomber dans le

champ des singularités et des accidents qui échappent à la science du général on ne pourrait faire des concepts et de leurs relations l'objet formel, point initial, central et terminal de la philosophie tout entière.

— A ces vastes questions intégrées, nous répondons brièvement par un rappel des vérités qui nous ont paru constamment et partout impliquées. Dès le début nous avons insisté sur les deux aspects réels qui, inséparables et irréductibles, ne sont à proprement parler ni des éléments isolables, ni de simples points de vue idéaux. De tels aspects subsistent en effet dans les choses, indépendamment de la conscience ; ils subsistent plus complexes et plus subtilement associés dans la vie consciente elle-même ; ils reparaissent plus exigeants encore dans les productions nées du commerce de la nature et de l'esprit [432] et dans les spéculations métaphysiques où la distinction de l'essence et de l'existence chez tous les êtres contingents résume et stabilise la mouvante dualité dont nous avons suivi l'histoire progressive. Nous demander de définir à part l'une ou l'autre de ces composantes, comme s'il s'agissait d'une nature simple, d'un être en soi, d'une *indivisibilium apprehensio*, ce serait renier tout notre effort (ceci ne serait rien), ce serait mentir à la vérité qu'une critique attentive des implications naturelles nous conduit non à renier mais à sans cesse approfondir : éviter d'attribuer aux réalités contingentes, déficientes et mouvantes ce qui n'appartient qu'à l'Être en soi et par soi, n'est-ce pas le devoir essentiel du philosophe ? Et n'y manque-t-on pas lorsqu'on pose absolument dans l'unité d'un être achevé ce qui n'existe qu'à l'état de simple devenir, de composition et d'imperfection ?

Il nous faut donc refuser la satisfaction qu'on réclame prématurément : elle serait fausse et compromettante pour la vérité supérieure à laquelle nous devons suspendre tout notre effort itinérant. De même que nous n'avons pas pris les sensations obvies (si objectivement fondées qu'elles soient) pour l'objet formel tout entier qui les détermine, et qu'il est nécessaire de tenir compte de l'immense travail qui prépare leur apparente simplicité, de même nous ne devons pas accepter nos concepts spontanés sans examiner les conditions de leur genèse et sans distinguer les divers domaines pour lesquels ils sont faits. Si, d'une façon commune, on peut dire qu'ils supposent tous une activité transcendante de l'esprit et des principes ontologiques, ils ne comportent

pas tous également d'être interprétés en un sens absolu, comme si l'on prenait la hausse dont certains nous munissent pour le but ultime qu'ils nous servent à viser. D'où la nécessité de critiquer les concepts même les plus métaphysiques, de même qu'il a été salutaire de critiquer les données obvies de la perception dite immédiate ou les notations élaborées par les sciences positives. Et s'il y a un concept à retenir, c'est celui même de l'incommensurabilité entre nos représentations anthropomorphiques, [433] toujours marquées par l'inadéquation, et la parfaite unité de l'Être et de son Verbe absolu.

Par là enfin nous espérons dissiper un malentendu plusieurs fois renaissant. On voudrait nous voir fournir des solutions partielles, des démonstrations locales, si l'on peut dire, des vérités mises en forme qui, d'abord isolées et prouvées, serviraient à une addition finale qu'on pourrait appeler une somme, sinon une synthèse. — Mais ce n'est point une juxtaposition d'analyses, pas même un effort discursif de liaisons ratiocinantes que nous nous proposons. Il s'agit de l'unité ; et le problème à résoudre, c'est celui de la compatibilité et de la participation possible de la multiplicité avec l'unité. Cet énoncé paraît abstrait ; il vise au contraire ce qu'il y a de plus concret, le seul concret intégral ¹.

¹ A deux amis dont la bienveillance s'est inquiétée de la crainte que les esprits, habitués à la précision des faits scientifiques et des preuves déductives, ne considèrent comme trop abstraites les analyses qui semblent m'écarter des données positives et concrètes, j'ai dû répondre, ainsi que je crois utile de le faire ici encore, en ces termes : N'intervertissons pas le sens profond des mots. Si l'on voit dans la chaîne de mes analyses un cumul d'abstractions, c'est que, d'ordinaire, on s'habitue à chercher le concret dans des fragmentations de la réalité qu'on érige en vérités parcellaires ; mais on devient dupe par là d'un artifice d'autant plus trompeur qu'on s' imagine isoler davantage et saisir un tout existant à part. Or c'est là la pire contrefaçon du véritable concret. C'est ainsi que, trop souvent, c'est dans les données de l'expérience positive et dans les résultats que les sciences nous présentent comme des vérités certaines en leur contour défini que nous croyons trouver le concret. Tandis que les conceptions plus complexes, plus plastiques de la vie intérieure et de l'ordre spirituel semblent plus imprécises, plus compromises même par les termes plus ou moins métaphoriques ou abstraits auxquels il faut recourir pour les suggérer, à défaut de formules

Dès lors les solutions fragmentaires [434] seraient forcément décevantes : ce qu'il s'agit de prouver ne se monnaie pas en atomes discursifs qui seraient aussi fictifs que ceux de Démocrite. La certitude décisive et exactement logique à laquelle nous devons tendre, c'est celle qui résulte de la cohérence totale des assertions imposées par l'inflexible continuité des exigences rationnelles et vitales.

Plus on y réfléchira, mieux on comprendra que s'il y a un concept vraiment dominateur et servant de terme suprême de référence pour tous les autres, c'est bien celui de cette incommensurabilité de l'Être et des êtres et de la déficience naturellement incurable qui stigmatise les créatures dont l'existence reste toujours inadéquate à leur essence. Un tel concept maîtrise, limite et hiérarchise tous les autres. N'imaginons pas, en effet, que tous les concepts (pas plus que toutes les données obvies) aient la même valeur ; seul celui d'incommensurabilité réunit en lui les idées les plus essentielles : celle d'un absolu transcendant à nos modes humains d'être et de penser, celle de notre dépendance et de nos déficiences, celle du caractère inadéquat de nos représentations anthropomorphiques et celle de notre certitude du seul Être parfait. Il implique donc aussi la possibilité de toutes les analogies qui permettent à nos concepts d'avoir un sens utilement vrai pour nous rattacher, nous toujours relatifs et contingents, à l'Être absolu et nécessaire qui n'est point relatif à nous. Aussi tous nos concepts prennent-ils une valeur de vérité et une portée ontologique dans la mesure même où nous cherchons en eux, non des termes

exactes ou de lois scientifiques. Or c'est une telle attitude que je cherche non à renier, mais à redresser et à compléter. — D'une part je critique les symboles scientifiques pour manifester ce qu'il y a d'inadéquat en même temps que d'extrapolatoire en leur précision, au point que le positif est pour une bonne part de l'abstrait, du transitoire, du simplifié ; tandis que — d'autre part, la pensée vivante implique des solidarités plus complexes et plus précises que celles des sciences exactes. C'est pour cela que le concret ne me semble pas du tout la donnée empirique en tant que fait en apparence isolable et particulier, mais un concours incessant, un point, à l'intersection ou à l'interaction de l'universel et du singulier. Ces deux aspects, qui semblent différer à l'extrême, sont cependant constamment solidaires et, en méconnaissant cette vérité, on reste toujours dans l'abstraction, même quand on croit s'attacher à ce qu'il y a, semble-t-il, de plus concret.

d'arrivée, mais des degrés et des analogies nous conduisant vers l'absolue Vérité. Qu'on ne dise pas que cette conception de l'absolu n'est elle-même qu'une construction [435] anthropomorphique ; car il ne s'agit pas d'un simple passage idéal à la limite ; c'est au contraire cette idée de limite qui naît et ne peut naître en nous que du témoignage que l'Infini se rend à lui-même en notre finitude. Et, sans cette présence d'une motion transcendante, nous n'aurions aucune notion de notre immanence même, aucun concept des choses et de leur vérité, aucune idée d'une analogie quelconque entre les réalités contingentes et leur principe. C'est jusque là qu'il faut aller pour sauvegarder les droits de l'ontologie et la possibilité même de notre pensée. Et du même coup l'on s'aperçoit que la dualité des composantes servant à constituer l'univers entier des créatures ne fait que traduire, dans les faits et dans nos pensées, ce concept souverain d'une incommensurabilité et d'une analogie entre tout l'ordre contingent et sa cause nécessaire et libre. Il ne faut donc plus s'étonner de l'importance que nous avons attachée à la distinction des composantes toujours associées, mais toujours inadéquates au terme vers lequel elles tendent comme des parallèles qui ne peuvent converger qu'à l'infini. Dès lors enfin il apparaît irrationnel de prétendre définir et stabiliser en un point quelconque l'une ou l'autre de ces composantes, fût-ce par l'effort d'une philosophie aussi synthétique et close que possible.

Afin de remédier aux méprises toujours possibles en face d'une doctrine philosophique s'inspirant d'une perspective unitive, mais d'autant plus exposée aux critiques des esprits habitués à des vues partielles et aux méthodes discursives, un moyen curatif et même préventif semble très utile à conseiller. Il correspond d'ailleurs dans les controverses philosophiques au procédé qu'emploient les théologiens pour le discernement et l'exclusion des erreurs. Au lieu de poser simplement les vérités, toujours riches en aspects et en applications multiples, on recourt, selon la méthode indirecte qui convient à toute science, à l'énoncé des propositions erronées qui sont strictement contradictoires à la juste thèse nécessaire à [436] sauvegarder. Or il serait équitable et prudent de prendre une précaution symétrique dans les controverses philosophiques ; avant de condamner une assertion positive on devrait toujours

s'astreindre à définir la proposition exactement contradictoire à celle qu'on prétend dénoncer comme fausse avant d'avoir discerné peut-être toutes les intentions de l'auteur et toutes les composantes de la conclusion proposée par lui. On s'apercevrait souvent alors que non seulement la réfutation et l'exclusion portent à faux, mais encore que, pour condamner l'assertion émise, on méconnaît certaines vérités salutaires ; bien plus, on constaterait parfois avec surprise que, en prenant position pour la thèse contradictoire à celle que l'on rejette, on implique, à son insu mais réellement, des erreurs positives et parfois très nocives.

Qu'on réfléchisse aux exemples qui résultent des discussions précédentes : on me critique — parce que je n'ai pas accordé à tout ce que nous appelons des objets une valeur également objective, — parce que j'ai montré les artifices du langage, de la grammaire et de la logique, — parce que j'ai cherché dans les principes de la raison la diversité de leurs emplois, la complexité de leur genèse, l'étendue diverse de leur portée, — parce que j'ai montré que l'évidence intellectuelle n'est pas absolument nécessitante, non plus que la conscience du Bien absolu, — parce que j'ai parlé d'une option préparant la possibilité et l'exercice du libre arbitre, etc. Mais s'est-on douté qu'en s'insurgeant contre mes propositions on ne pouvait plus ne pas prendre à son compte les thèses précisément contradictoires à celles dont on ne veut pas, comme si tous les objets étaient également des êtres vrais et les *entia* des *entes* ; comme si tous les substantifs désignaient des substances, au point qu'il faudrait prendre les qualités et les relations pour des suppôts sous peine de tomber dans le nominalisme ; comme si les données obvies et les définitions nominales assuraient un fondement suffisant pour porter la métaphysique même de l'absolu ; comme si les principes premiers en soi étaient aussi premiers [437] en nous et s'imposaient de la même manière aux phénomènes et aux êtres, aux êtres contingents et à l'Être absolu ; comme si le déterminisme intellectuel, à partir des principes et de leurs applications déductives, ne comportait ni recherche critique, ni distinction de fait et de droit, ni éducation méthodique de l'esprit, ni excuse en cas de défaillance, ni souplesse dans les jugements ? Autant donc il importe de sauvegarder la valeur absolue des principes normatifs et la rigueur des sanctions suprêmes de l'erreur et du mal, autant il faut évi-

ter un absolutisme prématuré et déplacé, cela dans l'intérêt de la vérité spéculative, mais aussi pour le bien des intelligences et pour l'honneur même de la vérité et de la bonté qu'une intransigeance sommaire et injustifiée lèse également. On ne saurait exagérer les inconvénients et les funestes effets d'une procédure infidèle aux égards dus à la vérité et aux consciences.

A ceux donc qui exigeraient une satisfaction intellectuelle relativement aux éléments constitutifs des êtres et une théorie générale de leur composition ; à ceux aussi qui voudraient toucher du doigt ou du regard la donnée noétique ou l'initiative pneumatique en chaque point ou du moins en chaque palier de la pensée ou de l'être ¹, il faut [438] répondre qu'un tel désir doit être systématiquement écarté. Ce n'est point par des distinctions abstraites qu'on atteint et qu'on enrichit la vérité et la réalité de l'être, en tant qu'il est foncièrement un et multiple à la fois. Si une telle réponse paraît décevante, qu'on veuille bien

¹ Quoique les mots, toujours plus ou moins métaphoriques, ne traduisent jamais adéquatement la pensée qu'ils expriment, il est cependant bon de les choisir aussi exacts que possible, selon les analogies qu'ils suggèrent ou l'usage qui en a consacré l'acception. Aussi ai-je évité et repoussé le terme « évolution » pour caractériser le développement ascensionnel de la pensée et des êtres. Il importe en effet de sauvegarder absolument la distinction entre condition et cause, entre mouvement procédant de bas en haut selon un ordre chronologique et stimulation venant d'en haut et suscitant des initiatives d'ordre métaphysique. C'est pourquoi encore il a fallu préférer au mot étage et étape l'expression moins usitée de *palier* qui évoque l'idée d'un point possible d'arrêt et de repos dont seul un nouveau *sursurn* peut faire dépasser le niveau. Tandis que *l'Action* avait décrit des *étapes*, afin de marquer la poussée de la volonté voulante cherchant à s'égaliser à elle-même dans la volonté voulue, *la Pensée* a évité soigneusement ce mot d'étape, parce qu'il aurait suggéré l'idée d'un même être franchissant un itinéraire ascensionnel dont lui-même eût porté tout le plan, tout le dynamisme dès sa première origine. Si même j'ai préféré le mot palier à celui d'étage, c'est pour ne pas donner à croire qu'à chaque niveau j'étudie un appartement complet où il y aurait déjà, comme habitant, un être spirituel au moins embryonnaire, tandis que, sur le palier, les portes restent encore fermées, sans qu'on ait à savoir encore quels seront les êtres qui viendront habiter tel ou tel étage plus haut.

réfléchir à l'impossibilité, à l'inutilité de résoudre le problème de Saladin et de Richard Cœur-de-Lion. Ils s'étaient porté un défi, chacun prétendant que son arme l'emportait sur celle de son ennemi. Richard fait placer une lourde barre de fer sur un billot et, à deux mains, de toute sa force, il tranche le fer, non sans ébrécher son épée. Saladin jette en l'air un souple et léger voile de soie et de son cimeterre, presque du bout des doigts, il coupe dans toute sa longueur l'impalpable tissu. Similitude lointaine et décevante du contraste entre l'esprit de finesse et la force massive de l'esprit déductif, mais où il faut voir surtout ce qu'il y a de commun et d'incomplet en chacun de ces modes imparfaits de trancher. Ne discutons plus le mérite relatif des ingrédients de la pensée et de l'être ; voyons à l'œuvre les ressources qui sont nécessaires et suffisantes à remporter la victoire de la vie. [439]

14. Instabilité des solutions métaphysiques relatives à l'étendue et à la durée.

[Retour à la table des matières](#)

Leibniz a beau dire que chaque monade et chacun de ses changements se détermine par sa situation à l'égard de tout le reste ; c'est là, malgré son intention idéaliste, faire de l'espace et du temps une réalité tantôt mentale, tantôt idéale, tour à tour antérieure et indépendante ou postérieure et surajoutée aux êtres isolés qu'ils servent à relier : thèse qui pour être plus subtile que l'atomisme, si justement critiqué par Hannequin, n'en renferme pas moins, n'en renferme que plus d'instabilité et de contradictions internes. Sans doute, d'un tel point de vue, on s'efforce d'esquiver alternativement les inconvénients opposés qu'on ne cesse pas pour cela de cumuler. Leibniz lui-même, malgré sa prestigieuse agilité, n'est point parvenu à triompher des apparences contraires au profit d'un réalisme qui eût été selon son vœu tout immanent aux êtres constitués chacun en son unité, comme un « point métaphysique » ou un « atome de substance ». Bien d'autres que lui ont louché de même, et ne se sont point aperçu de cette diplopie autant que l'auteur de la *Monadologie* et des *Lettres au P. Desbosses*, lettres où il appelle les choses du devenir « *semi-mentales, semi-reales* », en oscillant d'une préférence à l'autre, sans fixer son

choix, sans expliquer l'incompatibilité ou l'accord entre ces deux moitiés du réel ainsi dichotomisé.

Par là, sous prétexte d'affirmer l'atome métaphysique (en jouant sur ce terme à double entente) comme un être substantiel, défini par la multiplicité des changements étrangers, on ne parvient à conférer une existence propre ni à son « *situs* », censément caractéristique et constitutif de l'originalité de la monade, ni à son « *intus* » prédéterminé par tous les autres êtres qui n'ont pas plus d'agir propre que celui sur lequel ils posent leur idéale détermination, ni à son « *secus* », puisque la succession, pas plus que la simultanéité et la compossibilité des choses, n'a de liaison réelle et d'unité intérieure. [440]

Dès qu'on touche aux notions d'étendue et de durée, les répercussions s'étendent logiquement beaucoup plus loin que ne l'imaginent d'ordinaire les réformateurs. Descartes offre un exemple de cette connexion à longue portée (cf. mon étude sur le *Vinculum Substantiate*, Beauchesne, 1930) ; l'ébranlement causé par sa théorie de l'étendue a déterminé l'effort de Leibniz, Malebranche, Spinoza, Berkeley, etc. L'importance de telles solidarités a été bien mise en lumière dans la belle thèse de M. Jean Guitton sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin* (Boivin).

Il serait fructueux d'examiner les répercussions philosophiques qui, à chaque ébranlement des notions d'étendue, modifient la conception métaphysique de la durée et réciproquement. C'est ainsi que le continuisme spatial de Descartes n'a pu se constituer que grâce à une compensation paradoxale fractionnant la durée en moments absolument séparés les uns des autres ; ce qui lui paraît nécessaire pour sauvegarder la nécessité de l'intervention créatrice à chaque instant. On pourrait remarquer un choc en retour inverse dans la doctrine de la durée concrète et de l'évolution créatrice. De part et d'autre, il semble qu'on cherche quelque chose d'absolu dans l'un ou dans l'autre des concepts auxquels les théories de la relativité généralisée ont imposé une forme de solidarité dans une immanence se suffisant à elle-même. Notre effort consiste au contraire à nous faire chercher la réalité ontologique au-dessus de tout ce qui n'est considéré que comme temporel ou spatial. [441]

J

15. critique de la notion qui a été diversement proposée, tantôt anonymement, tantôt sous les termes vagues et équivoques de millénarisme et de plérôme.

[Retour à la table des matières](#)

L'inquiète aspiration humaine, qui a rêvé d'un âge d'or dans le passé ou du souvenir d'un paradis perdu, s'est plutôt tournée dans la suite vers les perspectives d'un progrès et d'une ère, plus ou moins naturellement acquise, de bonheur et de justice parfaite. Quoique maintes imaginations restent hantées par une sorte de millénarisme terrestrement vécu, il est plus utile de dénoncer une chimérique espérance où se mêlent des convoitises surnaturelles et un pseudo-mysticisme où la sensibilité a parfois une part prépondérante.

Pris en son sens étymologique, comme l'a fait S. Paul (Ep. aux Coloss., II, 9), le terme grec *plérôme* désigne la plénitude finale de l'œuvre créatrice, selon l'attente que formulent ces mots de l'Apôtre : « quand le parfait sera venu... ». Mais ce mot expressif et neuf a été repris, détourné de sa signification originelle et employé de façon assez protéiforme par les gnostiques. Nous ne suivrons pas l'histoire confuse de ses acceptions, telles qu'on les trouve chez les néoplatoniciens et les syncrétistes de la gnose et de l'école alexandrine (chez les uns le plérôme signifie l'ensemble des forces et des émanations divines, la somme totale d'être divin répandu dans l'univers, le lieu des Eons, comme chez Valentin ; chez d'autres, comme Jamblique, il désigne le monde des Idées, exemplaires des choses inférieures, etc.) Si en passant nous avons repris ce mot, c'est pour étiqueter une disposition d'esprit qui semble assez fréquente aujourd'hui, d'autant plus qu'elle demeure vague comme dans une nuée ardente. On voudrait garder du christianisme ses promesses de ferveur et de béatitude, sans retenir ses dogmes et son ascèse, ou du moins en les transposant dans un plan de mysticité naturaliste. C'est de ces aspirations que nous avons voulu dégager [442] les prétentions et dissiper les fallacieuses ambiguï-

tés, en les suivant jusque dans les formes les plus hautes et les plus philosophiques qu'elles semblent avoir atteintes chez quelques esprits.

Dangereuse illusion que de vouloir passer du plan, peut-être illimité, des données contingentes à la réalité nécessaire qui est d'un tout autre ordre que celle où l'on était d'abord tenté de l'immerger confusément. Il s'agit en effet de savoir si, du devenir au divin et du divin au devenir, un échange, une réciprocité, une sorte de circumincession peuvent être correctement conçues et intelligiblement réalisables. Problème analogue, dans l'ordre spirituel à la difficulté que, dans l'ordre métaphysique, implique toute forme du panthéisme. Il importe donc de critiquer sous ce double aspect sentimental et rationnel cette spécieuse fusion de « l'Un et Tout » chère à tant d'esprits dont on a pu dire tour à tour qu'ils sont ivres de Dieu et ivres du monde.

Deux vérités s'imposent ici comme une acquisition définitive quoique bien rudimentaires encore : — Tout devenir implique autre chose que lui-même, une chose d'un autre ordre que ce processus considéré en chaque point et à chaque moment, aussi bien que dans sa totalisation plus ou moins fictive. Une analyse cohérente des certitudes implicites nous impose cette affirmation qui seule répond au besoin intégral de la raison. — De plus, le devenir, s'efforçât-on de l'unifier hypothétiquement sous le nom de « l'Un et Tout », ne se confond, ne s'identifie pas avec ce principe subsistant d'existence ou de conscience. On a beau projeter son action transitive dans l'immanence la plus profonde qui se puisse concevoir, il reste un et pur en une transcendance qui, fût-elle incarnée jusqu'au plus bas degré de la matérialité, n'en subsiste pas moins comme unité incorruptible, unité qu'il est absolument illégitime, faux et verbal de confondre avec le tout. L'Être est inconfusable avec aucune des réalités partielles et contingentes, avec le monde du devenir ou la somme fictive de ses états successifs et illimités. Car il est tout autre chose qu'une [443] somme de particularités, qu'une synthèse de faits ou de pensées. Une somme ! peut-elle ici se fixer autrement que par une abstraction qui se dément elle-même en introduisant une nouvelle donnée ? Une somme ! mais, pour être imaginée ou conçue, ne faut-il pas une pensée, une vie, un être supérieur au détail de la série et à toutes les séries possibles ? Il n'y a ni somme, ni synthèse, sans une force d'unité transcendante aux faits et aux nombres. Parler du plérôme ou de

« l'Un et Tout » comme d'une idée définie, y joindre même une sorte de sentiment mystique, c'est retomber dans l'enfance de la raison et dans le culte d'une idole.

Et s'il est vrai que la notion du plérome ajoute une notion nouvelle à celle du devenir total, les critiques qu'appelle cette conception ne doivent pas se borner à l'incohérence intellectuelle sur laquelle nous avons dû insister. Car c'est à une fausse théologie, à une pseudomystique, à une dépravation de l'idée du divin que nous avons à faire ici. Il y aura donc lieu d'expurger notre pensée des troubles images qui en obscurcissent la vision.

Il est bon en effet de pousser plus loin que nous ne l'avions fait encore la critique des idées de contingence, de devenir et de néant. C'est à tort qu'on s'imaginerait pouvoir poser telles quelles les réalités dont nous avons l'expérience, comme si, en soi, les choses en devenir s'imposaient suffisamment pour que non seulement nous nous subordonnions à elles mais pour que nous y incorporions tout ce que nous pouvons concevoir de plus divin, un divin qui ne serait que le *summum* du réel, un absolu qui ne serait que la totalisation progressive du relatif. Pour réagir contre l'illusion cachée sous ces spécieuses paroles et en faire ressortir l'absurdité, il ne suffit pas de recourir à un principe rationnel sous sa forme globale et obvie, ainsi qu'on le fait en se bornant à dire : « qu'à un moment rien ne soit et éternellement rien ne sera ». Toute vraie qu'elle soit en gros, une telle assertion ne va cependant pas jusqu'à couper dans la racine toute possibilité [444] de défaillance et d'erreur. Car la première partie de l'argument pose une hypothèse équivoque et, en un des sens, fausse et impossible. Sans doute le contingent pourrait ne pas être du tout, mais le nécessaire cesserait-il pour cela de subsister nécessairement ? Faudrait-il faire dépendre Dieu pour sa propre preuve, de l'existence du monde ? Faudrait-il jouer sur l'ambiguïté de la formule « qu'à un moment rien ne soit » pour nous faire regarder en deux directions opposées, le trou que censément laisserait vide l'inexistence du contingent et le trou que remplirait l'être inconnu d'un Dieu qui n'aurait rien pour le faire connaître ?

Et c'est ici que nous retrouvons plus maléfique la pseudo-idée du néant. Au fond les conceptions immanentistes, de quelque vêtement qu'elles se parent, mêlent inévitablement la pseudo-idée de la substance unique qui ne se connaît pas essentiellement elle-même et la pseudoidée d'une sorte de néant réel où vient s'abîmer dans une hybride confusion le soi-disant plérome. Répétons-le avec une force nouvelle : le néant n'est pas et les êtres les plus périssables en apparence n'y retournent pas ; il faut donc montrer en quoi ils trouvent une pérennité d'existence. Et en ce qui concerne notre apparente notion du néant (en tant qu'elle n'est pas rien, puisqu'une erreur et une illusion sont quelque chose à expliquer), comprenons mieux que si nous croyons concevoir, désirer, affirmer le néant, c'est par un jeu de miroirs entre des négations et des affirmations alternatives : tantôt nous supprimons phénomènes et existences contingentes pour mieux affirmer le pur Être en soi, tantôt nous nions Dieu, mais pour nous rattacher d'autant plus au monde du devenir et aux obsédantes réalités de l'ordre sensible ou scientifique ; mais jamais nous n'annihilons vraiment les deux à la fois, ni notre pensée même qui jouit encore de son prétendu pouvoir de destruction. Parlons donc posément : l'une des deux hypothèses est fictive et illégitime ; car, si les êtres et leurs phénomènes peuvent ou auraient pu ne pas exister, l'Être *est* en soi et par soi, et cela de notre propre [445] aveu secret (cf. *la Pensée*, t. I, *excursus* 30, p. 390). Qu'y faire ? C'est comme cela, non point par une fatalité brute, mais par le témoignage que rend avec une invincible spontanéité toute existence et, mieux encore, toute conscience dès lors qu'elle porte en elle sa propre déficience ou le sentiment qu'elle pourrait ne pas être.

Peu à peu nous venons d'être amenés à serrer de plus près le problème essentiel. L'Être pur est-il concevable, nécessairement conçu, inévitablement affirmé malgré l'incommensurabilité où il nous apparaît ? Comment d'autres êtres, vraiment êtres, sont-ils possibles et relatifs à lui ? Et, s'il y a un abîme entre eux et lui, comment a-t-il été voulu, comment peut-il être ou bien franchi ou bien creusé davantage encore ? On voit assez par ces seules questions, si obscures qu'elles puissent paraître encore, combien les confuses notions de l'immanentisme ont besoin d'être discutées de près, sans que des métaphores nous fassent illusion sur leur inconsistance.

Bref, puisqu'il nous faut toujours deux aspects et comme deux étages dans ce que nous pensons et affirmons pour aboutir à une authentique idée et assertion de l'être, les deux termes ainsi affrontés ne peuvent être le néant et le total unifié du monde où rentrerait le divin lui-même. Ce qui s'impose à notre réflexion et à nos certitudes profondes, c'est l'ensemble des réalités contingentes qui se développent dans leur dépendance et dans leur incommensurabilité à l'égard de l'Etre nécessaire, du Dieu absolument transcendant, sans que dans l'ordre immanent des créatures rien ne comporte naturellement l'appellation de divin. Le plérome des gnostiques, des immanentistes, des monistes n'est qu'une fiction hybride dont l'examen critique doit faire justice. [446]

16. conflit de civilisations : arbitrage fondé dans la vérité foncière des êtres.

[Retour à la table des matières](#)

L'effort séculairement tenté contre ce qu'on a nommé « les valeurs traditionnelles et les fondements intellectuels, moraux, religieux de la civilisation » ne s'est affranchi que peu à peu des survivances de la raison classique ou de la foi populaire ; et beaucoup de ceux mêmes qui combattaient les dogmes ou ruinaient les mœurs conservaient malgré tout des habitudes de penser et de vivre qui contredisaient parfois leur prétention à un affranchissement complet. Beaucoup même cherchaient en somme à restituer, d'un point de vue irréligieux, l'idéal qu'avait acclimaté dans le monde la culture dérivée de l'effort gréco-latin et du message judéo-chrétien. Mais nous assistons, semble-t-il, à une tentative plus radicale ; et loin qu'on veuille simplement séculariser, prolonger, dépasser la civilisation qui semblait bonne à répandre dans tous les peuples au service d'un idéal humain et chrétien, nous voyons surgir une doctrine et une pratique aussi méthodiquement opposées que possible à l'esprit humaniste et catholique. C'est donc le fond même des conceptions et des mœurs sur lequel vivait plus ou moins l'humanité qui est systématiquement renié ; et c'est une brutalité qui s'impose violemment comme la vérité de la nature, comme l'expression d'une race, d'une supériorité culturelle, d'une domination négatrice des vieilles valeurs spirituelles. Et comme on se prévaut pour en

venir là non seulement de la force, mais de la réalité que la force même fera être, c'est bien d'un problème ontologique qu'il s'agit en définitive : oui ou non, y a-t-il une norme de l'être ? ou l'être ne résulte-t-il que de l'avènement des instincts victorieux ? Sans doute l'avenir historique en décidera finalement ; mais, pour être passagers, les triomphes de la violence peuvent longtemps prévaloir contre la vérité. Aussi puisque les idées sont elles-mêmes une puissance, est-il bon de recourir à leur efficacité pour hâter le triomphe de ce qui est vrai et bon, de ce qui, fondé dans l'être, doit tôt ou tard l'emporter [447] sur l'erreur et la perversion.

Il s'agit donc ici, non plus seulement de déviations déjà profondes comme celles de la gnose ou du modernisme qui dénaturent le surnaturel en le naturalisant, il s'agit de sonder le sens ultime de l'être, de la vie, de la société, de l'humanité. Et puisque on propose de nouvelles divinités surgissant des forces inconscientes et brutales, c'est l'idée même de perfection qu'il devient nécessaire d'analyser, de critiquer, de sauvegarder. C'est le procès de Dieu qui est à réviser de fond en comble. C'est l'œuvre de la raison humaine tout entière qu'il faut scruter et assurer à nouveau, sans livrer aux instincts d'ambition, de destruction et de convoitise le rôle de pourvoir à l'avenir, avec les seuls instruments de la technique savante, de l'action directe et de l'organisation grégaire, fût-ce au prix d'une subversion totale d'où, espère-t-on, surgirait, par les seules ressources de la science positive et serve, un ordre nouveau enfin libéré des servitudes transcendantes, comme si l'avenir dépendait, non de la nature profonde des êtres, mais des seuls appétits de puissance et de jouissance assez forts pour faire exister ce qui n'eût pas été sans eux.

La grandeur de ce problème fera sans doute excuser l'audace avec laquelle nous cherchons tout ce qui, dans le mystère même de Dieu, peut offrir quelque clarté et quelque justification à notre raison, tout ce qui par là même peut jeter quelque lumière sur le drame des existences humaines, sur les onéreuses exigences, les sublimes perspectives et les immenses responsabilités qui s'imposent à la générosité humaine. Les crises présentes réclament assurément de courageuses initiatives, mais, s'il faut redire *nova sint omnia*, ce doit être dans le sens de la vivante tradition, car la vieille chanson sera toujours (il est

bon de le répéter) la Bonne Nouvelle. Et ceci vaut contre tous les faux messianismes qui sans doute ne manqueront jamais. [448]

17. Ni rationalisme, ni agnosticisme.

[Retour à la table des matières](#)

Déjà en étudiant *la Pensée* nous avons insisté sur la certitude implicite, spontanée et inévitable, qu'enveloppe toute notre vie mentale avant de s'explicitier en connaissance réfléchie et en démonstration méthodique. Ici, en étudiant l'*Etre*, nous avons à compléter et à confirmer ce qu'alors nous étions déjà fondés à certifier nécessairement. Maintenant il s'agit, en effet, non plus seulement d'aller du connu à l'objet réel, mais de trouver dans la réalité de la connaissance certaine une preuve de la réalité même de l'Etre sans qui la conception que nous avons de lui ne serait pas. Ce qui est véritablement conçu est déjà ontologiquement subsistant ; d'où l'extrême importance d'une critique des pseudo-idées au profit des concepts authentiques. On voit par ces quelques explications combien se trompent ceux qui nous accusent de méconnaître la portée foncièrement objective de la pensée et le réalisme essentiel de nos conceptions. Mais il ne faut pas prendre pour la réalité même des entités, des *artificiata*, des *ideae factae* (selon une expression de Descartes qui distinguait ces fabrications mentales des idées innées et des idées adventices) ; et c'est même pour assurer toute la portée des réalités idéelles que nous avons soin de ne pas les confondre avec des échafaudages, si utiles que soient d'ailleurs ces constructions auxiliaires.

Toutefois ce qui est authentiquement conçu en dépendance de l'être en tant que pensée n'est pas encore tout l'être en tant qu'être. C'est pourquoi le *conçu*, tout réel qu'il est, n'est pas encore l'*affirmé*. Il y a donc un degré ontologique de plus à franchir après l'aveu d'une inadéquation entre ce que notre connaissance analytique et discursive tend à expliciter et l'assertion positive, confiante et plénière de la réalité substantielle dont l'intime unité reste implicite. Car s'il est vrai que l'activité propre de l'esprit cherche à retrouver cette

unité dans ce qu'on a nommé une connaissance réelle, toutefois cette vérité unitive n'est pas toute retrouvée, ni encore moins construite [449] par la pensée abstractive ; il faut même dire que, sans la présence et l'action de l'être à connaître, l'esprit n'entrerait pas en exercice. La formule médiévale demeure donc foncièrement juste : c'est l'objet formel qui détermine la connaissance véritable. C'est pourquoi lorsqu'il s'agit de l'Etre par excellence, Objet suprême de la pensée, il convient de rappeler que les preuves s'élevant de bas en haut et du monde ou de nous à lui par une légitime démonstration, supposent d'autre part une motion de haut en bas, un témoignage, obscur assurément mais constant, que l'Etre porte implicitement à notre pensée dont il est l'illumination intérieure. Sans doute il ne se confond pas avec notre raison, mais notre raison ne serait pas sans la stimulation permanente qui nous amène à le reconnaître normalement et à l'attester avec certitude.

En d'autres termes, s'il est vrai en un sens que, dans l'ordre réfléchi, nous allons de la pensée à l'être et de nos conceptions à une restitution visant à se dégager des images empiriques et des aspects trop anthropomorphiques, en un autre sens plus profond et plus primitif, il y a un mouvement inverse de l'être à l'esprit. C'est de son efficience en nous que nous tirons la conscience et la notion que nous avons de lui, notion que nous cherchons à préciser et à enrichir mentalement pour rester moins inadéquat à sa richesse ontologique et pour développer notre connaissance objective. Ce n'est donc pas sans fondement qu'en concluant notre étude de *la Pensée* nous présagions qu'une ontologie authentique doit accroître le domaine même de la gnoséologie et procurer de nouvelles clartés, de nouvelles acquisitions à notre pensée.

Ce qui est vrai de la réalité déjà incluse dans le fait que l'être est authentiquement conçu par nous, sans qu'il s'agisse d'une pseudo-idée, l'est aussi du fait que l'Etre est affirmé effectivement, malgré la possibilité de négations explicites qui ne répondent pas à la vie implicite de l'esprit. L'idée de l'Etre nécessairement conçue est une notion auto-affirmative qui, sous les mots et les attitudes hostiles, conserve ses exigences indélébiles. [450]

18. Ni ontologisme ni intuitionisme : comment, pour échapper au rationalisme et à l'idéalisme, on doit user des notions compensatrices d'incommensurabilité, d'analogie et de connaturalité.

[Retour à la table des matières](#)

Dans les pages précédentes nous avons vu que si la raison discursive nous est indispensable pour préciser, expliciter et prouver l'existence de Dieu, cependant une telle démonstration ne se fonde pas exclusivement sur des données empiriques et sur des élaborations abstraites. Il y a en outre une présence et une lumière qui rendent possible la conscience et l'exercice de cette raison discursive. D'où la tentation à laquelle plusieurs ont succombé en tombant à la fois dans deux excès : d'une part, ils ont discrédité ou même renié la raison raisonnante et les processus logiques de l'entendement tour à tour analytique et synthétique ; d'autre part, ils ont fait principalement ou même exclusivement appel, en ce qui concerne la saisie de l'Être et l'affirmation de Dieu, tantôt à une idée primitive et universelle de l'être où nous découperions les applications de cette idée aux réalités les plus diverses, tantôt à une sorte de contact ou même d'intuition ébauchée de l'Être divin lui-même. Ces métaphores, qui semblent répondre aux exigences d'une spéculation approfondie, peuvent aussi, pense-t-on, expliquer la possibilité des états mystiques et trouver dans des expériences spirituelles une confirmation. En est-il vraiment ainsi ?

Moins que partout ailleurs il n'est prudent ici de se contenter d'images et de symboles. Sans doute il est légitime en face du mystère de parler d'un clair-obscur, car il est bon de faire entendre que tout n'est pas ténèbres dans ce qui doit se comprendre quelque peu pour que la certitude de notre adhésion s'adresse à un objet et prenne une signification sans ambiguïté. Mais le mot intuition ne semble pas également justifiable ; il implique en effet une vue enveloppante et pénétrante qui n'est pas compatible avec les ombres partielles qui cachent le fond même du mystère. C'est pourquoi les doctrines qui nous attribuent non seulement [451] une idée auto-affirmative de Dieu, mais une appréhension secrète, constante, immédiate de l'Être en soi, abusent dangereusement

de métaphores impossibles à prendre littéralement. Et quand Malebranche nous dit que nous connaissons Dieu par une preuve de simple vue, tandis que nous ne nous connaissons pas nous-même dans une saisie directe, il assimile indûment cette preuve ontologique de Dieu à une vérité idéale et synthétique *a priori* comme le sont les définitions géométriques ; mais il masque ainsi le vrai problème, celui de l'unité vive et concrète de l'essence et de l'existence au sein de l'Être absolu. C'est par là qu'il rejoint la forme plus récente et plus nocive de l'ontologisme pur. En quoi consiste en effet cette illusion, spécieuse au premier abord, mais très fragile et très exposée aux déviations spirituelles ? Partant du juste sentiment que nous n'avons pas à conquérir l'idée ou la présence de l'être puisque nous sommes partout et toujours dans sa réalité et dans sa lumière, les ontologistes ont faussement conclu de là que nous taillons, dans cette commune et totale notion, les affirmations réalistes que nous appliquons aux existences les plus diversifiées, les plus inégales, comme si l'Être divin et les existences contingentes appartenaient à la même étoffe.

Tout notre effort a tendu vers le renversement de cette perspective, sans que nous cessions pour cela de fonder constamment la connaissance dans les êtres réels et sur l'Être absolu, mais en maintenant leur incommensurabilité et en respectant tous les degrés de la hiérarchie des objets. Nous avons montré que, quoique réelles d'une certaine manière et fondées sur des données ou des relations objectives, les qualités secondes, les entités exprimant des rapports naturels ou logiques constituent des *entia relativa*, mais sans qu'il faille les confondre avec les unités organiques qui, malgré leur solidarité, ont été souvent appelées des êtres absolus, en ce sens que ces êtres paraissent se suffire et se mouvoir avec une certaine autonomie. Mais nous n'avons pas voulu rester dupes d'une telle [452] appellation, et au lieu de nous en tenir à ce sens fallacieux du mot absolu, nous avons tenu à le réserver au seul Être qui le possède en propre : *solus est Deus et proprie dicitur absolutus, id est independens ab omni relatione, defectu, analogia* (nous employons à dessein le masculin et non le neutre car il ne s'agit pas de l'*Ens generalissimum*, lequel n'est qu'une hybridation de notions abstraites).

Il importe cependant de ne point rendre intelligible et impossible toute idée d'un Dieu se penchant vers des créatures, toute idée d'êtres contingents regardant et tendant vers leur Créateur. Autant il est nécessaire de rétablir l'incommensurabilité, trop effacée par l'ontologisme, entre l'Être et les êtres, autant il importe de montrer que tout pont n'est pas impossible au-dessus de l'abîme. Et c'est ici que, dans l'ordre spéculatif, intervient l'heureuse notion d'analogie, non certes par ressemblance ou émanation, mais par attribution et, jusqu'à un certain point, par connaturalité. Cette dernière notion méritera, dans un autre ouvrage, une étude plus attentive. Il est utile dès à présent d'indiquer que l'analogie elle-même, qui est plutôt de l'ordre de la pensée et de la connaissance, a besoin de se fonder sur une sorte de parenté ontologique, de communication réelle ou d'adoption virtuelle. C'est donc dans le domaine ontologique que se justifie et se fonde toute la doctrine, si capitale, de l'analogie et de l'assimilation. Assimilation qui, disions-nous, n'est point seulement copie extrinsèque et morte, mais intussusception vitale et qui peut être fécondée jusqu'à la prolifération d'une nature adoptive. Mais nous n'avons pas encore ici à examiner les distinctions et les difficultés que soulève un tel problème. Qu'il suffise d'avoir marqué la *via media* nous permettant d'échapper au rationalisme, à l'idéalisme, au monisme, au dualisme, aussi bien qu'à l'ontologisme, à l'intuitionisme et au faux mysticisme. [453]

19. Sous quelles réserves la compétence de la philosophie peut-elle s'exercer sans ingérence et sans coïncidence en ce qui concerne les assertions d'un autre ordre que le sien : quelle coopération est possible, légitime et fructueuse entre la philosophie et le christianisme ?

[Retour à la table des matières](#)

En explorant les paliers successifs de la pensée, nous avons marqué les caractères spécifiques qui différencient formellement les sciences techniquement définies et la spéculation essentiellement rationnelle, même en ce qui concerne le problème religieux et l'originalité de son point de vue supérieur. Mais ici, dans une étude ontologique, la question analogue que nous ren-

controns forcément semble plus complexe encore, plus délicate à énoncer, plus difficile à résoudre. Car sur le terrain de *l'être* et pour viser la réalité unitive et ultime en laquelle il nous faut considérer, non des aspects formels, mais l'intégrité de ce qui constitue l'existence d'un *unum per se*, il semble très malaisé de découper des parties ou de revenir à des distinctions notionnelles. Il est vrai que, chemin faisant, nous avons insisté sur les apports de l'être à la pensée et sur l'antériorité de l'être par rapport aux analyses de la connaissance discursive ; il y a donc une science ontologique formellement différenciée, non seulement des disciplines abstraites ou positives, mais encore des théories métaphysiquement constructives en des systèmes abstraitement spéculatifs. Mais alors c'est une raison de plus pour nous inquiéter des confusions qui menacent les rapports à établir entre la philosophie des êtres et l'ordre religieux, en tant que celui-ci se propose comme le seul mot de l'énigme et la clef de notre unique, totale et inévitable destinée. Il importe dès lors d'examiner quelle attitude légitime peut et doit assurer l'autonomie et la coopération également requises de part et d'autre.

Peut-être quelques lecteurs ont-ils craint déjà que nos explications n'empiètent sur un domaine réservé et dépassent [454] les initiatives normales de toute philosophie soucieuse de ne point tendre à rationaliser ce qui ne saurait être naturellement découvert, postulé, explicité ou justifié par l'effort de la pensée humaine. On comprend donc les susceptibilités réciproques des philosophes et des théologiens qui, placés en des perspectives symétriquement inverses, ne peuvent agréer — ni que la spéculation rationnelle sorte de son domaine, au risque de s'inféoder à une discipline hétérogène ou de dénaturer les emprunts qui lui seraient faits plus ou moins subrepticement, — ni que la révélation surnaturelle soit accaparée, naturalisée en quelque sorte et dépouillée de sa transcendance originelle, de son efficacité intrinsèque, de sa mystérieuse inviolabilité. Sans entrer dans le détail qui justifierait nos positions, il semble opportun d'énumérer ici les thèses qu'il y a lieu de proposer afin de calmer les inquiétudes et de prévenir aussi bien les fausses interprétations que les emplois abusifs du traité d'alliance à mettre en pratique.

1° Les sciences diffèrent moins les unes des autres par la réalité *materialiter sumpta* que par l'objet formellement spécifié et par la méthode qui déter-

mine *formaliter* le point de vue sous lequel telle ou telle discipline envisage un aspect du problème total. Ceci est éminemment vrai de la philosophie et de la religion : l'une et l'autre peuvent donc envisager des objets semblablement dénommés, mais différemment considérés, soit qu'il s'agisse de leur origine, de leur visée, de la portée de leurs conclusions, de leur destination finale. Ainsi les affirmations, qui peuvent paraître ou devenir communes et presque verbalement identiques entre la spéculation rationnelle et la théologie positive, demeurent en réalité incommensurables, sans avoir le même genre de clarté, d'autorité, de justification, de certitude, de contenu, d'efficacité. A certains égards les assertions philosophiques créent un vide là où les données religieuses apportent un plein, sans que d'ailleurs le raccord ou la compénétration puissent jamais devenir ni la constatation d'un fait psychologique ni la conclusion d'une preuve discursive et proprement démonstrative. Car précisément [455] parce que les assertions de part et d'autre ne relèvent pas d'une pure gnoséologie et parce qu'elles intéressent le fond des êtres et de leur destinée, il subsiste toujours — même à travers les évidences morales — une pénombre dont le clair-obscur laisse place à la générosité de la foi, sans empêcher la valeur rationnelle de la crédibilité et la force, supérieure à toute autre, des certitudes religieuses. Ainsi déjà nous sommes foncièrement mis à l'abri de toute confusion des compétences, tout autant que des coïncidences illusoires.

2° Mais s'il est vrai qu'en un sens et pour certains mystères la philosophie laissée à elle-même rencontre les grandes ténèbres et le vide sans chemin, tandis que la révélation apporte par ses dogmes spéculatifs ou historiques une clarté imprévisible et des secours insuppléables, cependant il n'en va point partout ainsi. Tout n'est pas nuit dans les vérités qu'apporte ou que confirme l'enseignement religieux, tout n'est pas nuit dans les vérités dont la mission est de conserver jalousement le privilège et la garde. — D'une part, il y a normalement une théologie rationnelle qui, très utilement en fait et même indispensablement en droit, prépare les voies au message divin, non seulement en montrant que Dieu *certo cognosci et demonstrari potest, creator et remunerator*, mais encore en établissant, de façon certes indéterminée mais positive, la possibilité d'une place pour une vocation surnaturelle dans la philosophie la plus autonome, puisque celle-ci peut reconnaître le *desiderium naturale et inefficax*

videndi amplius Deum chez tout esprit conscient de ses virtualités congénitales. — D'autre part, en face de révélations positives, qui peuvent répondre soit au désir naturel dont nous venons de parler et à l'attitude que cette aspiration nous impose, soit aux stimulations intérieures aux âmes dans le cas où la vocation gratuite serait effectivement réelle, l'enquête psychologique ou métaphysique du philosophe ne demeure pas inerte et stérile. Prudemment conduite et sous les réserves précédemment indiquées, l'investigation, non déterminante mais auxiliaire, [456] peut devenir éclairante et fructueuse, sans sortir de son domaine ; il faut même dire qu'elle n'excède point ses droits puisque, si elle n'en usait pas, elle manquerait à son devoir.

3° Il résulte des indications précédentes que si, dans le domaine gnoséologique, les deux disciplines demeurent hétérogènes, même quand une certaine concordance (qui ne doit pas dégénérer en concordisme) s'établit entre elles, il se produit au fond de l'être une alliance plus intime ; ce qu'on a appelé une puissance obédientielle n'est pas une pure inertie, totalement amorphe et sans capacité réelle. On a même employé pour désigner cette primitive virtualité des esprits certaines expressions qu'il importe de ramener à une juste mesure, sans cesser pour cela de profiter des perspectives ouvertes par de telles promesses : l'esprit, a-t-on répété, n'est esprit qu'en tant que *capax entis*, *capax Dei* : capacité qui est incapable de se remplir elle-même et qui reste impuissante naturellement à capter l'objet infini où elle aspire. Du moins l'idée d'une grâce surnaturelle, apportant le don gratuit qui reste au-dessus de toute exigence ou de toute assimilation naturelle des créatures, n'implique nullement une création *ab integro*, et c'est d'une élévation de l'être spirituel qu'il s'agit ; c'est-à-dire qu'en effet il subsiste déjà au fond de l'esprit un principe qui rend possible cette plus complète assimilation à Dieu ou même (Dieu aidant et se donnant pour se faire accueillir) cette assimilation de Dieu dont on nous dit qu'elle est en fait l'unique fin dernière à laquelle nous sommes conviés ; au point que, si cette destinée est manquée, elle se retourne contre le rebelle qui ne peut s'y soustraire tout en la refusant.

4° Qu'un tel enchaînement d'assertions solidaires (dont il n'est même pas besoin de connaître explicitement la suite rigoureuse pour qu'une juste responsabilité soit engagée) soit incontestable pour le théologien même, c'est là sans

doute ce qui implique le droit et même le devoir, pour le philosophe, d'approfondir sa recherche au delà des vues superficielles d'une éthique se bornant à théorétiser [457] sur quelques notions morales et quelques formules obvies. Si les recherches sociologiques ont partiellement montré jusqu'à quels sédiments il convient de pousser les fouilles pour rendre compte de maintes prescriptions collectives, une tâche analogue, mais plus profonde et plus réaliste, doit être accomplie afin qu'apparaissent toutes les implications constitutives de la vie morale. Dans une telle investigation il y aurait lieu de réintégrer, non plus seulement l'apport littéraire, sentimental, esthétique de l'histoire chrétienne des mœurs et des institutions, mais une tradition plus souterraine, une expérience plus vitale sur laquelle pensent et agissent encore beaucoup de ceux qui s'imaginent en être affranchis. Niera-t-on la légitimité d'un tel sondage qui manifesterait sans doute les racines philosophiques d'une civilisation dont le ferment chrétien a été et reste encore le véritable *sursum* ?

Qu'on ne se méprenne pas sur le sens et la portée de telles convergences ou de telles rencontres. Il reste entendu que jamais la philosophie, même avertie par l'histoire ou par l'enseignement du magistère religieux ne recouvre, ni toute la lettre, ni surtout l'esprit authentique des leçons révélées. En parlant ainsi, nous ne visons pas seulement les faits dogmatiques ou les institutions positives, nous songeons également aux vérités les plus spéculatives et les plus indépendantes des gratuites inventions de la charité, tel le mystère de la Trinité. Si la révélation nous manifeste en lui la plus essentielle et la plus libre des nécessités, ce n'est jamais sous cet aspect réservé et incompréhensible pour nous que la philosophie peut entrevoir quelques reflets fugitifs de cette inscruable lumière. Là donc où il y a pour le théologien une nécessaire et absolue vérité, à jamais indémontrable et impénétrable à toute intelligence finie, le philosophe même averti d'une telle vérité et dans l'hypothèse la plus favorable ne saurait tout au plus qu'écarter les objections, suggérer de lointaines analogies, hasarder quelques raisons positives de convenance, sans rien qui ressemble à une preuve démonstrative ou à une analyse intrinsèque. Mais, d'autre part, il ne [458] peut accorder que le mystère même soit dénué de toute signification spéculative ou pratique, ainsi que maints esprits l'ont prétendu, sans tenir compte du soulagement métaphysique ou des stimulations spirituelles que tant d'âmes

retirent d'une méditation dont S. Thomas dit qu'elle peut être fructueuse. Ne devenons pas des stérilisateurs.

5° Afin d'éviter tout risque de contamination pour la transcendance de l'apport chrétien, est-il nécessaire, serait-il sage de ne pas examiner jusqu'à quel point il a pu, par l'histoire, par la spéculation, par la vie, par l'âme populaire, s'inviscérer jusqu'aux sources inférieures d'où monte la circulation des eaux, des sèves, du sang dont procèdent les grands mouvements de l'humanité ? On a loué la devise : *non scholae, sed vitae philosophamur*. Faudrait-il, sous prétexte de séparation des genres, isoler par la science ce qui demande à être uni dans les âmes et dans les peuples ? Si cette attitude était nécessaire pour sauvegarder la pureté de la doctrine et l'autonomie de la raison, comme la transcendance de la foi, il ne faudrait certes pas hésiter à maintenir coûte que coûte des vérités essentielles et des séparations même douloureuses. Mais un tel cloisonnement, loin d'être une vérité et un bien, procède d'une fausse conception et entraîne de funestes effets. Pour en venir là, qu'imagine-t-on d'abord ? On se figure que le propre du message religieux, c'est d'imposer l'acceptation d'un X. Il faudrait alors qu'un dictamen tout extrinsèque nous imposât la soumission à ce qui nous est incompréhensible, comme s'il s'agissait seulement de vérités réservées pour donner à Dieu le moyen de faire sentir les bornes de la raison et la souveraineté de ses condescendances. Or, s'il en était ainsi, la philosophie pècherait en effet en prétendant découvrir quelque chose de l'inaccessible, et elle empiéterait sur la zone défendue ; elle devrait se borner à l'enclos dans lequel elle cultive la raison, sans regarder au delà de l'enceinte où elle aurait à se parquer. Mais il en est tout autrement. La révélation ne porte pas uniquement sur des vérités qui seraient absolument [459] sans rapport possible avec l'aspiration de l'esprit. Ce qu'elle fait connaître, c'est ce qui a été incarné et vécu, non point seulement pour nous initier à des mystères tout spéculatifs, mais pour nous y faire participer et pour nous en faire vivre d'une manière qui dépasse toute imagination, toute ambition, toute puissance humaine. Devant le mystère toujours inviolé, nous ne devons pas fermer les yeux et demeurer inertes ; nous devons, dans notre rôle de coopérateurs, correspondre au dessein qui, non seulement ne tend pas à maintenir les distances, à élever des barrières, à énoncer des secrets inscrutables, mais opère des prodi-

ges pour communiquer dans l'ordre de la charité ce qui, du point de vue de la pure intelligibilité et de la souveraine Majesté, semblerait incommunicable.

6° Il convient de descendre plus avant encore, et de couper en leurs dernières racines les scrupules naissant d'une idée incomplète d'un ordre surnaturel, qui serait non seulement réduit à la confidence de secrets, mais exposé à la violation par une curiosité indiscrete et une usurpation telle que celle dont parlent les mythes antiques. Rien de tel chez le philosophe et le croyant. Il sait assurément, il sent foncièrement que, sur le terrain uniquement philosophique et même quand des allusions, des réminiscences, des demi-citations évoquent des textes religieux, ce n'est jamais pour en usurper l'autorité, ni pour les ramener à une signification dénaturant leur caractère propre. Nous en usons sous le seul aspect où ils comportent d'être rattachés à des données naturelles et à nos réflexions spontanées ; il ne s'agit encore ici que de la vérité humaine qui peut être reconnue en eux, sans que nous préjugions le problème ultérieur et tout différent que nous aurons à traiter dans *l'Esprit chrétien*.

7° La crainte d'une collusion illégitime entre les initiatives rationnelles et les enseignements chrétiens aurait toute raison d'être si les premières portaient sur une métaphysique limitée à des concepts abstraitement définis et à l'enchaînement de démonstrations déduites logiquement de ces prémisses ; tandis que les seconds auraient pour objet [460] de nous faire connaître une part inaccessible à la spéculation humaine, une sorte d'hyper-métaphysique portant sur des vérités qui, pour être nécessaires en soi, n'en restent pas moins incurablement obscures ou même fermées et insoupçonnées pour nous. Car, dans une telle hypothèse, les deux domaines devraient rester totalement excentriques l'un à l'autre, et tout essai de compénétration deviendrait chimérique ou ruineux pour ces deux ordres juxtaposés, et encore avec cette circonstance aggravante que si l'effort philosophique avait à s'abstenir de tout regard sur le plan supérieur, la réciproque ne serait pas admise. Mais en vérité il en est tout autrement ; car non seulement il y a des vérités métaphysiques et morales qui offrent un champ commun d'étude à la raison et à la foi, mais encore et surtout la révélation porte sur tout autre chose que des vérités métaphysiquement nécessaires ; en nous faisant connaître avec précision et certitude ce qui est supérieur à la spéculation rationnelle et à l'expérience morale, elle nous manifeste

des contingences historiques, une vocation gratuite, des secours, des obligations, des responsabilités, des espérances qui excèdent absolument ce qui pourrait être conçu, discerné, obtenu, naturalisé en n'importe quelle créature. Donc, en face de cet ordre spécifiquement surnaturel, s'il est montré tel qu'il est, selon les dogmes essentiels de la foi, aucune usurpation de la raison n'est réellement possible. Dès lors, loin d'avoir à redouter de fausses ingérences qui seraient inconcevables, ce qui est à craindre c'est plutôt une séparation, une ignorance indifférente, une abstention timorée, qui empêcheraient l'investigation humaine d'aller jusqu'au bout de ses devoirs en face de nos intérêts suprêmes.

8° En ce temps où trop d'ignorance et de méprises (qui ne sont peut-être pas sans excuses) présentent le christianisme comme une institution, jadis stimulante mais périmée et désormais dépassée, peut-être acceptera-t-on, à quelque opinion qu'on appartienne, d'entendre un témoignage philosophique proposant, avec la même liberté que s'il s'agissait de doctrines hindoues ou péruviennes, les [461] titres rationnels qui, indépendamment de tout recours à l'autorité d'une révélation, composent une doctrine organisée. C'est de sa cohérence et de son intégralité qu'on peut discuter ; mais, ni du point de vue philosophique, ni du point de vue théologique n'apparaissent des motifs qui justifieraient une fin de non recevoir ; et le seul objet de cet *excursus* est, non encore de justifier le fond des solutions, mais de repousser toute question préalable à l'examen intrinsèque des problèmes ainsi soulevés.

9° Nous sera-t-il permis d'ajouter une considération ? Nous avons tout à l'heure indiqué les services que l'enseignement religieux et l'expérience chrétienne ont pu rendre à la spéculation philosophique et à la civilisation humaine, sans que pour cela la méthode propre à l'enquête rationnelle, qui porte sur tout le complexe de la pensée et de la vie, soit en rien compromise. Mais, symétriquement, ne peut-on aussi parler de l'office réciproque que la philosophie est capable de remplir à l'égard de l'investigation théologique et de la croissance de la tradition religieuse ? Nous avons indiqué en effet comment le rôle de la spéculation ne se borne pas à établir la « *crédibilité* » *rationnelle* ; il y a en outre une certaine *connaissabilité* qui a même été dite « très fructueuse ». Or de cet élément, partiellement éclairé, l'effort philosophique peut, non seulement faire refluer sur lui-même de nouvelles clartés, mais, réciproquement, il peut

aussi refléter et renvoyer un surcroît de compréhension, susciter de nouvelles réflexions, faire découvrir des aspects longtemps obscurs, mais éclairables à leur tour, comme par exemple, sur le mystère de la Trinité, l'ont tenté S. Augustin, Bossuet, et bien d'autres, ou comme on pourra s'y essayer encore et toujours. De telles initiatives mutuelles justifient donc l'alliance dont nous cherchons à montrer qu'elle est possible et utile, sans nuire à l'originalité des deux disciplines, tout inégales qu'en soient la valeur et la portée. [462]

20. Sur le bien et la bonté de l'être.

[Retour à la table des matières](#)

On pourrait dire que plus le mal et la douleur semblent régner dans le monde, plus se relève, se purifie et s'assure la certitude que l'être est essentiellement un bien, que les êtres sont conviés à une bonté et à une félicité dont leur puissance même de faillir et de souffrir prouve la grandeur et l'excellence. Loin donc de minimiser le caractère éprouvant et mortifiant de ce que Spir appelle « la déception systématique » que nous impose l'univers, il est juste de tirer du pessimisme même un témoignage en faveur, non certes d'un optimisme superficiel et irritant, mais d'une vigoureuse et généreuse confiance dans la sublime destination offerte à notre appétit de vérité et de béatitude. Il ne suffit pas de poser une assertion qui semblerait arbitraire si l'on se bornait à l'adage théorique et pratique : être vaut mieux que ne pas être, et, ce qui le prouve, c'est que malgré tout le monde continue. Il importe de justifier davantage la maxime spinoziste affirmant que, nécessairement, tout être, par cela seul qu'il est, tend à persévérer dans son être, à accroître son être, à trouver sa félicité par son rattachement à l'unique Substance. Platon a ébauché dans *le Philèbe* une profonde dialectique du bonheur, afin de permettre d'apprécier avec évidence la valeur de la vie et l'excellence de l'être. Il montre en effet que ce n'est pas du point de vue de la sensation qu'il convient de regarder ce problème : que vaut la vie ? car les plaisirs et les douleurs sensibles, s'ils sont réduits à l'instant fugitif où ils naissent et meurent, ne sont rien ; et il faut que le souvenir et la prévision confèrent aux états évanescents de la pure sensibilité une sorte de solidité durable : à cette condition seulement notre vie affective peut

entrer en ligne de compte dans le calcul du malheur ou du bonheur. Or de quoi dépendent nos sentiments et nos jugements en face des épreuves ou des joies ? C'est de nos idées, de notre interprétation du monde, du but que nous nous assignons, des doctrines et des fins les plus hautes que nous puissions concevoir. Comprend-on maintenant pourquoi tout ce qui [463] nous détache du passager, du fictif, du partiel peut et doit servir à nous élever vers le permanent, vers le bien véritable, vers la source qui ne tarit pas et qui ne déçoit aucune des aspirations dont la bonté consiste en ce qu'elles sont compatibles entre elles et consistantes à jamais ? C'est donc d'un point de vue unitif et vraiment ontologique qu'il est nécessaire de juger le sens de la souffrance, la valeur de la vie, la fin qu'elle nous réserve. Ici encore nous constatons comment la science de l'être comporte un caractère intrinsèquement moral et spirituel, tout en rendant compte du paradoxe des épreuves à traverser et des risques à courir. Car, s'il est vrai que les esprits ont à contribuer à une solution sublime, la rançon même de cette élévation se trouve dans la possibilité d'un échec ; et ce risque, volontairement encouru, traduit et certifie le réalisme qui les attache à l'existence qu'ils se sont faite.

Déjà quand nous étudions *la Pensée*, en tant qu'elle promeut l'être spirituel et qu'elle le prémunit contre les passions pour l'orienter vers son objet infini, nous avons montré le salutaire bienfait du détachement, grâce auquel nous pouvons finalement nous rattacher purement à tout. Ici nous recevons une leçon plus foncière encore et, si l'on peut dire, plus constructive de la réalité spirituelle : il ne s'agit plus seulement des vues et des intentions de la pensée libérée de ses illusions ; il s'agit d'une tâche plus éprouvante, plus mortifiante jusque dans les profondeurs de l'être qui subit un travail de dépouillement et de rénovation. Sans même qu'elles comprennent d'ordinaire le comment et le pourquoi d'une telle parturition, d'une telle extension de leur être, les personnes ont en effet à se décentrer de leur partialité, à placer leur centre nouveau dans la vérité universelle et la bonté absolue, seuls moyens de gagner leur âme, fût-ce d'abord sans le savoir, mais en pratiquant la vieille maxime : *bonum semper ex integra causa ; omne malum ex aliquo defectu et ex privatione debita perfectionis*. Ce n'est donc point par un décret arbitraire que, en un sens plus profond que celui dont parlait Socrate dans *le Phédon*, la douleur, appa-

remment [464] destructrice, appelle la solide joie, et que les voies purgatives sont l'accès indispensable non seulement de l'illumination intérieure, mais de l'union transformante.

Il y a en cette liaison paradoxale une vérité intrinsèque, une loi ontologique qui, du renoncement, du sacrifice, de l'apparente annihilation, suscite la seule, complète et sublime élévation : *tristitia vertetur in gaudium*. Etrange retournement, qui donne aux martyrs la gloire de porter les instruments de leur supplice ; métamorphose, qui semble incompréhensible, mais que déjà pourtant l'art humain suffit parfois à nous rendre évidente, toute mystérieuse qu'elle reste, comme nous le prouve César Franck dans celle des Béatitudes où le même thème sert d'abord à l'expression des plus déchirantes douleurs, puis se transfigure par une insensible mutation dans l'hymne final de douceur, de consolation et d'allégresse. Spinoza a imparfaitement résolu le problème en rattachant son Ethique à sa métaphysique panthéistique, il avait vu cependant que le sens moral de la vie et le salut des êtres supposent, au delà des visées superficielles et de l'historiole de la conscience obvie, une science de l'universel et un rattachement ontologique de nos êtres à l'Être.

C'est dans cette même perspective qu'il faut justifier ou même rectifier la notion, vieille comme l'humanité, du sacrifice. C'est à tort qu'on verrait en lui l'exigence d'une destruction, alors qu'il contient une promesse de rénovation et d'élévation plus parfaite. Sans doute, là où il y a à expier de coupables attachements aux passions et à leurs objets inférieurs, le sacrifice peut justement prendre la forme d'une immolation matérielle et d'une substitution meurtrière. Mais l'essentielle vérité du sacrifice réside dans l'oblation spirituelle qui, loin de détruire, vivifie et sublime l'être se donnant lui-même à l'ordre transcendant qui le libère de son égoïsme ; et c'est cet holocauste en esprit et en vérité qui réalise et consacre en lui l'excellence de son être en le faisant participer, sans le confondre, avec la Perfection subsistante. [465]

21. Cohérence à maintenir rigoureusement dans le développement de l'hypothèse qui porterait la destinée humaine au plus haut degré de réalisation.

[Retour à la table des matières](#)

Plus attentivement que jamais nous devons ici parler seulement à titre hypothétique, même alors que nous profitons des idées et des aspirations qui, depuis deux millénaires et davantage, ont travaillé la pensée humaine et ont été réciproquement travaillées par elle (19). La philosophie ne peut cependant, en pareille matière, faire plus que discerner la cohérence des données offertes à sa réflexion et expérimentées par la vie séculaire de l'humanité dans l'œuvre collective de la civilisation, selon les méthodes que Stuart Mill préconisait sous le nom de lois de présence, d'absence ou de variation concomitante. Il s'agit donc pour nous ici, non d'apologétique ou de théologie, mais de concordance logique et d'implications réelles qui font ressortir les tenants et aboutissants nécessaires de l'hypothèse envisagée, hypothèse non gratuite, mais résultant elle-même d'autre part des possibilités métaphysiques ou des désidérabilités morales.

Ces réserves une fois bien comprises, nous n'avons qu'à décrire l'enchaînement des conséquences, les chocs en retour ou (si l'on aime mieux une métaphore moins purement logique et moins mécanique) la connexion organique qui assure le fonctionnement du dessein providentiel en toutes ses suites adaptées aux responsabilités de la libre option humaine. C'est alors qu'on verra, si l'on ose dire, le procès de Dieu s'achever en une théodicée tout autre que celle de Leibniz ou celle d'Origène. La grandeur des sanctions apparaîtra comme la preuve même de l'immense charité qui n'aura qu'à se dévoiler tout entière pour justifier, comme nous l'avons déjà rappelé, l'inscription que Dante lisait à l'entrée du lieu des peines : « Je suis l'œuvre du premier amour ». Si l'on ne voit pas l'envergure des ambitions humaines, on ne peut acquérir une juste idée de la puissance de notre être et de sa foncière réalité. [466]

22. Les êtres ajoutent-ils à l'Être ?

[Retour à la table des matières](#)

Non, si l'on reste placé au seul point de vue de l'absolue réalité, de l'omnipotence et de la parfaite suffisance divine. Oui néanmoins si, en maintenant l'entière vérité de ce qu'on peut appeler les attributs ontologiques, on considère les perspectives de l'infinie et gratuite charité, non sans doute en ce qu'elle a elle-même d'incrée, de saturant, d'imperfectible, mais en ce qui constitue cette paradoxale générosité dont il a été dit qu'elle a paru folie et scandale aux sages et aux croyants eux-mêmes.

Méditons d'abord la vérité invulnérable qu'offre cette austère formule : *post creationem sunt plura entia, sed non est plus entis, nec plus sapientise, nec plus amoris*. La créature qui ne resterait que créature passive ou qui n'aurait qu'à reconnaître sa dépendance par l'hommage servile, ne saurait en effet rendre à Dieu que ce qui vient de Dieu, et cela encore infiniment peu, sans aucun accroissement ni de gloire pour lui, ni même pour ainsi dire de louange agréable. A ce point de vue qui, en un sens, demeure inéluctablement vrai, Dieu n'a besoin de personne, n'est passif de quoi que ce soit ou de qui que ce soit et réside dans son incommensurabilité totalement inaccessible. Si en parlant de lui on pouvait prononcer le nom de nature, il faudrait déclarer que cette nature divine est d'être incommunicable et qu'à son égard tous les êtres possibles sont comme s'ils n'étaient pas.

Mais si c'est là normalement la nature métaphysique de l'Être en soi, il n'en est pas moins vrai qu'il n'est pas assujetti à ce qu'improprement nous venons d'appeler en lui nature. Il n'est pas automatiquement et fatalement ce qu'il est, encore moins la création est-elle une émanation spontanée ou fatale de sa puissante fécondité. Rectifions donc la double défaillance de notre langage et de nos indigentes conceptions. Il est plus juste de dire que Dieu est « sur-nature », et c'est sous l'aspect d'une libre et essentielle charité que nous enve-

loppons et adoucissons le mystère de son omnipotence absolument théocentrique. [467] Dès lors aussi, *mutatis mutandis*, la création comporte d'être envisagée elle aussi, en un tout autre degré, comme une œuvre toute gratuite de bonté, d'une bonté qui peut aller à compléter ce qu'avec raison nous appelions la nature de certains êtres créés dont il fallait dire d'abord qu'ils sont des esclaves, mais qui par pure grâce peuvent être appelés à une dignité spirituelle, à un culte en esprit et vérité, à une louange agréée du Très-Haut, faudrait-il même ajouter à une adoption filiale et à une participation éventuelle. Alors il ne suffit plus de parler, au neutre, d'*entia* ; il s'agit de vrais *entes* qui, placés *in manu consilii sui*, deviennent capables — ou de dérober pour soi le don divin au point de commettre une sorte de déicide, — ou de restituer au Maître et Père souverain tout ce qu'ils ont reçu de lui pour le faire fructifier. Et tandis que les ingrats et les rebelles, en méconnaissant l'amour, l'ont meurtri dans la plus douloureuse passion, les fidèles, en rapportant à Dieu tout ce qu'ils ont de lui, mais ce qu'ils auraient pu usurper et tourner contre lui, procurent donc réellement une joie et une gloire à celui de qui leur est venu tout ce qu'ils ont donné : *non est plus entis, sed sunt plures entes, plus amoris, majus gaudium in caelo*.

Ainsi l'aspect des nécessités métaphysiques et l'incommensurabilité divine demeurent indemnes, mais le sens réel et la valeur ontologique de la création peuvent être envisagés, confirmés, sublimés par la perspective complémentaire qui, loin de déprécier l'incomparable majesté, exalte tous ses attributs à la fois. Pour entrer dans cette vue il est sans doute indispensable de ne point isoler les attributs métaphysiques de ce que, faute de meilleure expression, nous appelons les attributs moraux de Dieu. Il s'agit d'un problème qui n'est pas tout intellectuel et dont la solution n'est point théorie pure ; nous verrons bientôt que ce qui est en question c'est, pour reprendre un mot de S. Augustin, la « solidification » de nos êtres par leur configuration et leur adhésion aux desseins universels et singuliers de Dieu. [468]

23. Logique générale et normative ontologique.

[Retour à la table des matières](#)

Pour le premier Congrès international de philosophie qui, en 1900, s'est tenu à Paris par l'initiative de M. Xavier Léon et sous la présidence d'Emile Boutroux, j'avais été sollicité de présenter une étude propre à montrer comment une doctrine de l'action peut élargir et compléter une logique de la pensée abstraite, servir à relier la méthodologie des sciences à une canonique générale et contribuer à l'unité d'une discipline normative. Dans la communication lue et discutée au Congrès, puis publiée dans la Bibliothèque en quatre volumes qui conserve les principaux rapports de cette session inaugurale, je m'étais placé au point de vue encore restreint de la vie morale afin de faire plus facilement voir comment, dans la pratique, il y a une logique déjà plus compréhensive que celle dont l'*organon* aristotélicien ou la logistiquie récente (qui donnait suite au rêve leibnizien d'une « caractéristique universelle ») ont tracé les lois formelles ou même mathématiques. J'avais donc essayé de définir les traits spécifiques d'une *logique de la vie morale*, d'abord pour les opposer à ceux de la dialectique abstraite, puis pour indiquer comment cette logique concrète doit servir de point d'appui et de départ pour une logique qui serait, par rapport à l'*organon* d'Aristote ou de Bacon, ce qu'est une géométrie générale ou même une relativité universalisée, enfin pour ouvrir l'accès d'une normative qui ne porterait plus seulement sur les divers emplois de la pensée on des sciences, mais sur la cohésion interne et les lois constitutives des êtres eux-mêmes, d'un point de vue réaliste et ontologique.

Afin de comprendre cette extension et de permettre finalement une réintégration des formes successives de la logique dans cette science de l'être dont nous faisons ici l'étude, il ne sera pas inutile de reprendre, en partie, ou de résumer le texte proposé au Congrès de 1900. On verra ainsi l'opposition provisoire et la conciliation ultérieure des deux logiques d'abord affrontées. [469]

I. — Caractère provisoirement irréductible de la logique abstraite et de la normative concrète : définition de ses traits spécifiquement distinctifs.

« La morale pourroit estre établie d'une manière solide et incontestable ; mais pour l'appliquer à l'usage, il faudrait une nouvelle espèce de logique toute différente de celle qu'on a jusqu'icy » ¹. Ces paroles de Leibniz renferment un vœu et un espoir ; elles signalent un problème réel mais négligé, qu'il eût été, ce semble, important et possible de résoudre. Toutefois, après plus de deux siècles et malgré le progrès des sciences de la pensée et de la vie, n'est-on pas réduit encore, sur ce point essentiel, à exprimer un désir ou un regret ?

Sans doute le sentiment d'une logique ou d'une justice immanente à la vie s'est développé jusque dans l'âme populaire par la vue plus nette et plus attentive d'une littérature et d'un art plus proches des complexités organiques du réel : telles analyses pénétrantes des caractères historiques ou des secrets de la vie humaine ont manifesté la végétation (à la fois irrésistible comme une force aveugle de la nature et intelligible comme un théorème en marche) des actes semés par la volonté humaine dans le monde et dans les consciences. — Sans doute également la pensée philosophique a fait un immense et heureux effort, soit pour assouplir et élargir les cadres de sa dialectique abstraite qu'elle égale davantage à l'inépuisable richesse de l'esprit et des choses, soit pour réserver la part originale et toujours renouvelée de l'évolution des formes vivantes ou de l'invention créatrice des idées, soit pour revendiquer l'indépendance ou défendre la suprématie de la vie morale contre la tyrannie des mots et l'usurpation des concepts. — Mais enfin l'on s'est borné [470] ou bien à subordonner aussi complètement que possible le réel au rationnel et la vie ou l'histoire même à la dialectique idéaliste, ou bien à opposer l'ordre pratique et moral avec son genre de certitude propre et ses lois autonomes à l'ordre spécu-

¹ Leibniz à Th. Burnett. Lettre du 17-27 juillet 1696. *Gerhardt*, III, 183. Leibniz parle de la « politique » en même temps que de la morale. J'ajoute que je cherche la solution dans une direction sans doute entièrement différente de celle où Leibniz orientait sa pensée vers une algorithmique. Car l'algorithmique n'aura jamais de prise que sur ce qui est possible ou fait, non sur ce qui agit ni sur ce qui est à faire.

latif ou scientifique et aux normes de la pensée. C'est-à-dire que l'on a tantôt maintenu le dualisme irréductible des deux dialectiques comme si elles étaient incommensurables, tantôt sacrifié l'une à l'autre, comme si l'une à l'exclusion de l'autre devait avoir le dernier mot. Et pourtant en nous, ni la pensée n'est la pensée sans la vie, ni la vie n'est la vie sans la pensée. En quel sens l'introduction de l'idée dans les faits, des faits dans l'idée, modifie-t-elle la logique de la pensée abstraite et le déterminisme de la réalité concrète ? c'est ce qu'on aimerait à savoir précisément. Il faudrait donc, nous plaçant à ce point d'intersection (puisque enfin, pour nous, vivre c'est réaliser l'unité de la pensée et de l'action), dégager le principe élémentaire qui préside aux développements, solidaires autant qu'originaux, de l'idée et des actes dans l'intégralité d'une dialectique qui domine, sans les sacrifier l'un à l'autre, les deux aspects de la vie morale.

Quels obstacles « jusqu'icy » ont masqué la solution et même la question ? — Comment est-il possible et nécessaire de poser le problème ? — En quel sens *une logique morale* non seulement possède un principe spécifique, mais encore donne la clef de *la logique générale*, voilà les trois points qu'il faudrait examiner sommairement. Et pour hasarder d'avance la formule technique de la solution qu'il va falloir expliquer et justifier, je dirai, empruntant les termes précis d'Aristote, qu'à la logique constituée tout entière au point de vue de l' $\pi \cdot \phi \alpha \sigma \iota \varsigma$ ou de l' $\nu \tau \cdot \phi \alpha \sigma \iota \varsigma$ (affirmation et contradiction), il faut préposer une logique méthodiquement constituée au point de vue de l' $\xi \iota \varsigma$ et de la $\sigma \tau \cdot \rho \eta \sigma \iota \varsigma$ (possession et privation).

A. — S'il y a une liaison dans les idées, il en est une aussi dans les faits et une encore dans les actes qui procédant [471] de notre libre arbitre nous enchaînent à leurs conséquences. De ce que l'ordre réel est plus complexe que l'arrangement logique des concepts est-il permis de conclure, ou que la complexité concrète est moins rationnelle que la connexion des idées, ou que nous sommes réduits à déclarer celle-ci assujettie à un déterminisme irrationnel, sans qu'aucune commune mesure existe entre l'intelligible et le réel, comme

s'il était impossible d'accorder la contingence et la nécessité, la liberté et la logique, la vie et la norme ? Peut-être qu'en découvrant une relation entre ces deux ordres qu'on croit trop facilement hétérogènes nous sauvegarderons de part et d'autre la souplesse de la logique et la rigueur de la loi intérieure aux êtres comme aux pensées.

Mais commençons par examiner pourquoi le problème entrevu par Leibniz et qu'il s'agit d'énoncer ici a été d'ordinaire masqué ou méconnu.

Prenons comme exemple plus proche de nous et directement accessible à notre conscience le fait moral qui semble à double face et comme amphibie. D'où naît la difficulté de mettre en évidence la nature intelligible de cette dialectique réelle des actions humaines ? de trois causes principales. Et voici ces obstacles, qui seraient sans doute insurmontables si l'on ne pouvait poser le problème que comme Aristote ou comme Kant.

1° Le fait moral, à première vue, est à la fois idée et corps, esprit et nature. Même l'intention la plus pure, la plus formelle qui se puisse concevoir, ne demeure pas en l'air et n'est jamais détachée ni des états organiques qui préparent l'acte de la réflexion, ni des mouvements qui expriment ou constituent toute attention, ni des actions au moins rudimentaires qui traduisent immédiatement toute résolution pour la jeter dans le mécanisme des faits. — Donc, d'une part, en tant qu'il est idée et qu'il définit sa moralité par l'intention formelle, l'acte voulu relève en quelque sorte ses amarres, et, tendant à une sorte d'acosmisme, s'oriente vers le règne idéal des déductions [472] rationnelles. Il est déraciné. Son autonomie le met à part du monde et de son déterminisme, à part de la vie même de l'âme et des passions qui la meuvent. Il a sa dialectique propre qui est encore une forme objective de l'*a priori* de la raison. — D'autre part, en tant qu'il est incarné dans la nature, le fait moral est pris dans l'engrenage des forces physiques et psychologiques ; il est modelé par cet organisme immense comme la grève façonnée par le flot. Et, au lieu de dépendre des seules déductions rationnelles, au lieu de se constituer dans l'intransigeance de son absolutisme formel, il évolue dans la vie des hommes

et des peuples en recourant à une méthode analogue à celle des sciences positives d'observation et d'induction, méthode seule capable d'éclairer peu à peu ses relations universelles avec le milieu où il se produit, seule capable d'étudier les répercussions mêmes qui, à partir de nos actes, retentissent à l'infini jusque dans les consciences, jusque dans notre conscience, notre conscience à laquelle tend à s'imposer toujours une sorte de logique factice, de fausse sincérité, ou d'indice personnel et subjectif. C'est cette règle trop empirique qu'il est constamment utile de redresser en la rappelant à la normative ontologique et transcendante qui confère aux actes leur valeur spécifiquement morale. — Premier conflit entre le formalisme et le naturalisme éthique, qui, sans compromis obvie, écartèle cet étrange phénomène de la moralité, lequel à la fois est de ce monde et n'est pas de ce monde.

Si l'on se borne à pénétrer un peu davantage sous la surface de cette opposition, une réflexion à demi-critique aboutit d'abord à justifier le préjugé qui dissocie la pure logique et la vivante moralité, la première semblant dépendre exclusivement de principes nécessitants, la seconde faisant constamment appel à la libre détermination d'une volonté qui peut être bonne ou mauvaise. On devine déjà pour quelles spécieuses raisons le problème d'une logique de la vie morale a été d'ordinaire passé sous silence, méconnu ou écarté ; comme si l'on craignait tour à tour de subordonner la décision morale ou à une [473] évidence dominatrice ou à un décret tout arbitraire.

2° Mais il semble y avoir encore d'autres motifs plus rationnels pour éliminer le problème dont nous cherchons à établir la légitimité et à préciser l'énoncé. Il s'agit de savoir si les principes absolus de l'ordre spéculatif et métaphysique peuvent trouver leur emploi dans la vie concrète et si le caractère contingent des réalités expérimentales n'est pas incompatible avec la science même des vérités nécessaires. Allons plus avant encore. — Pour qu'il y ait Logique, ne faut-il pas qu'une chaîne inflexible déroule ses anneaux, selon une loi de nécessité que forge la nature, que rive la réflexion, que vérifie la science ? — Pour qu'il y ait Morale, ne faut-il pas, semble-t-il, inversement, qu'il y ait insertion originale d'actes autonomes, contingence dans le monde, liberté

dans l'homme, exemption du déterminisme logique comme de tout autre ? On objectera peut-être que Logique et Morale ont chacune leur domaine distinct, leur ressort séparé : subterfuge inadmissible. La Morale n'est rien, si non seulement, en fait, une part de l'homme reste en dehors de son contrôle souverain et si la vie théorique lui échappe, mais encore si, en droit, il s'élève un conflit entre les exigences invincibles de la dialectique spéculative et les conditions mêmes de l'impératif pratique. La Logique non plus n'est rien si ses lois essentielles n'ont pas un empire universel : elle gouverne jusqu'au possible ; faudrait-il supposer que le réel est en opposition avec le possible même ? et n'est-il pas manifeste que l'ambition d'une Logique digne de ce nom, c'est d'envelopper toutes les formes de la pensée et de la vie dans son unité scientifique, comme elles sont unies dans la réalité ; c'est de révéler la solidarité des états les plus variés qui non seulement se succèdent, mais se prolongent et se produisent ; c'est de mettre en lumière, $\lambda \quad \gamma \quad \phi$, le déterminisme sous-jacent à tous les emplois possibles de l'activité spéculative et pratique ?

3° Plus radicale encore apparaît une difficulté ou même [474] une impossibilité qui, sans peut-être avoir été expressément remarquée et formulée, détourne les recherches philosophiques de toute idée d'une logique morale ou même réaliste ; car le domaine de la logique pure paraît acosmique comme une régulation idéale dont la réalité suggère et ne vérifie jamais ni l'exactitude absolue, ni les interdictions et prescriptions formelles. Qu'on y réfléchisse en effet : les principes constitutifs de la logique, comme celui d'identité, de contradiction, du tiers exclu, ont ce caractère nécessaire de n'être jamais fournis par aucune expérience. Ainsi jamais et nulle part l'identité n'est donnée par la nature selon la vérité qu'implique le principe des indiscernables. Ainsi la contradiction n'est jamais posée dans le réel puisque tout le sens du principe de contradiction est de nier *a priori* la possibilité et l'intelligibilité d'une telle coexistence. Là est la preuve manifeste du caractère transcendant et de l'initiative irréductible à l'expérience qu'implique tout l'ordre logique pour se constituer et pour permettre à notre pensée d'établir toutes les qualités et toutes les relations, sans lesquelles nulle conscience, nulle connaissance ne seraient possibles. Mais aussi il résulte de là que le monde du devenir semble impropre

à réaliser aucun des caractères qui appartiennent nécessairement à l'ordre idéal, aux nécessités métaphysiques, aux exigences absolues de la vérité et de l'Être en soi. Comment donc concevoir que dans ce devenir, où tout semble contingence, relativité, compromis incessant, il y ait place pour des faits vraiment moraux, c'est-à-dire pour des réalisations impliquant une libre initiative, une valeur qui ne soit pas seulement celle du plus ou du moins, mais qui puisse être absolument qualifiée de bien ou de mal, de vrai ou de faux, d'apparence mouvante ou de consistance ontologique ?

C'est de ces embarras qu'une étude normative des êtres vrais peut seule nous faire prendre conscience et nous libérer. Et, pour y réussir, il importe d'éviter deux excès : — l'un qui nous précipiterait vers l'illusion que les principes rationnels sont la loi des phénomènes eux-mêmes ou, [475] inversement, que toutes les réalités apparentes sont également des substances authentiques auxquelles conviennent les lois transcendantes que seules comportent les êtres proprement dits ; — l'autre excès, qui est comme un choc en retour de l'abusives précipitation dont nous venons de dénoncer le danger, consiste à ramener sur le plan d'une phénoménologie et d'une relativité universelle les vérités nécessaires, les différenciations absolues, sans lesquelles la moralité et l'existence même des personnes s'évanouissent, faute de participer à une Transcendance éternellement réelle.

B. — Les explications résumées qui précèdent suffisent à nous faire apercevoir la profonde difficulté d'insérer quelque chose de l'absolu dans le relatif comme aussi de rattacher le relatif, le devenir, le contingent aux principes transcendants, de manière à conférer aux êtres une solidité et une valeur qui ne soient pas uniquement évanescences. Problème d'ordinaire inaperçu ou vaguement résolu sans examen explicite. Il s'agit en effet de comprendre que la conscience et la réalité même de notre être, avec tous les objets dont il s'alimente et toutes les tâches auxquelles il s'applique, relèvent, si l'on peut dire, de ses virtualités ontologiques et de son efficacité supérieure à tout l'ordre immanent des choses. Expliquons-nous brièvement sur cette difficile et capitale question, question qui nous amène à voir mieux encore comment l'ontologie

est intimement liée au problème des personnes et possède un caractère intrinsèquement dynamique et moral.

Sans préjuger les solutions détaillées qu'exposera une étude spécialement consacrée à *l'Agir*, nous devons dès à présent analyser les conditions nécessaires à la genèse de toutes les déterminations logiques réellement indispensables à toute vie de l'esprit.

Si l'on s'en tenait à un point de vue abstrait et statique, on ne comprendrait pas comment des principes aussi acosmiques que ceux d'identité, de contradiction, du tiers exclu, deviennent une lumière pour la connaissance de [476] l'ordre cosmique lui-même ; et le problème de la connaissance immanente semblerait aboutir à ce conflit entre l'intelligible et le réel auquel s'est si souvent brisée la réflexion critique. En fait cependant nous pensons, nous vivons dans l'un et dans l'autre de ces deux mondes, et notre être semble consister même dans cette chevauchée sur deux ordres incommensurables. Ce que la nature, la spontanéité, l'intelligence en acte unissent constamment, serait-il concevable que la réflexion savante échoue à en rendre raison ? Il suffira peut-être d'examiner la façon dont, à travers le monde et à son occasion, nous prenons conscience des principes acosmiques eux-mêmes pour saisir le secret de l'étrange *connubium* qui constitue notre être profond, à la fois serf de mille sujétions inférieures, mais capable aussi d'aspirer à un ordre libérateur et de réaliser une ébauche de transcendance.

C'est seulement parce que (n'ayant pas seulement une nature propre comme un avoir à subir et à déployer) nous sommes un être aspirant à une vie personnelle et à une destinée supérieurement singulière que nous devenons capables d'une initiative à laquelle rien de ce qui est donné ne répond et ne satisfait complètement. L'univers entier ne contient pas nos désirs, ne limite pas notre élan, ne domine ni n'épuise notre être. Nous ne sommes, nous n'avons la certitude d'être qu'en sous-tendant perpétuellement derrière toutes les fournitures du monde un inconnu, un attendu, un infini ; et c'est pour cela que le donné n'est jamais que l'occasion d'une réaction simultanément capable de refaire, de contredire, de transfigurer les choses en fonction de nos aspirations originales.

Nous avons montré ailleurs comment à partir de là s'engendrent toutes les notions spécifiquement logiques qui, en constituant l'armature de la conscience et de la science, traduisent en somme la vérité métaphysique de notre existence irréductible à tous les apports de l'univers entier. (Cf. Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, t. II, p. 59-85).

C'est donc avec raison que, ramenée à ses sources, la logique [477] doit revêtir pour nous un caractère et une valeur ontologiques. Telle était en un sens originel l'intention d'Aristote. Mais, pour appliquer les notions logiques où il voyait les lois de l'être dans la catégorie de la substance, il est passé d'un extrême à l'autre afin de pouvoir, grâce à l'intermédiaire du langage, utiliser et appliquer les lois logiques à toutes les catégories, même après qu'il avait reconnu qu'elles ne conviennent qu'à celles de la substance. Il faut même aller plus loin et distinguer, plus qu'il ne l'a fait, ce qui est propre à l'ordre absolu de l'être et ce qui concerne les substances composées selon son langage de matière et de forme, celles justement où l'essence et l'existence ne sont pas adéquates, celles qui par là même reçoivent un avoir afin de devenir des êtres, celles en un mot qui ont à se gagner elles-mêmes étant susceptibles d'acquisitions ou de pertes, de possession et de privation, de perfectionnement ou de déchéance ontologique.

C. — On entrevoit maintenant les deux directions qui ont sollicité et comme écartelé la logique en des sens opposés. D'une part, elle a tendu à hypostasier les entités formelles qu'elle traite en succédanés des êtres et en appliquant à ces abstractions et généralités les règles exactes qu'on a même prétendu, dans la logistique, ramener à une algèbre perfectionnée, celle que rêvait Leibniz sous le nom, que nous avons déjà rappelé, de « caractéristique universelle ». En une direction opposée, la logique s'étend de plus en plus vers le concret, vers le singulier même, vers les lois constitutives et régulatrices des êtres envisagés dans leur immanence intime et leur dépendance à l'égard d'une norme transcendante. Ce qui caractérise cette normative qui n'exclut pas l'usage de la logique formelle, mais qui la met à sa place et la complète, c'est l'union d'une plasticité assimilatrice et d'une rigueur intransigeante, selon que

l'être se développe par assimilation ou se ferme et s'isole par exclusion et privation de sa propre aspiration. Quelques remarques suffiront maintenant [478] à faire comprendre l'extrême différence de cette logique de l'être et de la dialectique abstraite.

Quand on fait abstraction de l'origine et de la vie des idées et des mots pour les considérer en ce qui est tout fait, défini et fixé, il est naturel qu'on se tienne à affirmer ou à nier, à inclure ou à exclure ce qui est compatible ou contradictoire, sans rien retenir de ce qui est rejeté. A ce prix sans doute on obtient une précision, une clarté, une assurance qui ne se soucient plus des nuances et des complexités des vivants esprits. Ce triomphe de l'impersonnel, cette fixité idéale ont, comme le remarquait Leibniz, le grand avantage de grossir les traits essentiels et de forcer la pensée à se contrôler devant cette majoration et cette rigueur. Mais de tels procédés ne sont point partout applicables et exigent partout la prudence intellectuelle sans laquelle les définitions nominales et les prémisses abusives risquent toujours de devenir tyranniques. Aristote en avait eu le vif sentiment lorsqu'il remarquait que la logique fondée sur le langage, qui procède par affirmation et négation, ne traduit pas complètement les démarches profondes de l'esprit. S'il a lui-même cru que l'admirable instrument de la langue grecque a procuré une sorte de condensation intellectuelle et vitale à laquelle on peut utilement se fier pour simplifier le travail de l'analyse philosophique, cependant nous ne devons pas rester dupes de la fiction qui assimilerait complètement les lois de la parole à celles des réalités que les mots désignent et que la syntaxe manipule. C'est pourquoi il rappelle expressément qu'à *l'Organon*, constitué sur l'ordre verbal et grammatical du oui et du non, de l'affirmation, de la négation et de la contradiction, préexiste et se superpose un ordre plus compréhensif et plus profondément réaliste.

C'est ainsi qu'après avoir discerné plusieurs sortes d'opposition, très différentes de celles de l'affirmative ou de la négative, Aristote remarque que « les choses énoncées par privation et possession ne sont pas opposées entre elles comme sont les relatifs », ni non plus « d'aucune des deux façons dont les contraires peuvent l'être [479] entre eux ». Il ajoute cette décisive considération : les catégories qui, rigoureusement, « ne peuvent recevoir de contraires » (car c'est le propre de la substance d'en recevoir sans avoir elle-même de

contraire) sont traitées dans la proposition et le raisonnement ν $\circ$ σ $\alpha \varsigma$ ι δ ε ι et soumises à la loi de la contradiction. Une telle manière de procéder réclame une double correction : d'une part il importe de rétablir dans les catégories autres que celles de la substance la compatibilité des diverses qualités, modalités et relations qu'en fait elles comportent ; d'autre part il convient, en traitant des êtres, de tenir compte du fait qu'ils sont susceptibles de privation ou de possession, mais non d'annihilation ; et dès lors la logique de l'ontologie revêt un caractère très différent de la logique formelle, trop rigide d'un côté, trop oublieuse de l'autre des implications et des sanctions auxquelles ne se dérobent point les êtres. Car dans la réalité rien ne se perd et l'intégration finale révèle ou un enrichissement ou une perte dont la science de l'être doit faire le compte rigoureux.

II. — Cette logique n'intéresse pas seulement la pure spéculation ; elle éclaire et règle toutes les formes de la vie personnelle, sociale, politique, internationale, religieuse, ainsi qu'essayent de le suggérer mes deux préfaces données successivement aux éditions italiennes de l'étude traduite par M. Enrico Castelli sur *le Principe d'une logique de la vie morale* (Collezione filosofica, Angelo Signorelli, Roma).

La première de ces préfaces (1924) s'attachait à montrer que la pensée spéculative, même dans son emploi immanent et son aspect formel procède foncièrement de l'être que nous sommes et de la présence en lui d'une réalité transcendante à laquelle il se rattache avec tous les objets de sa connaissance. C'est ainsi que le premier dessein qui a inspiré l'étude présentée au Congrès de 1900 a été d'assouplir, d'étendre et d'unifier la Logique. « Sans en atténuer en rien la rigueur, j'ai voulu en manifester tout le rôle, toute la portée. Trop fréquemment on a envisagé [480] la logique comme une sorte de canon extérieur à ce qu'il doit servir à juger et à régler : c'est là une conception très incomplète. Non seulement en effet la logique règle ce que notre réflexion savante peut mettre « en forme » ; mais elle doit s'appliquer, elle s'applique réellement, avec une plastique exactitude, à tout l'ordre effectif de la pensée, de l'action et de l'être. Ce n'est pas moins « l'esprit de finesse et de conduite » que « l'esprit

de géométrie » qui relève d'elle. Leibniz, si attentif à « ce qu'on trouve par expérience lorsqu'en passant de la théorie à la pratique on veut exécuter quelque chose », faisait cette remarque importante : « Ce n'est pas que cette pratique ne se puisse écrire aussi, puisqu'elle n'est dans le fond qu'une autre théorie, plus composée et plus particulière que la commune ». (*Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*. Edition Gerhardt. Tome VII, p. 182, sq.).

Mais il ne s'agit pas seulement de « secrets qui se trouvent dans l'art de penser comme dans les autres arts », ni « de tours d'adresse en toutes sortes de métiers » ou de recettes subtilement savantes. Il s'agit d'une logique réellement coextensive à tout le donné, à tout le pensé, parce qu'elle est celle de l'être. La dialectique des faits, des sentiments et des actes, fussent-ils en conflit avec ce que nous estimerions la logique idéale, comporte une implacable précision. Il y a une *logique* de l'*illogisme* même, il n'y a rien d'*alogique*. Et c'est cette logique même du désordre apparent ou réel qu'il s'agit d'instituer.

Mais aussitôt deux questions surgissent : — comment expliquer, dans notre conscience, l'apparition de déterminations logiques et de verdicts tranchants au sein de ce qui semblerait ne former qu'une chaîne continue d'états liés ? — quel est le sens, le rôle, de ces déterminations qui créent, dans le relatif même, des oppositions et des qualifications absolues ?

C'est un problème assez neuf en somme que celui de la genèse psychologique des notions qui servent à constituer « les principes directeurs de la connaissance ». Autant on [481] a discuté sur l'origine et la valeur formelle de ces principes, autant on a méconnu une question préalable, celle de savoir comment en fait nous prenons conscience des idées mêmes qui sont les *matériaux* de ces jugements. Et il y aurait à montrer comment cette génération de « la matière logique » est intimement liée à l'exercice de notre activité spécifiée par des tendances qu'il s'agit de bien déterminer en fonction de la nature profonde de notre être et de sa relation avec l'Être absolu à qui sa destinée est de tendre.

....Ma préoccupation constante a été de montrer que, au sein même du relatif et du passager où semblent plonger nos pensées et nos volontés, il y a déjà

du permanent et du consistant, qui donne à ce relatif même une solidité certaine, et qui justifie l'application faite à notre vie, si défailante qu'elle paraisse, d'un jugement absolu et éternel....

Par là nous serions amenés peut-être à mieux discerner les racines véritables, les développements possibles et les fruits à espérer de ce qu'on appelle aujourd'hui *les sciences normatives*, de ces sciences qui se fondent en effet non dans un idéal abstrait, mais dans l'être, saisi en ce qu'il a de plus foncier et de plus normal : conciliant ainsi le maximum de souplesse et le maximum de rigueur, on réintégrerait dans l'idée de loi, — ou de norme, — des « ingrédients » qu'on a trop souvent opposés et qui doivent se combiner dans une unité meilleure. »

La seconde préface (1934) insiste davantage sur l'extension universelle et les applications toutes concrètes que comporte cette normative ontologique dont les disciplines particulières ont à s'inspirer afin de procurer, par le fond même dont elles procèdent, la convergence et l'organisation hiérarchique. « Les vues exposées il y a 35 ans n'ont pas été démenties par le mouvement général des idées. Les profondes transformations qui ont remis en question les principes de la science, de la spéculation, de la vie sociale ou internationale ont fait plutôt ressortir l'importance, [482] l'opportunité ou mieux encore la pérennité des deux conceptions dont j'essayais de montrer la solidarité parfois méconnue et d'assurer l'équilibre mouvant.

D'une part, en effet, la notion même de la logique s'est élargie et assouplie à mesure que nous recevions davantage les démentis qu'ont infligés à nos prévisions, à nos cadres rationnels, à notre idéologie, trop facilement sûre d'elle-même, les inventions multiformes, les bouleversements scientifiques ou économiques, les événements dont sortent plus que des crises et qui semblent procéder d'un état définitivement transformé de l'humanité et de ses conditions d'existence. Dans tous les domaines, la rupture entre le passé et le proche avenir, jusque dans les formes où s'exprime l'idéal des intelligences et des sensibilités, apparaît assez radicale pour qu'on ait pu parler d'un renversement des va-

leurs et d'une ruine de la civilisation fondée sur l'organon auquel avaient collaboré l'antiquité grecque et latine, la culture chrétienne et cette « philosophie des lumières » dont l'âge moderne était si fier, comme d'une conquête assurée pour toujours et pour, tous.

D'autre part cependant, malgré cette sorte de confusion révolutionnaire et à travers le polymorphisme qui résulte du brassage des peuples et des idées, des mœurs et des ambitions les plus discordantes, ce n'est point à une simple anomie, à un rêve anarchique, à un irrationnel pur que tend l'effort impétueux des jeunes générations. Les souffrances mêmes, qui naissent d'un désordre ou plutôt d'une rénovation infiniment complexe, font sentir la présence d'une loi d'airain qui exprime peu à peu les conditions nécessaires à une société viable, à une humanité qui peut bien abuser ou se dégoûter d'une logique étroitement rationnelle, mais qui ne se passe jamais de toute adaptation raisonnable. Ce qui succombe, ce qui s'est montré trop étroit, décevant et même malfaisant, ce n'est point un ordre conforme à la nature ou à l'esprit, non plus qu'un recours à une autorité constructive, mais ce sont des cadres trop abstraitement fixés et des méthodes plus soucieuses d'un formalisme codifié que d'une initiative [483] intelligemment adaptée aux intérêts vitaux et aux véritables fins sociales.

Nous assistons donc, non à un conflit de l'autorité et de la liberté, à une crise où les conceptions économiques et politiques, nationalistes ou humanitaires seraient aux prises, mais à un effort simultané de réorganisation et de libération. Dès 1900, dans un article de la « Revue Philosophique », Gaston Milhaud cherchait à décrire une forme inédite de la vie et de la pensée, un quatrième *état*, succédant laborieusement, mais salutairement, aux « trois états » dont parlait Auguste Comte. Sans prendre à la lettre ce qu'il y a de trop tranché ou même de mythique dans cette formule qui simplifie des données extrêmement complexes, nous pouvons néanmoins user de cette image suggestive pour résumer les phases aussi bien simultanées que successives d'une dialectique de la civilisation.

Qu'y a-t-il en effet d'original et de fécond dans une logique de la pensée et de la vie, bref de l'être lui-même ? Ce n'est point l'absence de toute règle, de toute judicature, une improvisation qu'on décorerait du nom de libération et

d'invention imprévisible dont le succès serait le seul critérium. C'est au contraire la découverte de connivences neuves et plus profondes entre les expériences acquises et les exigences inédites ; c'est la compatibilité vérifiée en fait de conceptions longtemps antagonistes ; c'est la convergence de tendances et de démarches qui d'un point de vue statique et abstraitement analytique semblaient s'exclure ; c'est la mise en action d'une norme qui n'est pas seulement une formule générale et extrinsèque, mais une requête intérieure aussi souple que les réalités contingentes et vivantes mais pourtant aussi et plus précises et impérieuses que pouvaient l'être les lois d'une science simplement dialectique et déductive.

N'a-t-on pas été amené même dans les disciplines les plus rigoureuses à renoncer aux exclusivismes trop prompts à voir des vérités absolues et ontologiquement contradictoires là où, au nom commun de l'expérience et de la théorie même, il a bien fallu avouer le caractère [484] relatif et la cohabitation intellectuelle d'aspects qu'on érigeait volontiers en oppositions antinomiques ? L'assouplissement ou l'élargissement des sciences physiques et mathématiques trouve un équivalent dans tous les domaines où la complexité des faits et l'intervention des forces psychologiques et morales rendent plus vraisemblable, mais aussi plus difficile à préciser, cette règle plastique qui ne perd rien de ses exigences pour être infiniment plus ténue et plus diversifiée. Dans le concret, évitons d'user, par une extrapolation illégitime, du principe du tiers exclu qui s'applique seulement comme une loi de la raison, puisqu'il consiste précisément à déclarer que les contradictoires ne coexistent jamais dans les réalités contingentes.

Admettons que nulle forme ne peut épuiser toutes les ressources, répondre à tous les besoins, absorber en elle tous les droits du présent, tous les rêves des peuples, toutes les inventions de l'avenir. Profitons des expériences qui peuvent le plus nous déplaire, et cherchons à enrichir les réserves de la culture et de l'humanité. Ainsi dans les discussions scientifiques, ou philosophiques, comme dans la variété des tentatives sociales ou politiques, tout en cherchant à mettre en évidence les raisons de nos légitimes préférences, sachons réfléchir aussi bien sur les procédures abrégatives d'un gouvernement centralisé d'urgence pour parer aux besoins les plus pressants des époques troublées, que

sur les méthodes de plus lente portée qui font confiance à l'effort collectif, à la médication homéopathique qui compte sur le concours des énergies infinitésimales du tempérament d'un peuple, aux expériences peut-être onéreuses, mais qui permettent parfois une convalescence plus sûre, une adaptation plus durable parce qu'elle est plus conforme à l'immense et mouvante interaction de toutes les données réelles et idéales. Aussi nulle codification n'est définitive. A vrai dire c'est d'un équilibre en mouvement, ou même d'une perpétuelle convalescence que l'humanité a constamment besoin. Il lui faut sans doute, en des crises graves, recourir à des appareils [485] orthopédiques ; mais ceux-ci doivent eux-mêmes garder leur souplesse et leur plasticité ; et leur rôle est plutôt de permettre à la vie normale de renaître et de croître moins par des contraintes que par une discipline consentie qui n'a plus besoin de compressions pour déployer ses initiatives généreuses.

Cette idée d'une norme interne, à la fois plus souplement précise et plus impérieusement exigeante qu'une logique extrinsèque et souvent blessante dans sa généralité, trouve son application en tout ordre, parce qu'elle constitue l'armature non seulement de la pensée réfléchie, mais de la réalité totale. Les sciences normatives doivent entrer dans la conception que nous avons à nous faire des êtres ; car l'affirmation qui répond à leur nature profonde ne consiste pas seulement en une vue partielle, en une coupe transitoire, ni même en une synthèse d'états successifs ou vus comme du dehors ; il s'agit de saisir l'unité du développement sous la loi intime qui gouverne et juge finalement l'histoire de chaque être dans sa relation avec l'entière réalité où il doit prendre place ».

[486]

24. — Solidarité fonctionnelle des êtres jusque dans l'aspect sous lequel on peut considérer le mal.

[Retour à la table des matières](#)

Il semble difficile de faire admettre et même de faire comprendre comment les degrés inférieurs, périssables, inconscients de la réalité toujours en changement peuvent s'appuyer finalement sur ce qui les a suivis et dépassés. Le paradoxe paraît encore plus déconcertant dès lors qu'on rend ces formes subalternes et éphémères réellement solidaires d'êtres ultérieurs et supérieurs auxquels les premières ébauches de l'ordre physique ou biologique ont paru étrangères, sans avoir à répondre d'aucun développement, d'aucune déviation que leur antériorité et leur inconscience ne permettent de leur imputer en quoi que ce soit ; — et comment serait-il concevable que, selon l'option des êtres spirituels, la fonction des réalités matérielles ou purement organiques se trouve modifiée par une sorte d'effet rétroactif ?

Il est nécessaire en effet de distinguer les réalités soumises à une loi de contrainte ou de spontanéité indélibérée et les causes douées de conscience et de libre arbitre. Les premières n'ont pas à être sanctionnées, mais ce sont elles plutôt qui deviennent sanctionnantes et contribuent, selon l'usage qui a été fait d'elles, à déterminer l'état final des êtres spirituels. — Mais, insistera-t-on, comment ce qui a péri peut-il réellement subsister encore à titre de récompense ou de châtiment ? S'agit-il seulement du souvenir qui survit aux réalités dans les consciences immortelles ? et ne nous promettait-on pas de montrer que ces ébauches inférieures d'existence participent elles-mêmes à la pérennité des personnes autrement que par l'idée conservée de leur apparition évanouie dans le passé ? — Ici encore on raisonne à faux en accordant au temps (27) une substantialité indépendante de l'éternité. La durée concrète ne doit pas être imaginée comme une chose qui précède la permanente unité dont est faite la création entière dans une perspective vraiment ontologique. Cet ordre éternel ne vient ni avant, ni pendant, ni [487] après la succession qui est la forme anthropomorphique du devenir et de l'épreuve permettant l'avènement des esprits. C'est pourquoi ce qu'on nomme la vie éternelle ne se passe point des ré-

alités même matérielles et organiques qui, selon notre langage actuel, ont contribué ou qui, selon la vérité définitive, contribuent à personnaliser les esprits créés, à déterminer leur distinction mutuelle, leur statut moral, leurs rapports avec l'univers entier, leurs dispositions mutuelles, et tout cela d'après l'attitude que ces êtres spirituels auront prise à l'égard de Dieu.

Ainsi, parmi les réalités contingentes, les unes ne sauraient manquer au rôle qui leur est indispensablement assigné ; et ce rôle permanent, et incorporé si l'on peut dire à l'ordre total, sert, à la fois, à traduire la déficience nécessaire de toute créature, à permettre le développement progressif de la vie et de la pensée, à préparer les conditions d'une option spirituelle et décisive, à coopérer aux sanctions qui dépendent de cette option même des esprits en face de la destinée qui leur est offerte et qu'ils ne peuvent s'empêcher de ratifier. Par là on aperçoit ce qu'il y a d'intelligible et même de bon dans les trois sortes de mal que, classiquement, on désigne par les trois épithètes : mal métaphysique, mal physique, mal moral.

Le premier, inhérent à toute créature forcément imparfaite, est, nous l'avons vu en étudiant le problème de la création, la condition *sine qua non* de tout le bien réalisable et de toute participation d'autres êtres que Dieu à l'être et à la béatitude. Le mal physique peut résulter, à la fois, de l'imperfection congénitale en conflit avec l'aspiration infinie, des épreuves salutaires qui ne nous permettent jamais de nous acclimater en ce monde, des suites normales qu'entraîne l'abus du monde et de la liberté. Le mal moral, qui n'est jamais nécessité, ne peut pas ne pas être possible pour l'être libre et imparfait qui doit contribuer à un bonheur lequel n'aurait point son prix et sa dignité et manquerait même de saveur s'il n'était que passivement subi sans avoir été mérité à quelque degré. Sans doute on conçoit la possibilité de secours gratuits qui rendraient [488] impeccable de fait un être naturellement faillible ; mais l'ordre de vérité et de justice, qui ne supprime pas les condescendances de la charité, n'exige jamais que la liberté humaine soit toujours et chez tous prémunie contre elle-même et contre des risques générateurs des plus sublimes héros-mes.

Ces simples perspectives suffisent pour le moment à nous faire entrevoir la continuité et la dépendance hiérarchique de cet ordre universel où le mal, lequel n'est pas un être, n'apparaît que comme une occasion et une stimulation pour le bien, seul foncièrement voulu par l'Auteur de toutes choses. Mais il ne faut pas dire pour cela que le mal n'est qu'un moindre bien, car il peut prendre le caractère d'une privation de l'absolu lui-même dans la mesure où l'être relatif et fini a le terrible pouvoir de se prendre pour fin en soi et de se refuser à la bonté qui l'appelle. L'ontologie ne considère donc le mal que sous l'aspect où, n'ayant pas d'existence positive ou, en d'autres termes, n'étant point une créature de Dieu, il résulte d'un conflit entre des fins proposées à l'option d'une liberté mais où le Bien infini a été renié ; de telle sorte que le fini préféré à l'infini entraîne une perte sans compensation humaine, la privation de tout bien : *malum est debitae aut oblatae perfectionis privatio*. [489]

25. — Comment une réintégration des formes inférieures de la réalité est-elle concevable dans la vie éternelle ?

[Retour à la table des matières](#)

Si la conception de l'immortalité personnelle a paru souvent décourager et même repousser l'attention et l'ardeur curieuse ou aimante des philosophes, c'est non seulement à cause de l'imprécision inévitable de nos vues sur ce mystère d'une survivance qui ne peut être qu'une participation à l'éternité, mais aussi en raison du malaise que laisse l'idée d'un dépouillement de tout ce qui a fait le charme de la vie humaine, les joies de la recherche, de l'art, de l'amitié, de la nature entière. Il semble qu'en un immobile et stérile état, dont notre esprit ne peut se faire une image attrayante ou même saisissable, tout se brouille ou s'évanouisse au regard même de la raison. On voudrait donc justifier à quelque degré, au delà des arguments abstraitement métaphysiques ou moraux, une sorte de réalisme de la vie future, sans tomber pour cela dans les rêves enfantins, sentimentaux ou voluptueux qui s'offrent aux âmes naïves ou à certaines religions.

Une première notion serait à creuser, ou plutôt à vivifier : celle d'une pérennité matérielle, et davantage encore d'une résurgence du corps. Un rapide examen de ce point, très obscur sans doute mais très prenant, nous permet de répondre aussi à une objection qui nous a été adressée. On s'est demandé, à propos de nos développements sur la matérialité, sur son origine et sur son rôle de quelle matière il s'agit, comment la notion de corps dérive ou se distingue d'elle, dans quelle mesure la thèse, d'après laquelle cette matière est moins un être qu'une fonction, peut s'accorder avec le langage du sens commun ou avec la terminologie de la dogmatique elle-même qui paraissent supposer la substantialité d'un élément matériel vraiment spécifique et distinct. Réfléchissons un moment à l'aspect nouveau qui s'offre ainsi à nous.

Précisément parce qu'il est l'Être absolu, Dieu est absolument invisible à tout ce qui n'est que relatif et imparfait. Les réalités contingentes ont sans doute elles aussi une [490] intériorité, un secret, quelque chose qui échappe au témoin du dehors et qui reste une impénétrable unicité, comme tout ce qui est du singulier ou, comme disaient les Grecs, un $\pi \alpha \xi$ $\lambda \epsilon \gamma$ $\mu \epsilon \nu \omicron \nu$. Mais en même temps ce qui les spécifie et les singularise est aussi ce qui les limite, les différencie, les oppose, les heurte, les rend d'abord et naturellement antitypiques. Dès lors, à ce point de vue originel, les êtres n'ont de phénomènes les uns pour les autres que par cette double raison : ils tendent à déployer leurs virtualités intimes et ils commencent ainsi, les uns contre les autres, à entrechoquer leurs prétentions exclusives ou conquérantes. Dans la mesure où des combinaisons s'opèrent, où des équilibres, des conciliations, des subordinations s'établissent, on peut parler non plus seulement de matérialité, mais de corps, c'est-à-dire d'un groupement associé et plus ou moins hiérarchisé. Une telle organisation est déjà une victoire sur l'impénétrabilité primitive et une préfiguration d'une ordonnance consciente, consentie, réciproque, et toujours susceptible d'élargissement et même d'universalisation.

Par là on comprend qu'en effet la matière première renferme déjà une réalité tendancieuse, mais, si l'on peut dire, à double détente, à double orientation. Elle peut devenir un principe d'organisation une puissance d'union. Le corps, tel que nous l'avons défini, implique une ébauche d'unité où se renfor-

cent soit les tentations d'égoïsme dissolvant, soit les possibilités, les devoirs et les mérites de concorde et de services mutuels. C'est pourquoi ce qu'il y a de réel et de bon dans la matérialité s'incorpore davantage à ce qui peut préparer et constituer une conscience, une vie personnelle, une union sociale ou même le *vinculum* transcendant qui peut et doit devenir le lien supérieur de toutes les créatures, lien dont S. Bernard a dit *aliter per divinitatem, aliter per carnem Christi, easdem cognoscit Creator creaturas*.

Nous aurions donc tort de canoniser d'emblée les apparences sensibles, en plaçant en elles la seule réalité présente et future de la matière ; mais nous aurions tort aussi [491] de les faire évanouir par une critique brutale et précipitée qui supprimerait en elles les richesses immenses, les promesses futures, les sanctions indestructibles qu'elles recèlent déjà. Si la figure de ce monde passe, il y a en lui des germes métaphysiques et éthiques qui s'épanouissent et qui fructifieront, d'une manière encore indiscernable pour nous, — indiscernable du moins en ce qui concerne toute donnée savoureuse, toute intuition perceptible. Ne rejetons pas pour cela les suggestions d'une ontologie concrète, non plus que les aspirations des âmes. L'éternité ne supprime ou ne remplace pas la durée pas plus qu'elle ne lui succède : elle contient et, pour parler humaine-ment, elle restitue tout ce que le temps a paru émettre et abolir. Ne comprenons donc pas le monde futur comme un avenir, fait lui-même de souvenirs et d'états toujours fuyants ; imaginons-le plutôt comme une présence toujours assurée où se retrouvent, dans la science et la charité divines, toutes les beautés, toutes les joies de la création entière, sans omettre la vision béatifiante contre l'absorption de laquelle nous prémunit toute la trame de l'univers matériel et spirituel : tel un écran qui n'est plus un miroir ou une énigme, comme l'est l'aspect actuel de ce monde, mais qui tamise l'irradiation pour que, sans cesser d'être directe, elle ne devienne pas aveuglante.

Ainsi retenons-nous déjà tout ce qu'il y a de données immédiates, de qualités premières et secondes, d'explications scientifiques, de spéculations métaphysiques, de vérités psychologiques et morales, d'expériences religieuses dans l'histoire de ce monde comme une parcelle de l'immense édifice qui se construit en nous, par nous et pour nous, sans que nous niions pour cela des aspects encore inconnus et des richesses insoupçonnées. L'important, c'est de

ne rien extrapoler, de ne rien infirmer non plus dans le développement normal des êtres, tous réintégrables dans l'éternelle vérité ; même ceux qui peuvent se perdre dans l'erreur apportent encore (nous l'avons montré) leur témoignage à l'œuvre de puissance, de justice et de bonté dont l'univers est fait. [492]

Que de telles difficultés, souvent d'ailleurs peu remarquées, sollicitent le philosophe attentif aux suprêmes questions, c'est là sans doute une vérité illustrée par le récit d'un des premiers biographes de S. Thomas d'Aquin. On y découvre à tout le moins les préoccupations finales et les hésitations spéculatives que les témoins et confidents du *Doctor communis* attribuaient à leur maître. En une de ses veillées solitaires devant l'autel, Thomas vit approcher un de ses frères en religion qu'il savait absent. Croyant à un retour inopiné, il s'apprête à l'interroger. Mais le mystérieux visiteur lui fait entendre que son pèlerinage terrestre est terminé et que son trépas à la vie l'a transporté à l'éternelle lumière. Et Thomas de le questionner aussitôt, non plus sur les contingences de ce monde, mais sur deux problèmes dont sans doute il poursuivait la solution. La première de ses perplexités est relative au mode de la vision bienheureuse : l'intuition est-elle directe, sans intermédiaire, ou bien comporte-t-elle, suppose-t-elle ce que nous appelions tout à l'heure un écran protecteur, afin que nous restions nous-même pour nous donner à Dieu et pour le recevoir selon la mesure de ses miséricordes et de nos mérites ? Et le second embarras, solidaire en son fond du premier, c'est de savoir si, dans l'immortalité, nous conservons les acquisitions dues aux efforts de la science et des vertus, *habitus scientiarum et virtutum*, de telle sorte que les êtres, au sein même de l'effusion divine, (et si disproportionnés que soient ces acquêts avec la libéralité des grâces), conservent cependant la saveur de joie appropriée à la générosité de leurs recherches et de leurs victoires. A de telles questions, il ne lui est fourni que d'énigmatiques réponses ; elles montrent pourtant qu'elles sont à poser et qu'il est légitime d'en ébaucher quelque solution. On excusera donc la tentative ici hasardée pour rendre moins intelligible une réintégration totale qui ne limite d'ailleurs pas les surcroîts dont la charité peut être la source inépuisable. [493]

26. — *Unicité de la raison et contre-sens à éviter sur l'illumination intérieure.*

[Retour à la table des matières](#)

On a supposé parfois qu'il peut y avoir des esprits reposant sur des principes hétérogènes et se nourrissant de différentes lumières intellectuelles. Non ; une telle hypothèse n'est pas seulement gratuite ; elle est sans signification concevable, et un examen approfondi la montre inintelligible et impossible. Assurément la diversité des êtres spirituels peut s'étendre indéfiniment depuis les degrés les plus infimes jusqu'aux clartés les plus hautes ; mais ces inégalités de degré ne sauraient exclure une communauté fondamentale, disons même une communion réelle et toujours perfectible. Comment et pourquoi en est-il ainsi ? et quelle est l'origine de l'illusion qui provoquerait l'erreur d'une solution contraire ?

Même parmi les interprètes de S. Augustin, il s'est glissé parfois une contagion que, pour abréger, on pourrait nommer un rationalisme inconscient. Volontiers on s'est persuadé que chaque esprit est, si l'on peut dire, un système solaire qui a son centre propre de lumière et ses lois particulières de gravitation. Sous l'influence de cette image, on risque de décentrer, de dépraver la belle doctrine qu'Augustin a développée et qui reste connue dans l'histoire sous le nom de « l'illumination intérieure ». S'imaginer que chaque esprit reçoit une lumière qui lui devient personnelle, alors même qu'on ne nie pas sa provenance divine, c'est malgré tout s'exposer à concevoir le monde des esprits d'après l'analogie physique des systèmes sidéraux. Or rien de plus déprimant et faux que cette décentralisation multiforme de l'unique lumière des intelligences. Pour parler spirituellement des esprits, il est nécessaire de ne point les comparer à des foyers, allumés sans doute à un foyer central, mais possédant censément un combustible propre à alimenter leur éclat. Ce qui est nécessairement vrai, c'est qu'en effet la lumière qui éclaire tout esprit quel qu'il soit et dans tout l'univers, c'est la seule et authentique Lumière de la raison incréée, qui est aussi la [494] Lumière créatrice et la Vie de toute intelligence.

Ceci posé et pour profiter encore d'autres vérités précédemment reconnues, nous pouvons sommairement expliciter diverses thèses à retenir. L'unité du cosmos, disions-nous dès le début de *la Pensée* et en tous ses développements, reste toujours actuellement une ébauche imparfaite de ce que nous avons appelé l'ordre rationnel, le noétisme. Dans l'ordre spirituel ou pneumatique, il semble d'abord que l'unité pourrait être atteinte, au moins intentionnellement ou mimétiquement : il n'y a en effet qu'un seul soleil des intelligences. Mais qu'on y réfléchisse : s'il est vrai qu'aucun esprit contingent ne peut se centrer, s'éclairer, s'achever en lui-même ; s'il faut que chacun se rapporte et s'ouvre au principe même de ce qu'il a de raison et de force ; si nulle créature ne peut pénétrer en son fond, acquérir par elle-même le foyer dont elle procède et auquel elle tend invinciblement, alors l'on ne peut plus méconnaître le problème né de cette impuissance et de cette aspiration simultanément congénitales en tout esprit créé. Reconnaissons donc l'importance de cette double vérité : le pneumatisme des êtres créés ne peut parfaire l'unité que le noétisme de son côté ne saurait réaliser dans son ordre propre.

Sans doute les êtres, même ceux dont la nature est de se dépasser toujours et de tendre à l'infini, pourraient ne jamais aboutir pleinement et pousser éternellement le soupir d'un vœu toujours insatisfait et d'une vague espérance qu'ils reconnaîtraient bonne quoique naturellement irréalisable. Il ne faut donc pas faire dépendre de la raison l'octroi du surnaturel il serait déraisonnable de l'exiger ou d'y prétendre. Il n'en reste pas moins vrai que ce don éventuel, s'il est accordé, n'est pas quelque chose de tout postiche, d'indésiré, d'indésirable même ; et toujours on a vu dans une « grâce toute gratuite » une convenance dont, à titre hypothétique, la philosophie peut justifier la possibilité, supposer l'absence ou la présence concevables et scruter les conséquences qui en résulteraient.

Et on comprend mieux aussi comment et pourquoi la [495] solution de tels problèmes n'est point l'effet d'une simple spéculation où nous seraient révélées des vérités rationnellement inaccessibles ; il s'agit encore d'un don plus réel et d'ordre ontologique qui complète, sans les abolir, les vérités essentielles et métaphysiques par des inventions et des réalisations charitables. Car si les esprits peuvent être élevés à un ordre de grâce et à une union transformante, ce

n'est pas seulement par la mystérieuse indication de vérités humainement inaccessibles ; c'est encore par une élévation personnelle où se trouvent réellement constituées, comme par une nouvelle naissance non pas créatrice mais novatrice, des relations normalement inespérables entre le Créateur et la créature qui de servile peut être appelée à devenir filiale. Toutefois, pour parler ainsi, nous dépassons le langage philosophique, en cherchant à faire comprendre, grâce à une telle anticipation, quelques-unes des virtualités ou des hypothèses *quae possunt perficere, non tollere naturam*.

Remarquons donc enfin que l'illumination de l'intelligence par le Verbe divin (selon des expressions de Malebranche suggérées par S. Augustin) n'implique nullement la saisie de Dieu par la raison quoique cette raison soit en effet éclairée par lui. Car s'il est rationnel de connaître Dieu par la clarté du Maître intérieur, il ne serait pas raisonnable de prétendre posséder et pénétrer le mystère du foyer divin dans et par le rayon qui nous éclaire et nous fait affirmer l'incompréhensibilité et l'inaccessibilité naturelle de l'absolue Perfection. Cette première illumination peut seulement suggérer le vague et inefficace désir d'un don encore plus haut et préparer ainsi les voies à la grâce infiniment supérieure d'une participation plus intime. [496]

27. — Que peuvent être le temps et la durée du point de vue spirituel, et dans la perspective de l'éternité ?

[Retour à la table des matières](#)

Une philosophie de la durée même concrète ne peut pas plus se suffire et nous satisfaire qu'une théorie rationnelle du temps dans une physique de la relativité généralisée ou dans la perspective d'un scientisme érigé en discipline autonome et isolable. Temps et durée peuvent sans doute utilement s'opposer en des analyses psychologiques ou conceptuelles ; mais ce ne sont encore que des notions secrètement solidaires et fonctionnelles entre elles, comme aussi avec celle de l'espace et de la matérialité, parce qu'elles se réfèrent toutes deux à un étalon transcendant, à un sentiment de la pérennité, à une idée, toujours

présente et vive quoique obscure et méconnue, de l'éternité. Nous voudrions seulement citer ici, faute de pouvoir traiter un tel sujet, un passage de S. Augustin (Livre XI des *Confessions*, ch. XXIX et XXX), auquel nous avons fait plusieurs fois allusion, mais dont il est bon de méditer le texte même, si riche de suggestions ; car après avoir montré que « *animo metimur tempus* », Augustin cherche dans quelles dispositions contraires nous pouvons ou nous dissoudre et nous perdre dans ce qui passe, ou nous recueillir en ce qui fait la permanence des êtres et en ce qui nous fait trouver notre forme, notre solidité, notre universelle et permanente subsistance en Dieu et en son vouloir. Et, à ce prix, loin de s'éparpiller dans le passé ou le futur, mais dominant toutes les fluctuations du devenir, l'esprit, « *non distentus, sed extentus* », s'aperçoit que, dans la mesure où il se laisse emporter par « *tumultuosis varietatibus, dilaniantur cogitationes suæ* » ; mais quand, se retournant vers les perspectives providentielles, se découvrent la stabilité du mouvant même, l'unité de la vie, la solidité des êtres, alors « *in te Deus confluam, purgatus et liquidus igne amoris tui... Et stabo alique solidabor in te, in forma mea, veritate tua* ». [497]

28. — Comment concevoir l'inachèvement possible des esprits dans un état de nature, et quelle est l'attitude du philosophe à l'égard des hypothèses rationnelles à ce sujet.

[Retour à la table des matières](#)

On a montré que la philosophie la plus autonome et la plus critiquement développée fait normalement place à l'hypothèse d'une élévation surnaturelle qui procurerait, par grâce, ce que l'effort des créatures même les plus spirituelles est impuissant à définir, à discerner, à réaliser par lui seul. Il résulte de là divers problèmes qu'il importe de ne point laisser sans examen, quoique leur solution explicite doive être réservée à une étude ultérieure sur l'esprit chrétien.

D'abord une donnée primordiale reste à maintenir : un état de pure nature est concevable et effectivement réalisable. Et nous indiquons quels seraient encore sa grandeur, sa dignité, son mérite. Est-ce à dire pour cela que la philosophie devrait rester close, saturante, dispensée de toute aspiration ultérieure et parfaitement dégagée de toute nostalgie comme de tout élan d'amour vers une perfection qui ne lui est point due, mais qu'elle peut et doit affirmer ? A un ami qui m'objectait : « la possibilité d'une pure nature, stabilisée en elle-même, implique la réalité d'une philosophie également complète, suffisante et fermée en soi », il semble qu'il faille répondre par une distinction entre les deux thèses, indûment solidarisées. Comme je demandais où et comment cette prétendue philosophie en vase clos se trouverait réalisée (car elle ne saurait l'être là où les esprits ont un désir naturel de connaître toujours davantage le Dieu caché qu'ils ont à certainement affirmer), il m'a été répondu qu'elle existe en effet dans « les limbes ». A ma surprise les limbes (sur lesquels les recherches rationnelles ont si peu porté) seraient le lieu d'élection et comme le paradis de la philosophie pure. Pour qu'il pût en être ainsi, il faudrait à tout le moins modifier le sens de ce mot, un peu insolite dans un traité de métaphysique ou d'ontologie. Car si ce terme a un sens historique, [498] il se réfère aux âmes humaines qui auraient quitté cette vie prématurément ou sans grave faute personnelle ; mais il semblerait hérétique de supposer que ces âmes auraient été constituées en dehors de toute vocation à l'ordre surnaturel, et indemnes de toute participation à la déchéance originelle. Dès lors la prétendue quiétude de leur raison affranchie de l'épreuve terrestre, mais privée de la divine vision, n'est pas normalement concevable comme allant de soi ; et peut-être en effet pour demeurer paisible et indolore la connaissance rationnelle que « la philosophie dans les limbes » a de Dieu (connaissance sans laquelle il n'y a point d'esprits ni de philosophie) suppose-t-elle une médication procédant encore, comme toute grâce, du Médiateur et Rédempteur.

Laissons donc de côté cette inconsistante fiction : une telle spéculation (qui, tout en affirmant Dieu, écarterait l'étude des rapports éventuels entre la créature raisonnable et Celui dont elle sait qu'il est son principe et sa fin) ne saurait être le dernier mot de la sagesse même philosophique. N'est-il pas raisonnable et normal de susciter, en vue d'un examen, les hypothèses qui

s'offrent à la raison en vertu même du dynamisme intellectuel qui impose l'idée et l'assertion de Dieu ? Et, par suite, ne devient-il pas légitime de réfléchir aux difficultés, aux enquêtes, aux vérifications qui peuvent permettre de mesurer l'étendue de nos devoirs, de discerner les secours éventuels et la voie qui nous orienterait vers les solutions appropriées ?

Si donc il y a, dans tout être spirituel, un *desiderium naturale et inefficax accedendi ad Deum, necessario cognitum et necessario inapprehensibilem*, il y a lieu et de déterminer l'attitude correcte qui maintient l'esprit dans son intention normale, et de chercher si un secours gratuit peut aider l'ascension infiniment désirable ; il convient donc de scruter les obligations qui procéderaient d'une telle assistance, et de comprendre la gravité des conséquences qui découleraient justement d'un refus soit du premier de ces devoirs, soit surtout de la résistance aux secours intérieurs ou extérieurs qui pourraient nous être [499] secrètement ou historiquement présentés. Remarque capitale : dans l'ignorance psychologique où nous sommes toujours du caractère naturel ou surnaturel des intimes mouvements de notre pensée ou de notre vouloir, notre attitude doit à certains égards rester la même en ces deux hypothèses ; c'est-à-dire que, en demeurant fidèles aux obligations que nous révèle la lumière de la conscience, il se peut que, du même coup, nous devenions dociles à une stimulation supérieure ; tandis qu'une rébellion contre ce qui apparaît peut-être comme une simple prescription de notre nature raisonnable peut être une résistance, un refus positif à une motion divine ; de telle sorte que d'un côté nous pouvons anonymement participer à un ordre de salut et de l'autre côté encourir une responsabilité plus qu'humaine. En ce sens, même quand il est dit que l'homme, laissé à sa conscience, est *ipse sibi lex*, il peut y avoir en lui un principe de jugement qui dépasse les apparences et entraîne une imputabilité dont la mesure n'a pas besoin d'être connue pour que la perte de tout bien la sanctionne. Ou plutôt, si le bien de l'être primitivement octroyé demeure impossible à perdre, c'est là encore une vérité bonne au milieu même des sanctions de l'erreur et du péché. En cette solution, le coupable mis en face de lui-même ne méconnaît pas l'excellence du don initial qu'il avait reçu avec la nature raisonnable ; il ne peut donc renier son être et ses aspirations congénitales ; et il souffre d'autant plus d'avoir perdu, par sa faute, ce qui seul pouvait le parfaire. [500]

29. Les confins de la nature et de la religion vus du côté philosophique.

[Retour à la table des matières](#)

Pour compléter et équilibrer les explications immédiatement précédentes, il nous faut maintenant restituer à l'ordre naturel et rationnel ce qu'il comporte de solidité, ne fût-ce que pour le rendre capable, devant notre raison, de soutenir un édifice plus haut sans en être écrasé. C'est là en effet une crainte qui, dès 1893, m'avait été exprimée par Louis Liard ou qui naguère encore avait trouvé un écho dans divers articles du professeur Stefanini ; celui-ci, afin de me mieux laver du reproche de conniver avec l'immanentisme, croyait découvrir en *l'Action* un transcendantisme exclusivement supernaturaliste ou, comme d'autres l'ont dit, un baïanisme qui s'ignore en niant virtuellement la valeur propre des créatures et la consistance intrinsèque de la pure nature humaine.

Ces craintes proviennent d'une méprise. Nous le répétons : la créature raisonnable peut subsister sans postuler une vocation surnaturelle. C'est un pléonasme que le sens même du mot devrait rendre inutile, mais que des malentendus justifient abondamment : « la *grâce* reste entièrement et absolument *gratuite* ». Quel que soit le désir indéterminable et inefficace d'un sursum et d'un surcroît, l'être raisonnable pourrait être, sans injustice, laissé à sa connaissance rationnelle et à son élan spirituel. Nous avons même insisté sur la beauté et les sentiments concrets que comporterait une telle destinée qui est peut-être en fait celle d'autres créatures qu'il ne nous est pas donné et qu'il ne nous est pas utile de connaître actuellement.

Mais, ce qu'il est légitime en soi et, en tout cas, ce qu'il est essentiel pour nous de considérer à fond, c'est l'hypothèse théoriquement concevable et « peut-être (dirait le philosophe) réalisée en fait » d'une élévation gracieuse par laquelle Dieu se révèle et s'associe à l'homme en une sorte de consortium, dépassant toutes les ambitions d'une créature quelle qu'elle soit. Le philosophe ne saurait nullement prétendre à discerner la présence psychologique [501] de

cette grâce prévenante et auxiliatrice, même quand elle opère en lui, car elle échappe intrinsèquement aux prises directes de la conscience. Le rôle du philosophe n'est pas non plus de se substituer à l'historien, au critique, au médecin, à l'apologiste, au théologien. Sa fonction spécifique est de préciser les conditions qui rendent possible, discernable, assimilable et viable une telle hypothèse, avec toutes les requêtes et toutes les conséquences qu'elle comporte selon les perspectives cohérentes de la raison. Il y aura lieu plus tard de chercher comment cette assimilation peut s'accomplir sous le voile d'une participation effective, et à quel prix les certitudes de raison et de foi s'unissent sans se confondre. Mais notre tâche actuelle se borne à examiner comment l'hypothèse d'une union des créatures avec leur Créateur, sous la forme d'un surnaturel encore indéterminé, peut contribuer à parfaire la solidité ontologique des esprits et, par eux, de l'ordre universel.

Qu'on n'oublie donc pas que, dans les pages du texte principal auxquelles le présent *excursus* se rapporte, il est question, non d'affirmer l'ordre surnaturel en tant que tel, mais d'examiner la possibilité qu'il offre et l'enchaînement des suites qu'au regard de la raison elle-même requiert la supposition d'après laquelle cet ordre gratuit serait effectivement proposé, réalisé et indéclinable. Tout ce qui est rationnellement concevable, selon une cohérence logique qui, à partir de données réelles ou intelligibles, s'enchaîne avec méthode, relève de la spéculation critique et s'impose même à elle dans toute la mesure où les idées sont exactement liées les unes aux autres. Leibniz aimait à répéter que le philosophe doit exercer sa raison en examinant des hypothèses et en y faisant entrer le plus grand nombre de compossibles. Ce sont ces compossibilités que nous cherchons à étendre, en étudiant ce qui prépare peut-être un champ plus libre, plus éclairé, plus fécond à l'étude des faits historiques et des sciences religieuses sur lesquelles nous nous gardons d'empiéter ; à plus forte raison évitons-nous toute ingérence dans le domaine théologique [502] proprement dit dont les données initiales, la méthode, le genre de certitude, les assertions dogmatiques ou les conclusions dérivées sont d'un tout autre ordre que les investigations de la philosophie.

Que les expressions métaphoriques auxquelles nous recourons forcément ne nous induisent pas en fausses imaginations. Quand nous parlons des

« confins » de la philosophie et de la religion, nous ne devons pas nous représenter une extériorité physique, une limitation comme en offrent les cartes de géographie : illusion qui engendre des conflits se formulant aujourd'hui par le choc de conceptions dites totalitaires. Dans l'ordre spirituel, les points de vue diffèrent en permettant, en appelant une coopération, puisque tout choc doit être prévenu par la fidélité de chacun des coopérateurs à sa fonction formellement spécifiée. Sous ces réserves, la philosophie comme la religion peuvent emplir leur domaine propre ; et celui de la raison ne ferme nulle part ses frontières, alors que la religion de son côté apporte des suggestions, des contrôles, des enseignements auxquels la réflexion peut utilement se nourrir et se compléter. Séparer radicalement des disciplines qui portent forcément sur quelques zones communes, ce n'est point assurer la paix et la compréhension mutuelles. [503]

30. Bilan des pertes profitables et des gains à faire fructifier.

[Retour à la table des matières](#)

En nous retournant vers le chemin parcouru, nous pouvons sans doute voir dans une nouvelle lumière — qui les justifie davantage — nos démarches à la recherche d'une ontologie vraiment concrète ; ainsi nous saisirons mieux le sens de nos analyses critiques qui, loin de déprécier les êtres ou de minimiser la notion d'être elle-même, n'ont tendu qu'à en assurer la certitude et la valeur : tel doit être l'intérêt de ce regard synthétique.

Et d'abord, afin de préparer les voies à notre itinéraire ontologique, nous avons dû peser un à un les termes à employer, les faux-semblants à rejeter, les ambiguïtés à proscrire, dans l'intérêt même d'une science de l'être à constituer. D'où le méticuleux effort qui a pu donner à quelques-uns l'impression d'une critique sinon destructrice, du moins « inspirée par une préoccupation idéaliste ou nominaliste ». On a dû, chemin faisant, se rendre compte déjà qu'une telle suspicion est mal fondée : nos analyses — tout en rappelant ce que Bacon

nommait *pars destruens* et ce qui dans la plupart des doctrines philosophiques constitue un déblaiement nécessaire à la préparation d'une œuvre constructive — ont pour but non d'éliminer sans retour, mais de permettre une réintégration positive et une édification totalement solide. Il ne s'agit point en effet de détruire des idoles, des préjugés, ni de nous faire quitter, au sortir des ombres de la caverne platonicienne et de la cave cartésienne, la région des illusions et des passions dont Spinoza ou, en un sens très différent, les maîtres de la vie spirituelle cherchent justement à nous libérer. Il s'agit de rendre à leur vraie valeur et à leur fonction réelle toutes les composantes des êtres authentiques. Notre dessein ne comporte aucune *pars destruens*, car le faux même et le mauvais ont une réalité dont il est nécessaire de tenir compte dans une ontologie complète qui ne fait pas abstraction des erreurs, des chutes et des sanctions. Il serait trop commode en effet d'annihiler [504] dans les êtres les fautes qu'en paraissant les oublier on semblerait absoudre, malgré ce qu'elles ont de réel et même d'indélébile. C'est dans cet esprit qu'avant la partie positive, une *pars purificans* a été indispensable, non seulement pour creuser et préparer les fondations de l'édifice jusqu'en ses assises les plus obscures, mais pour n'admettre que des matériaux vérifiés et adaptés à leur place comme à leur fonction hiérarchique.

Sans doute une telle entreprise risque de démolir d'archaïques bâtisses ; nous préférons dire qu'elle utilise des échafaudages et des matériaux antérieurs, selon un plan et pour satisfaire à des besoins toujours entrevus. C'est ce que nous voudrions faire mieux entendre encore dans cette conclusion qui n'est point seulement un résumé, mais qui doit être aussi une récolte et une semaille. Envisageons donc un instant, d'une part, pourquoi nous n'arrêtons notre maison à aucun des étages intermédiaires et comment, d'autre part, il convient de leur assurer à tous la toiture qui, les mettant à couvert, leur garantira la stabilité permanente.

I. — Parmi les défiances suscitées par certains passages de *la Pensée* ou de *l'Action*, celle-ci mérite particulièrement d'être relevée. Malgré maintes déclarations contraires et sans tenir compte de tout l'ensemble d'une doctrine

partant d'un réalisme intégral pour aboutir à la transcendance absolue de l'Être, on s'est accroché à quelques critiques de détail comme si, en montrant ce qui était à compléter, j'avais détruit les appuis primitifs ou intermédiaires de toutes nos certitudes. On s'est donc parfois imaginé qu'en n'acceptant pas d'emblée la perception sensible telle qu'elle apparaît forcément à un adulte, nous ruinerions toute certitude objective, depuis celle des réalités matérielles jusqu'aux vérités les plus hautes de l'ordre métaphysique et religieux qui ne saurait se passer d'un tel fondement irrévocablement assuré. Or, loin de renier les plus humbles certitudes et d'en méconnaître le fondement objectif, nous n'avons cessé d'approfondir, d'élargir et d'affermir ces [505] assises : comment cela ? Il ne nous a pas suffi de nous étayer, en bas et pour monter plus haut, sur les sensations obvie ; nous avons montré qu'elles-mêmes reposent sur des données qui résument toute la réalité cosmique, physique, biologique et même noétique. En d'autres termes la sensation ne vaut pas seulement comme un fait propre à l'être qui la perçoit ; elle suppose un concours immense de réalités diversement objectives qui déterminent la conscience et que, par impression subie et réaction propre, l'être intelligent connaît sous l'aspect spécifié à la fois par le complexus de toutes les influences subies et par l'élaboration spontanée de sa propre nature. Où peut-on trouver une affirmation plus intégrale de la valeur réaliste des données primitives dont dépend notre connaissance, spécifiée par tout le concours des objets formels ¹ qui convergent en elle ? Et

¹ Bien des malentendus proviennent, ce semble, des confusions qu'entraîne souvent l'emploi variable des acceptions attribuées aux mots *forme* et *formel*. Ainsi quand on parle de la détermination de notre connaissance par son objet formel, on reste parfois exposé à croire que dans la réalité extérieure subsiste une délinéation qui s'imprimerait comme un cachet sur la cire molle de l'esprit. Or c'est là une double dénaturation de la doctrine traditionnelle. Au sens métaphysique, le mot forme n'évoque pas une image singulière qui se déposerait pour ainsi dire comme une empreinte matérielle. Il s'agit d'une notion élaborée par l'intellect agent, sans doute à partir de données concrètes, mais d'une autre nature qu'elles et de valeur métaphysique. Bien plus, le mot formel ne désigne originellement ni la figure plastique, ni simplement la définition logique ou le concept abstrait d'un objet isolé ; il a historiquement un sens beaucoup plus fort et plus large, qui est presque le contraire du sens moderne de l'expression. Tandis qu'aujourd'hui l'usage semble prévaloir qui restreint ce terme au sens qu'il a pris quand on parle de

de telles analyses qui mettent à profit toutes les acquisitions des sciences de la nature et [506] de la vie mentale ne servent-elles pas à éclairer, à justifier, à vivifier les thèses traditionnelles qui ne doivent pas rester à l'état de formules massives, mais qui répondent ainsi aux exigences scientifiques et psychologiques ?

Ce n'est pas seulement par en bas que la portée objective de notre connaissance la plus élémentaire se trouve ainsi emplie de réalité ; mais c'est aussi par en haut que nos certitudes acquièrent plus de force intelligible. La doctrine traditionnelle n'est pas seulement déductive à partir de définitions nominales dans le domaine des vérités abstraites et générales elle vit et progresse par un approfondissement qui précise et enrichit les définitions réelles toujours d'ailleurs susceptibles de perfectionnement. Il ne suffit donc pas de construire des théories à partir de notions générales comme on le ferait en raisonnant sur le concept d'objectivité et sur les conséquences qui résultent des idées de réalité contingente ou d'intelligibilité pure. L'étude plus concrète des divers objets, et l'application appropriée qui doit leur être faite des principes de la raison, nous conduisent à comprendre la dépendance réelle des êtres, les conditions indispensables à la genèse des esprits, en un mot tout l'ordre ontologique de la création. La vue de ces cohérences, loin de nuire à la vérité objective et à la nature propre de chacun des êtres ou des genres subsistants, nous aide au contraire à mieux affirmer leur consistance et à estimer plus haut l'ensemble et le détail de l'univers foncièrement réel en toutes ses parties.

logique formelle ou de formalisme moral, l'expression litigieuse dont il serait curieux de faire l'histoire, comme le souhaitait Boutroux, signifiait encore chez Descartes « ce qui est réel et métaphysiquement subsistant » en dehors même des idées ou des images qui, en nous, peuvent diversement s'y rapporter. Une telle acception restait partiellement conforme à l'usage médiéval d'un mot qui se référait plus largement à la théorie fondamentale des « formes substantielles ». On comprend dès lors combien il est aisé de commettre des confusions sur le sens d'une formule qui affirme justement la spécification de notre connaissance par son objet formel. Ce qui est vrai, c'est que notre pensée est en effet déterminée par le concours effectif des objets extérieurs et de toutes les réalités qui contribuent à provoquer cette connaissance dont la valeur est tout autre que celle d'une construction mentale.

On rappelait naguère que la véritable méthode de la philosophie consiste, non pas à proposer, d'après des apparences obvies ou incomplètes, une définition nominale dont on tirerait par déduction les applications indéfinies d'une science abstraitement constructive, mais à creuser les données initiales et à approfondir le contenu de l'expérience et de la réflexion, pour serrer de plus en [507] plus près les définitions réelles qui ne sauraient être initiales, ni même exhaustives. C'est de cette méthode que nous avons toujours cherché à nous inspirer, en critiquant les arrêts prématurés et les solutions qui, au lieu de nous acheminer *ad res ipsas*, c'est-à-dire à l'ontologie, limiteraient notre horizon *ad enuntiabilia*, c'est-à-dire à des phases successives et provisoires de la recherche savante. C'est sur ce point qu'il nous faut maintenant réfléchir un instant, afin d'écarter une nouvelle inquiétude, de remédier au scandale que cause à maints esprits le prodigieux bouleversement des sciences positives, de tirer enseignement et profit de ce qu'on appelait naguère l'anomie intellectuelle : attitude qu'on pu décorer du titre de libération spirituelle parce qu'elle nous dégage de certaines crédulités scientifiques, — mais libération qui, pour mériter pleinement ce nom et pour constituer une conversion authentique, doit nous faire davantage apprécier la valeur de la normative spirituelle qu'implique l'ontologie véritable.

II. — Dans les pages précédentes nous avons voulu montrer l'usage à faire de ce qu'on a pu appeler les données immédiates de la sensibilité, de la conscience spontanée et du sens commun, en passant entre deux écueils. Il serait aussi dangereux de prendre pour argent comptant tout ce qui s'impose de façon obvie et sans critique, que de rejeter comme fausse monnaie les apparences et les acquisitions d'une pensée trop souvent utilitaire ou artificielle. De part et d'autre la philosophie irait à sa ruine. Mais, parce que les sciences positives ont pris un prodigieux développement technique et prouvé leur vérité féconde par leur ascendant sur les forces de la nature, faudrait-il leur annexer l'ontologie même, les charger exclusivement de procurer les aliments de la spéculation rationnelle, les investir de la mission définitive de constituer une « philosophie scientifique », la seule, prétend-on, qui, par une réflexion métho-

dique sur les procédés et les résultats des disciplines positives, fournit des certitudes vraiment [508] élaborées ?

Ici encore il y a lieu d'éviter deux écueils. Les sciences ne sont pas seulement des moyens artificiels de puissance, elles procurent des vérités qui accroissent notre savoir en même temps que notre pouvoir ; il serait donc mauvais de faire reposer notre philosophie uniquement sur ce que nous appelions les données obvies et les témoignages superficiels de la conscience. Mais d'autre part les recherches scientifiques ne portent réellement pas sur l'objet propre et inaliénable de la philosophie. Nous ne rappellerons pas ici les justifications que nous avons données de l'hétérogénéité et de la subalternation des initiatives scientifiques par rapport à l'objet transcendant de l'intelligence et à la nature profonde de l'être. Aussi se trompe-t-on complètement quand on prétend ériger une légitime épistémologie critique en véritable philosophie de la pensée, de l'être ou de l'action. Quoi d'ailleurs de plus instructif que les rénovations perpétuelles ou même « les révolutions » qui bouleversent les sciences en rendant vaines les tentatives successivement faites pour canoniser leurs théories et leurs méthodes toujours annoncées comme définitives et toujours rapidement dépassées et transformées. Ce qui est suggestif pour la réflexion philosophique, c'est justement cette fécondité accompagnée de lumière et de puissance, mais aussi cette précarité qui prouve combien partielles ou même conventionnelles sont ces inventions que Descartes appelait déjà les *ideae fact-sae* du savant. Plus que jamais les progrès réalisés confirment l'infirmité ontologique des sciences qui s'éloignent de plus en plus des données obvies, des modèles imaginables, comme aussi des explications intelligibles et des cohérences métaphysiques. Faisant appel à l'un des maîtres de la physique contemporaine et dont la prudence critique n'a jamais été mise en défaut, j'ai reçu la réponse suivante qu'il est sûrement profitable de méditer si l'on veut bien comprendre et la nécessité où nous sommes de nous affranchir d'un faux concordisme philosophico-scientifique et le besoin que nous avons d'une doctrine ouvrant à la pensée métaphysique [509] et religieuse des routes libérées des sujétions ou des timidités du passé.

« La Physique moderne est un terrain mouvant, sur lequel le philosophe ne doit s'aventurer qu'avec bien des précautions. Depuis 30 ans les points de vue se sont constamment modifiés et le temps est passé où l'on croyait tenir une explication objective des phénomènes. Les théories n'ont plus que la valeur d'instruments de coordination et de travail. Elles tendent de plus en plus à substituer à des explications « physiques » (c'est-à-dire traduisibles par des images rentrant dans le cadre de nos expériences quotidiennes du monde extérieur) des théories purement mathématiques d'un ordre fort hermétique. Ces explications font appel à la notion algébrique d'un univers à 4 ou 5 dimensions ; elles sont fournies par des équations complexes dont la signification est purement abstraite.

Les expérimentateurs n'en font pas moins des découvertes qu'ils interprètent par des images physiques.

Après avoir cru expliquer la constitution des atomes par un groupement de corpuscules chargés négativement, munis d'un mouvement planétaire autour d'un gros corpuscule chargé positivement, on a dû admettre l'existence de corpuscules neutres, puis de petits corpuscules chargés positivement. Et d'autre part, la mécanique ondulatoire est venue remplacer la notion de corpuscule par celle d'ondes associées à des corpuscules et représentant une moyenne de leurs mouvements. Les masses planétaires de l'atome sont remplacées par des nuages en mouvement formant des ondes mobiles à l'intérieur des atomes. Il y a dualité : ondes et corpuscules restent associés, enchevêtrés. Et par surcroît, la masse d'un corpuscule n'est plus une constante, mais elle varie avec la vitesse.

Parallèlement à la conception du corpuscule à charge électrique (électron) avec ses ondes associées, s'est développée la conception du corpuscule lumineux, le photon, associé aussi avec une onde qu'il produit et propage. Il y a 30 ans on ne connaissait que l'onde de Young et Fresnel, qui avait banni l'idée du corpuscule lumineux de Newton. Mais ce dernier a pris sa revanche. Le soleil nous envoie des photons qui possèdent une masse, [510] attirable par les astres près desquels passe le rayon lumineux, trajectoire du photon escorté de son onde.

Le choc des électrons peut engendrer des photons.

L'ennui, c'est qu'on ne sait plus ce qu'est l'éther, ancienne panacée qui expliquait tout par des ondes propagées dans le dit

éther. On s'efforce de le conserver. Mais alors il devrait retarder le passage des photons ; or il n'en est rien.

Le fameux principe de la relativité qui a détruit le concept de temps absolu (admis par Newton à titre de simplification des problèmes !) repose sur le postulat (encore discuté) de l'invariabilité de la vitesse de la lumière ; vitesse limite qu'aucun mouvement ne peut dépasser. Pour les Einsteinien c'est un dogme ; pour ("autres cela reste une hypothèse, voire une erreur. De bonnes raisons de l'écarter sont publiées de temps en temps, puis réfutées plus ou moins. Dernièrement Carvallo, ancien directeur de l'Ecole Polytechnique, a poussé une nouvelle attaque, assez impressionnante, contre ce principe de la constance de la vitesse de la lumière dans l'éther indépendamment du mouvement de la source lumineuse et de l'observateur. Ce serait un soulagement si l'on pouvait démontrer la fausseté d'hypothèses qui conduisent à des conséquences peu compréhensibles. Mais la théorie de la Relativité garde le grand mérite d'avoir sapé la fausse idée de la valeur absolue de l'espace et du temps... »

De ces métamorphoses de la science positive en tous ses aspects la philosophie ne peut point faire abstraction, comme si la spéculation métaphysique se réfugiait ou se sublimait dans un domaine entièrement à elle, sans point d'appui empirique, sans élaboration technique, sans contrôle ni fécondité dans les faits et dans les mouvements de la civilisation générale. De même que nous ne pouvons nous passer des données sensibles pour susciter l'effort rationnel, de même il serait illégitime et chimérique de n'y pas joindre le témoignage des sciences, quelque paradoxale que paraisse l'orientation de leurs méthodes et de leurs progrès, étayés par tant d'applications qui semblent vérifier leurs audaces. Quelques-uns prétendaient naguère que les savants et les habiles de ce monde vont de leur [511] côté où il faut renoncer à les suivre, tandis que les hommes de pensée et de foi s'orientent dans une direction contraire, vers un ordre supérieur où nulle contradiction ne les émeut parce que leurs certitudes sont invérifiables comme inattaquables aux méthodes de la science et au contrôle des faits. Tout notre effort proteste contre cette résignation qu'il faut appeler erreur et désertion. De ce que les bouleversements scientifiques et les souffrances de notre civilisation déconcertent nos habituelles perspectives de

sens commun ou de foi, il ne faut tirer qu'une conclusion : il y a urgence, il y aura profit à rajuster l'adaptation de notre spéculation et de notre vie spirituelle à des données enrichies et renouvelées par une connaissance plus complète des relations même les plus subalternes et des solidarités entre les forces de la nature et les emplois que l'homme réussit à en faire. Même à un point de vue spéculatif, si l'évolution des sciences s'écarte toujours davantage d'un réalisme prématuré, c'est là une libération et un gain immense, puisque nous sommes prémunis ainsi contre toute tentation de confondre la physique et la métaphysique, et l'étude des phénomènes de la nature ou des ingéniosités techniques avec l'authentique connaissance et réalité des êtres. Est-il sans importance que le scientisme positiviste ou même le pur mécanisme ou l'énergétique elle-même apparaissent comme des aspects impossibles à ériger tels quels en choses subsistantes selon notre mode de nous les représenter dans l'espace et la durée, comme s'il s'agissait de substances identiques aux images et aux concepts que nous nous en formons ?

Mais cette critique nécessaire ne supprime aucunement le besoin ni la possibilité de rattacher toute l'œuvre de la science au réalisme intégral dont nous cherchons la justification complète. De même que nous avons réhabilité la valeur supérieure des données matérielles et esthétiques dans le plan d'ensemble de la nature et de la pensée, nous ne laissons rien tomber non plus de l'effort scientifique, tel qu'il doit être pris comme un moyen d'élever l'homme, d'apercevoir les relations assurant la solidarité de l'univers, [512] de faire prendre conscience à la pensée de sa dignité propre, de son rôle utile et de son objet transcendant. A un point de vue superficiel les théories scientifiques s'écroulent les unes après les autres comme des châteaux de cartes ; mais effectivement elles profitent de leurs insuccès comme de leurs progrès, à la fois pour acquérir plus de sens critique, plus d'extension, plus de clairvoyance dans le discernement des limites de leur compétence et par conséquent de leur subordination à des problèmes ultérieurs. Acquisitions essentielles qui contribuent à certifier et à préciser l'empire de l'ontologie.

III. — Après nous être affranchis du scientisme (sans méconnaître pour cela le degré de réalité que contient l'effort scientifique, soit en raison des vues ouvertes sur la complexité de la nature, soit par le sens de l'aspiration humaine dans les recherches positives et les applications qui en sont faites), nous n'avons pas moins besoin d'échapper à l'idolâtrie tout en pratiquant le culte des concepts ; car s'il ne faut pas tous les canoniser également, il importe de rendre justice à la valeur intrinsèque de leur apport, à la portée du but qu'ils visent, à la vérité substantielle qu'ils témoignent et contiennent déjà. Si l'on se bornait à ne voir en eux qu'une connaissance extérieure pour ainsi dire à leur objet, nous risquerions toujours de retomber d'un idéalisme d'intention dans un conceptualisme de fait. Notamment pour ce qui concerne le problème où se heurtent les deux notions d'immanence et de transcendance, on ne saurait le résoudre suffisamment du seul point de vue cognitif ; car à l'état de concepts abstraitement définis et de représentations encore trop conditionnées par des images spatiales, ces notions d'immanence et de transcendance semblent se heurter dans une sorte d'antitypie qui les rend non seulement irréductibles, mais imperméables l'une à l'autre. Dans une telle perspective, où le sujet et l'objet semblent rester extérieurs l'un à l'autre et où le transcendant paraît ne rester ce qu'il est qu'en demeurant supérieur, extrinsèque, hétérogène par rapport à [513] tout l'ordre immanent, il semble aussi vain de vouloir nous faire accéder à la transcendance qu'il serait fou de nous élancer pour prendre notre ombre à la course ou pour bondir au-dessus de notre tête. Mais tout change, tout rentre dans l'ordre lorsque quittant le seul terrain des concepts souvent trop liés à des images encore matérialisantes, nous nous plaçons philosophiquement comme nous sommes situés réellement dans le plan ontologique.

Dès lors, en effet, il ne s'agit plus de simples représentations imaginai-
rement ou logiquement définies : il s'agit de réalités spirituelles qui coexistent
effectivement, non comme des choses matériellement étrangères ou même im-
pénétrables l'une à l'autre, mais comme capables de coopérer, de participer en-
tre elles. C'est ainsi que toutes valides que soient les preuves discursives du
Dieu transcendant, une critique — spécieuse parce qu'elle est incomplète —
risque de troubler nos certitudes spontanées et d'ailleurs justifiées, lorsque
nous prétendons résoudre tout le problème sans tenir compte du point de vue

complémentaire qu'offre à la connaissance discursive la considération de ce qu'on pourrait appeler le témoignage ontologique. Qu'est-ce à dire ? Si nous avions, étant tout entiers plongés dans le mouvant océan de l'immanence, à nous soulever vers un autre monde plus étranger au nôtre que, d'après une comparaison de Platon, le domaine des poissons ne l'est à celui des oiseaux, la tentative paraîtrait chimérique et sûrement infructueuse. Mais ce n'est pas seulement sur l'univers physique ou humain que se fonde la certitude de l'Être transcendant ; c'est aussi, et plus profondément, plus primitivement, sur le témoignage qu'il se rend à lui-même dans le monde et en nous, par sa présence, son opération, son illumination. Bien plus, nous ne connaîtrions pas le monde ni nous-même, si ce qui est premier en soi ne venait fonder, créer, actionner ce qui, pour sembler premier par rapport à nous, n'en puise pas moins son existence, son efficience, sa force probante et absolue en ce qui est la Cause, le Principe et la Fin de tout.

Il est donc très juste de dire que, loin de se ramener [514] normalement à une gnoséologie, c'est l'ontologie qui sert d'appui foncier à ce problème de la connaissance que les modernes ont mis au premier plan (ce qui psychologiquement semble légitime et utile) au point d'abuser de cette antériorité apparente pour tout ramener à une critique de la seule connaissance, alors que cet exclusivisme coupe les racines du problème, le pose mal et le rend insoluble.

IV. — Ce n'est pas seulement des données sensibles ou des notions scientifiques ou d'une dialectique notionnelle que nous avons à dégager la science de l'être afin de les mieux y intégrer ensuite avec plus de justesse et de certitude, c'est aussi de certaines précipitations métaphysiques ou éthiques. Volontiers nous nous persuadons que dans l'ordre intellectuel ou moral, d'une façon spontanée ou acquise, par notre raison propre ou par le sens commun et collectif, nous possédons des évidences qu'il serait dangereux ou même impossible de discuter ; et, sans recourir toujours au terme d'intuition, on accepte sous le nom de lumière naturelle ou de principes communs certaines données élémentaires qu'on est exposé à appliquer indistinctement à des objets et à des cas très différents. Afin de sauvegarder l'origine transcendante et la portée

pleinement ontologique des principes authentiquement premiers, — et qui sont en effet les lois de l'être et l'assise de la démonstration de Dieu, — nous avons dû indiquer combien différemment ils vivifient la normative ontologique et la logique applicable aux phénomènes et aux conditions du langage ou de la science (23). Mais ici encore ce triage n'a été opéré que pour maintenir, dans la distinction nécessaire, le rattachement de l'ordre contingent aux lois supérieures qui fondent et sanctionnent tout l'ordre intellectuel et moral. C'est ainsi que nous ne devons pas plus nous fier trop facilement aux approbations souvent illusoire de notre conscience qu'aux déductions tranchantes de notre pensée discursive et morcelante. S'il est vrai que les définitions nominales et les rationalisations abstraitement logiques ne sont pas des absolus, et s'il convient de les [515] approfondir par une critique et un enrichissement progressif, il n'est pas moins vrai que le travail philosophique dans son ensemble doit consister, non à établir fragmentairement des conclusions tranchées, mais à relier entre elles des vérités qui d'abord multiples doivent tendre par leur agencement mutuel à former cette unité intégrale qui est le caractère même de l'être.

Il ne suffit pourtant pas de montrer ce que l'être n'est pas, d'écarter les équivoques, les solutions verbales et de suggérer l'idée que l'être ne saurait être ni du tout fait, ni un simple phénomène se mouvant à la superficie du devenir, encore moins un soubassement dont la surface serait recouverte d'une efflorescence poussant comme ces mousses qui n'ont pas besoin du rocher pour s'alimenter quoiqu'elles ne puissent se passer ou se détacher de son appui. Ce que nous cherchons donc à savoir, c'est non plus ce que l'être n'est pas, mais ce qu'il est, de manière qu'on puisse dire de lui qu'il se fait vraiment, qu'il contribue à produire tout ce qui le fait connaître, sans que pour nous cependant il se réduise à ce qui est connu de lui, ni même à ce qui est déjà réalisé de lui.

Malgré tous les travaux d'approche et tous les sondages qui semblent s'arrêter toujours, non au vide, mais à une obscure imperméabilité, nous conservons, nous précisons peu à peu la conviction que l'être ne peut exister et s'interpréter qu'en fonction d'une unité intérieure à elle-même. Oui, mais, pour

peu que nous y réfléchissions, quel abîme sépare les réalités, dont nous avons l'expérience, de cette conception secrète à laquelle nous ne pouvons cependant échapper dès que nous explorons le mystère enfermé dans la plénitude de la simple affirmation : *Sum, qui sum*. Il est donc naturel que, partant du plus loin possible, nous cherchions parmi les réalités imposées à notre constante expérience qui sont ou quels sont les êtres. Or qu'advient-il ? Impossible de réaliser en eux la pure et impérieuse idée de l'être ; impossible pourtant de les annihiler. Ils nous conduisent donc forcément, à la fois par ce qu'ils [516] sont et par ce qu'ils ne sont pas, à une conception plus riche, à une affirmation plus inévitable et plus certaine que toute autre de l'Etre en soi et par soi. Aucune sincérité n'échappe légitimement à cette substantielle clarté. Son fond sans doute reste impénétrable, non par défaut d'intelligibilité, mais par l'excès même d'une plénitude qui, pour tout esprit assujetti au relatif et au devenir, ressemble davantage à la « profonde Ténèbre » invoquée par le Pseudo-Denis qu'à la « grande lumière » dont parle Descartes.

Comment donc sortir de l'embarras où nous jette ce contraste entre le seul Etre sans ombre et ces tâtonnantes ébauches qui cherchent leur propre être dans une pénombre qui n'est plus la nuit, mais qui n'est pas non plus le plein jour ? Trop facilement d'ordinaire on se contente de cette demi-obscurité ; on ne s'étonne plus de cette apparente cohabitation du seul Absolu et de ces réalités assujetties à tant de relations qu'on ne sait comment justifier leur valeur et leur destinée. On se rassure en imaginant qu'en effet ou bien elles sombreront toutes à jamais dans l'océan du devenir, lui-même incompréhensible, ou bien qu'elles arriveront, sans bien savoir comment, au port qui leur est d'avance préparé. Mais ces solutions paresseuses semblent ignorer les problèmes décisifs qui cependant travaillent foncièrement tous les esprits et que tous, de façon au moins implicite, sont appelés à résoudre, même quand leur attention expresse se détourne peu à peu de la seule question qui a une importance infinie, comme est infini leur attachement à soi.

C'est ce qui reste ainsi enveloppé qu'il est bon de décrire et de déployer aussi entièrement que possible. Pour que les êtres soient, certaines conditions

sont nécessaires ; et c'est beaucoup déjà de comprendre que ces êtres, n'étant pas encore en pleine possession de ce qu'ils ont à être, il importe souverainement d'examiner comment leur réalisation peut se poursuivre, se compléter ou échouer. Tous les êtres certes n'ont pas la même excellence, ni la même [517] destinée, mais tous ont à s'intégrer dans un plan total et final, où chacun a sa fonction mais où les esprits, appelés à coopérer à leur propre développement, sont capables par cela même ou de contribuer à leur élévation ou de causer leur perte. Ainsi dans une certaine mesure il devient vrai qu'en tout être il y a bien une force intime, une unité concourante à une fonction génératrice.

Ainsi aperçoit-on de mieux en mieux comment la préoccupation foncière et stimulante de la recherche ontologique entraîne la pensée à ne point se satisfaire trop vite, à se compléter par un exode et à s'enrichir à mesure que l'être dont elle est l'expression se réalise et s'intègre peu à peu en lui-même et dans l'ordre universel. A ce point où nous sommes parvenus, l'on découvre mieux comment la pensée vient de l'être, contribue à l'être, est elle-même de l'être et tend à une union qui assure sa propre solidité en même temps qu'elle appuie les réalités contingentes à l'absolue Vérité et Réalité. [518]

31. Comment ne point pécher contre la philosophie ou contre la théologie en tenant compte, dans un traité sur l'Être, de l'idée de génération divine ?

[Retour à la table des matières](#)

De légitimes et salutaires scrupules m'ont été confiés en ce qui concerne l'introduction dans nos analyses philosophiques de notions ordinairement réservées à la science sacrée. Tout récemment encore on exposait cette thèse : le Dieu des philosophes demeure enfermé dans une immobile unité, tandis que le Dieu de la tradition chrétienne est présenté comme une fécondité trinitaire et créatrice ; il n'y a pas de commune mesure entre eux, et la raison ne peut passer de l'un à l'autre. Serait-ce donc là une sage attitude, la seule normale, la seule respectueuse de deux compétences qui seraient forcément excentriques

l'une à l'autre ? On a même développé cette doctrine sous forme de dilemme : si la philosophie parle spontanément d'une génération trinitaire en Dieu, ne supprime-t-elle pas le mystère et la nécessité d'une révélation positive pour la connaissance de ce qui dépasse toute investigation rationnelle ; et ne tombe-t-elle pas dans l'erreur du semi-rationalisme qui substitue à la foi surnaturelle une spéculation toute intellectuelle ? Si au contraire la philosophie subit la donnée surnaturellement révélée pour y assujettir sa recherche, ne renonce-t-elle pas à son autonomie scientifique et à son indispensable initiative propre ? Et dans un cas comme dans l'autre, ne faut-il pas condamner une indiscrete et funeste hybridation ?

— Sans revenir sur les explications déjà fournies par l'*excursus* 19 et qui trouvent encore ici leur à propos, il convient d'ajouter, du point de vue supérieur où nous sommes maintenant parvenus, quelques arguments complémentaires et plus fondés encore ontologiquement.

Nous avons montré précédemment que l'enseignement révélé a pénétré dans l'histoire et dans les consciences, en suscitant une élaboration intellectuelle dont il est légitime et même moralement obligatoire, autant que scientifiquement [519] juste, de tenir compte. Nous ne nions donc pas que l'idée de Trinité a été suggérée pour la plus grande part (sinon entièrement, car certaines spéculations hindoues ou helléniques montrent le contraire) par la doctrine évangélique, qui lui a assuré une précision, un contenu, une autorité que jamais la raison, par elle seule, n'aurait pu atteindre, ni même soupçonner. Nous ne nions pas non plus que la doctrine trinitaire, même révélée, demeure un mystère, et que les commentaires philosophiques, loin de dissiper les ombres, ne sauraient égaler le genre de clarté qu'apporte la théologie. Bien plus, la philosophie fait ressortir l'impénétrabilité du secret divin ; et, se gardant d'essayer, à ce sujet, une démonstration quelconque, elle montre qu'il ne saurait y en avoir une au regard de toute intelligence créée. Ce que nous nions seulement, c'est l'excentricité dont on nous parlait tout à l'heure : le Dieu de la foi ne peut être tellement irrationnel que, dans ce qu'il nous fait connaître de lui-même, la raison n'ait rien à trouver d'intelligible, de connaissable, d'assimilable. A ce compte, il faudrait dire que rien ne peut être commun, sans empiètement ou ingérence, entre les données révélées — quelles qu'elles soient — et les vérités

accessibles à la raison. La foi nous enseigne Dieu, la création, la providence, la rémunération... faudrait-il dès lors conclure à l'usurpation du philosophe qui spéculé sur ces vérités et qui cherche à les accorder avec sa croyance fidèle, alors même que l'histoire établit combien de telles certitudes ont été plus ou moins méconnues des anciens et des philosophes et que, sans l'apport chrétien, elles n'auraient pas pris la même force et le même contenu dans la philosophie traditionnelle ? Ainsi, ni tout excentriques, ni concentriques et homogènes, les vérités dont nous parlons peuvent se confirmer par des recoupements, sans coïncider ni se confondre jamais.

Non pas que nous méconnaissions la prudente distinction entre ce qui de soi est inaccessible à toute raison créée, telle la vie intime de Dieu, et ce qui participe à la double lumière de la foi et de l'intelligence naturelle. Mais [520] là même où la révélation a pu devenir initiatrice, tutrice et garante d'une exacte philosophie, subsiste encore une hétérogénéité formelle entre l'objet propre de chacune de ces deux disciplines, même quand il s'agit non plus de données historiques et d'une élévation gratuite, mais des vérités nécessaires et inhérentes au mystère divin. Car rien de ce mystère ne pourrait être utilement révélé si, dans ce qui nous est enseigné, nulle lueur n'offrait à notre intelligence quelque reflet du mystérieux contenu.

On nous accordera donc qu'il y a bien, dans l'ordre métaphysique, des vérités communes à la raison et à la foi, quoiqu'elles soient connues et crues d'une façon différente et pourtant complémentaire. On admettra même que plusieurs de ces vérités ne sont entrées historiquement dans le domaine philosophique que postérieurement à l'enseignement révélé : tel sans doute le concept de création. Devrait-il en être tout autrement de l'idée de Trinité ? Mais du moment où la philosophie atteint normalement la mystérieuse notion d'*aséité*, ne faut-il pas découvrir en elle une signification qui ne la laisse pas retomber dans la nuit d'un mot sans contenu ? Et dès lors que l'on parle de la *Cause première* en l'appelant *Ratio sui*, n'est-il pas impliqué par cette expression même qu'une vie intime et féconde produit en elle une éternelle génération ? Et cette notion elle-même ne suggère-t-elle pas forcément quelque chose d'analogue à ce qui se produit au plus profond de la vie et du cœur de l'homme, paternité, filiation et amour ? Non pas que ces choses, aussi mysté-

rieuses qu'indéniables en nous-même, puissent être clairement rapportées et rationnellement démontrées en ce qui concerne le mystère divin ; mais c'est assez qu'une secrète consonance éveille un vague écho dans notre intelligence.

On s'inquiète néanmoins encore d'une consonance qui paraît artificielle ou excessive, et on lui reproche de glisser sous des sonorités censément philosophiques des paroles et des harmonies de provenance divinement transcendante. [521] Ne serions-nous pas dupes d'une transposition inaperçue et d'une sorte de confiscation frauduleuse, en mettant sur le compte de la raison ce qui ne procède pas de son dictamen propre, ce qui n'est qu'un écho pris pour un témoignage autonome ? — Problème délicat en effet, mais qu'une comparaison nous aide à résoudre. Nous assistons à un concert : un chant, accompagné par l'orchestre, s'élève ; mais dans l'harmonie d'ensemble nous ne discernons pas les paroles. Qu'on mette le libretto sous nos yeux : aussitôt les mots sont distinctement entendus et compris. Cependant leur valeur sonore n'a pas été accrue ; c'est par une autre voie, celle de la vue, que les sons, d'abord sans signification, ont reçu toute leur portée. Ainsi en est-il lorsque le texte révélé nous aide à recueillir et à comprendre le chant profond de l'âme et les touches secrètes de Dieu sur ces orgues intérieures qui, selon l'expression de Pascal, résonnent toujours en nous. Sans doute la comparaison cloche parce que le message surnaturel manifeste outre des vérités inaccessibles, les faits historiques, les inventions charitables, les secours inespérés, les fins sublimes, l'adoption filiale dont aucune initiative philosophique ne peut nous fournir le soupçon. Mais, outre ces grâces naturellement indiscernables, il y a des vérités transcendantes qui, en raison de leur nécessité intrinsèque, ne rentrent pas dans les contingences qui échappent à toute prévision et à toute exigence. N'est-ce point le cas pour la foncière vérité, toute mystérieuse qu'elle reste, de l'aséité divine ? Et s'il est vrai que Dieu surpasse notre intelligence, n'est-il pas également certain que ce qui l'empêche de nous paraître inintelligible, ce qui sert à faire un peu discerner ce qui le rend un peu connaissable, ce qui sert un peu à monnayer sa parfaite simplicité en attributs utilement reconnaissables pour nous, ne doit pas être exclu purement et brutalement de l'humble recherche et de la méditation du philosophe ?

Avant de proscrire toute réflexion rationnelle sur les convergences, toujours hétérogènes, toujours inadéquates, [522] toujours réservées, de la philosophie et de la théologie, qu'on veuille bien songer un instant aux inconvénients qui résultent d'un séparatisme radical. Eh quoi ! en ce temps où les hommes de pensée et de science perdent si souvent le contact des problèmes religieux, l'on estimerait dangereux ou coupable l'effort tenté pour leur faire reconnaître — que la pensée et la science, comme le montrait Duhem après Boutroux, procèdent, en leur forme la plus moderne, de l'esprit chrétien, — que les questions mixtes abondent, — que la haute spéculation rencontre dans sa marche ascendante les questions que la religion d'un point de vue différent impose à notre examen en nous en proposant la solution ? Et, pour ne point affronter le péril de confusion, faudrait-il toujours tomber sous un mortel régime de séparation, d'indifférence ou d'hostilité, ainsi qu'il est logique d'y aboutir quand on persuade aux esprits que ce qui est rationnel n'est pas chrétien et que ce qui est chrétien transcende en tout et absolument la raison ?

La foi personnelle d'un Descartes n'a pas empêché le cartésianisme de préparer le schisme moderne de la spéculation métaphysique et de la méditation religieuse. Il n'est pas normal que le philosophe spécialise sa recherche (qui, à la différence des sciences positives, doit porter sur tout l'homme et sur tout l'être) au point de tenir, même s'il est croyant, une comptabilité de conscience en partie double et d'établir des cloisons étanches là où le besoin de l'unité, de l'universalité, de la cohérence est la loi supérieure de toute vie spirituelle. Inversement, l'effort de Leibniz pour relier et aboucher la nature avec la grâce est à la fois l'effet et la cause d'une erreur non moins grave. Car en montrant dans le surnaturel un simple épanouissement de la nature profonde, il prépare avant la lettre et suscite l'esprit de l'illusion moderniste. Pour éviter l'un et l'autre de ces dangers, il est donc nécessaire de discerner les conditions précises d'une coopération, sans collusion ni collision, entre deux ordres qui dans leur union même restent hétérogènes. [523]

32. — Instance finale sur l'originalité spécifique de l'ontologie.

[Retour à la table des matières](#)

La science de l'être ne doit pas se confondre avec celle de la pensée ou celle de l'action, encore moins avec l'étude de la connaissance ou avec une doctrine pragmatiste. Etre n'est pas seulement penser, ni connaître, ni agir, quoique nous ne puissions nous passer de penser, de connaître et d'agir non seulement pour étudier ce qu'est l'être, mais pour comprendre ce qu'il est.

Sans doute on a prétendu que, sans pensée, aucune réalité ne subsiste vraiment et que l'inconnu, à jamais opaque et ignoré du dehors et du dedans, serait un absolu néant. Est-ce à dire que l'idéalisme soit fondé quand il ramène l'être à ce qui est sujet ou objet de pensée ? Nullement. C'est au contraire l'idéalisme absolu qui est inintelligible et irréel, autant que l'est le faux concept du néant ou celui d'une pure connaissance qui serait à elle-même son seul objet : une pensée qui ne serait que pensée est réellement impensable. Lorsque l'on a défini l'Etre par ces mots : « la Pensée de la Pensée », nous avons montré que le même mot, deux fois répété, n'a pas, de part et d'autre, un sens identique, pas plus que dans le texte *Lumen de lumine* la répétition ne supprime, elle affirme au contraire la distinction qu'il s'agit à tout prix de sauvegarder en impliquant ce commentaire explicite, *Deum de Deo*. Le pur idéalisme est dupe d'un paralogisme analogue à celui qu'il reproche au réalisme en supposant l'existence d'un néant à côté d'une pensée qui serait par elle seule tout le connaissable, tout le réel. L'ontologie authentique échappe à cette double illusion : ni en Dieu, ni dans les créatures elle n'identifie le Verbe à ce qu'il exprime ; elle n'imagine pas fallacieusement une représentation exacte, sans présence réelle et féconde ; elle ne ramène pas ce qui est à un jeu de miroirs, dont la lumière serait d'autant plus incompréhensible qu'il n'y aurait si l'on peut dire aucun tain pour la réfléchir, aucune chaleur et aucun amour pour la vivifier, la concentrer et la [524] répandre.

Si donc l'idéalisme comme l'immanentisme et le pragmatisme conçus dans leur état de pureté sont réellement impossibles à réaliser, il ne faut pas pour cela ne rien garder des critiques adressées à un réalisme trop prompt à opposer simplement réalité et connaissance, être et pensée, comme s'il s'agissait de deux choses tout extérieures et contraires l'une à l'autre. Ce serait là une caricature du vrai réalisme qui intègre toujours en lui la pensée et l'agir, sans faire place ni à une opacité première, ni à une inertie suprême. C'est pourquoi nous avons insisté sur les origines à la fois noétiques et pneumatiques d'un monde où, dès les plus basses origines, la pensée est déjà constitutive de la matérialité elle-même. Et partout nous avons montré, sous la motion de Celui dont il est dit *semper agit*, et non seulement dans les choses mais en soi puisqu'on l'a traditionnellement nommé l'« Acte pur », un dynamisme universel qui lance tout le devenir vers l'Être.

Toutefois l'aspect le plus pressant sous lequel s'est imposé à nous le problème ontologique est celui de la compatibilité de l'Être absolu avec d'autres êtres dont la possibilité même, comme la destinée, apparaissent d'abord paradoxales et mystérieuses. Déjà nous avons été amenés à nous étonner des conditions et des fins d'une pensée imparfaite suspendue à la perfection divine. Ici s'est imposée à nous une plus étrange difficulté : comment une création est-elle possible et justifiable ? quelles suites comporte cette vocation à l'existence d'êtres si précaires, si éloignés de la plénitude à laquelle ils aspirent, si exposés à manquer leur destinée, si indélébiles cependant ? Mais c'est ici surtout qu'apparaît davantage l'écart à combler entre la réalité présente ou future et la pensée qui peut en être obtenue et développée. On se paierait vraiment de mots en continuant à soutenir qu'il n'y a dans notre réalité profonde rien de plus que ce que nous en connaissons déjà, rien de plus dans les choses que la pensée déjà réalisée en elles ou en nous, rien de plus dans l'univers [525] que son propre devenir ou que le déterminisme qui semble le rendre saisissable à une science de la relativité universalisée. Les êtres trouvent plus haut ce qu'ils ont de réalité intelligible et bonne ; et c'est en donnant à ces réalités ce qui assure leur consistance et leur prix qu'on apporte aussi à la pensée les satisfactions ou les promesses qu'elle ne suffirait pas à découvrir ou à procurer par son effort soli-

taire. Si on ne peut chasser de la pensée, même imparfaite, l'aspiration et la coopération de l'infini, on ne peut non plus éliminer de l'être contingent et conscient l'aveu de sa dépendance, de ses virtualités, de ses responsabilités dans l'emploi qu'il fait de l'Etre prêté et exigeant en son être imparfait et inexterminable. N'invoquons pas le mystère pour y cacher ce qu'il est possible de connaître et ce que nous voudrions dissimuler à la lumière. Nous en savons assez, malgré les ombres qui se mêlent à notre conscience, pour que notre responsabilité intellectuelle et morale soit justement engagée jusqu'à l'opposition extrême de nos fins dernières.

Ainsi, quoique l'ontologie ne se désintéresse d'aucune réalité, même de celles qui semblent les plus éphémères, elle opère cependant son intégration sous une raison formelle qui spécifie son objet propre et sa méthode originale. Dans les données empiriques, dans les généralités scientifiques, dans les spéculations métaphysiques, elle vise uniquement ce qui les rattache à l'Etre, ce qui confère une consistance à cela même qui semble passer et s'évanouir ; elle va jusque dans le désordre et la perte retrouver la mort qui ne meurt pas ; elle manifeste toute la portée des normes ontologiques qui peuvent être provisoirement méconnues ou violées, mais qui gardent leurs exigences et les font valoir dans l'ordre intemporel auquel l'être est destiné.

L'illusion à dissiper, c'est donc celle qui nous persuaderait notre empire immédiat et souverain sur l'être qui nous est donné. Sans doute nous recevons l'existence, mais ce n'est pas du tout fait, ni du tout nôtre : c'est un prêt que [526] nous avons à faire valoir et fructifier, sans enfouir le talent qui nous est confié ou sans le dépenser selon notre caprice, comme s'il nous appartenait définitivement ou comme si nous pouvions nous contenter de cette mise de fonds. Quelle erreur d'imaginer cet avoir comme s'il était notre être même et comme si, par analogie avec la fausse conception des biens terrestres, nous avions sur nous-même *jus utendi et abutendi*. Ainsi justement comprise, l'ontologie ne saurait rester une simple description, abstraite et statique. Elle est dynamique et dramatique, requérante et édicatrice. Elle est l'explicitation, en connaissance et en action, de la *norme* qui traduit en nous la présence d'un dessein divin et

d'une exigence transcendante, exigence à laquelle conspirent notre intelligence et notre volonté selon leur rectitude essentielle, puisque cette règle, loin de les refouler est, pour elles, réalisatrice et libératrice.

Index

[Retour à la table des matières](#)

- Alfred Espinas, 93
 Anaxagore, 340
 Anselme, Saint, 131
 Aristote, 10, 53, 69, 80, 95, 97, 101, 107, 125, 136, 141, 158, 167, 189, 202, 208, 209, 230, 239, 267, 297, 325, 347, 356, 392, 394, 395, 400, 401
 Augustin, Saint, 12, 83, 143, 236, 237, 251, 367, 386, 391, 414, 416, 417
 Bacon, Francis, 36, 392, 422
 Beauchesne, Gabriel, 367
 Beaudoin, R.P. Réginald, 83
 Bergson, Henri, 291
 Berkeley, George, 44, 54, 63, 367
 Bernard, Claude, 76
 Bernard, Saint, 263, 412
 Bertrand, Alexis, 64
 Bossuet, Jacques Bénigne, 23, 158, 159, 258, 279, 386
 Boutroux, Emile, 161, 235, 334, 392, 425, 439
 Carvallo, Moïse Emmanuel, 429
 Castelli, Enrico, 402
 Comte, Auguste, 94, 97, 200, 405
 Delbos, Victor, 316
 Descartes, René, 17, 71, 105, 116, 117, 121, 147, 309, 329, 367, 374, 425, 427, 434, 439
 Duhem, Pierre, 231, 313, 330, 337, 439
 Eckart, Maître, 145
 Goethe, Johann Wolfgang von, 87
 Gratry, Alphonse, 120, 236
 Guitton, Jean, 367
 Hannequin, Arthur, 327
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 340
 Héraclite, 340
 Hobbes, Thomas, 94, 226
 Hume, David, 291, 335
 James, William, 176
 Kant, Emmanuel, 201, 228, 395
 Lachelier, Jules, 48, 291, 299
 Lalande, André, 287, 294
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 37, 51, 63, 65, 66, 68, 80, 117, 126, 151, 152, 160, 166, 227, 230, 235, 280, 309, 312, 341, 342, 343, 366, 367, 389, 393, 395, 400, 401, 403, 421, 439
 Léon, Xavier, 392
 Lucrèce, 124
 Maine de Biran, 124
 Malebranche, Nicolas, 44, 124, 175, 193, 236, 240, 367, 377, 416
 Mélissos, 330
 Newman, Cardinal John Henri, 236, 262
 Newton, Isaac, 428, 429
 Ollé-Laprune, Léon, 352
 Origène, 200, 389
 Parménide, 10, 28, 38, 99, 170, 255, 291, 330
 Pascal, Blaise, 12, 66, 158, 176, 193, 247, 313, 334, 352, 357, 438
 Paul, Saint, 169, 170, 256, 347, 368
 Platon, 10, 12, 51, 126, 161, 168, 278, 304, 325, 386, 432
 Plotin, 367
 Poincaré, Henri, 139
 Ravaisson, Félix, 170, 256
 Ribot, Théodule, 193
 Secrétan, Charles, 146
 Socrate, 350, 387
 Spinoza, Baruch, 9, 39, 199, 319, 367, 388, 423
 Spir, African, 386
 Stuart Mill, John, 389
 Thomas d'Aquin, Saint, 342, 343, 383, 413
 Tolstoï, Léon, 120
 Valéry, Paul, 291
 Vandel, Albert, 345
 Vinci, Léonard de, 328
 Vogelsang, Karl von, 186
 William Crookes, 73
 Xénophane, 107