

Maurice BLONDEL
(1861-1949)

La Pensée

Tome II

*Les responsabilités de la pensée
et la possibilité de son achèvement*

(1934)

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

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

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

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

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

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

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par Damien Boucard, bénévole.
Courriel : [mailto :damiemboucard@yahoo.fr](mailto:damiemboucard@yahoo.fr)

Maurice Blondel

La Pensée (1934). Tome II.
Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement.

Paris : Félix Alcan, Éditeur, 1934, 558 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 6 janvier 2010.

LA PENSÉE

PAR

MAURICE BLONDEL

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

TOME II

LES RESPONSABILITÉS DE LA PENSÉE

ET

LA POSSIBILITÉ DE SON ACHÈVEMENT

PARIS

LIBRAIRIE FELIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN. 108

1934

Table des matières

PERSPECTIVES. Les doubles démarches nécessaires et volontaires de la pensée

QUATRIÈME PARTIE - DUALITÉ DE LA PENSÉE - Divergences et convergences simultanées - Description explicative, raison d'être et portée finale de cette dualité

Chapitre I - L'apparent diptyque de la pensée

Les deux visages de la pensée

Chapitre II - Alternative libérante en même temps qu'exigeante pour la pensée

Chapitre III - Option et responsabilité de la pensée

CINQUIÈME PARTIE - L'ÉDUCATION DE LA PENSÉE - Concours de la spontanéité et de la liberté dans le progrès normal de la pensée

I. — Esprit d'une éducation organique de la pensée sous les diverses formes qui composent la civilisation.

II. — L'alliance de l'intelligence et de la sensibilité et la culture intégrale de la vie affective et prospective.

III. — La finalité normale de la culture scientifique et les limites mobiles qui en bornent la portée.

IV. — Les sciences de l'homme et l'éducation de la pensée sociale.

V. — L'essor esthétique de la pensée et la fonction intellectuelle de l'art et de la littérature.

VI. — Les compétitions métaphysiques et morales. Offices de la pensée philosophique

VII. — Valeur et précarité de la pensée civilisatrice.

SIXIÈME PARTIE - DÉFICIENCE NATURELLE ET EXIGENCE RATIONNELLE DE NOTRE PENSÉE - Qu'implique la conscience de son inachèvement ?

Chapitre I - L'inachèvement de la pensée - Philosophie de l'insuffisance et son caractère positif

I. — Qu'implique la conscience d'un inachèvement de la pensée ?

II — La métaphysique de la mort.

Chapitre II - La perfection de la pensée est-elle concevable ? Le problème de l'achèvement de notre pensée et la possibilité de Dieu.

Chapitre III - Besoin incoercible et impuissance foncière d'achever naturellement notre pensée

SEPTIÈME PARTIE - L'INTÉGRITÉ DE LA PENSÉE - Doctrine et vie de l'esprit

Chapitre I - Pensée et Esprit

Chapitre II - L'accès de la vie spirituelle

Chapitre III - Vers l'achèvement de notre pensée

CONCLUSION ET PROSPECTION

Excursus - DISCUSSIONS AUXILIAIRES ET CONVERGENCES PAFICATRICES (32-61)

Index

VUE CAVALIÈRE

CONCOURS DE LA SPONTANÉITÉ
ET DE LA LIBERTÉ

DANS LE DÉVELOPPEMENT DE LA VIE INTELLEC-
TUELLE

RISQUES ET ÉDUCATION NORMALE

POSSIBILITÉ ET CONDITIONS
D'ACHÈVEMENT DE LA PENSÉE

[8][9]

PERSPECTIVES.

Les doubles démarches nécessaires et volontaires de la pensée ¹

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici nous avons suivi, simples spectateurs, le développement rythmé de la pensée, en ce qu'il a de spontané, comme une force de la nature et comme une impulsion contrainte ou même contraignante. Lors donc que nous parlions de tendance, d'aspiration, d'effort vers l'unité, de démarche vers une fin implicitement convoitée, [10] il pouvait sembler qu'il s'agissait de métaphores

¹ Tout en réclamant l'examen des techniciens pour un itinéraire un peu inexploré, ce tome second est accessible en ses parties essentielles à un public plus dégagé des questions d'école. d'esprit plus libre et moins tourné vers les dessous de la pensée que vers les problèmes concernant la valeur de la science, les devoirs intellectuels, le sens de l'ordre social et de la civilisation humaine, le but même de la vie spirituelle. Toutefois ce volume ne forme avec le précédent qu'un organisme étroitement lié : c'est pourquoi nous rappelons par la désignation numérique des parties les étapes antérieures. Cette numérotation sert à montrer la continuité d'un ouvrage d'ensemble qui ne trouve sa signification entière que par la liaison de tous ses membres et par l'intégration même des problèmes nés les uns des autres. Nous rappelons ici que les chiffres arabes insérés entre parenthèses dans le texte renvoient aux *excursus* ou commentaires justificatifs, qui figurent pour les 31 premiers nombres, à la fin du tome I, pour les nombres suivants à la fin de ce volume II. Et ces renvois peuvent être reproduits à diverses reprises quand il y a intérêt, pour le lecteur, à se reporter aux explications ou aux applications fournies à l'appui ou en marge de notre étude directe.

anthropomorphique, d'interprétations subjectives qui n'interviendraient qu'après coup pour éclairer d'une lumière factice une histoire à laquelle nous restons étrangers, sans que préalablement nous y soyons intéressés, sans que nous ayons ensuite à entrer dans le drame et à prendre rang d'acteurs. Mais voici que nous abordons la scène où, comme tel personnage de Molière, nous ne paraissions qu'au 3^e acte, mais pour un rôle si préparé, si attendu, si capital ! *De nobis agitur*, même quand nous ne semblions pas encore être là.

Toujours est-il que survient un point du développement naturel et pour ainsi dire fatal de la pensée où, mis forcément en possession des conditions de la raison et, partant, de la liberté, cette pensée réfléchissante se trouve en état et en demeure d'intervenir dans l'élaboration de sa propre histoire, dans l'ajustement de ses moyens, dans la recherche et la poursuite de ses fins proches ou ultimes. *In manu consilii sui ponitur*. De ce point de vue nouveau et plus compréhensif, elle pourra peut-être intégrer tout ce qui précède obscurément son progrès, désormais éclairé et ratifié ; mais surtout elle va, moins passive, moins purement réceptive, avoir à disposer (dans les cadres qu'elle paraît subir quoiqu'au fond ils répondent à ses besoins intrinsèques) ses initiatives clairvoyantes ou ses erreurs d'orientation.

Ainsi — on le comprend déjà, on s'en rendra de mieux en mieux compte — la pensée, d'abord captive au sein de la nature comme dans une ténébreuse matrice où elle est préparée à la vie de lumière, commence par être formée et subie, même en ce qu'elle a déjà d'activité. Toutefois, par son évolution même, elle émerge du flot qui la roulait en lui et où elle continue à prendre appui et mouvement, mais pour apercevoir l'horizon, étudier l'océan, éviter les écueils, tendre au port. [III]

Néanmoins avant d'examiner son itinéraire et de la suivre en son périple, une enquête circonspecte s'impose à nous ; tant l'aspect sous lequel il nous importe de la considérer a été peu remarqué et tant il est malaisé de l'étudier méthodiquement. Il nous faut donc rendre explicites les démarches qui suscitent l'intervention de décisions intelligentes. Il nous faut réfléchir aux raisons secrètes qui provoquent cette apparition d'une forme ou d'une fonction neuve de cette pensée libérée ; il nous faut ainsi faire comprendre les conflits, les

dangers, les responsabilités nées de cet *imbroglio* qui fait succéder à l'épopée de la pensée en gestation *ab origine mundi* un drame dont nous avons à étudier les péripéties, avant et afin de le conduire à son tragique ou sublime dénouement.

Si quelques lecteurs avaient été surpris et même choqués par le paradoxe initial d'une pensée cosmique, obscurément travaillée par une dualité qui naît cependant d'une invincible recherche de l'unité toujours fuyante, nous allons peut-être — même s'ils avaient fini par agréer quelques-unes des perspectives précédemment ouvertes devant eux — les étonner encore en leur proposant, non plus seulement au sein de l'univers mais au plus intime de la pensée elle-même, une opposition secrète, une fissure d'autant plus incurable que, au moment même où l'idée de Dieu est venue en rapprocher les bords, la blessure loin de se cicatriser apparaît plus profonde et plus meurtrière pour nos espoirs de solution pacifiante.

Tel est donc l'enjeu de la recherche qui s'impose nécessairement à nous par l'effort cohérent de toute pensée fidèle à sa propre lumière, mais qui requiert une intervention de notre part. Car si cette genèse inévitable d'une réflexion inquiète et libératrice surgit en nous, même à notre insu et contre notre gré, cette liberté, fille de la nécessité apparente, n'est pas nécessitante ; elle [12] devient mère d'options éclairées, volontaires, imputables à notre responsabilité ; la voilà donc principe de lumière nouvelle et décisive pour le sort suprême de l'esprit.

Il faudra même aller plus loin. Car, si notre pensée reste constamment travaillée, comme le monde et plus que le monde entier, par une parturition — toujours avortée — d'unité, un problème se posera forcément à nous devant le bord de la faille que nous ne parvenons jamais à combler, à sonder : est-il concevable que, si nous n'achevons jamais notre pensée, il y ait cependant une pensée pure et parfaite, la pensée en soi, la « Pensée de la pensée » qui serait la réalité même et la perfection absolue de l'esprit ? Et ne voit-on pas que la solution d'une difficulté si suprême est néanmoins la seule réponse capable de fournir le mot de notre propre énigme ? Mais aussi ne devons-nous pas chercher comment, sans présomption, nous aborderons une telle question, tout au

moins pour indiquer dans quelle mesure, — si insoluble qu'elle puisse paraître pour nous et par nous, — il est toutefois concevable et légitime d'indiquer les conditions qui rendraient possible une réponse ?

Nous verrons plus tard que la solidité ou même la possibilité de nos connaissances partielles ou des réalités subalternes dépend d'un tel problème implicitement posé et de la solution virtuellement escomptée ; car s'il n'y avait point de lien entre les formes les plus rudimentaires de la pensée, de l'être et de l'action, la notion de vérité, l'idée de l'existence, l'élan de l'aspiration spirituelle seraient radicalement inintelligibles, irréalisables, impossibles à concevoir et à poursuivre. Mais notre tâche présente est plus limitée ; et il importe de parcourir d'abord les étapes intermédiaires d'une route sans lacune et sans discontinuité.

Ce que nous avons présentement à comprendre, c'est le fait d'une apparente symbiose en nous de deux formes [13] hétérogènes de pensées conjointes. Toujours sans doute on les a plus ou moins discernées ; il reste cependant à expliquer d'où elles procèdent, comment par leur inévitable développement elles engendrent un problème qui suscite et met en cause notre responsabilité. Et dès lors l'idée même d'une liberté est intégrée dans la vie d'une pensée vraiment consciente de soi et intelligible pour soi. Mais aussi des risques apparaissent ; une éducation, une rectification deviennent nécessaires pour que l'ordre des libres options se conforme à l'ordre des vérités subsistantes et des cohérences essentielles. A cette condition seulement nos pensées en devenir participeront à ce qu'on peut appeler l'intelligibilité et la bonté intrinsèque de la pensée parfaite, telle que nous devons la concevoir idéalement et la viser réellement. C'est grâce à cette droiture de notre pensée la plus personnelle que nous pourrions approcher le problème de la pensée pure, la question de savoir s'il y a un absolu du penser, une perfection intelligiblement et intelligemment subsistante, en qui se trouvent unis et distincts l'être, le penser et l'agir, dans une réciprocité de réalité, de vérité et de charité constitutives. [14][15]

QUATRIÈME PARTIE
- DUALITÉ DE LA PENSÉE -
Divergences et convergences
simultanées - Description ex-
plicative, raison d'être et portée
finale de cette dualité

[Retour à la table des matières](#)

[16] [17]

ÉTUDE MÉTHODIQUE DE LA DOUBLE FONCTION DE NOTRE PENSÉE :

[Retour à la table des matières](#)

C'est un fait, diversement mais universellement impliqué dans les doctrines philosophiques, qu'en notre manière de penser se rencontrent, s'opposent, se mêlent deux modes hétérogènes, deux sortes d'esprits, deux phases alternatives : formes discursives ou ébauches intuitives, esprit de géométrie ou esprit de finesse, raisons analytiques ou raisons du cœur et de l'âme, philosophie aisée et de sens obvie ou technique difficile et complexe, confiance en la lumière naturelle ou rectification des préjugés de la caverne ou des idoles de l'entendement, etc. Sous mille aspects nous retrouvons partout cette étrange complication dont cependant l'on n'a d'ordinaire ni abordé l'examen systématique, ni recherché l'origine, ni vu la signification, ni discerné les conséquences, ni montré la finalité, ni encore moins préparé ou atteint le terme susceptible d'amener à la convergence ces voies parallèles et inséparables de la pensée. C'est donc une sorte de « *Traité des deux pensées* conjointes, adverses, irréductibles et inséparables en nous » que nous avons maintenant [18] à composer ici. Sans doute l'histoire des doctrines abonde en traits précis qui pourraient enrichir ce diptyque de précieuses, d'innombrables réflexions.

Dès longtemps et sous mille aspects ébauchés on a caractérisé les oppositions intestines de la pensée. On a maintes fois essayé de dépeindre littérairement ces contrastes en les ramenant sous différentes appellations à deux sortes de connaissance (réelle ou notionnelle), de pensée (concrète ou abstraite), etc...

Mais on s'est borné d'ordinaire à juxtaposer, à comparer et à confronter ces modes symétriques, sans en rechercher l'origine, sans en approfondir la nature, sans en montrer la solidarité, sans en découvrir la fonction, sans pouvoir dire si cette diplopie (qui est peut-être aussi, nous l'avons déjà entrevu, une dichotomie subsistante dans la réalité comme dans notre vision des choses), est oui ou non réductible à l'unité et à l'intelligibilité.

Il est temps d'élucider ces complications, de scruter leur organisation, d'un point de vue génétique et intégralisant. Nous verrons sans doute, par cette étude cohérente, apparaître peu à peu la raison profonde de ce qu'on appelait naguère « la fêlure de la conscience pensante »¹ ; et au lieu de nous contenter d'enregistrer cet « accident », nous apercevrons le caractère congénital, l'intérêt extrême, le rôle décisif de cette disposition qui seule rend possible « la naissance de l'esprit », et qui seule aussi permet de préparer l'option salutaire.

Ce qui importe donc surtout, c'est de découvrir et d'utiliser le ressort secret qui fait surgir cette double vie et qui suscite en elle et par elle une crise de la pensée devenue capable et même obligée de participer à sa propre direction ; car c'est en raison de ce conflit interne [19] que non seulement surgit la conscience réfléchie, mais qu'apparaissent le pouvoir et le devoir de gouverner la vie intellectuelle.

Déjà nous avons remarqué, avec Victor Delbos, (21) que, du seul fait qu'il y a un « problème de là connaissance », il appert que la pensée n'est point spontanéité pure et totale, qu'en elle et pour elle, les choses ne vont pas toutes seules, que la conscience naît d'une sorte d'anomalie normale, si l'on peut dire. Maintenant nous avons à noter quelque chose de plus ; et, par le simple progrès des implications spontanément enchaînées, nous voici en face d'un embarras plus précis, plus délicat et de plus grave conséquence. Le rôle du philosophe est de s'étonner de ce dont on a le tort de ne plus s'étonner. Et c'est le cas ici

¹ Cf. Bulletin de la Société Française de Philosophie, relatant la communication de M. René Le Senne à la séance du 23 janvier 1932 et les remarques que j'y avais adressées.

d'éveiller l'attention sur une difficulté où d'ordinaire l'on ne s'arrête pas, quoiqu'elle marque le point crucial, le passage périlleux et critique entre tous.

— Pour nous préparer à discerner l'étroite entrée de ce défilé qui nous conduit aux plus amples horizons, il est indispensable de fixer nos constatations toujours élémentaires. Et puisqu'il s'agit ici, en effet, d'analyse mentale, comme le cherchaient diversement Maine de Biran ou ses prédécesseurs qui, contemporains de la naissance des sciences chimiques, essayaient, selon leur expression, d'« élémenter la science de la pensée », il convient peut-être de définir avec le plus de précision possible les caractères spécifiques et les lois de composition des ingrédients dont se forme la vie mentale, d'une façon assurément plus complexe et plus souple, mais aussi exacte que toutes les combinaisons étudiées dans les laboratoires. Tel est l'objet du premier chapitre de cette partie. — Ensuite, nous verrons plus aisément d'où vient et où tend cette dualité qui, malgré la distinction réelle des formes en présence, n'empêche pas la coopération des deux pensées tramant en nous leur tissu indéfini, tissu [20] bien vivant, mais cependant toujours à réparer, toujours menacé de dissociation et de mort, en dépit de tous les appareils conjonctifs dont la pensée use pour maintenir ses réussites partielles et pour se persuader qu'elle touche au terme convoité. — Si donc le spectacle de la nature, de la vie, de la conscience en sa spontanéité nous avait apparu comme un immense poème narratif, nous aurons désormais à voir se former, se déployer et peut-être se dénouer une crise tragique dont la pensée elle-même devient le théâtre et l'enjeu. Un troisième chapitre devra donc déjà révéler l'intérêt dramatique de cette histoire non fictive ni problématique, mais réellement et inévitablement vécue par notre pensée, en danger de s'égarer et de se dépraver, ou en devoir sinon de se gagner du moins de chercher les voies du salut. [21]

Chapitre I

- L'apparent diptyque de la pensée

[Retour à la table des matières](#)

« Deux pensées en chacune de nos pensées », quel est ce paradoxe si différent, semble-t-il, de ces banales descriptions de deux genres de méthodes et d'esprits qu'il est classique d'opposer comme étrangers l'un à l'autre ? Peut-être donc notre lecteur reste d'abord sceptique devant une telle distinction et surtout devant l'importance que nous y attachons comme devant les conséquences et les justifications que nous promettons. On sera tenté parfois d'imputer à quelque artifice systématique l'effort que nous proposons de faire afin de comprendre comment notre pensée, est apparemment scindée en deux, comment cette déchirure intérieure et infinitésimale est liée à l'apparition et à la fonction d'une liberté d'option, sans laquelle la vie de la pensée ne s'expliquerait pas et ne saurait tendre à aucun achèvement véritable. L'idée même d'une responsabilité intellectuelle, d'une relation intrinsèque entre la pensée et l'activité morale est si déconcertante, voire si antipathique à maints esprits que nous ne devons pas à la légère faire appel à des constatations tirées d'analyses complexes et lointaines. **(32)**

Il est donc important, sans renier nos inventaires antérieurs, d'appréhender de nouvelles données directement aperçues et décrites, sauf à les réintégrer plus loin dans [22] la série continue de nos implications totales. On se souvient du double aspect et presque du double élément que dès l'étude

de la pensée cosmique, puis au cours de toutes les inventions de la nature et de la conscience nous avons dû discerner et voir pour ainsi dire en action. Mais maintenant il s'agit d'un schisme plus subtil et qui semble tout immanent à nos pensées les plus intériorisées. Avant d'essayer un raccord entre ces phases successives de notre enquête, il est bon d'examiner, sans arrière-pensée systématique ce fait nouveau et tout intime.

Oublions donc un moment ce qui pourrait, dans ce qui précède, apparaître comme des *thèses* et non comme des certitudes vitales et intellectuelles tout ensemble. Le fait que nous avons maintenant à saisir sur le vif, avant même de l'ouvrir et de l'interpréter, c'est la vérité constante — toujours remarquée sans qu'elle ait été expressément analysée et justifiée — de pensées symétriquement inverses, de deux genres d'esprits qui ne se trouvent pas seulement chez des hommes de tempérament différent mais qui, à doses variables, se mélangent toujours en chacun de nous. Voilà ce que, pour commencer, nous avons à discerner avec une précision technique. S'il y a en effet deux sortes de pensée, il faudrait caractériser d'abord leurs traits spécifiques ; et, si elles peuvent ou doivent composer une harmonie, encore conviendrait-il que nous déterminions les règles de leur accord et, pour ainsi dire, la science du contrepoint, condition de tout art symphonique.

Chose étrange, en effet : tour à tour ou même simultanément, on a toujours distingué ces deux formes de pensée et on n'a presque jamais eu l'idée d'expliquer pourquoi ces deux modes subsistent et comment ils peuvent être organisés en fait et en droit, malgré l'hétérogénéité apparente qui masque le problème de leur coexistence et de leur coopération. [23]

Quoique nous reportions d'ordinaire aux *excursus* les aperçus historiques et critiques, il semble utile ici, en raison des interprétations que nous proposons d'anciennes théories, d'offrir un bref tableau de quelques tentatives faites dans le passé : on verra par là que, si notre problème n'a pas été méthodiquement traité ni expressément énoncé, néanmoins les données qui l'imposent ont été traditionnellement remarquées, sans même qu'elles aient paru faire question. Avant d'entrer pour notre part dans un examen plus critique et plus foncier, rappelons quelques-uns des jalons qui marquent en arrière la route où nous

avons à nous aventurer de l'avant. Si toutefois il serait instructif de scruter à fond et de comparer, sur ce point précis d'une dichotomie de la pensée, plusieurs des grandes doctrines anciennes ou modernes (car elles procèdent souvent, malgré maintes coïncidences, d'inspirations et de départs très différents), il suffira, pour notre but, d'évoquer certains de ces souvenirs historiques, afin d'y trouver, non une réponse à notre problème qui n'y est pas posé, mais une confirmation de la nécessité constante d'une solution toujours différée.

Effort qui même s'il devait échouer serait instructif et qui en toute hypothèse reste nécessaire pour discerner la fonction essentielle et les virtualités du penser. Car, fallût-il montrer que ni l'unité n'est naturellement accessible, ni la dualité n'est légitimement acceptable, il résulterait de cette étrange condition de notre pensée une exigence nouvelle, une obligation à laquelle il nous est impossible de nous dérober et qu'il est par conséquent capital de prendre en considération, sinon comme une curiosité théorique du moins comme une question vitale, en face de laquelle une attitude s'impose à nous.

— C'est ainsi que Platon, désireux de concilier les hardiesses divergentes de ses prédécesseurs ioniens ou éléates, décrit les degrés étagés de sa dialectique afin d'aboutir à [24] un hiatus final qui réserve à la fois la continuité et l'hétérogénéité de la pensée sous ses diverses formes et en ses fonctions, incommensurables autant que solidaires ; gradation progressive mais aussi, après cette ascension qui est comparée à un tremplin, bond soudain, entrée brusque dans le monde de l'intuition et des idées ; mais dont Platon ne sait dire s'il est possible d'en redescendre dans notre monde ou s'il faut envoyer promener les phénomènes. « Réminiscence », nous dit-on ; que d'obscurités persistent cependant en ces vues divinatrices ou mythiques et que nous sommes peu renseignés encore sur la relation et la modalité de ces ordres différents d'existence et de connaissance ! Car les étapes ascendantes ou régressives ne nous instruisent précisément ni sur le moteur secret, ni sur les connexions réciproques, ni sur la solidarité et la destination finale de la pensée, entraînée en ce vaste itinéraire.

— Spinoza, si soucieux de réintégrer et de subordonner toutes les données de fait et toute la complexité des passions en un ordre de nécessité intelligible et libératrice, distingue trois degrés de connaissance, mais pour nous éle-

ver par extrapolation à la pensée censément adéquate qui, de façon sinon extensive du moins elliptique et intensive, nous unirait par un amour tout intellectuel à l'unique Substance en éliminant illusions et passions comme le soleil, une fois levé, sublime la brume matinale. Mais c'est supposer tout à fait résolu un problème que nous avons d'abord à poser en tenant compte de la résistance des faits et des âmes, résistance sans laquelle la conscience même d'une difficulté ne serait pas possible, résistance aussi qui rend fictive la victoire totale qu'escomptent un élan subjectif et une majoration inexplicée de l'expérience personnelle ¹. [25]

— Pascal a merveilleusement dépeint les contrastes, en présence l'un de l'autre, de l'esprit géométrique et de l'esprit de finesse qu'il retrouve dans les trois ordres incommensurables où nous élèvent ses *Pensées*. Mais décrit-il tous leurs caractères spécifiques ? montre-t-il comment et pourquoi ils cohabitent et coopèrent ? Est-ce que, surtout, il explique assez de quelle origine ils procèdent, pourquoi ils divergent et comment néanmoins ils contribuent en nous à une seule et même destinée ou même déjà à une vie intellectuelle qui, dans les conditions présentes de son exercice, ne se laisse pas réellement morceler ?

— Avec l'acuité de sa pénétration spirituelle, Newman a, lui aussi, discerné profondément les deux formes symétriques de la pensée : d'une part, il insiste sur les abus fréquents de la connaissance notionnelle, sans peut-être en apercevoir le rôle indispensable et salutaire ; d'autre part il aime à relever l'excellence de cette connaissance réelle qui, dépassant les formules et les concepts, use de toutes les ressources de l'être raisonnable et moral pour restituer dans la pensée la vérité concrète des êtres aux quels nous avons à nous adapter. Mais, à son tour, il marque peut-être trop uniquement l'antithèse abs-

¹ Cf. à ce sujet la fin du chapitre consacré par Victor Delbos à Spinoza dans son livre *Figures et Doctrines de Philosophes*. Voir aussi dans le « *Chronicon Spinozanum* » (1919-1920) mes deux articles intitulés : *Un interprète de Spinoza : Victor Delbos* ; et encore : *L'évolution du Spinozisme et l'accès qu'elle ouvre à la transcendance* dans l'« *Archivio di Filosofia* » (décembre 1932). Cf. aussi : *Une des sources de la pensée moderne* deux articles dans les « *Annales de Philosophie Chrétienne* » (juin et juillet 1894).

traitement considérée, sans s'attacher assez à l'étrange hymen de ces pensées conjointes et à la fécondité d'une union qui paraît d'abord sans amour ¹. [26]

Il nous reste donc une tâche, en grande partie neuve, à entreprendre ; et, tout en nous appuyant sur les distinctions classiques que nous venons de rappeler, essayons de rendre plus explicite et mieux organisée cette évidence d'un diptyque de notre pensée. Au lieu de refermer les volets sur le centre mystérieux du tableau, ouvrons-les sur les charnières afin de découvrir leur intérieur et surtout ce centre qu'ils masquent quand on se borne à les laisser repliés l'un contre l'autre. Considérons maintenant, sur chacun des vantaux fermés, les dessins apparents qu'on y inscrit d'ordinaire, mais qui lors de leur déploiement font place aux vraies peintures accompagnant l'œuvre principale dont ils protègent habituellement la secrète beauté, C'est après avoir recueilli ces traits extérieurs et ces affiches de la devanture que nous pourrions peut-être scruter les véritables caractères et l'inspiration complète qui échappait à un regard superficiel. Mais pour n'être pas dupes de cette spécieuse comparaison qui, après avoir fixé et aidé notre attention, nous servira surtout peut-être par les insuffisances que nous y découvrirons, nous avons besoin de recourir à une dissection du problème si complexe dont nous venons déjà de faire sentir la singularité, d'autant plus embarrassante en effet que ce problème semble n'offrir d'analogie avec aucun autre. Nous sommes cependant réduits à user de méthodes utilement employées d'ordinaire ; et c'est ainsi que nous allons tenter l'examen par trois voies qui nous rapprocheront sans doute du but ou du moins nous permettront d'entrevoir ce qui nous en sépare encore. Dans cette intention, cherchons donc si, — par leur origine d'abord, — ensuite par leur nature essentielle, — enfin par leur rôle et leur destination, ces deux sortes de pensées (qui semblent ne [27] constituer qu'un même penser malgré une dissymétrie les rendant encore moins superposables que le gant droit et le gant gauche de

¹ Leibniz a fourni sur cette importante question moins une théorie organisée que des vues multiples et parfois énigmatiques. Dans le livre intitulé : *Une énigme historique : Le « Vinculum Substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur* (Beauchesne, 1930), j'ai examiné quelques-uns des aspects et quelques-unes des raisons d'être du problème ici soulevé, notamment aux chapitres V et VI de cet ouvrage.

nos mains) peuvent être aussi précisément spécifiées et combinées que des corps chimiquement différenciés, tels un acide et une base.

I

Sera-t-il possible de recourir — comme elle nous avait, semble-t-il, réussi pour les stades précédents — à cette *méthode génétique* qui nous révélerait, peut-être à partir de points de départ très distincts, les *origines* de nos pensées, même après qu'elles se mêlent sans pourtant se confondre ? Voyons si par une description empirique nous décèlerons le secret de ce qu'on a souvent attribué à une évolution aussi continue que spontanée ; et soumettons successivement chacune de nos manières de penser à cette exploration de leur source, de leurs cours, de leur confluent.

A première vue, il ne semble pas malaisé de caractériser l'un de ces modes de pensée — qu'on a souvent étiqueté de plusieurs épithètes — et d'en tracer une figure schématique, alors même qu'on ne réussit guère à faire d'elle un visage vivant, ni à lui conférer l'unité harmonieuse d'une physionomie personnelle. Sans viser à fondre ensemble les linéaments d'un tel portrait artificiel, essayons cependant de grouper quelques-uns des traits dont on affuble cette pensée qu'on n'ose point appeler vivante, quoiqu'elle soit bien active et ambitieuse, et qui, tour à tour, est nommée abstraite, analytique, notionnelle, discursive, représentative, constructive, scientifique, spéculative, etc.

Mais voici que, dès l'entrée, surgit une difficulté dont nous avons à triompher : faute d'y réussir stérile serait l'examen comparatif auquel nous devons nous appliquer. [28] Trop souvent l'on a fait commencer la pensée véritable et la philosophie proprement dite à ce qui est élaboré en concepts, exprimé en définitions, organisé en chaînes discursives. Or un tel point de départ n'est pas initial ; il suppose des antécédents multiples, des données et des initiatives sans lesquelles, nous l'avons vu, il n'y aurait pas même de sensation perçue, ni de connaissance concevable. Partir de l'abstrait, ce serait donc commencer par

le milieu de la route et quelle que soit la valeur didactique d'une réflexion et d'un enseignement qui se constitueraient avec de tels matériaux censément élémentaires, l'esprit critique et réaliste ne s'accommode pas d'une si abusive simplification (33). *Non incipit, non terminatur cogitatio ad enuntiabilia*. Une philosophie toute en concepts n'est fidèle ni à l'origine, ni à la vie, ni à la fin de la pensée ; et il est impossible de constituer une doctrine légitime et saine dans l'enceinte de l'ordre abstraitif et notionnel. Elle ne peut se mouvoir sans percer par les deux bouts cette enceinte qui, pour être fictive, n'en est pas moins ou n'en est que plus meurtrière. Ce n'est donc point de ce côté que nous pouvons accéder à une source véritable ; et la méthode génétique, utile pour l'entre-deux, est impraticable dans la direction des principes abstraits ¹. Sera-ce alors par la pensée concrète, comme plus primitive, plus enveloppante, plus intégrale que notre exploration peut débiter ? car semble-t-il, c'est par contraste et en connexion avec elle que la pensée abstraite se situe, se précise et se développe.

— Or si nous cherchons d'où naît, en ses plus lointaines origines, cette pensée concrète, sur laquelle surgira [29] la conscience distincte avec toutes ses opérations intellectuelles, nous ne pouvons nous arrêter dans notre investigation sans remonter aux plus radicales composantes et à l'ordonnance complète de l'univers. Si je savais, a dit Maine de Biran, comment je remue la main et comment je veux, connais et exécute ce mouvement, je saurais tout. Notre effort consiste à justifier cette assertion trop sommaire et à rendre explicite l'intégration de l'universel et du singulier dans chaque être concret, dans chaque pensée vivante. Ainsi donc il y a une forme originale et globale du penser, non pas comme un réservoir où il n'y aurait qu'à puiser, mais comme une source qui creuse son lit et s'accroît par ses affluents en coulant vers l'océan où elle court après en être venue.

¹ Ce problème est étudié, sous un aspect un peu différent mais complémentaire de celui ici envisagé, dans deux articles intitulés « *le point de départ de la recherche philosophique* » (Annales de Philosophie Chrétienne : janvier et juin 1906). Ce qui est dit de la pensée spécifiquement philosophique, est vrai plus largement de toute notre pensée consciente ou réfléchie.

Mais que faisons-nous, en traitant la pensée concrète par des procédés d'analyse et d'abstraction, et quelle trahison est la nôtre si nous donnons à croire qu'elle se forme d'un filet d'eau insignifiant qu'on capterait d'une seule gorgée, comme on suspend le cours de la Seine en la buvant toute à son premier suintement. La vraie pensée filtre de toutes parts ; et cette source universelle s'alimente à tous les points de son parcours. Son origine est aussi bien en ses affluents et en son confluent qu'en ses premiers et multiples jaillissements ; son origine est plus encore dans l'océan où elle se jette qu'aux régions azoïques d'où elle semble descendre en sa première émergence. On ne peut donc la décrire véridiquement en ses origines qu'en parlant et qu'en partant de son accrue incessante et de son point d'arrivée. Et notre description ne saurait être exacte qu'en une anticipation qui confie à une vue synthétique le soin de suppléer à une impossible saisie unitive, en faisant contribuer les apports mêmes de la pensée abstraite à cette pensée concrète qui profite de tout sans s'épuiser en rien. Dans la rigueur des termes, il n'y a point d'intuition ; et peu d'extrapolations sont plus dangereuses [30] que l'abus de ce terme au rabais (34).

N'oublions donc jamais, sans même avoir à le détailler comme nous l'avons fait en étudiant ses préparations les plus lointaines, que la pensée concrète, située à l'intersection de l'universel et du singulier, procède (sans réversibilité possible et sans retour aux données immédiates d'une fictive intuition initiale ou finale) du concours des éléments cosmiques, organiques, psychiques, peu à peu drainés et concentrés dans la conscience, mais *ad modum cuiusque recipientis* : synthèse originale elle-même et qui accroît les richesses noétiques et pneumatiques de l'univers en devenir. Cette pensée concrète, sorte de création continuée, reste ainsi pénétrée d'une présence sans limites assignables et dont par conséquent aucune analyse ne saurait épuiser le contenu réel ; car il y a toujours du nouveau, ne fût-ce que par l'effort de l'analyse elle-même. Non seulement l'univers entier, en ce qu'il a déjà de réalisé, contribue à soutenir et à alimenter cette pensée, toujours naissante et foncièrement réalisée ; mais la conscience que nous en avons, même sous la forme la plus rudimentaire, incarne et exprime déjà les aspirations originellement humaines : anticipation promouvante, fût-elle indistincte et enveloppée, des fins vers lesquelles

les notre nature raisonnable nous fait tendre de façon incessante. Ni par en bas, ni par en haut, une telle pensée ne peut être toute enfermée dans une détermination abstraite ou une définition de notre logique verbale et discursive. La faire entrer en de semblables cadres, c'est la tuer et même défigurer son cadavre ; car elle n'est rien si, à la fois, elle n'évoque ce qu'il y a de plus intime, de plus unique en notre destinée singulière, et si elle n'exprime notre rattachement total à l'ordre universel : *intentio* secrète et inéluctable (quoique sujette à des erreurs et à des défaillances), sans laquelle aucune conscience des objets ou du sujet ne serait concevable, [31]

Tout à l'heure nous constatons un premier échec de la méthode génétique : n'en constatons-nous pas maintenant un plus complet, un plus radical encore ? Et combien Pascal semble avoir eu raison de dire que notre pensée, toujours intermédiaire, ne se meut qu'entre deux termes, initial et final, également inaccessibles à nos prises : Mais alors ne pouvons-nous donc ni arriver ? ni partir ? Et pourtant nous marchons, nous pensons, avec efficacité et progrès. Y aurait-il un artifice utilisé et peut-être légitimé pour et par l'ingéniosité d'une pensée qui n'a pas besoin de connaître toutes ses ressources au moment même où elle en profite ? Et n'est-ce pas une fois de plus la vie qui précède et au besoin contredit la spéculation ?

Mais la réflexion, même en ce cas, doit se remettre à l'école de la vie, comprendre l'artifice heureusement employé, tirer de cette leçon une lumière et une initiative nouvelles. Cherchons donc par quel biais un point de départ s'offre en commun à nos deux pensées et comment de cette industrie même surgiront une explication, une stimulation, une question inédite.

En fait, comment nos pensées, disjointes et conjointes tout ensemble, partent-elles d'une origine facticement commune et pourtant réellement instructive, sur la voie de la vérité et dans la direction du but authentique ? Méditons ce paradoxe. Tout en communiant à l'univers et plus qu'à l'univers, comment la pensée réfléchie procède-t-elle ? et quelle sorte d'abstraction la met en une première possession de soi ? Sans cesser de garder quelque chose de total, elle

commence par un point, par un signe, par une représentation due à l'initiative du sujet pensant. Dès lors le caractère que tient cette pensée de ce procédé générateur consiste en une définition qui la rend distinctement saisissable à l'entendement, facilement maniable pour la raison discursive, sans doute capable d'être rectifiée [32] et élargie, mais portant toujours aussi cette marque originelle d'être un doublet, artificiellement substitué à la présence réelle dont la pensée concrète conserve le privilège. A considérer son primesaut, elle semble simplifier ce qu'elle désespère de saisir intégralement ; elle façonne un *Ersatz*, une maquette dont elle risque de s'éprendre comme d'une idole ; mais aussi elle en use pour se libérer elle-même du poids des choses, pour se recueillir en son cabinet d'architecte, pour construire ses plans, pour inventer des instruments de sa domination sur le monde de la nature. Si d'abord elle paraît une contrefaçon appauvrie, elle acquiert vite la conviction d'être une force, originale elle aussi, elle surtout, puisque par le détour qu'elle a pris elle rejoint, elle devance, elle maîtrise les puissances physiques et sociales. D'où cet acte de foi dans l'élan conquérant de l'effort rationnel, scientifique ou métaphysique, et la revanche apparente de la pensée abstraite contre ses humbles origines : elle avait semblé s'assujettir à ce modeste rôle d'épeler l'univers et de reconstruire, à sa place, des schémas, pauvres comme des cartes restreignant la mappemonde à une feuille de papier colorié. Mais voici que, selon le mot de Bacon, son asservissement a préparé sa victoire et sa domination ; *naturae non imperatur nisi parendo*.

Surprenante péripétie et étrange ambiguïté que cette histoire de la pensée abstraite, tour à tour serve et souveraine, et dont on pourrait dire, comme Esope de la langue (car cette pensée n'est elle aussi qu'un système de signes), qu'elle est la pire et la meilleure des choses. On ne peut donc s'étonner si tantôt on l'a dépréciée et rendue responsable de tous les méfaits intellectuels, tantôt on l'a exaltée en l'égalant presque à la pensée divine de cet Architecte dont Leibniz disait : *dum Deus calculat, fit optimus mundus*.

Nous avons tout à l'heure dû conclure que les origines [33] naturelles de l'une et l'autre formes de nos pensées restent insaisissables à une étude réellement génétique. Mais voici que, par un procédé intérieur à la pensée vivante, surgit une industrie victorieuse des obstacles et permettant à l'esprit de passer,

grâce à un art qui lui est propre. C'est sur cet art que nous avons maintenant à méditer, d'abord parce qu'il est révélateur d'une puissance novatrice de l'esprit, mais aussi parce qu'il nous donne à la fois prise sur la nature inférieure et vue sur les fins supérieures, où s'alimentent et que doivent viser ces ressources nouvelles de la pensée. Laissons donc de côté la question des origines réelles de la pensée ; elle a été traitée, palier par palier, quand nous gravissions les degrés de notre ascension spontanée. Mais en ce qui concerne la pensée parvenue à son avènement, il s'agit moins d'une analyse historique que d'une prospection et d'une production réalisant l'esprit et servant à manifester, à perfectionner sa nature propre. C'est donc sous cet aspect que nous devons à présent reprendre notre confrontation des deux pensées, afin d'apprendre si une solution devient possible, en nous découvrant, en nous procurant le secret de sa mystérieuse et toujours fuyante unité, au point qu'elle pourrait s'appartenir vraiment et se suffire comme « un empire dans un empire. »

II

De fait, nous avons bien reconnu deux modes de pensée dans un même penser (et on voit ainsi l'importance que, dès notre introduction générale, nous assignions au problème du *penser*, si distinct de l'étude commune des pensées multiformes). Ces deux modes, nous avons pu croire possible de les distinguer par l'étude de leur origine et de leur genèse progressive. Trompeur espoir ; il n'y a pas de définition *per generationem* pour différencier les traits [34] spécifiques de ces deux formes tour à tour divergentes et convergentes, dans une sorte de synergie réfractaire à une dissociation réelle. — C'est pour cela qu'il avait fallu considérer comme un paradoxe nécessaire la question même du problème de la connaissance dont, disions-nous, l'énoncé est déjà la révélation d'une anomalie à expliquer. — C'est pour cela maintenant que, afin de se constituer, la connaissance réfléchie a besoin de recourir à un succédané artificiel, de construire un monde de représentations et de substituer une genèse idéale à la mystérieuse production réelle de nos pensées vivantes. Là réside la

cause d'une confusion souvent commise lorsque pour faire l'histoire du développement intellectuel on procède à partir de données déjà psychologiques ou même notionnelles, au lieu de regarder jusqu'aux sources vitales d'où surgit la vie affective et consciente (35). — C'est aussi la raison pour laquelle nos concepts revêtent un double aspect : d'une part, ils remplacent, appauvrissent, momifient la réalité dont ils nous donnent un équivalent toujours inadéquat et destitué d'existence concrète ; d'autre part, nos idées expriment et réalisent déjà une vérité supérieure à l'ordre empirique et suscitent l'affirmation d'une double transcendance subjective et objective tout ensemble.

Allons-nous pouvoir maintenant prendre cette vérité propre à la pensée comme une révélation de sa *nature*, de son *originalité* (sinon de ses *origines* souterraines) ? Allons-nous, à défaut d'une définition *per generationem realem*, obtenir une connaissance spécifique de notre pensée en acte, une définition de son devenir *per essentiam*, cette essence consistât-elle en une relation de ces deux aspects, dans le déploiement sans fin de ses virtualités et de ses inventions ? Bref, la pensée, — telle que nous l'expérimentons en nous et quelles que soient les racines qui préparent et nourrissent la tige visible, les fleurs et les fruits de la conscience, — comporte-t-elle, une science ne [35] réclamant rien au delà des océans qu'elle parcourt ou des rives qu'elle aborde ?

Déjà sans doute les remarques précédentes nous mettent en défiance contre la prétention de trouver dans les constructions artificielles de la réflexion l'union intelligible qu'avait refusé de nous donner l'étude des vivantes démarches de notre spontanéité intellectuelle. Il se pourrait toutefois qu'en examinant « la vie des concepts » (car eux aussi sont vivants) nous découvririons dans la zone éclairée et supérieure de la pensée une solution du problème que le déploiement direct de l'intelligence avait posé, sans être capable de le résoudre encore. C'est pourquoi, dans ce plan de l'activité réfléchie et rationnelle, nous devons regarder de plus près si, contrairement à ce que nous avons observé dans l'introduction du tome premier, la spéculation ne triomphe pas des difficultés où s'embarrassent l'expérience psychologique et les descriptions génétiques.

Reprenons donc, en profitant des résultats antérieurs qui nous ferment de trop commodes issues, l'examen critique de nos démarches pensantes, dans le plan propre à la pensée, capable de se penser et de se scruter elle-même. C'est là, semble-t-il, en ce donjon intérieur que pourrait se constituer une cohésion, une équation, propres à satisfaire et à stabiliser le mouvement de l'esprit. En est-il ainsi ? Et les fissures qu'il avait fallu constater — d'autant mieux qu'elles contribuent à susciter et à entretenir la conscience de soi — sont-elles assez suturées et cicatrisées pour que la vie intellectuelle s'affermisse, comme ces membres réparés qui ne se cassent plus jamais à la place d'une rupture antérieure ? Ou, pour mieux dire, et puisque nous avons éliminé précédemment l'idée d'un accident, d'une fêlure, d'un fait inexplicable et même inintelligible, ne suffit-il pas que nous acceptions l'œuvre de la réflexion en elle-même, afin d'en déterminer la nature originale [36] et les relations intrinsèques, comme une nouveauté aussi différente de ses conditions inférieures que l'arbre l'est du sol qui le porte avec toutes ses frondaisons ?

Mais le problème est encore plus délicat que ne le laissent supposer ces premières indications hésitantes. Même si les démarches de la réflexion savante constituent un ordre détaché des sujétions du pur empirisme, cet ordre ne se passe cependant point des fluctuations qui entretiennent l'activité de la pensée la plus épurée. Et c'est là une vérité que l'aristotélisme avait eu raison de garder jalousement, sans méconnaître pour cela le caractère transcendant de la science et de la métaphysique. Toutefois le rapport des deux ordres, empirique et théorique, reste obscur, ambigu, même décevant, à cause d'une extrapolation subreptice qu'une analogie va nous faire comprendre ; car il y a là une illusion d'optique intellectuelle si subtile qu'il est malaisé d'en faire saisir le sens exact et la gravité.

Les Anciens croyaient à l'éternelle fixité des relations stellaires et à la parfaite régularité du mouvement des astres. Doublement dupes en cela d'apparences insuffisamment observées, (car les astres se déplacent tous les uns par rapport aux autres et notre carte du ciel est d'autant moins constante que, mobiles nous-mêmes, nous ne sommes point en un observatoire central

dont on peut dire qu'il n'est nulle part ou qu'il pourrait être partout), ils s'imaginaient, au centre tout terrestre de leurs perspective éphémère, trouver le divin dans cette exactitude des orbés célestes qui leur semblait concilier la durée et la pérennité, le relatif et l'absolu.

Tandis que les planètes, errantes comme nos pensées inférieures, se rapprochaient du monde de la génération et de la corruption, les étoiles semblaient des êtres incorruptibles, malgré leur mobilité que compensait l'indéfectible [37] itinéraire d'une route invariable ; mesurant le temps, elles apparaissaient comme l'expression visible de l'invisible éternité et de l'immobile moteur ; telle la vérité des essences indivises et immuables est censée traduire la pensée divine dans la perception même de l'esprit, *essentiarum cognitio, indivisibilium apprehensio*. Mais ces vues cosmologiques et ces saisies métaphysiques ne sont-elles pas viciées par l'abusivité prétention de précipiter la solution, en se fiant au langage des apparences et en passant d'emblée à la limite, en méconnaissant l'infinie complexité du ciel astronomique comme l'incommensurabilité de nos pensées morcelantes et généralisantes avec l'unité infiniment riche de la science et de la volonté divines ? Sans doute il serait beau d'appréhender par un acte mystérieux de l'esprit l'essence de chaque être, ou tout au moins de chaque genre, comme notre regard humain embrasse une constellation : mais cette figure d'étoiles n'est-elle pas un arrangement lié à notre position subjective dans le temps et dans l'espace ? Et nos généralisations idéales, dans la mesure où nous les croirions exhaustives, divinement vraies, — encore qu'elles soient réellement fondées — ne pèchent-elles point par une insuffisance présomptueuse ? Ne nous persuadons pas que nous obtenons ainsi ni des unités essentielles et multiples comme les astres fixes si faussement divinisés, ni, encore moins, l'unité et l'unicité de la Pensée de la pensée où aspire l'esprit comme à la seule solution cachée derrière la terre et le ciel.

Ainsi nous serions victimes, par superficialité des apparences et précipitation de jugement, d'une illusion analogue à celle des astronomes anciens, ou pire encore, en attribuant trop facilement à nos pensées muables une sorte de suffisance, une nature essentielle, une valeur absolue et, si l'on peut dire, une réalité humainement divine. Cherchons donc si, en effet, nos pensées, même mouvantes, [38] comme les astres qu'indûment on appelle fixes, possèdent ré-

ellement en cet *ubi* mobile une stabilité qui, à défaut d'une unité concentrée, étalerait dans l'étendue et la durée la solution du problème ramené au cycle clos d'un retour éternel ou à l'itinéraire infini d'une marche parabolique. Il ne s'agit plus de simples allégories ou d'inductions analogiques : il faut examiner en lui-même le travail de la pensée la plus formellement réfléchie et voir si une telle activité intellectuelle peut réellement boucler. En un mot, nous avons à chercher si notre pensée, intrinsèquement analysée dans ses démarches les plus efficaces qui se puissent concevoir, est susceptible de s'achever, de se parfaire en son initiative et en son retour sur soi.

Par un détour nous semblons revenir à l'opinion commune dont nous avons voulu nous affranchir ; puisqu'il paraît impossible de saisir les ingrédients antérieurs à « la pensée de la pensée » (et Aristote disait déjà qu'il faut renoncer à discerner les éléments réels et infinis du penser), ne devons-nous pas reprendre, faute de mieux, la pratique ordinaire, en acceptant comme une donnée primitive et simple l'aspect réfléchi sous lequel la conscience s'apparaît à elle-même ? Il s'agit par conséquent de voir si cette donnée est vraiment saisie comme une simplicité, peut-être infiniment complexe en elle-même, mais authentiquement constatée comme neuve dans sa nature subjective : *indivisibilium apprehensio*.

Une question renouvelée se pose donc ici à nous sous une forme plus précise que celle où nous l'avions déjà rencontrée en parlant d'une unité réelle des composés : ne pourrions-nous en effet, sans nous embarrasser dans l'infinie complexité des origines inconscientes de la conscience et de nos idées, nous emparer de données aussi simples que la perception d'une couleur en dépit des nombreuses causes dont elle dépend ? S'il en était ainsi nous [39] n'aurions effectivement qu'à constituer une science autonome de la pensée adulte en ses cadres rationnels. — Mais de fait il n'en est nullement ainsi. Ce n'est pas seulement par ses dessous ; c'est, on le verra bientôt, par ses dessus ; c'est (comme nous avons à le constater en ce point de notre route) en elle-même, dans son idée essentielle comme dans ses rapports intrinsèques que la pensée est travaillée par une indéfinie croissance et par des divisions intestines.

— On se figure volontiers que, à la différence des données empiriques et des existences concrètes, nos concepts offrent une cohérence interne qui les rend définis et stables, au point qu'ils échappent au devenir et qu'ils constituent un ordre fixe qui semble les rendre supérieurs au mouvement et à la durée. Dans le domaine physique et biologique une telle prétention n'a pu être maintenue. Est-elle même soutenable dans le domaine mathématique ou logique où il paraîtrait possible de poser *a priori* et de stabiliser dans l'abstrait d'immuables définitions et de nécessaires vérités ? Nous avons dû déjà écarter de semblables extrapolations. Soit par les fournitures empiriques et les initiatives synthétiques dont procèdent les sciences les plus exactes, soit par la rénovation des théories physiques, soit par l'affranchissement de certains postulats et par l'extension des doctrines de la relativité, les cadres les plus rationnels et qu'on avait pu croire définitifs ont été eux-mêmes distendus et entraînés dans une plasticité sans limites assignables. Les constructions mentales, les essences et les idées pures offrent donc elles aussi une sorte de déficience qui rend précaire toute formule d'unité et qui les lance à leur tour, sans plus de fixité que les astres, dans le courant universel.

— Si, même en leur forme idéale, nos pensées les plus épurées ne peuvent réaliser en elles une réelle et stable unité, réussissons-nous mieux en essayant, comme on l'a [40] si souvent tenté, d'allier l'expérience et la théorie, les faits mouvants et les lois qui semblent les dominer et les unifier, comme si tout résultait d'une nécessité analogue au développement d'« un axiome éternel » ? Une telle vue de l'esprit tient-elle compte des faits qu'elle prétend expliquer ? tient-elle compte de ses propres implications ? Et la cohérence qu'on paraît proposer comme la solution obtenue du problème n'est-elle pas une pétition de principe, en contradiction avec les exigences de la pensée elle-même ?

Rien de plus habituel que la facilité avec laquelle on se résigne à opposer ou à joindre tour à tour la théorie et la pratique, l'idéal et le réel, sans préciser ces rapports de distinction, de subordination ou de supériorité alternatives. Il vaut pourtant la peine d'y regarder de près sans que nous nous contentions tantôt de dire que la spéculation domine et dédaigne tous les accidents de l'action, tantôt que la plénitude de l'expérience heureuse surpasse toutes les connaissances analytiques et déjoue parfois toutes les règles et les prévisions de la

science théorique. Un humoriste nous a décrit « les trente-six manières d'apprendre à nager » dont la moins spécieuse n'est pas celle qui place l'apprenti à plat ventre sur un tabouret afin qu'il accomplisse selon les lois de la natation tous les mouvements appropriés. Et pourtant ce n'est jamais selon de telles règles et par le souvenir de ces exercices en l'air, pas plus que d'aucun autre effort théorique, que s'obtient tout d'un coup la confiance révélatrice, le retour à une sorte d'instinct que paralysait l'appréhension née de la réflexion même mais non jamais directement surmontée par une science, fût-elle aussi complète et exercée que possible, en dehors des conditions qu'impose la pratique effective. Est-ce à dire que l'art peut se passer de la connaissance savante et que, pour triompher des difficultés suscitées par la conscience même du danger, les leçons théoriques soient inutiles ? Nullement ; et nous voici [41] ramenés à la vérité que nous voulions mettre en simple lumière : notre pensée revêt deux formes qui ne se suffisent pas isolément, qui ne se raccordent pas distinctement, qu'on ne peut donc définir ni dans leur être séparé, ni dans leur conjugaison qui s'opère, comme toute génération de la nature dans la nuit et une sorte d'inconscience subsistant jusque dans la connaissance des procédés employés ou des fins poursuivies et obtenues.

Cet exemple, tout vulgaire qu'il est, nous aide à préciser ce que déjà nous avons appelé la faille inhérente à notre pensée, sans que la vie cesse de passer sur cette solution de continuité dont nous ne pouvons néanmoins faire abstraction sans manquer à la probité philosophique dans une question délicate, permanente et essentielle entre toutes. On nous permettra donc d'insister sur ce point que d'ordinaire on a franchi sans que le pont sur lequel on marche en fait soit vérifié et assuré en droit.

De quoi s'agit-il donc au juste ? — Puisque nous tendons invinciblement à unifier notre pensée, (*verum, ens et unum convertuntur*), et puisque tous nos efforts n'ont abouti encore qu'à manifester une coopération, sans doute étroite et constante, mais fissurée en ses plus intimes profondeurs, nous voici en face des questions suivantes qui, comme des hypothèses nécessaires à vérifier, s'imposent à notre examen parce qu'elles s'imposent davantage encore à la so-

lution du problème vital de notre esprit : — de ces deux pensées qui vivent en collaboration, chacune, en définitive, a-t-elle une originalité irréductible, une nature propre et intelligible, une essence définie et séparable ? — Ou bien, au contraire, leur hétérogénéité n'est-elle que provisoire ? sont-elles susceptibles, sinon dès le stade présent, du moins par un développement concevable, de se rejoindre et de cicatriser la blessure enfoncée dans leurs tissus les plus secrets ? — Ou bien enfin, si [42] ces deux premières hypothèses sont à écarter, sans que nous puissions renoncer au vœu congénital de toute pensée, peut-on concevoir un mode final d'union, seul capable de résoudre le problème suprême, posé dès le principe et impossible à supprimer comme à résoudre en cours de route ?

Bref — si la pensée spontanée ne se suffit pas, — si, malgré ses artifices confirmés par maintes victoires, la pensée réfléchie et spéculative n'est jamais exhaustive de la réalité, ni stabilisable en soi, — si leur concours, quoique efficace jusqu'à un certain point, ni ne se justifie théoriquement ni ne s'achève effectivement, il apparaît que les succès à la fois réels et défailants de la pensée sont eux-mêmes une énigme. Comment et jusqu'où sont-ils possibles ? et d'abord de quelle manière, sous quelle aspiration la dualité mouvante que nous avons partout constatée manifeste-t-elle la force qui la suscite, la finalité qui l'attire ?

Afin de nous aider à suivre la délicate analyse qui doit démêler les rapports histologiques de ces composantes de notre vie mentale, recourons d'abord à une comparaison qui, d'ordre physique, soutiendra ensuite notre imagination lorsqu'il s'agira de fonctions non seulement biologiques mais à la fois intellectuelles et spirituelles. Ainsi serons-nous préparés à mieux discerner la raison d'être, les conséquences normales et la finalité de cette coopération singulière, comme l'est l'aspect qu'offre au touriste la traversée du haut lac de Genève.

Dès leur arrivée les eaux limoneuses et glacées des Alpes ne se mêlent pas encore aux flots bleus et tièdes du Léman ; elles s'avancent sur les bas-

fonds, troubles et tumultueuses, pour disparaître brusquement sous la paisible surface indigo dès que la profondeur rend possible cette plongée des apports fangeux. Une ligne tranchée [43] entre le bleu limpide et la masse terreuse s'avance peu à peu à mesure que les alluvions comblent le lac lentement. N'est-ce pas ainsi que le torrent des apparences, si trouble d'ordinaire, descend soudain dans la profondeur de l'entendement qui épure les images tumultueuses et permet bientôt à la raison d'apercevoir la limpidité des idées et des principes sous la clarté de l'intelligence ? Et n'est-ce pas cependant l'apport des flots limoneux qui alimente le miroir lacustre où se reflète pour l'éclairer lui-même la lumière du ciel ? Ainsi semble-t-il en être des accrues empiriques et des élaborations notionnelles qui s'accumulent peu à peu comme pour remplir la totalité de la pensée réelle et reposée où se décantent les données communes de la perception, de la réflexion et de la science.

Mais de telles images font-elles plus que provoquer nos doutes sur le rôle mutuel de nos deux pensées et sur le conflit entre la dualité apparente et l'unité désirable de l'esprit ? N'est-ce pas en somme le même flot qui entre trouble au Bouveret et qui resplendit dans la paix du lac ? le même encore qui sort transparent au quai des Eaux-Vives à Genève ? Mais alors, malgré la différence des aspects successifs, peut-on parler de composantes distinctes ? Bien plus, ne sommes-nous pas placés devant l'embarras d'appliquer à l'une ou à l'autre de nos formes de pensée les caractères pourtant si différenciés que nous avons décrits comme incompatibles ? N'avions-nous pas tort de personnifier ces deux pensées comme des sosies qui tour à tour se substituent l'un à l'autre ou comme des figurants de quadrille qui, sans pouvoir se traverser, échangent leur place en se glissant l'un à côté de l'autre ? Car enfin à laquelle des deux images qu'évoquait notre allégorie convient-il de rapporter la pensée empirique ou notionnelle ? à laquelle la connaissance pleine et possédante ? Serait-ce la pensée analytique qui finirait par atteindre à [44] l'unité pleinement réfléchie et capable de comprendre distinctement en soi la plénitude des êtres ? Serait-ce la pensée concrète qui, avec ses caractères irréductibles à l'analyse, préluderait à la solution parfaite ? Etrange diplopie qui nous fait douter presque autant de la dualité réelle que de l'union possible de nos pensées. N'est-ce donc pas à tort que nous parlions d'une distinction, aussi tranchée que celle de la boue d'un

torrent et du cristal d'un lac où se mire le ciel ? C'est en effet la même eau qui alimente la trouble impétuosité des plaines inondées du Valais et le grand fleuve rhodanien limpide s'élançant comme la vie contemplative dans son lit étroit après qu'il s'est purifié dans l'éprouvette du Léman. Et comment comprendre toutes ces péripéties, sinon par la pente et le mouvement qui précipite ces flots divers vers l'abîme marin, de même que notre pensée ne vit et ne s'épure que par son élan vers son terme infini ?

— Mais, d'autre part, n'avons-nous pas dès à présent à nous demander si notre pensée qui semble n'avoir mouvement, vie et conscience de soi que par la différenciation même de ses aspects n'est pas menacée du sort qui attend le lac ? lui sera peu à peu comblé et les alluvions enserreront le lit où sans se déposer le fleuve charriera son eau épaisse et encombrée des plus variés débris. Est-ce donc ainsi qu'une pensée trop savante, trop obscurcie par tant de connaissances acquises, incapable de refléter le ciel, continuera à couler, ainsi que l'imaginent maintes doctrines modernes, sans pouvoir ni s'arrêter, ni atteindre la transparence et le repos d'une pure pensée ?

Mais il ne nous est pas permis de nous arrêter à de spécieuses images. Il faut entrer dans la critique interne de nos modes de penser. Il faut voir si le mode abstraitif n'implique pas ce qu'il semble éviter ou surpasser et si le mode unitif n'implique pas ce dont il est censé se passer [45] et se rendre maître. Car s'il était impossible soit d'attribuer à chacun de ces modes une existence, une définition, une valeur propre, — soit de les réunir en une seule et même nature, alors il deviendrait nécessaire de renoncer à l'espoir de stabiliser notre pensée, d'en fixer la notion essentielle ; et il serait nécessaire aussi de l'ouvrir, de la remettre en mouvement, de chercher son sens intelligible, non en ses originel ou en sa fonction actuelle, mais dans le terme vers lequel elle tend et qu'il s'agirait de se préparer à reconnaître et à accueillir.

Or en considérant en elles-mêmes les formes alternantes ou symétriques de notre pensée, nous voyons qu'elles sont non seulement instables dans leurs applications toujours changeantes mais qu'elles semblent se muer sans cesse

l'une en l'autre et qu'aucune définition ne vient fixer leur concept commun ou séparé. Constatation qui, une fois vérifiée, aura une importance décisive pour prévenir un arrêt prématuré de notre enquête et pour relancer l'élan devenu plus intelligible de notre pensée vers le terme encore voilé d'où lui viennent cependant sa lumière et sa force.

Dès que nous scrutons le travail toujours concourant de l'analyse abstractive et de la construction synthétique, nous nous trouvons de part et d'autre comme écartelés entre le va-et-vient d'un rythme oscillatoire, simultanément divergent et convergent. — D'un côté, en effet, le genre de pensée qui, procédant par élaboration de signes se traduit discursivement en notions, en idées, en systèmes conceptuels, apparaît comme une construction auxiliaire et inadéquate dont les synthèses les plus savantes et les plus compréhensives ne rejoignent jamais l'ordre réel en sa complexité concrète ; et loin d'embrasser l'ensemble des données actuelles, jamais elles ne réussissent à épuiser le moindre de ces êtres singuliers dont on a si souvent répété, *omne individuum ineffabile*. Il n'y a de [46] science que du général, alors que tout à l'heure nous étions tentés d'affirmer : il n'y a de science que du réel, et il n'y a de réel que le concret, en qui le singulier et l'universel s'épousent en dehors de l'abstrait et du général (36).

— De l'autre côté les conceptions idéales qui viennent de nous paraître inadéquates aux existences véritables témoignent cependant d'une richesse de pensée supérieure à toute connaissance particulière. Bien plus, sans la hausse dont elles pourvoient notre regard intellectuel, nous ne connaîtrions à proprement parler aucune donnée empirique. Elles expriment ainsi, à travers l'indigence de toute notion, une surabondance, un *sursum* ; et il devient impossible soit de les canoniser elles-mêmes, soit de les ramener à de simples étiquettes commodes ou à de pures représentations subjectives. De fait l'histoire de la philosophie nous révèle le perpétuel embarras d'une réflexion qui hésite alternativement entre la tentation de majorer ou celle de minimiser l'apport de l'expérience et celui d'une initiative rationnelle *desursum*. C'est donc qu'un équilibre en repos demeure chimérique et contre nature ou, pour mieux dire, que notre pensée n'a pas une nature encore définissable, sous aucune des formes où elle s'expérimente en notre vie mentale. Elle apparaît ainsi non comme

un être subsistant déjà en soi, non comme deux êtres accouplés et vivant de leur relation mutuelle, mais comme un devenir mêlé encore de non-être et d'être, comme un passage *ad ulteriora*, comme une postulation d'unité et comme l'attente d'un complément, d'une fin qui achèverait son effort ébauché et progressif.

Jusqu'ici nous étions partagés entre des efforts impuissants sans pouvoir renoncer ni à l'un ni à l'autre : séparer, unifier nos modes de pensée, c'est facile à dire, mais réaliser cette tâche en la rendant intelligible c'est ce qui nous semblait impossible autant qu'inévitable, De ce choc [47] vient de surgir une curiosité et même une issue nouvelle, car une telle difficulté, en dépit des réponses de l'immanentisme pour masquer la question, ne saurait être prise pour une solution. Dans sa probité intransigeante, la pensée qui veut se rendre compte d'elle-même ne peut se résigner ni à une simplification arbitraire ou à une fusion prématurée, ni à une juxtaposition paralysante, ni à une élimination alternative ou à une substitution définitive de ses propres ingrédients.

Mais alors, n'ayant pu résoudre le problème d'une définition génétique ni même celui d'une définition essentielle, allons-nous pouvoir énoncer et résoudre celui d'une convergence finale et d'un aboutissement véritable de la pensée ? Si la nature de la pensée est de poursuivre sa marche indéfinie sans remonter à ses origines, sans s'arrêter à l'abri d'une définition intrinsèque, réussirons-nous du moins à découvrir son orientation et à entrevoir le but où toute sa raison d'être, toute sa force de vivre, tout son espoir d'aboutir est de tendre et d'aspirer ?

III

Avec évidence nous était apparue entre nos façons de penser une divergence dont nous avons d'abord cherché à découvrir l'origine et à suivre le cours naissant. Mais à y regarder de près nous n'avons pu que reconnaître une hétérogénéité de caractère plutôt qu'une opposition de point de départ. Car ces deux sortes de pensée ne naissent et ne procèdent pas l'une sans l'autre ; il ne faut donc pas espérer obtenir d'elles une explication *per generationem*. Mais

peut-être convient-il de scruter leur *nature*, disions-nous en second lieu, avec l'espoir d'atteindre une distinction formelle et de les définir *per essentialiam*. Voici pourtant que cette nouvelle tentative n'a pu complètement aboutir. Nous avons bien noté des contrastes qui [48] vont même jusqu'à l'opposition expresse et jusqu'à l'incommensurabilité. Mais jamais ni l'une ni l'autre de ces pensées conjointes n'est saisissable à part, ni ne peut être vue et fixée dans un pur état de repos, en dehors des antagonismes et des solidarités fonctionnelles qui semblent constituer la vie de chacune d'entre elles. Comment faire maintenant pour rendre compte de cette mobilité protéiforme qui s'allie avec une rigidité intransigeante et une sorte d'exclusivisme réciproque ? Si l'effort tenté pour décrire les différences d'origine ou pour définir les caractères essentiellement distincts de nos modes de penser n'a pas abouti à séparer et à spécifier des pensées constituées à part, serons-nous plus heureux en examinant leur *finalité* et en suivant leur mouvement de convergence, fallût-il aller jusqu'à l'infini pour discerner ce qu'il y a de commun dans la *destination* qui les unit peut-être, alors qu'auparavant elles ne se rencontrent jamais que pour s'exciter, se disputer ou se tourner le dos ?

Retenons donc seulement des analyses précédentes les traits principaux qui survivent à nos discussions critiques. Ces analyses ont été d'autant moins infructueuses qu'elles nous ont empêchés de nous satisfaire prématurément par des solutions approximatives qui auraient fermé l'accès des problèmes les plus importants. Quoi, en effet, de plus essentiel que de savoir si la diversité de nos pensées n'est qu'un stade provisoire ou si elle résulte d'une incompatibilité permanente et peut-être définitive ? Comment dès lors ne point comprendre que si la dialectique échoue dans l'œuvre d'unité réconciliatrice à laquelle toujours elle aspire, c'est qu'elle ne suffit pas à rendre compte par elle seule de toute notre faculté, de tout notre devoir de penser ? Comment aussi ne point scruter la raison d'être de ce problème, théoriquement méconnu d'ordinaire, mais toujours implicitement posé, qui met en cause l'usage final [49] en même temps que l'orientation normale et le but suprême de la pensée ?

Afin de nous préparer à l'intelligence d'une telle question, essayons préalablement de voir sous quel aspect spontané se présentent les fins intermédiaires auxquelles se subordonnent nos deux sortes d'activité pensante, en attendant de chercher si ces fins provisoires se suspendent elles-mêmes à une destination ultérieure qui rendrait sans doute compte des difficultés paradoxales auxquelles nous nous sommes achoppés. Nous ne voulons pas réussir illusoirement et au rabais. Les échecs mêmes sont un gain pour qui tient à vraiment aboutir. Et les embarras, non factices, où nous nous débattons, sont le signe que la solution à gagner est encore au delà de nos horizons et peut-être de nos prises.

Un regard encore superficiel et borné, nous avait montré, comme bien d'autres l'on noté avant nous, le double caractère de notre vie mentale. Abstraction et intuition, géométrie et finesse, analyse et synthèse, poésie pure et sens banal, sous mille noms affrontés, deux élans semblent emporter les esprits vers des rives contraires. Mais chacun entraîne à son service quelque chose de la tendance apparemment sacrifiée et cependant indispensable à sa rivale, fût-ce de la manière la plus obscure ou la plus refoulée. En ce qui concerne plus spécialement notre activité intellectuelle, ce dynamisme alternatif est constant, même là où un de ces deux aspects reste plus ou moins enveloppé. Sous cette réserve, on peut donc dire simultanément — et que celle de nos pensées que nous avons appelée colloïdale en sa plasticité concrète s'entretient par une assimilation aussi obscure que celle de l'organisme vivant, — et que la pensée cristallisante construit un édifice d'abstractions et de notions qui servent d'armature à notre connaissance, en prétendant parfaire et suppléer les données réelles ou même retrouver la vérité absolue [50] des essences, comme si nos représentations idéales, quoique inadéquates aux existences singulières, avaient une supériorité effective sur les êtres individualisés. Ainsi, tour à tour, les deux pensées, constamment unies et opposées, se dépassent l'une l'autre par un mouvement cycloïdal analogue à celui d'une roue dont jantes et rais tantôt se précèdent et tantôt se suivent, alternativement dominants et dominés, toujours subordonnés au moyeu et à l'essieu et cependant distincts, même quand la rapidité de la rotation ne permet plus de les voir isolément. Et tout cet agencement même actionné par le plus puissant moteur, n'aurait aucun effet utile sans

l'aide de la pesanteur, sans l'appui du sol, sans le rôle des frottements, qui semblent des obstacles alors qu'ils sont la condition indispensable de toute marche et de tout travail. Image à retenir pour nous rappeler la complexité de la pensée et les requêtes de son progrès laborieux.

On l'entrevoit déjà : au lieu d'une définition statique qui chercherait vainement à fixer pour chaque sorte de pensée une notion séparable, nous ne pouvons viser qu'à la connaissance précise d'une fonction dynamique, d'une destination qui, servant de but ultime, détermine les organes du mouvement d'après la fin à laquelle il doit tendre. Sans doute, en un sens provisoire, il est légitime de décrire deux formes et comme deux élans de pensée qui paraissent se fuir au moment où elles semblent se chercher ; mais c'est là, nous le verrons, la seule voie d'une rencontre pour elles : tels deux voyageurs allant, l'un vers l'ouest, l'autre vers l'est s'éloignent d'abord ; mais s'ils suivent fidèlement un même parallèle, au lieu de s'égarer à l'aventure, ils ne tarderont plus à se rapprocher et à se rejoindre. A nous d'être exacts dans notre orientation sur cette ligne de visée et de marche puisque c'est à une telle condition qu'est suspendue la réussite même de notre science de la pensée et de notre vie spirituelle. [51]

C'est donc par la considération de leur fin et d'un point de vue dynamique que, sans compromettre la solidarité des deux pensées toujours associées, nous pouvons maintenir l'hétérogénéité provisoire, mais certaine et précise, de leur comportement. De ce point où nous sommes parvenus, embrassons l'horizon qui marque les fins prochaines de nos visées. Quel que soit le terme ultime que nous ayons ensuite à poursuivre, il est bon dès à présent et puisque nous ne pouvons rester sur place dans notre fuyante pensée, de considérer ce que vient de nous apprendre l'effort tenté afin de la caractériser *per fines proximos et communes*.

Dans l'ensemble la pensée abstraitive, condition, véhicule et, parfois même, terme logique de la conscience réfléchie, apparaît comme une rétrospection concomitante ou consécutive à une prospection (20) ; et, en ce sens, on

a pu dire que la marche de l'esprit humain est toujours une analyse entre deux synthèses, — régression analytique tendant à une restitution ou à une construction synthétique, voire même à une ébauche unitive. Dans son emploi ordinaire elle vise à déterminer les conditions élémentaires, les moyens discursifs, les précisions scientifiques, les lois générales, les types idéaux. Et si son élan part, selon les apparences premières, d'une notation simplificatrice et représentative, cependant cette façon d'extraire des réalités quelques aspects qui y semblent immanents, n'est possible que par l'évocation d'une vérité transcendante et essentielle : d'où la tendance normale de l'esprit à chercher dans les idées et par la pensée le fondement et l'explication de la nature aussi bien que de la vie consciente. Par là il semble que cette connaissance abstractive et idéale déborde, des deux bouts, l'ordre des réalités contingentes et des connaissances concrètes qui s'y trouvent contenues, sans que ce contenant les épouse [52] assez pour coïncider avec elles.

La pensée assimilatrice et globale, même quand elle s'attache avec finesse aux réalités singulières, porte en elle, du moment où elle reste directe et concrète, la présence implicite du tout ; l'univers retentit en chaque sensibilité, en chaque conscience particulière ; de même que chaque être singularisé imprime son efficience originale dans le milieu qui a contribué à le façonner mais qu'il modifie et accroît à son tour. De la sorte il apparaît que cette pensée concrète n'est plus simplement contenue et dépassée, mais qu'elle réalise du nouveau, qu'elle est bien un « dépassement » perpétuel et qu'elle vise tout autre chose qu'une analyse exhaustive, qu'une représentation statique, qu'une science agissant seulement dans un ordre immanent. Elle exprime une aspiration indéfinie ou peut-être, faudra-t-il dire, infinie. Toujours donc elle est, pour rester compréhensive du passé ou du présent, anticipatrice de ce qui sera, ou même de ce qui doit être, au-dessus de la durée, — durée cependant nécessaire à son développement. Afin de désigner l'étrange et profond réalisme de cette pensée qui sert de lien substantiel à toute vie en possession d'elle-même, Leibniz a employé la paradoxale expression *d'Echo originaria*. Un écho, oui ; car c'est une concentration du noétisme et du pneumatisme, déjà réalisés en de multiples organisations ; mais nouveauté radicale, originalité irréductible qui ne concentre que pour produire. Et qu'est cette puissance de promouvoir, sans

laquelle une conscience rétrospective serait vaine et impossible, sinon un élan spirituel vers le terme unitif et seul apaisant auquel tendent l'instabilité de l'univers en devenir et l'inquiétude d'une pensée doublement affamée d'unité et toujours déséquilibrée, toujours divisée d'avec elle-même.

Un scrupule nous vient ici à l'esprit. Crainte de réaliser des entités et d'attribuer aux faces contrastantes de la [53] pensée une existence séparable, nous avons peut-être trop insisté sur la solidarité des aspects comme s'ils devaient finir par s'unifier d'eux-mêmes et absolument. Il est nécessaire de prévenir cette téméraire interprétation. Même pour le chimiste qui croit à l'unité de composition des corps et qui ne désespère pas d'y atteindre, il n'en reste pas moins vrai que, provisoirement et même réellement, les éléments crus simples ont des traits spécifiques et déterminés avec précision numérique dans des combinaisons qui sont tout autre chose que des mélanges sans proportions définies. Gardons-nous de toute confusion en maintenant, même sous le rapport de la fin unitive à poursuivre, que l'hétérogénéité de nos pensées n'est pas moins certaine que leur solidarité et que le problème de leur convergence est loin d'être encore résolu. Avant donc d'aborder les nouvelles questions qu'implique cette dualité relative, impossible de porter à l'absolu et qu'il est par conséquent illégitime d'extrapoler, résumons les traits distinctifs de ces deux modes du penser aussi et plus différent, que le sont la face et la pile d'une monnaie.



LES DEUX VISAGES DE LA PENSÉE

[Retour à la table des matières](#)

Nous nous sommes sans doute assez prémunis contre le double danger de trop séparer ou de trop vite unir pour oser maintenant présenter ce qui n'est que tendances fuyantes à l'infini comme des attitudes arrêtées ou même comme des caractères aussi incompatibles que ceux de deux sœurs inséparables et irréconciliables. Notons donc, sous des traits alternatifs ces incompatibilités d'humeur et ces liaisons indissolubles.

1. La pensée abstraite tend à isoler des aspects réifiés en des signes ; elle fournit un doublet simplificateur et [54] représentatif du concret, un succédané formellement distinct du réel. Plus cette élaboration se précise, plus nous nous écartons des existences individualisées pour construire des schèmes substitués aux choses quoique nous donnant prise sur les forces de la nature.

1'. La pensée concrète tend à se rendre présente la réalité, à l'assimiler et à la marquer de sa propre originalité. Elle procède donc de l'action réciproque de l'universel et du singulier, sans cesser d'être en toutes ses phases *sub specie totius et unius*. Elle envisage ainsi le complexe en ce qu'il a de connectif et d'indécomposable, comme un *simple* dont l'unité relative est autre chose qu'un numéro d'ordre, — le simple et l'un d'autant plus riches en déterminations intrinsèques qu'ils offrent une plus organique concentration d'universalité et de singularité.

2. Considérée isolément en ses divers emplois, la pensée abstractive commence par dégager, semble-t-il, les éléments de la nature et les principes de l'esprit ; elle tend par l'analyse à découvrir l'élémentaire et le général, bien

plus, à atteindre l'essentiel et l'universel par une appréhension qui, laissant tomber l'accidentel et l'individuel, vise les natures intelligibles. Toutefois dans la mesure où elle se fierait à son développement systématiquement solitaire et sans recours suffisant aux faits et au complément de la vie spirituelle, elle nous laisserait hors de la route. Car, d'une part, elle aurait beau multiplier les sondages et les recoupements dans la complexité des choses, jamais par ses analyses elle n'arrive à l'élément, pas plus que par des synthèses empiriques ou notionnelles elle ne reconstitue des unités réelles ou n'atteint le tout qui n'est point achevé en fait et dont les parties vraiment composantes sont restées aussi inaccessibles que l'est le *vinculum* total. D'autre part, quelles que soient la vigueur et la portée de l'intellect visant l'essence des êtres à connaître, cependant son effort le plus heureux ne saisit pas tout [55] l'être des êtres contingents. Ni il n'explique les relations idéales ou réelles des essences entre elles ; ni il ne ramène à une unité intelligible cette diversité des natures idéales non plus que leurs rapports avec les existences concrètes ; ni, encore moins, il ne fournit de l'Être en soi, légitimement affirmé, une saisie intellectuelle. Et encore (pour que nous soyons en état de poser ces problèmes, d'indiquer ces distinctions et de faire ces réserves nécessaires qui portent aussi sur la connaissance analogique et même sur la méthode indirecte par négation) faut-il un secret concours de la vie spirituelle avec l'effort constructif de l'entendement discursif.

2'. L'autre pensée qui procède de ce qu'il y a d'unité réalisée, de simplicité irréductible d'êtres répondant à la définition *ens et unum convertuntur*, ne se rend jamais dupe ou complice du morcelage et des dissections, d'ailleurs aussi inopérantes que le serait la prétention de construire un vivant à la manière d'un automate. Sans doute son esprit de finesse la met en garde contre la double tentation soit de vouloir saisir d'emblée le mystère total de l'ample nature et le secret de son auteur, soit de concéder à l'esprit de géométrie la vérité d'un atomisme abstrait qui introduirait partout, dans l'ordre physique comme dans l'ordre social, un individualisme artificiel et décevant. Néanmoins elle se sert, sans s'y asservir, des ressources qu'offre l'analyse pour étendre ses connaissances précises sans jamais perdre le recours, le contrôle, le sens du concret, ce concret qui, nous l'avons répété, redeviendrait un abstrait dans la mesure où il ne conserverait pas constamment le sens de l'universel.

Est-ce à dire pour cela que, même sous ces réserves et avec de telles précautions, la pensée parvient à l'un véritable, à la simplicité réelle ? Non ; et nous arrivons par cette constatation à mieux comprendre que nos deux modes de penser ou de connaître, tout accouplés qu'ils sont comme [56] des parallèles, ne se rencontrent jamais en une seule et même méthode, en une seule et même nature ; et dès lors ils ne peuvent être étudiés, employés et perfectionnés que dans et par leur mouvement vers la fin qui, peut-être, les unira et les réconciliera. Peut-être, mais est-ce bien sûr ? S'il est vrai que par leur progrès même nos pensées se compénètrent et se systématisent davantage, n'y a-t-il pas en même temps un mouvement tout à fait inverse ? et ne voyons-nous pas surgir une difficulté plus déconcertante encore que les précédentes ? Car à mesure que nos intuitions esthétiques et spirituelles prennent un caractère plus vital et plus universel se creuse davantage une désunion qui semble les rendre incompatibles. Plus donc nous réfléchissons sur ces deux orientations de pensée, plus irréductibles apparaîtront les traits qui les rendent inconfusibles et leur assurent à l'infini des développements incapables de se rejoindre et de se superposer.

Tels sont les faits incontestables qu'un examen dégagé de toute préoccupation systématique nous amène à constater. Mais, en raison de l'importance et du paradoxe de ce simple énoncé, il semble nécessaire d'insister sur cette cohabitation, analogue à celle que maints biologistes ont découverte depuis quelques années chez des êtres vivants qui ne pourraient assurer leur existence et leur reproduction sans le concours de deux organismes à la fois distincts et étroitement associés. On a donné le nom expressif de symbiose à cette dualité vitale. Sans assimiler indûment vie et pensée, profitons en passant de cette image : il y a là une association *sui generis* qui ne supprime pas l'appartenance propre des êtres solidaires et qui d'ailleurs ne ressemble en rien à ce que les psychologues anglais ont étudié sous ce terme, eux qui, au contraire, accouplaient des états de conscience comme s'ils étaient tous de même nature et de même destination.

Un mot nous vient à l'esprit pour rectifier cette description [57] et même ces dernières images de parallèles convergeant à l'infini ou de symbiose vitale : c'est le terme d'intrication. Le sens en est très différent de celui qu'évoque

implication (37) : est *impliqué* ce qui s'enveloppe et se requiert logiquement ou effectivement ; *intriqué*, ce qui est enchevêtré comme une trame où les fils, même inséparables pour la solidité du tissu, restent distincts et virtuellement indépendants. Ce que nous avons à redouter ici c'est de ramener à de véritables implications formant un complexe susceptible d'être « expliqué et explicité » ce qui n'est encore qu'une intrication comme l'écheveau embrouillé dont nous nous proposons de découvrir la continuité et de procurer la parfaite ordonnance.

C'est pourquoi nous sommes sans doute obligés à une palinodie. Pour soutenir l'attention il avait fallu recourir à maintes paraboles en cherchant à les rendre littéralement élucidantes. C'est notre rôle maintenant de les renverser et d'en montrer les déficiences. Car on a beau varier les comparaisons pour suggérer la diversité mouvante et l'entrecroisement de nos pensées ; aucune de nos allégories ne réussit à donner une représentation assez exacte pour n'être point périlleuse. C'est même pour nous prémunir contre le danger de nous satisfaire par un mythe unique que nous accumulons les symboles discordants. Toujours, en profitant de la vision rapide d'une analogie utile, nous devons surtout retenir ce qui est décevant en ces métaphores : en aucun cas elles ne peuvent évoquer sous des traits sensibles ce qui est d'ordre spirituel et, mieux encore, de caractère tout à fait unique. Le problème que nous étudions n'est pas un problème comme un autre : dominateur il n'a d'analogue en aucune image, en aucune réalité particulière. Sans doute celle de ces images qui donne l'impression du mouvement et de la vie, comme un cinéma, semble nous faire saisir plus précisément quelque [58] aspect du mystère de la pensée. — Mais peut-être est-ce moins de quadrille, d'eaux confluentes, même de symbiose que nous pouvons user prudemment ici ; et quoique ce dernier mot très expressif se soit souvent présenté à notre imagination, nous l'avons d'ordinaire évité ; en redoutant que cette copulation vitale n'habitue le lecteur à la fausse idée de deux êtres séparablement individués. — La belle évocation de fiançailles ou d'hymen entre *animus* et *anima* est (nous verrons plus tard pourquoi) trompeuse ; elle nous expose aux plus graves méprises et nous la fuyons en raison même de sa spéculaire attirance. — L'analogie du tableau à volets risque moins de nous égarer.

Toute matérielle, elle ne peut nous donner ici l'illusion décevante d'une solution. Elle peut d'autant mieux servir à faire ressortir ce qui reste à expliquer dans notre cas paradoxal qui nous réserve encore des surprises. Car si d'abord les vantaux, qui semblent unis l'un à l'autre par une forte serrure, se montrent séparables et tournent sur des charnières pour laisser apparaître les peintures dont ils sont ornés à l'intérieur, ils révèlent surtout, en se déployant complètement, deux vérités d'abord cachées. La première c'est que les dessins et les ornements superficiels sont d'autant moins la raison profonde de l'œuvre que, dès que les volets se déploient, ils disparaissent pour manifester les peintures intérieures ; ils ne tiennent pas directement l'un à l'autre malgré leur rapprochement initial ; et, dans leur développement normal, ils ne se rattachent que par l'intermédiaire d'un panneau central auquel ils sont fixés par une invisible et mouvante armature. Et la seconde de ces vérités, c'est que ce qui semblait un diptyque est en réalité un triptyque (d'où le mot *apparent* qui dans le titre de ce chapitre avait pu surprendre), parce qu'en effet le principal de l'œuvre, sa raison d'être, le point de convergence de toute l'aspiration de l'artiste et de toutes les pièces accessoires, c'est la vision centrale, le vivant tableau [59] qui exprime le thème essentiel et répand sa lumière sur la totalité des détails.

Toutefois ne nous satisfaisons point trop vite. Rien ne nous permet encore de discerner ce que porte ce panneau principal dont nous faisons de confiance l'éloge prématuré. Et c'est ici que nous devons surtout nous armer de critique pour refouler tout entraînement verbal, toute fausse mystique. Avant de découvrir ce centre de perspective, nous avons tout un travail d'approche à entreprendre, un examen des fermetures à ouvrir, une explication à donner de la nécessité d'une investigation méthodique. Sachons nous étonner de ce qui trop ordinairement passe inaperçu ou ne fait point problème. D'où vient en effet qu'on ne remarque guère sinon l'hétérogénéité du moins la solidarité de nos deux modes de penser, qu'on n'en cherche point les causes, qu'on n'en aperçoit pas les effets, qu'on n'en mesure pas les conséquences et qu'on ne s'explique, ni sur le principe des alternatives qui en résultent, ni sur les options délibérées qui s'imposent, ni sur les responsabilités qui en découlent ? Ce n'est pas une excuse suffisante pour le philosophe d'attribuer la négligence de tels problèmes soit à l'habitude qui nous rend imperceptible la cohabitation de

deux pensées en tout notre penser, soit à la ténuité histologique des tissus conjonctifs qui les soudent constamment, soit à l'oscillation de nos curiosités et de nos intérêts qui retiennent l'attention spéculative ou pratique, critique ou primesautière tour à tour — mais non simultanément — sur l'une ou l'autre des perspectives. Comprend-on l'importance de la tâche nouvelle qui nous incombe maintenant ? Nous n'avons pas encore critiqué l'emploi, trop long peut-être, de notre mythe du Léman : il aura pourtant beaucoup à nous apprendre encore par les exigences qu'il nous suggérera bientôt. **[60]**

Le développement, spontané de la pensée nous a amenés à dissocier non seulement divers aspects du problème de la connaissance et de l'être, mais une dualité intérieure à la pensée elle-même : dualité singulière qui implique à la fois divergences et convergences incapables d'aboutir, semble-t-il, ni à une séparation, ni à une fusion, malgré une solidarité fonctionnelle et une incompatibilité formelle. Après avoir décrit ce mélange d'opposition et de coopération, nous devons constater la raison d'être et les conséquences d'un tel fait, intégré dans tout le dynamisme de la vie mentale. Fait trop peu remarqué et encore moins compris et qu'il faut à présent expliquer et orienter vers son terme qui peut non seulement être méconnu mais manqué, sans être supprimé pour cela et sans que nos responsabilités intellectuelles cessent de nous rester justement imputables. **[61]**

Chapitre II

- Alternative libérante en même temps qu'exigeante pour la pensée

[Retour à la table des matières](#)

Quelque véritable et utile qu'apparaisse la distinction de deux sortes de pensée conjointes et antagonistes en tout notre penser, c'est vainement néanmoins, nous l'avons vu, qu'on tenterait de les définir séparément ou de les fondre ensemble. Il ne s'agit pas d'une division nette comme les tranchées qui marquent le double front de belligérants. Il ne s'agit pas non plus de fissures infinitésimales qui pénètrent à fond dans un bloc invisiblement délité par la gelée. Car ni les deux émules ne se font pendant comme des chiens de faïence immobiles et se montrant les dents à distance, ni leur compénétration ne ressemble à une fêlure accidentelle et irréparable qui compromettrait la solidité présente et condamnerait la pensée à l'émiettement futur, à la destruction finale. Nous nous trouvons en face non seulement d'une diplopie mais aussi d'une dichotomie qui, sans analogie avec aucune autre, et loin d'être inhibitrice ou ruineuse, devient stimulante autant qu'embarrassante.

Il ne suffit donc pas de décrire incidemment les deux sortes de pensées qui coexistent en notre penser. On n'explique [62] rien en constatant qu'il y a deux genres de démarches intellectuelles et deux familles d'esprits. Il n'est pas légitime de se résigner à cette dualité sous prétexte qu'elle n'empêche pas (malgré la fissure apparente et les divergences accrues par nos progrès) une so-

lidarité de fonctions ; car ce n'est pas sans cause et sans but, sans nécessité intelligible et sans conséquences libératrices et décisives que surgit cette division intestine dans une coopération indispensable. Rien n'est fait pour la science de la pensée si on ne comprend pas ces péripéties ; et la connaissance qu'on en peut acquérir importe grandement à la santé de l'esprit comme à la salutaire orientation de la vie personnelle.

Devant la réflexion savante, les oppositions que révèle l'examen des deux pensées, constamment affrontées en nous, loin de s'atténuer par l'analyse critique, ne font qu'apparaître plus irréductibles. Il ne s'agit pas de champs différents, il s'agit de méthodes et de conclusions dialectiquement inconciliables sur chaque objet, sur toute pensée et plus encore (car on verra que c'est la source véritable de nos embarras salutaires) sur notre idée de l'être en soi, de l'absolue perfection et — qu'on le nomme ou qu'on ne le nomme pas — de Dieu. Ces désaccords intestins vont donc à l'infini. Chose plus étrange : ce que l'effort réfléchi condamne à une désunion provisoirement incurable se trouve cependant concilié sans cesse, au moins pratiquement, par le mouvement de la pensée vivante.

Voilà donc un singulier problème à énoncer précisément, à discuter de façon méthodique, et à orienter vers une solution ; car si un conflit est, même partiellement, apaisé en fait, il semble qu'il ne peut être insoluble en droit : d'ailleurs la conscience d'un tel désaccord ne peut naître et se préciser que s'il y a en effet une solution possible et déjà virtuelle, [63]

Mais ce qu'il faut bien comprendre c'est le mécanisme, si l'on peut dire, de cet imbroglio de pensées. Comment expliquer cette apparition de pensées simultanées et hétérogènes ? Comment cette crise semble-t-elle susciter par une causalité réciproque une alternative — offerte ou même imposée à une option délibérée ? Comment les formes préparatoires ou subalternes de cette option risquent-elles de faire dévier le progrès et d'empêcher la libération de notre pensée ? Nous avons besoin de nous rendre compte de ces connexions mentales afin que, dans le chapitre suivant, nous puissions nous prémunir contre la déviation du mouvement qui ne peut s'achever sans la rectification constante d'une pensée cohérente jusqu'au bout avec ses propres exigences.

En raison de ce caractère singulier et constant, nous apercevons mieux encore comment tout effort de définition génétique ou statique, toute image allégorique ont été déficientes. Si nous avons recouru à plusieurs comparaisons, c'est, répétons-le, moins pour chercher des convenances que pour faire sentir par le choc de ces symboles leur indigence fallacieuse sans possibilité d'exactitude reposante.

Qu'on veuille bien ici se rendre attentif à la confusion vers laquelle la pente de nos habitudes utilitairement intellectuelles nous fait glisser, et qu'on prenne au contraire la rampe qui seule permettra notre ascension, au prix d'un choix salutaire à la croisée des chemins. Lorsque nous parlions tout à l'heure, et longuement, de nos deux pensées mêlées en toute pensée, la plupart ont sans doute évoqué en eux l'image de deux séries d'objets, d'aspects, d'applications de l'esprit, plutôt qu'ils n'ont songé à une différenciation intérieure à tout penser et antérieure à la diversité des curiosités, des productions et des utilisations de nos expériences ou de nos concepts, C'est contre [64] une telle transposition du problème qu'il nous faut protester une fois de plus. Dès notre introduction du tome premier, il avait été nécessaire d'insister sur le sens global de l'étude à tenter, afin de scruter, non telles ou telles pensées mais le penser lui-même, en ce qui paraissait son unité productrice, indépendamment de ses productions multiformes. Or c'est dans le penser global, après l'avoir ramené de plus en plus en son intériorité essentielle, que nous découvrons maintenant non point une véritable unité subsistante, mais une dissociation et, qui plus est, une alternative imposant une nouvelle recherche, un nouveau problème, une nouvelle indigence de solution. Dans le cosmos, par une analogie lointaine, s'était proposé un conflit entre deux composantes impossibles à sacrifier l'une à l'autre et qui avaient paradoxalement ouvert le chemin de l'unité. Nous trouvons à présent une difficulté qui, pour être plus intérieure à l'intelligence elle-même, n'en paraît que plus difficile à surmonter. Essayons d'abord de faire bien saisir ce problème qu'on semble d'ordinaire ne pas plus apercevoir que l'œil ne se voit lui-même.

Notre première étape doit nous amener à discerner comment l'apparente dualité est véritablement une alternative. Déjà il peut paraître surprenant de découvrir entre les deux modes de pensée, si souvent décrits comme extérieurs l'un à l'autre, une connexion propre non seulement à les rendre solidaires mais encore à susciter un dynamisme original et à provoquer par l'apparition d'une alternative un arbitrage, un jugement qui, aux sources mêmes de notre pensée personnelle, implique une décision d'ensemble avec des responsabilités intellectuelles d'où dépend l'orientation de notre vie et l'aboutissement de notre pensée. Nous aurons à justifier ces liaisons paradoxales, mais, parce qu'elles peuvent sembler étrangères aux idées courantes, il n'est pas inutile d'avertir le lecteur et de lui [65] demander crédit. Qu'il veuille bien, sauf à en vérifier ensuite la continuité, tenir en main ce fil conducteur : — de l'apparente dualité diploïque et dichotomique de notre pensée ressortent des implications progressives qui posent d'abord une alternative entre deux orientations d'ensemble ; — de cette alternative, spontanément offerte et d'autant moins remarquée qu'elle fait corps avec la pensée naissant à elle-même, surgit un jugement, c'est-à-dire une affirmation qui ne prend figure intellectuelle et valeur personnelle que par un arbitrage entre le oui et le non, entre deux directions de notre pensée.

Qu'on ne s'étonne pas de voir la pensée appelée à exercer une judicature. Dès ses lointaines ébauches, elle avait apparu comme une force de la nature et un moyen de survivance. Nous avons montré ensuite comment la réflexion suppose une initiative originale et opérante, sans laquelle la perception ne serait pas expressément connue. C'est à tort que la priorité de l'idée sur le jugement, (utile à noter du point de vue analytique et discursif) serait affirmée comme une loi de la pensée vivante. L'acte essentiel et constitutif du penser est *juger* ; et le verbe qui est l'âme de l'affirmation est toujours en effet une position prise, une attitude de l'esprit en face de ses objets comme de lui-même ¹.

¹ Penser, (souvenons-nous de nos tests linguistiques et de nos premières analyses lors d'un essai de définition), penser, c'est peser ; pensée, c'est *cogitatio*, agitation, confrontation, tassement, ordonnancement ; c'est arbitrage, judicature, assentiment au moins implicite. Et de même qu'il n'y a pas conscience distincte sans une ébauche de réflexion, on ne pense pas s'il n'y

Approchant ce qui doit constituer l'essentiel [66] de la pensée, il est donc naturel que nous ayons à reconnaître quelle sorte de jugement total est à porter, quelle affirmation décisive dans l'ordre intellectuel est à préparer, comment aussi cette nécessité spontanée d'option implique une liberté virtuelle qui se révèle et commence à se réaliser par son choix même, comment enfin de telles causalités réciproques, incluses dans la pensée et servant à la promouvoir vers les achèvements dont elle devient responsable, nous préparent à poser la question de la destinée transcendante du penser : option suprême par laquelle s'exprimera le choix libre d'une pensée qui peut - ou restituer à Dieu sa totalité divine, — ou se limiter artificiellement elle-même aux buts finis entre lesquels l'infini condescend à prendre rang de compétiteur. Car c'est là une condition de l'exercice de notre liberté toujours partialisante, une condition également du choix méritoire.

I. — Le lecteur a remarqué sans doute que la continuité de notre recherche nous a ramenés à un point de vue de plus en plus central et comme au foyer d'où procède et rayonne tout acte de penser. Comprenons bien que c'est en ce centre même, et non dans les irradiations, que nous trouvons, plus que jamais, la division d'avec nous-même qui fait de notre pensée un point noir entre deux lumières ou, comme nous disions plus haut, un panneau voilé ou vide entre des volets illuminés. Mais cette lacune n'est pas pur vide, simple déficience ; elle est ce qui relie invisiblement, soutient effectivement toute l'architecture de notre vie mentale ; elle est mieux encore la charnière sur laquelle se déploie tout ce qui est déjà figuré et expressif en nous ; surtout elle

a un acte initial de jugement, si imperceptible qu'il soit. La fonction essentielle de la pensée ce n'est pas l'appréhension inerte (si l'on pouvait associer ces notions incompatibles) de termes abstraits, sans rien d'affirmatif et de vivant ; c'est une vue active de vérité au moins possible et organisable. Cherchant toujours à rendre intelligible l'acte même du penser au lieu de le subir comme une chose brute, nous descendons ici aux racines mêmes qui nourrissent la vie de la pensée et qui fournissent la sève invisible circulant obscurément du sol ténébreux jusqu'aux fruits ensoleillés.

requiert ce qui doit donner le sens de l'œuvre totale et manifester le secret de sa consistance et de sa destination. [67]

Eclairée pour ainsi dire par ses deux faces extérieures, notre pensée reste encore mystérieuse et à vrai dire équivoque en son fond secret. C'est pour cela que, comme si elle cherchait à se révéler à elle-même le sens de cette ambiguïté, surgit en elle une oscillation qui, tour à tour, la rend passivement soumise à un destin et à une solution toute faite ou qui provoque en elle une curiosité, un désir, un effort qui l'empêche de demeurer inerte et irresponsable devant le mystère de son origine, de sa nature et de sa fin. On aperçoit ici à quelle profondeur descendent et s'anastomosent les racines communes de l'intelligence et de la liberté, chez un être imparfait qui devient l'ouvrier de sa propre histoire et dont l'élan spirituel ne se connaît dans cette imperfection même que pour tendre à s'achever. Trop volontiers on s'imagine que la pensée et le libre arbitre sont choses hétérogènes, surviennent du dehors comme des accidents ou des dons jetés sur un être déjà constitué substantiellement ; et beaucoup se figurent que, de ces choses, préalablement constituées, nous n'avons qu'à faire un usage extérieur, tel un instrument qu'on prend ou qu'on laisse pour des besognes plus ou moins étrangères. Quelle incompréhensibilité ! Si dès le début de cet ouvrage nous avons cherché à rendre le penser compréhensible à la pensée elle-même, n'est-ce pas ici que doit redoubler l'effort de l'intelligence pour saisir toutes les connexions qui éclairent les plus vitales démarches de l'esprit ? L'alternative qui rend possible une option délibérée est aussi ce qui rend conscient, connaissable, perfectible l'acte même de penser. Et pourquoi en est-il ainsi ? Pour deux raisons également décisives.

— Si nous étions assujettis à un pur « monoïdéisme », nous ne serions que des inconscients : à aucun moment, en aucun cas ne surgirait la réflexion à la fois inhibitrice et libérante sans laquelle, au lieu d'être un agent, l'esprit [68] ne serait qu'un somnambulisme passif. Même conclusion dans l'hypothèse, apparemment inverse, dont l'on s'est trop souvent contenté en admettant que, du dehors, de multiples objets empiriques ou idéaux viennent solliciter notre pensée qui serait, censée essentiellement une. Non ; c'est dans ce penser même

que réside un principe de multiplicité et une nécessaire possibilité d'option ; faute de quoi la conscience et le progrès de la vie personnelle seraient impossibles. Pour que des mobiles et des motifs apparaissent objectivement, et pour qu'un arbitrage subjectif survienne entre eux, il faut antérieurement que notre pensée soit déjà travaillée par un besoin d'initiative, par un mouvement de croissance, d'élaboration et d'option intérieure. Il faut qu'une place soit préparée à des alternatives, à des aspirations ultérieures, à des interventions qui seules peuvent donner une signification à l'élan spirituel faute de quoi nous resterions des choses, sans que jamais la personnalité puisse naître et se développer en nous. Car si la diversité des objets, censément perçus ou conçus, imposait à la pensée la force propre des images ou des idées, cette pression déterminerait automatiquement la diagonale des impulsions ou des attraits, sans que, dans ce rôle passif, la pensée, agie et non agissante, puisse jamais devenir consciente et maîtresse de soi (38). Tant il est vrai que toute pensée imparfaite se présente non pas certes comme une donnée toute faite, ni même comme une spontanéité allant de soi sans risque et sans conflit intérieur, mais comme une œuvre à accomplir, comme une arme à double tranchant, comme une virtualité à compléter, mais aussi comme une faillibilité, puisque, sans l'option qui fait participer la pensée à sa propre conquête et à son acheminement final, nulle participation ne serait concevable à cette dignité du penser, — dignité qui tient à ce que l'esprit, pour être un esprit, ne peut manquer de coopérer à son achèvement et à devenir au moins [69] en partie et de quelque manière cause de soi. Ainsi déjà nous apercevons le sens originel et vital de cette dualité de pensée dont trop souvent on s'est contenté de décrire les formes extérieures et dérivées, mais sans remonter à la source dont elle jaillit.

— D'autre part si du principe même de la vie subjective nous nous tournons vers l'objet qui lui sert d'aliment, de viatique et de fin, nous comprenons comment les alternatives intimes s'incarnent pour ainsi dire dans les buts proches ou lointains, immanents ou transcendants qui s'offrent à notre vue et à nos prises comme les étapes à franchir dans notre itinéraire vers le mystère ontologique et vers l'unité intelligible où la pensée ne cesse d'aspirer. Mais chemin faisant, rien n'est encore que partiel, divisé, inadéquat. Et si au fond de la conscience la dualité persiste, comme un signe d'imperfection et un pouvoir ou

un devoir d'option, dans les réalités mêmes que nous tendons à connaître et à posséder, l'inadéquation demeure constante aussi bien entre ces réalités mêmes qu'entre nos connaissances et nos aspirations propres. Notre mode de penser, du point de vue de l'être comme de celui du connaître, demeure donc toujours naturellement déficient ; d'autant plus qu'il y a toujours du nouveau dans le monde, ne fût-ce que par l'initiative promouvante de la pensée. Mais cette insuffisance, loin de compromettre la solidité des vérités acquises ou des réalités constituées, ne fait que requérir de nouvelles démarches et des progrès ultérieurs par la recherche d'un équilibre toujours en mouvement. L'erreur foncière serait donc de clore la recherche, de fixer l'acquis, d'enfermer dans un cycle, par un retour éternel, ce qui n'a d'intelligible et de réel qu'en procédant d'un principe infini vers « une fin infinie » si, comme nous aurons à le scruter bientôt, il est légitime d'accoupler ces deux mots. Plus donc notre pensée s'éclaire [70] et conquiert d'étendue, plus elle découvre sa faille intime, plus elle comprend son devoir d'expansion, plus aussi, sans se laisser arrêter par le mystère de l'infinitude, elle avive son appétit inassouvi.

II. — Est-il possible de rendre encore moins inintelligible et plus utilisable le fait de la dualité et de la synergie de nos pensées, fait qui n'a guère été expliqué par ses causes ou ses fins et qui, dès lors, n'a pas, ce semble, été suffisamment intégré dans une doctrine philosophique ? En raison de l'importance et de la difficulté d'un tel problème, on nous permettra d'offrir en raccourci l'itinéraire déjà parcouru ou encore à explorer.

Dès les origines cosmiques de la pensée nous étaiant apparues la disparité et l'affinité de deux tendances que l'imperfection nécessaire de toute existence contingente rend essentiellement réfractaires à toute unification initiale et même transitoire. Ces tendances néanmoins visent, nécessairement aussi, à l'équation comme à la condition de tout être, *ens et unum convertuntur* ; et le devenir, en son intégralité mouvante, n'est que cette recherche d'une solution, à la fois progressive et toujours fuyante. Or, sans se sacrifier l'une à l'autre, ces deux composantes ne peuvent se rapprocher et se convertir en quelque sorte que par une voie paradoxale, celle d'une concentration de plus en plus expres-

sive de l'ordre universel et noétique dans des organismes et des consciences de plus en plus singularisées et intériorisées. Mais ce succès même aboutit à mettre en évidence le problème jusqu'alors enveloppé dans le mouvement total de la nature et de la vie : où se trouve le terme suprême du devenir, l'unité intelligible et réelle, l'adéquation de l'essence et de l'existence, du connaître et de l'être, de chacune des consciences individuelles et de la société des esprits consommés dans l'union ? Est-ce dans notre pensée et par notre [71] pensée même que se réalise cet achèvement ? Ou bien toutes nos divisions intérieures, toutes nos déficiences sont-elles incurables en même temps que révélatrices et requérantes, en vue de nous faire aspirer et participer à une perfection spirituelle dont nous n'avons pas le principe et l'infinie subsistance en nous ?

On voit par là l'importance de cette désunion de nos pensées, l'intérêt tragique du problème de leur convergence, l'alternative qui se lève en toute conscience humaine et qui l'éveille comme le voyageur arrivant d'un pas somnolent jusqu'à la bifurcation qui exige de lui une décision réfléchie et volontaire. Essayons donc d'étudier notre route, de déchiffrer les indications inscrites à la croisée des chemins, fussent-elles à demi effacées ou relatives aux premières étapes, sans marquer encore les termes ultimes de l'un ou de l'autre itinéraire.

Sous quelle forme l'alternative se présente-t-elle d'abord avant de manifester tout ce qu'elle implique et tout ce qu'elle prépare ? A travers la confusion de nos pensées dont les unes vont vers l'espoir d'une suffisance humaine par le triomphe de la science et de l'action conquérante, ou vers une communion et une subordination généreuse à ce qui dépasse tout égoïsme et toute domination de ce monde, nous pourrions suivre l'édification indéfiniment variée, mais pourtant très précise, de ce que S. Augustin appelait « les deux cités » ». Si l'on se souvient de ce qu'au terme de nos analyses sur la croissance spontanée de notre pensée raisonnable, nous avons discerné entre l'idée du Dieu vivant et celle d'un Dieu abstraitement considéré comme la catégorie de l'idéal, ou même comme le garant d'une science mise souverainement entre nos mains pour « l'organisation de la terre » et « l'avènement du surhomme », alors nous nous rendons compte de l'abîme qui s'ouvre de chaque côté de notre pensée. Nous voyons qu'en effet l'inévitable pensée de Dieu est, par répercussion, [72] la cause même de notre conscience, de l'alternative qui la suscite, en même

temps que s'éveille la nécessité d'une libre intervention dans l'orientation de notre activité indissolublement intellectuelle et morale. Nous comprenons aussi comment c'est en face d'une telle alternative, fût-elle anonymement présentée, que la liberté entre en jeu comme l'expression du dynamisme intrinsèque à l'intelligence même. Et enfin nous apercevons l'immense progrès, peu à peu préparé par les élaborations inférieures, sans lesquelles la vie personnelle des esprits ne pourrait ni subsister, ni collaborer volontairement à l'œuvre méritoire de sa propre édification.

III. — Puisque toujours nos pensées sont atteintes d'une sorte de diplopie incurable, ni l'une ni l'autre des deux visions ne peut s'imposer exclusivement, pas plus que l'une et l'autre, quoique n'étant pas contradictoires dans leur incommensurabilité, ne peuvent fusionner complètement. — Ainsi la sensation de couleur nous présente deux aspects, deux routes à suivre, soit que l'on s'attache à la qualité esthétique et à sa simplicité apparente, soit qu'avec le physicien nous cherchions dans le réservoir inépuisable de la donnée objective la complexité indéfinie des mouvements vibratoires en leurs interférences multiples. — Ainsi encore l'équivoque que renferme la conscience du sujet : tantôt nous fabriquons par simplification un portrait de notre moi ou du moi idéal et de cette entité causale à laquelle trop volontiers nous croyons accéder par intuition ; tantôt, au contraire, à la recherche du temps perdu, des rêves projetés, des dessous les plus secrets, nous fuyons à l'infini dans le mystère du moi profond ou dans la poussière des agitations superficielles. — Ainsi, toujours, en présence des principes rationnels ou même de l'idée suprême de Dieu, nous oscillons, sans pouvoir nous fixer, entre la persuasion que nous [73] tenons enfin la fixité noétique de l'absolu même et le scrupule d'enfermer en un cadre anthropomorphique le Dieu vivant et caché, qui n'est pas celui des idolâtres ou des déistes, mais qui ne saurait être intimement touché que dans la mesure où il se révèle pour se laisser approcher de nos atteintes.

Dès lors, pas de compromis, pas de concordat dialectiquement possible : il faut donc que notre pensée, divisée d'avec elle-même, oriente son regard et que, faute de vision binoculaire, elle fasse comme le strabique qui ne peut dis-

cerner l'une et l'autre image des deux yeux qu'en les fermant alternativement mais qui d'ordinaire élimine, quand les deux yeux sont ouverts, l'image la moins forte au profit de la plus nette et de la plus utile.

Déjà par là nous apercevons quelque chose du fonctionnement de ce mécanisme subtil qui mêle sans cesse nos pensées hétérogènes sur les mêmes objets, selon les besoins, les préférences, les desseins concertés. Le savant et le mystique semblent orienter leur visée en des lignes diamétralement opposées ; mais ils n'en sont pas moins des hommes et, selon les occurrences, ils se rencontrent pour agir prudemment en hommes de sens commun. Néanmoins nous voyons comment l'ordre habituel des préoccupations qui dépendent d'un attrait, d'une résolution, d'une vocation suivie, déterminent un emploi préférentiel de l'activité mentale, et comment aussi nous pouvons rencontrer des risques, des devoirs, des responsabilités en ce qui concerne la direction principale de l'esprit.

IV. — Ainsi s'explique un fait constamment impliqué dans notre vie, mais souvent négligé, un fait dont on n'a guère scruté les origines, un fait dont on a peu examiné les développements essentiels et la signification profonde. Ce fait, c'est celui-ci : jamais la pensée ne se termine et ne s'arrête en elle-même ; elle est, dit-on, une lumière et [74] une force ; oui, sans doute, mais si on la considère sous cet aspect pour s'en tenir à cette affirmation abstraite, (comme si elle suffisait à épuiser la science de la pensée ou du penser), on substitue une formule trompeuse à la réalité même qui de tout acte intellectuel tire une initiative et entraîne la pensée, quelle qu'elle soit et si stabilisée qu'on essaye de la rendre, vers de nouveaux horizons, vers des applications, vers des accroissements auxquels on ne saurait se dérober sans refuser non seulement les leçons du dehors mais les exigences intimes de la pensée la plus jalouse de sa propre autonomie. Rien donc de plus factice, de plus meurtrier que le précepte d'Aristote, décrétant que nous devons nous résigner à figer la pensée en des principes formels, en des généralités inadéquates, en des immobilités canonisées ; « il est nécessaire de s'arrêter », a-t-il déclaré ; mais, de son aveu même, cet arrêt résulte non du fond des choses, au contraire, il procède d'une

limitation utilitaire de notre entendement, désireux de circonscrire en contours finis l'indéfinie variété et la richesse inépuisable des réalités concrètes. Car ce n'est pas seulement à propos du Premier Moteur que le Stagyrite recourt à l'équivoque stabilisation dont on ne sait si elle concerne l'ordre physique, l'ordre qualitatif, l'ordre de la durée ou l'ordre de la perfection (36). Mais c'est à propos des essences dont l'intelligibilité est faite de contours logiquement rigides ; mais c'est à propos des existences individuelles dont la réalité concrète échappe aux prises de la science. Si parfois on a dénaturé l'intelligence en la rabaisant à n'être que la faculté de la matière utilisée, c'est parce qu'il demeure sous l'impression de la fausse glorification qu'Aristote nous propose de cette puissance soi-disant fixiste. Il n'est pas plus juste de la rapporter à l'immobilité matérialisante qu'à la fluence de la durée et d'une évolution créatrice. De même qu'Aristote a péché par extrapolation en érigeant au-dessus de sa logique [75] discursive et des sciences dialectiques une contemplation pure qui, par un acte instantané, éternise et déifie l'homme en une saisie soudaine qui n'est plus de la durée et dépersonnalise notre pensée, de même, par une voie contraire, maints auteurs récents tendent à nous désintellectualiser et à nous immerger dans les phénomènes mouvants, au prix d'une intuition qui, si elle devenait totale, abolirait la conscience distincte (34). C'est à prévenir ce double péril par une analyse exacte des données réelles d'un problème, intégralement suivi en toutes ses phases, que nous avons à travailler.

Nous sommes donc amenés, pour rester dans la probité et la vérité, à considérer la vie de la pensée en son prolongement, en ses risques, en son éducation ; car c'est parce qu'elle ne peut s'arrêter et s'assurer en ce qu'elle définit par ses déterminations mutilantes, qu'elle a un intérêt dramatique et que la vie intellectuelle prend son caractère humain, son rôle directeur, ses responsabilités spirituelles. Il s'agit maintenant d'examiner cette pensée non plus spontanée et serve mais adulte, appelée à frayer ses voies, consciente des risques qu'elle doit courir, désireuse de s'éclairer et de se décider mais exposée aussi à succomber par passivité, négligence, défaut de réflexion, de droiture ou de générosité.

V. — Un apologue va peut-être nous aider à mieux saisir la complexe unité de ce drame naissant de la pensée.

Deux images différentes et cependant solidaires sont indispensables pour que la vision stéréoscopique donne l'impression du relief. Si les deux images étaient identiques ou si elles étaient trop dissemblables, elles ne pourraient se réunir ni donner l'idée de la profondeur. Encore faut-il que le spectateur, par un effort d'attention souvent difficile à obtenir, réussisse à fusionner les images des deux clichés corrélatifs. Ainsi déjà en est-il des deux pensées [76] qui s'associent en nous, mais sous une double réserve qu'il importe de méditer pour que nous comprenions bien la difficulté originale de notre problème. — D'une part, en effet, les deux vues stéréoscopiques, quoique différentes par l'adaptation préparée à chacun de nos yeux, sont, sinon superposables, du moins homologues et de nature à s'accorder comme elles le feraient pour nos deux rétines en face de la réalité même. Or, il en est tout autrement pour les pensées hétérogènes qui composent notre diplopie intellectuelle. — D'autre part et surtout, le stéréoscope, tout en nous donnant une impression de distance et de relief, fixe cependant le point de vision distincte à un éloignement limité et défini. On ne peut en effet prendre des clichés multiples avec mises au point d'après des espacements successifs, car il serait impossible d'obtenir dans le sens de la profondeur une fusion d'images différentes comme on l'obtient pour les deux images prises dans la surface plane de la largeur du champ visuel. Analogie qui, par sa déficience même, va nous être utile.

Or ce qui fait l'immense intérêt du conflit ou de l'union de nos pensées, c'est qu'il s'agit de hiérarchiser les distances ou les valeurs relatives des objets et des intentions auxquels elles s'attachent. Et, pour terminer cette allégorie par la réflexion qu'elle était destinée à mettre en évidence, remarquons que nulle vision stéréoscopique, même réduite aux conditions simplifiées que nous venons de décrire, n'est possible que si, au delà des clichés plus ou moins translucides, il y a une clarté qui seule permet d'apercevoir les transparentes images. Voilà la vérité que nous avons maintenant à mettre en valeur, pour peu que nous voulions nous rendre compte de ce qui nous permet de penser réellement, soit que nous portions notre regard à l'infini, en ne percevant les plans intermédiaires que d'une façon imprécise mais suffisante pour éviter les obsta-

cles, soit que nous nous attachions aux objets variés et [77] successifs qui servent de buts prochains et provisoires ou de points de repère pour l'appréciation de l'immense éloignement des astres d'où descend la lumière.

VI. — Revenons à présent, sans nous inquiéter du chemin à parcourir puisque nous n'y avancerons que sur un sol éclairé et solide, à notre investigation, toute préoccupée d'abord de découvrir ce qu'implique en effet cette présence étrange des deux pensées incommensurables qui, parce qu'elles sont telles en nous, ne peuvent se rencontrer et s'épouser qu'en l'infini. Et c'est effectivement parce qu'elles sont telles qu'elles deviennent pour nous origine de liberté, condition nécessaire d'option, principe de mouvement, d'obligation et de responsabilité. Nous ne pouvons nous tenir à aucune de nos pensées parce que leur rôle est de nous rattacher au transcendant et parce que nous n'avons conscience des choses inférieures, partielles, immanentes, que par la présence, toujours enveloppée, en notre pensée et en notre action, d'une réalité et d'une vérité supérieures à toute donnée positive, à tout l'ordre empirique, à tous les points de départ comme à tous les points d'appui que le monde extérieur ou notre connaissance subjective peuvent nous fournir.

Qu'on nous pardonne d'avoir prématurément dévoilé des buts encore lointains ; et qu'on ne nous accuse pas de nous les êtres proposés de parti pris. Si, pour la clarté de notre exposé et pour l'encouragement ou la révolte du lecteur, nous venons de signaler la séduisante ou onéreuse importance de l'enjeu, ce n'est pas en vue de ces conclusions qu'avaient été décrites ni même réglées les étapes de notre itinéraire. Il est donc conforme à la vérité de reprendre à tâtons la route dont nous venons de donner une vue d'avion, au-dessus des fourrés qui bornent le regard et ralentissent la marche.

1. La pensée nous a paru aboutir à une dualité impossible [78] à stabiliser comme à réduire. Qu'en résulte-t-il ? Ce n'est pas une impasse, ce n'est pas un recul, c'est une alternative qui s'impose ainsi et transforme forcément la dualité foncière en une stimulation dont il nous est impossible de ne pas tenir compte.

2. En quoi consiste cette stimulation ? Chacun de nos modes de pensée revendique son hégémonie ; chacun pourtant a besoin de l'autre et comme dans le parallélogramme de forces divergentes, c'est un mouvement diagonal qui surgit du conflit même des prétentions.

3. A quoi tendent et que prétendent l'une et l'autre de nos sortes de pensée ? L'une cherche à faire tenir dans un ordre rationnel la perfection définie d'une science totale de la réalité ; l'autre dément cet espoir en maintenant la supériorité et le dépassement perpétuel d'une vie de l'esprit qu'aucune définition statique n'enclôt ou n'achève parce qu'elle n'épuise aucune donnée réelle et parce qu'elle produit elle-même toujours du nouveau en visant à l'infini.

4. Qu'implique cette compétition intérieure à la pensée ? C'est ce conflit qui lui fait prendre conscience de soi en suscitant en elle un problème qui met en jeu son activité propre. Sans ce dénivellement intérieur tout resterait étale, stagnant comme une eau qui faute de mouvement et de renouvellement s'endort et se corrompt. En un sens la conscience distincte semble précéder et conditionner l'effort naissant d'une option qu'impose une alternative spontanée ; en un sens plus profond, c'est l'alternative (liée à la divergence infime des termes contrastants de la pensée) qui suscite la pensée consciente de soi, qui produit sa libération et qui engage la responsabilité de son option.

5. De quelle option s'agit-il ? On pourrait croire qu'il est question seulement de choisir entre des objets équivalement variés, entre des directions arbitraires ou [79] interchangeables : il n'en est rien. Quel que soit l'emploi de notre pensée et si différentes que se présentent les vocations légitimement à suivre, une bifurcation s'offre toujours entre deux conceptions de la pensée, entre deux esprits inspirant la vie. D'un côté l'espoir ou la présomption d'une suffisance en laquelle s'enferme l'aspiration comme si l'effort intellectuel, fût-il incomplet en fait, trouvait en droit par lui-même assez de force et de lumière pour se complaire en soi. De l'autre, le sentiment d'une croissance et d'une fidélité à l'appel d'une vérité, d'une perfection qui, malgré le paradoxe de ces deux termes accouplés, assigne à la pensée comme *fin* le seul *infini*.

6. Où va donc la pensée qui, scindée en elle-même, ne peut et ne doit pas se résigner à cette mortelle blessure ? A travers les encouragements et les échecs de ses réussites transitoires qui lui fournissent comme des arrhes et de salutaires déceptions, la pensée n'a de possibilité d'existence, mais aussi elle n'a de docilité à ses exigences congénitales, qu'en trouvant et qu'en cherchant à l'infini la solution du problème premier et dernier, — problème qui se pose d'abord en elle avant et afin d'être posé par elle et résoluble pour elle. Causalité réciproque, avons-nous montré, qui seule rend compte des crises invinciblement immanentes à la conscience et qui se suspend nécessairement à la question de la transcendance.

Ainsi, dès qu'on suit la liaison inéluctable du penser, les vérités se commandent les unes les autres, rendent intelligibles les aspects en apparence incommensurables de la vie mentale, manifestent la finalité de ses oppositions intestines, justifient l'alternative à laquelle l'esprit est soumis, y découvrent le secret de sa libération en même temps que celui des exigences et des options auxquelles il est assujéti. Ce drame, à la fois spéculatif et pratique, montre à quel point le travail rationnel et les obligations spirituelles de la pensée sont intrinsèquement [80] solidaires. Et s'il est vrai qu'un déterminisme enchaîne les phases de la spontanéité intellectuelle, il est plus vrai encore de dire que l'intelligibilité de l'intelligence et la destination du penser impliquent une liberté, une responsabilité, une générosité spirituelle dont nous avons maintenant à déployer l'histoire et qu'il faut conduire vers leur perfection.

VII. — Sans doute on pourrait nous objecter que c'est chemin faisant, à propos d'objets transitoires et finis, mais non d'abord, que l'option, dont nous venons d'indiquer la nature et la portée, a d'ordinaire à se produire. Mais ici même nous devons prévenir une méprise et dissiper une confusion de la plus grave conséquence. S'il est vrai que l'orientation et l'application de nos pensées mettent en cause des objets limités et des buts qui semblent contingents et éphémères, ce n'est toutefois pas en eux, par eux, pour eux que se constitue et se déploie la liberté de nos choix et de nos actes : c'est à l'occasion de ces objets, à travers eux, que s'exerce la volonté qui n'est vraiment libre que dans la

mesure où, s'affranchissant des impulsions du désir, elle cherche dans les biens particuliers l'expression et comme le véhicule du bien essentiel et total. Assurément une réflexion explicite sur la fin suprême qui seule nous libère n'est pas indispensable pour que notre pensée s'oriente et s'emploie librement. Et notre vie intellectuelle et morale se compose d'efforts partiels, de réussites successives dont nous verrons bientôt la valeur certaine et la portée utile. Loin de nous l'erreur qui consisterait à méconnaître la solidité des assises sur lesquelles repose le couronnement pour lequel elles sont édifiées. Il n'en est pas moins vrai que les vues bornées d'une réflexion attentive aux lignes de l'horizon prochain n'empêchent pas la clarté de l'aube d'avoir son origine au delà de nos prises immédiates ; de même notre vision [81] intellectuelle dépend d'un foyer ultérieur aux objets qui peuvent sembler nous éclairer, alors que pourtant ils ne sont pas éclairants par eux-mêmes.

Ainsi devons-nous maintenir, malgré diverses objections qu'on a opposées à une telle vérité, que la conscience de notre propre pensée et de ses fins véritables précède et domine implicitement la conscience explicite des objets et des fins partielles qui servent à nous conduire à des alternatives transitoires, à des décisions, à l'option suprême en laquelle se résume, se rectifie ou se perd l'intention qui anime toute notre activité mentale. Il est étrange qu'on admette plus difficilement cet aspect d'une vérité capitale lorsqu'il s'agit de la connaissance et de notre mouvement vers le vrai, que lorsqu'il s'agit du vouloir et de notre aspiration vers le bien et le bonheur : si on ne nie pas que notre inclination fondamentale, déterminée implicitement vers le bien universel, puise dans cet élan primitif le pouvoir de se partialiser librement entre des biens fragmentaires au milieu desquels Dieu même semble prendre place (*portio mea Dominus et pars haereditatis meae*), comme si cet infini se monnayait pour prendre les traits d'un objet fini, afin de laisser au libre arbitre la possibilité et le mérite de le restituer en sa plénitude, pourquoi répugner à comprendre que dans l'ordre de la pensée une option analogue, un drame aussi intime et décisif, qui est d'ailleurs corrélatif à la libération de la volonté, demande à être étudié à fond, compris comme une alternative d'où dépend notre vie spirituelle ? (39)

Elle est plus qu'une myopie, cette infirmité d'un regard intellectuel qui s'attache aux seules idées voisines de nous, au plan rapproché dont des procé-

dés discursifs nous font toucher successivement les contours définis, sans que nous songions même au principe secret de ces démarches et de la lumière seulement dérivée où elles se déroulent. Ou bien, si l'on avait conscience du caractère [82] restreint et emprunté de nos connaissances trop clairement délimitées, et si on faisait cependant comme si elles étaient des absolus, isolément suffisants en soi, alors ce ne serait plus de myopie, mais d'improbité intellectuelle que nous devrions parler, pour peu qu'on voulût constituer intégralement la philosophie métaphysique et religieuse en ne tenant compte que de nos idées artificiellement stabilisées, et en les traitant comme si elles étaient complètes et solides par elles-mêmes.

VIII. — La question est d'autant plus nécessaire à élucider qu'il ne s'agit pas seulement d'ajouter à la pensée abstraite et discursive une compagne et une aide, comme on a déjà maintes fois essayé de le faire en parlant de pensée concrète et de la connaissance réelle. Ici, en effet, la dualité des composantes (que nous avons constamment discernée au cours de la lente genèse de la conscience) prend un caractère nouveau et suscite un besoin plus impérieux d'unité. Ce qu'on n'a, semble-t-il, jamais noté, et ce qui cependant paraît d'une importance capitale, c'est ce fait que la différence interne, le conflit permanent des deux aspects de notre vie intellectuelle nous amène à une croisée des chemins, à une nécessité de prendre parti, même alors que nous voudrions concilier et poursuivre les deux routes à la fois. Mais, même pour ceux qui pratiquent en effet les deux méthodes de penser qui ne sauraient réellement s'exclure, il n'en demeure pas moins nécessaire d'établir une subordination de l'une à l'autre, de paraître consentir des sacrifices et même finalement d'accepter, malgré des succès partiels et des satisfactions provisoires, une reconnaissance finale de notre incapacité à unir pleinement toutes les données du problème de la pensée.

Ce qui est donc à obtenir, ce ne sont pas des solutions fragmentaires et successives qui s'accumuleraient peu à [83] peu comme s'amassent les fortunes terrestres dont on n'a jamais fini d'accroître le besoin à mesure qu'on semble plus à l'abri de l'indigence : vivre et penser en hommes qui courent après les ombres fuyantes de l'ambition, comme si c'était la véritable proie et com-

me si cette course constituait le lieu même du repos, c'est se duper soi-même. Ce qui est à obtenir, ce n'est même pas la conscience de cette douloureuse et hautaine satisfaction qui prétendrait stoïquement se contenter d'une science de cette fuite éternelle et de cette impuissance à combler l'abîme de la pensée plus encore que l'inquiétude du cœur. Ce qui est à obtenir, c'est à la fois la vision de cette immense difficulté, c'est l'explication qui rend intelligible une si étrange disproportion de nos pensées au plus intime de leurs efforts solidaires, c'est non point la solution d'une telle difficulté mais le sentiment invincible que, si elle est insoluble pour nous et par nous seuls, il est impossible néanmoins qu'elle soit absolument insoluble en soi ; c'est par conséquent la conviction mûrie, rationnelle, vitale qu'il y a des conditions à subir ou à remplir pour qu'enfin l'unité, sans laquelle nulle pensée ne pourrait participer à la vie de l'esprit, soit conçue comme possible et acceptable comme réalisée.

IX. — Toutefois, n'anticipons point le jugement à porter sur l'une ou l'autre des alternatives implicitement choisies. Il importe en effet de montrer d'abord comment l'une ou l'autre peut sembler globalement réalisable. Tant d'hommes qui paraissent faire en commun le voyage de la vie et participer ensemble aux mêmes idées, aux mêmes sciences, à la même civilisation, composent néanmoins « deux cités » aussi différentes que celles dont S. Augustin nous parlait, ainsi que nous l'avons rappelé, quoique présentement nous n'ayons pas encore à envisager les fins suprêmes de la vie intellectuelle. Afin de justifier [84] l'emploi au singulier que nous avons fait du mot *alternative* et le sens d'un choix élicite entre deux conceptions de la pensée personnelle, essayons de voir comment peuvent se polariser les décisions qui, même implicitement, orientent les esprits en des directions opposées, fût-ce par l'emploi des mêmes données intellectuelles.

Abstraction faite des multiples éléments mis en œuvre et des combinaisons indéfiniment variables, c'est d'une telle polarisation de la pensée itinérante en des sens opposés que nous avons, dès à présent, à comprendre la possibilité avant même d'envisager la gravité des séparations définitives *in termina*. *Non de rebus cogitatis, sed de modo cogitandi et optandi agitur.*

Si l'on y réfléchit, en recourant moins à l'analyse des détails qu'à ce sens supérieur qui porte son jugement sur le tout de la vie humaine, on s'aperçoit que, par une sorte d'aimantation, les pensées et les intentions s'ordonnent en des systèmes ou plutôt en des organismes polarisés vers des directions contraires. Or il ne s'agit pas ici, malgré l'image employée, de forces magnétiques, pas même d'aspirations spontanées dont la pensée, disputée entre des puissances passivement subies, deviendrait le champ clos, sans diriger en rien le conflit dont elle semble l'enjeu. C'est de la pensée et par elle que naît et que se décide le débat qui constitue son destin : deux directions, deux attitudes d'ensemble se présentent sous des formes concrètes et mettent en cause toute l'orientation de notre vie personnelle. Option si profonde qu'elle n'a pas besoin d'être formulée par une conscience analytique pour engager notre responsabilité qui ne se fonde pas primitivement sur des vues partielles, sur des formules théoriques, sur une rétrospection savante. Les vraies raisons qui meuvent nos pensées, comme le remarquait Newman, ne sont pas principalement celles que découvrent les justifications discursives. Mais il ne faut pas pour cela, recourir, [85] ainsi que le faisait Kant, à une « liberté intemporelle », préconsciente et déterminée une fois pour toutes : c'est à juste titre que Lachelier résistait à cette thèse implicitement prédestinationniste et que Delbos estimait « monstrueuse » en tant qu'elle fait dépendre tout le déploiement de la vie personnelle d'un inconscient, qu'il s'agisse d'un naturisme brut ou d'un mysticisme irrationnel entre lesquels l'effort proprement humain et la dignité spirituelle sont broyés. Autant il est vrai de dire qu'au principe même de la pensée pensante il y a un pouvoir et un devoir d'option supérieurs à tout emploi particulier de notre activité intellectuelle, autant il est nécessaire de maintenir que l'intervention d'une prospection confère un caractère d'imputabilité à l'intelligente orientation de notre activité qui, dans la durée même, est déjà transcendante aux divisions abstraites du temps comme aux dissections de la raison raisonnante.

Sans doute il est possible, ainsi que nous venons de l'indiquer, de réaliser en l'un ou l'autre sens cette détermination de notre pensée ; mais il est légitime et très utile d'en examiner la modalité et le contenu, afin de faire profiter la pratique des lumières et des appuis de la réflexion critique. En tout cas une

science de la pensée ne peut, sans rester incomplète et peut-être trompeuse, éliminer l'examen méthodique de cette question qu'il est littéralement juste d'appeler décisive. Nous sommes au grand tournant des routes. Pour se comprendre, se justifier, se perfectionner, la pensée a besoin de se prendre pour ainsi dire en main, d'accepter ses responsabilités, de mesurer ses risques et de découvrir ce qui la sépare encore de son terme. Nous devons donc entreprendre l'exploration des voies ouvertes devant nous, soit pour apprécier la valeur des résultats accessibles dans l'ordre immanent, soit pour savoir si nous pouvons nous borner aux étapes intermédiaires, soit pour découvrir si un problème [86] ultérieur et transcendant ne s'impose pas invinciblement, en comportant des solutions radicalement opposées, des solutions de vie ou de mort pour la pensée.

La dualité qui, *ab origine mundi et cogitationis*, nous était partout apparue avait suscité avec la conscience et la vie de l'intelligence une alternative oscillante entre deux directions de pensée ; et cette alternative, qui ne nous laisse jamais en repos, qui cause l'inquiétude, qui provoque en nous un mouvement aussi impossible à arrêter ou même plus complexe et plus réglé que celui des astres, engendre une nécessité d'option qui constitue, si l'on peut dire, la prise de possession de la pensée par elle-même et lui confère le rôle d'arbitrer son propre avenir, peut-être sa propre éternité.

Nous avons cru découvrir une vérité importante et stabilisante, en décrivant, en associant ce que nous appelions (mais c'était un mot impropre) deux *formes* de pensée, On voit maintenant quels arrière-plans sont à visiter au delà des premiers horizons. L'effort même que nous avons tenté pour conjoindre nos pensées a révélé ce fait paradoxal : — à mesure que l'intimité intellectuelle de ces vies associées paraît proche d'une fusion, un nouvel abîme plus profond, plus irritant même, se creuse en elles ou entre elles, on ne sait encore comment dire. Car si dès l'abord nous avons montré qu'il ne faut pas restreindre l'étude de la pensée au problème de la connaissance, ni au rapport de l'être et du connaître, il nous avait fallu discerner dans notre penser, comme au fond de la nature physique elle-même, une dualité à réduire. Mais voici qu'au lieu

de réussir à pacifier les conflits dans un repos stable, nous sommes amenés à cette conclusion provisoire : il n'est plus suffisant de parler d'une fissure, au cœur de l'esprit, entre le pensé et le pensant ; c'est maintenant une distance infinie qui nous apparaît. A la fois [87] universelle par son objet et singularisée en son intériorité subjective, la pensée qui vit mystérieusement en nous semble travaillée par une contradiction dont tous nos efforts spéculatifs et pratiques ne font que manifester et accroître l'évidence. — Cette désunion interne qu'aggravent nos essais même de rapprochement, comme s'il y avait des obstacles dirimants qui empêchent tout mariage légitime ou réellement possible entre nos pensées pourtant conjointes de fait, ne peut cependant ni ne doit aboutir, on le verra mieux bientôt, à une séparation, à un renoncement définitif et total, comme serait l'agnosticisme, le criticisme, le relativisme ou même cet idéalisme qui prétendrait fallacieusement éliminer l'un des termes à unir. La vérité est que nos pensées ne naissent, ne subsistent, ne vivent que par l'effort même de dépassement perpétuel, par l'espoir toujours nouveau d'une réunion convoitée et d'une solution attendue : faute de ce pressentiment d'une issue possible, nul cheminement de la pensée ne serait intelligible ni ne saurait se produire en aucun point de nos recherches tâtonnantes. Si cette dualité partout constatée et toujours déplacée s'est muée en une alternative qui rend possible la conscience d'orientations divergentes, il y a donc lieu maintenant d'examiner les voies inévitablement offertes à une option qui n'est pas arbitraire et dont il importe par conséquent de discerner les raisons, la valeur et les conséquences.

En prenant conscience de soi notre pensée pose toujours, au moins implicitement, des alternatives répondant à la diversité de ses aspects, de ses besoins et de ses fins virtuelles. Elle ne se connaît qu'en fonction de ces virtualités mêmes et qu'en suscitant d'inévitables options : elle contribue donc ainsi à sa propre orientation et, dans ce développement, elle se suspend à l'exercice [88, RAISON DU LIBRE ARBITRE] d'une liberté exprimant le dynamisme même de la pensée. Mais cette liberté, à l'état

naissant, implicite et imparfaite, (comme la pensée même dont elle est l'organe en un rapport de causalité réciproque), ne se produit pas sans avoir, en raison de son imperfection première, à se déterminer entre les termes d'une alternative, au lieu d'être déterminée comme on le concevrait d'une connaissance et d'une volonté adéquates pour lesquelles la liberté de perfection se substituerait au libre arbitre et à l'option méritoire. — Nous avons donc maintenant à discerner ces deux voies, à montrer qu'elles sont plus qu'une simple bifurcation, à faire comprendre comment chacune comporte une organisation d'ensemble de la vie pensante, à examiner l'itinéraire qu'elles ouvrent, à définir les oppositions qui en résultent, à juger déjà, chemin faisant, la valeur et les premières conséquences de l'une ou l'autre option dont nous avons à porter la responsabilité. [89]

Chapitre III

- Option et responsabilité de la pensée

[Retour à la table des matières](#)

Le développement spontané de la pensée aboutit à un conflit intestin. Mais cet embarras n'est pas une impasse ; pas plus que ne l'a été l'apparente incompatibilité entre la nature et l'esprit, entre les composantes du cosmos, entre les tendances antagonistes de la vie. Et si au sein même de la pensée semble apparaître une divergence irréductible, ce n'est point à une impossibilité d'avancer que nous sommes acculés, c'est une alternative intelligible qui s'ouvre à nous, qui prépare et exige une option, qui par conséquent met en cause une liberté, suscite des risques et comporte de justes et inévitables responsabilités. Fait digne de remarque et d'explication : à mesure que la dualité initiale paraît se résoudre progressivement en des liaisons plus intimes, ces rapprochements révèlent davantage une distance qui, loin d'être physique ou logique, s'avère comme une incommensurabilité réelle et essentielle tout ensemble. Et cependant une telle scission n'empêche pas les réussites relatives et effectives sans lesquelles la vie et la pensée ne pourraient subsister et se mouvoir.

On a tant insisté sur le déterminisme logique de la pensée que l'on accepte d'ordinaire avec difficulté l'idée [90] d'une initiative ou surtout d'une option mêlées à la part de passivité en même temps que d'impérieuse impulsion qui est en elle. Mais l'un de ces aspects ne doit pas faire méconnaître ou négliger l'autre. S'il est vrai que tout dessein élicite suppose une connaissance logi-

quement antérieure, il n'en demeure pas moins que chaque décision prise et exécutée à la lumière d'une pensée nous conduit, selon l'option faite, à de nouvelles vues, à des perspectives qui ne seraient pas intellectuellement les mêmes si notre activité délibérée avait suivi un autre itinéraire. Cela — que nul ne peut contester lorsqu'il s'agit du détail des résolutions et des actions — demande à être reporté avant les déterminations particulières ; car celles-ci ne traduisent souvent qu'une intention générale, qu'une préférence coutumière, qu'un *habitus* de notre pensée. Et c'est de cette ordination d'ensemble qu'il importe de voir comment elle peut être choisie, moins par une connaissance discursive de l'entendement que par une vue intelligente et globale de tout l'être pensant. Déjà nous avons remarqué que nulle pensée n'est en repos : procédant d'un élan de la vie, elle tend invinciblement à se mouvoir, à se dépasser, et du moment où elle prend conscience de soi, elle ne peut pas ne point contribuer à ce devenir ultérieur qu'elle ne subit plus en simple spectatrice sans être en même temps actrice, coopératrice ou rebelle. Non pas qu'il faille prétendre que toute affirmation intellectuelle est un acte du libre arbitre ; nous verrons l'erreur d'un tel paradoxe. Mais c'est l'exercice natif de l'intelligence qui implique une initiative, une orientation dont il nous faut rendre compte comme de la source commune de la pensée personnelle et de la liberté.

Par là sans doute on commence à mieux comprendre déjà ce que nous appelions au chapitre précédent l'une et l'autre polarisation possible de notre dynamisme spirituel. Mais on se tromperait si l'on estimait qu'à chaque [91] moment et sur chaque point nous pouvons osciller d'une route à l'autre, sans qu'il y ait en nous organisation de nos pensées, comme dans la vie corporelle il se présente une connexion des fonctions, un équilibre du tempérament, une « idée directrice » et ce que nous appelions un *habitus* plus ou moins acquis, à partir d'une idiosyncrasie constitutive de tout être concret.

Laissant de côté ici les cas individuels ou les simples généralités pédagogiques, nous n'entrerons pas dans la description des caractères ou l'histoire particulière à chaque conscience. Ce que nous cherchons c'est toujours les vérités universelles en tant qu'elles sont essentiellement présentes et communes à chacun des êtres pensants. Nous considérons moins la variété illimitée des personnes humaines que les traits fondamentaux d'où dépend toute personnalité.

Et puisque la pensée n'est personnelle qu'en devenant capable et obligée d'opter, il nous faut voir sur quoi porte et en quoi consiste une telle puissance d'option. De plus comme cette faculté de choisir et de contribuer à son propre développement n'existe que s'il y a au moins deux orientations possibles, il s'agit de voir s'il se présente en effet pour l'ensemble de notre vie mentale deux directions, deux solutions formant en face l'un de l'autre des systèmes antagonistes. Non pas qu'il soit peut-être impossible de se convertir ou de dévier chemin faisant de l'un à l'autre ; mais, examinés dans leur cohérence intelligible, ces deux organismes de pensée et d'intention forment néanmoins un complexus intellectuel et moral qu'il est nécessaire d'étudier si l'on veut découvrir toutes les ressources, toutes les obligations, toutes les conséquences de notre pensée en quête d'elle-même et de sa fin.

Tâchons donc de voir quel est l'enjeu auquel, sans être réduite aux risques d'un pari arbitraire et incompris, s'attache l'aspiration de l'intelligence. Nous devons [92] expliquer comment elle peut faire défaut à son propre élan et dévier en cours de route de sa ligne normale de visée. C'est seulement après avoir rendu compte de telles aberrations que nous pourrons mieux assurer la rectitude constante de son orientation.

I. — Sur quoi porte réellement l'option d'ensemble, d'où dépend l'échec ou la possibilité d'achèvement de notre pensée ? Il y a ici des obscurités à dissiper, des redressements à opérer afin de comprendre en quoi précisément consiste la rectitude ou la déviation de notre vie intellectuelle.

Quelques équivoques d'abord sont à dissiper.

On se figure volontiers que s'il y a choix de l'esprit c'est sur la variété des objets, des occupations, des vocations que porte la préférence élective dont on aime à faire dépendre la hiérarchie des valeurs intellectuelles et des fonctions sociales. Mais, sans méconnaître la vérité subalterne de telles appréciations, nous devons nous affranchir de ces aspects obvies, et à certains égards extérieurs, pour nous attacher à l'élection plus profonde que nous essayons déjà de faire comprendre en parlant des deux pôles possibles de la pensée. Ce

n'est pas la diversité des emplois contingents de l'esprit qui importe essentiellement. Le vieil adage reste vrai : *omnia sana sanis, corruptibilia et corruptio corruptis*. Si humble que soit l'objet auquel nous appliquons notre devoir, le mérite peut être partout égal à bien remplir notre tâche, mais, comme le dirait Pascal, en nous tenant toujours au-dessus d'elle afin de nous en mieux acquitter ; et quiconque étudie à fond, et sans s'y asservir, une part de la vérité ou de la réalité est, suivant une remarque d'Ollé-Laprune, un bienfaiteur de l'esprit. Tout dépend donc, pour le principal, moins du matériel de la connaissance que de la disposition et de la direction de notre regard intellectuel : *de [93] modo cogitandi plus quam de rebus cogitatis agitur*, pouvons-nous conclure en précisant une indication déjà donnée.

Une nouvelle méprise, plus spécieuse, est à écarter. Après que nous avons décrit les deux sortes de pensée comme s'il s'agissait de volets juxtaposés, on pourrait s'imaginer que l'alternative et l'option qui la suit se réfèrent à l'élection préférentielle de l'un ou de l'autre de ces modes de penser. Mais non. Il a fallu refouler cette tentation encore grossière, cette interprétation simpliste. Il n'y a pas à opter entre des choses qui ne se séparent jamais réellement et dont chacune porte au plus intime d'elle-même quelque peu ou même beaucoup de l'autre. Tout notre effort a consisté non seulement à montrer l'irréductibilité du noétique et du pneumatique qui entrent dans la composition de la pensée, mais à étudier leur inviscération mutuelle tout en faisant ressortir leur croissante incompatibilité. Lorsque nous parlons d'option, ce n'est donc pas entre l'esprit de géométrie, d'abstraction, de déterminisme rationnel et l'esprit de finesse, d'universalité, d'intuition intérieure qu'une élection est à faire. En réalité nous devons précisément éviter de les séparer, d'accorder trop ou tout à l'une quelconque des deux, de penser ou d'agir connue si le sens exclusif, où chacune tend à nous entraîner, était la vérité suffisante et le lieu du déploiement parfait de la pensée. Que le savant n'ait d'autre horizon qu'une science impersonnelle et toute indépendante de la vie spirituelle, que la vie intérieure se détache du monde réel, des intérêts pratiques ou sociaux : ce sont là des attitudes analogues qui, sous des formes indéfiniment variées, relèvent d'un exclusivisme anormal et périlleux.

Si donc on nous demande sur quoi porte l'option de la pensée et en quoi elle consiste essentiellement d'après tout le dynamisme antécédent qui l'a amenée à la croisée des [94] chemins, nous espérons qu'il sera maintenant intelligible d'énoncer la réponse globale que toute la suite de notre étude aura à expliciter et à justifier. Voici donc les deux versants qui, à partir du faite d'où se révèlent deux horizons, sollicitent notre marche — soit vers l'exploitation immédiate des réussites de la pensée comme si nous pouvions nous borner à des succès transitoires et toujours partiels, — soit vers la recherche ultérieure d'une solution que ne fournit aucun mais que postule chacun des emplois, si déficients qu'ils soient, de notre activité pensante.

Ainsi aperçoit-on déjà que, sous des apparences pour ainsi dire superposables, les hommes diffèrent profondément (selon une remarque de Newman, interprète en cela du sens populaire comme de la tradition spirituelle) par la vision secrète et presque inconsciente — quoique profondément élective — de deux conceptions de la vie, de la pensée, de la fin vers laquelle ils se dirigent. — Les uns, usant de ce monde et de leur propre être en devenir, tendent, à travers ce devenir même, à un ordre, à une unité, à une perfection qu'ils ne trouvent en aucun objet réalisé, en aucun retour sur soi : ils restent ainsi fidèles, fût-ce sans en avoir une connaissance explicite, à la double vérité que nous avons eu constamment à cœur de mettre en évidence : le monde, le moi, pas plus séparément qu'ensemble, ne sont unité achevée, être stable, fin véritable ; il faut donc, par la tension fidèlement maintenue de la pensée, toujours passer outre puisqu'ils n'offrent pas la possibilité d'un arrêt, non plus que d'un renoncement ou d'une annihilation. Et il ne s'agit pas ici de l'aspect moral que peut ultérieurement revêtir cette option ; il s'agit, en notre présente recherche, de la cohérence logique, de la dialectique rationnelle qui constitue l'intelligence en acte. — Les autres, au contraire, s'assujettissent, s'emprisonnent même en subordonnant tour à tour [95] leur moi au monde et le monde à leur moi, comme si c'était là l'enceinte de la réalité, le terme de la pensée, le lieu suffisant de leur convoitise, sinon de leur repos. Que la pensée, pour rester conséquente à l'élan dont elle procède, doive se prononcer entre ces deux visions ; qu'en fait elle opte finalement pour l'une ou pour l'autre ; que sa vraie fonction soit de s'éclairer elle-même sur l'erreur ou la vérité de ces conceptions absolument

contradictoires, c'est ce que nous avons maintenant à élucider, sans aucun parti pris éthique et par la seule force des exigences intellectuelles (39).

Toutefois une obscurité persiste sans doute en face de l'étrange problème qui reste encore posé. Nous prétendons manifester la connexion qui non seulement relie mais promeut nos pensées selon une impérieuse et vivante dialectique : or ayant montré que ce mouvement de l'esprit va naturellement et nécessairement à l'infini, voilà que nous déclarons qu'il peut se retourner vers le fini même et que sans cesser de viser implicitement son objet total il peut néanmoins se restreindre, s'attacher, se perdre par d'artificieuses limitations. Est-il donc concevable qu'on vise et qu'on veuille infiniment le fini ? Et comment cette inversion ne supprime-t-elle pas la pensée et l'être pensant lui-même qui ne sont et ne vivent, disions-nous, qu'en fonction de leur ordination à l'infini ?

— Une première réponse résulte d'une remarque inverse : jamais l'infini ne s'offre à la pensée et au vouloir que sous les traits d'une vérité partielle parmi d'autres vérités, d'un bien déterminé entre d'autres biens rivaux. Illusion d'optique qui tient précisément à notre mode imparfait de penser même le concret et le total à travers l'abstrait et l'analysé. Ainsi, même en face de ce qui devrait captiver et saturer notre pensée, nous avons à opérer une sorte de *restitutio in integrum*, laquelle dépend d'une initiative et à vrai dire d'une option intelligente et [96] profonde. — Inversement, mise en présence de l'imparfait et du fini, la pensée qui ne voit l'infini et le parfait que sous des traits similaires, garde une possibilité, non cette fois de restitution, mais de majoration, afin de placer son but élicite là où elle préfère qu'il soit.

Ainsi, par le jeu même de notre dynamisme intellectuel, par les mouvements contrastants et solidaires de nos deux méthodes de penser, par la procédure abstractive de notre tendance unitive, comme par le caractère toujours prématurément synthétique de nos démarches analytiques, jamais nous ne sommes absolument déterminés par l'une ou l'autre des visions et des interprétations que nous présente l'alternative constante de notre orientation spéculative et pratique. Dieu même, disions-nous, est dans le rang des objets de la pensée et des buts de l'action. C'est pourquoi l'option, même la plus logique, la

plus intellectuellement justifiée, la plus rationnellement et raisonnablement certaine — n'étant pas déterminante — comporte un assentiment préférentiel. Et parce qu'il y a toujours une part d'abstraction dans notre façon de connaître, d'affirmer, il y a toujours aussi, pour l'assertion et le consentement effectifs, une part de croyance inhérente aux certitudes vitales et intellectuelles tout ensemble. Non pas qu'il y ait un aléa, pour qui sait voir et vouloir ; mais dans l'intelligence la plus lucide, il faut qu'à l'évidence des raisons logiques se joigne la décision qui rend à la vérité la primauté, la totalité qui lui est due.

Regardons maintenant quels objets peuvent solliciter ce choix de la pensée. — Le monde de la nature et celui de la science semblent offrir un champ inépuisable de vérités et de jouissances ; on est donc tenté de les prendre comme l'être même et d'en faire un absolu. Mais ce n'est qu'un devenir. — Le monde de la conscience, comme un centre auquel tout se rapporte et d'où tout procède, peut sembler à son tour l'être même et l'absolu pour l'idéaliste [97] comme pour l'égoïste. Mais, toute canonisée qu'elle puisse être, cette illusion qu'aucune expérience ne suffit à démentir n'est pourtant, elle aussi, qu'un leurre, qu'une inconséquence. Cependant, par le double jeu de ce mirage alternatif, l'option peut se fixer dans cette oscillation qui tantôt use de la science positive ou spéculative pour se complaire dans une vision désintéressée, tantôt jouit de la vie intérieure, des satisfactions sensibles ou des plaisirs esthétiques comme s'ils comblaient toutes les aspirations de l'être pensant.

En réalité donc, le cosmos n'est pas concevable comme un tout achevé et suffisant ; mais parce qu'il inclut déjà une rationalité immanente, nous sommes tentés de lui attribuer des caractères que la raison revendique pour soi. Et nous nous figurons que le monde est non pas un simple devenir mais un être participant à l'absolu du rationnel. — Et par une extrapolation symétrique, nous prêtons à notre conscience propre — qui enveloppe en effet une tendance vers l'infini — une valeur d'infinitude actuelle comme à un centre auquel il est naturel de tout rapporter.

Ainsi on fait comme si le monde était un absolu. Et parce qu'il n'en est pas un, on fait comme s'il était subordonné à la pensée consciente. — On fait comme si le moi était un absolu, et parce qu'il n'en est pas un, on se réfère

alors au rationnel du monde, tour à tour majorant le noétique et le pneumatique.

Mais si par là on rend compte d'une déviation doublement possible, on ne saurait la justifier, pas plus qu'on ne supprime le ressort qui imprime à la pensée l'élan nécessaire et toujours suffisant pour dépasser tout arrêt arbitraire et toute satisfaction déficiente.

On le voit donc : quoique le dynamisme inéluctable de la pensée ne puisse s'arrêter à aucune forme de notre pensée, ni à une vue rationnelle et panthéistique du monde, [98] ni à une intuition esthétique ou à une frénésie de la jouissance, de la domination ou de l'exaltation personnelle, il est possible néanmoins de se tenir illogiquement à ces illusions. Par conséquent cet élan de la pensée peut avorter, mais sans que l'échec détruise la force première et intime qui lui aurait permis d'aboutir. Nous verrons, dans les parties suivantes de cette étude, comment l'erreur n'exclut pas la responsabilité et dans quelle mesure elle entraîne de justes conséquences. Dès à présent il importe de rendre raison de ce redoutable pouvoir de déviation et de montrer qu'il y a de l'intelligibilité jusque dans cette défaillance de la pensée, capable de s'égarer sans s'annihiler pour cela.

II. — Déjà nous avons remarqué que l'existence d'une pensée en devenir implique un paradoxe. Malgré sa déficience métaphysiquement inévitable, cette pensée ne peut pas ne pas aspirer à une adéquate unité. Et pour avoir une réalité vraiment spirituelle, pour se constituer en conscience personnelle, il faut qu'elle devienne capable de contribuer à sa propre genèse. D'où ce pouvoir mais aussi ce risque d'option, origine d'une faillibilité sans laquelle la dignité même de l'esprit ne serait plus possible. Condition d'un mal éventuel et d'une erreur d'orientation imputable à l'être pensant, la faillibilité de toute pensée bornée en même temps que besogneuse d'infini apparaît bien comme la rançon nécessaire, mais non forcée, d'un bien souverainement précieux. Mais cette explication spéculative ne suffit pas. Il faut encore montrer comment, en fait, les erreurs se produisent, par quelles démarches des illusions particulières en-

traînent des déviations d'une immense gravité, dans quel engrenage la pensée peut se prendre et se contredire elle-même, en conservant dans sa perte un principe indélébile de représailles contre elle-même.

Peu remarqué, incompris d'ordinaire, rarement énoncé, [99] le problème qui s'impose ici par la connexion inéluctable de nos pensées, réclame de nous un examen d'autant plus attentif qu'il semble plus imprévu et de plus grande conséquence. Mais s'il a presque toujours échappé à la spéculation rationnelle, il n'en commande pas moins toute notre responsabilité intellectuelle. Où donc réside ici le paradoxe à faire remarquer et à justifier ? — Pour être consciente de soi et acquérir une valeur spirituelle, notre pensée, tout en visant nécessairement un objet transcendant et un progrès infini, peut néanmoins restreindre cette infinitude de son aspiration à des termes finis et à une conception toute immanente de son emploi, sinon de ses espoirs et de ses succès. Car, pour qu'il y ait possibilité de conscience propre, de pensée personnelle, de vie autonome, une option (nous l'avons expressément montré) est indispensable comme condition de ce que Leibniz nommait *vis sui conscia, sui potens, sui motrix* ; et, ainsi que nous l'avons noté avec lui, cette relative autonomie n'est conçue et agissante qu'en dépassant l'horizon de l'univers et qu'en apercevant, comme dans un miroir, des vérités, des fins d'un ordre absolument supérieur à tout ce qui se limite ou se déroule dans la durée, l'étendue et le devenir. Or la difficulté est de comprendre comment l'une des alternatives éligibles peut être de choisir, de vouloir infiniment le fini ou même l'infini. Elle est aussi de comprendre comment ce choix ne supprime pas les exigences insatisfaites du mouvement intérieur qui ne peut toutefois aucunement atteindre son terme infini, — l'infini véritable, aussi et plus différent de l'infini que l'est le fini lui-même.

Par quelles secrètes démarches est-il possible, de façon peut-être trop aisée dans la pratique, d'opter ainsi pour la solution qui semble spéculativement illogique, quoique seule apparemment accessible à nos prises ?

— D'une part nous sommes toujours tentés d'attribuer [100] au monde du devenir une totalité et une suffisance qui semblent satisfaire à nos besoins de solidité, de conquête, d'investigation illimitée et d'inépuisables jouissances.

Et pourtant d'instinct et de science nous ne sommes, nous ne devons pas être dupes d'une telle extrapolation, contraire à la réflexion critique autant qu'à la conscience morale. — D'autre part, et comme pour compenser la fallacieuse rupture d'équilibre commise au profit des choses contre l'esprit, nous succombons trop aisément à une tentation symétrique et aussi frauduleuse : nous attribuons à la pensée, même en ce qu'elle a manifestement d'inadéquat et de défaillant en nous, une valeur centrale et dominatrice ; comme si, tout en se confinant et en se perdant dans l'immanence universelle, la prétention idéaliste pouvait réellement se prévaloir de son devenir indéfini, de son pouvoir inventif et de son interminable rythme d'échecs et de succès pour fermer, pour nier tout horizon ultérieur à ce mobilisme perpétuel. Et, afin d'exorciser l'idée d'un infini transcendant, l'on profite du caractère flottant et anthropomorphique du déisme pour entraîner l'absolu divin lui-même dans le tourbillon d'une genèse sans fin et d'une relativité totale.

Dès lors nous apercevons par quel cercle vicieux la pensée cède à l'illogisme d'une conception contredisant l'élan originel et les exigences suprêmes dont l'acte de penser est issu et responsable. Une telle incohérence, malgré l'engrenage spécieux dont elle se sert, ne supprime nullement les principes générateurs, les requêtes spontanées, les appels intérieurs, les revendications éventuelles. Mais l'option fautive, si déraisonnable qu'elle puisse se révéler à une sincérité clairvoyante et fidèle à la lumière, n'en est pas moins explicable tout en demeurant injustifiable. Il y a une sorte d'intelligibilité dans cela même qui paraît le plus contraire à la logique et le moins conforme à la vraie liberté. Nous aurons plus loin à revenir sur les conséquences [101] d'une telle perversion de la pensée. Il fallait d'abord montrer ici comment elle est réalisable. Dès le début nous avons mis le lecteur en garde, à propos de la conception que nous risquons de nous faire du cosmos, contre ce que nous appelions l'erreur radicale, le $\pi \rho \tau \omicron \nu \psi \epsilon \delta \omicron \varsigma$; mais cette illusion d'optique intellectuelle reste un danger permanent qui s'étend à tout l'emploi de la pensée et menace les intérêts de la conscience, encore plus gravement que ceux de la science et de la spéculation.

Nous n'insisterons pas sur le détail des méprises et des aberrations à éviter. Il est préférable que nous indiquions surtout les voies droites et sûres qui,

même avant d'atteindre les extrêmes questions, maintiennent en leur direction salutaire toutes les formes de l'activité intellectuelle. Car, selon le vieil adage, « la science des contraires est identique ». Mieux vaudra donc examiner les cheminements de la vérité que d'explorer les indéfinies divagations d'une pensée sortie de ses routes normales. Toutefois nous aurons à faire plus qu'à des emplois opposés de la pensée. Si, à un point de vue subalterne, nous trouvons dans l'étude d'une « éducation de la pensée » et dans des « *regulae ad directionem ingenii* » (pour reprendre une expression de Descartes) une science *a contrario* des erreurs possibles en cours de route, il n'en sera plus de même à considérer les solutions suprêmes auxquelles pourront nous conduire l'un ou l'autre des itinéraires à explorer. Mais c'est seulement après avoir parcouru les étapes intermédiaires que nous verrons peut-être s'ouvrir l'abîme ou se dresser un sommet entre lesquels il n'y a point de symétrie ou de simple corrélation. Il se pourra en effet que la pensée puisse s'égarer, si l'on peut dire, par ses propres moyens, tandis qu'elle ne pourra s'achever ou se gagner seule et par elle-même. N'anticipons pas cependant et bornons-nous d'abord à suggérer une confrontation entre les deux esprits dans lesquels on peut user de la [102] pensée (40). Il ne sera pas inutile de réfléchir un instant sur ce que nous appelions tout à l'heure la possibilité, la facilité même d'une déviation générale de nos pensées se polarisant autour d'une fausse conception du monde et de la conscience. Nous serons ainsi préparés, par contraste, à mieux comprendre la rectification continue que doit procurer l'éducation de l'esprit dans l'effort d'une civilisation de plus en plus intégrée et hiérarchisée (41).

III. — Si le lecteur a compris comment la pensée peut opter et se polariser de manière à former parmi nous comme deux cités d'êtres pensants, selon des intentions inverses, il doit néanmoins se demander comment cette divergence de visée reste compatible avec de multiples convergences, avec d'utiles coopérations, avec des succès communs. Il ne faudrait pas croire en effet que le triage des attitudes spirituelles puisse *in via* se faire légitimement : on ne doit pas exclure du partage des biens intellectuels ceux mêmes qui ne visent pas directement au but final et nécessaire. Souvent la recherche, même partielle, de la vérité prépare la rectification d'ensemble qu'il faut toujours espérer. Sans

doute il est parfois plus malaisé de discerner et de guérir les déviations de la pensée que celles de la volonté ; et l'on a souvent remarqué que les fautes morales sont plus reconnaissables que ne le sont les malformations intellectuelles ; car celles-ci, servant de principe au jugement et procédant d'une orientation antérieure à celle du vouloir, sont portées à se canoniser plus qu'à s'accuser et à se réformer. Raison de plus pour que nous remontions ici le plus possible à ces dispositions essentielles dont dépendent les décisions et les responsabilités foncières de la pensée (42).

Nous avons donc deux stades à franchir, afin d'expliquer d'abord comment des réussites provisoires et partielles sont en effet à constater et à utiliser dans notre vie [103] mentale ; mais ensuite et surtout nous aurons à discerner comment tous ces succès fragmentaires, si encourageants, si nourrissants et stimulants qu'ils aient pu être, peuvent rester insuffisants, décevants ou même endettants s'ils ne servent à bien poser finalement et à bien résoudre le problème un et total d'où dépendra l'achèvement de la pensée en nous, comme nous aurons à nous rendre compte de la possibilité et de la réalité nécessaire de la Pensée en soi.

En cette passe difficile nous pouvons nous aider, comme nous l'avions annoncé, de l'allégorie encore inachevée du Léman : elle est à compléter ou même à rectifier. Toutes les réussites partielles de la pensée sont en effet comparables à ces conques lacustres où viennent se décanter les eaux torrentueuses. D'abord, une fois le limon déposé, la limpidité du lac reflète la lumière du ciel : telles, apportées par le flot trouble de la vie empirique, nos idées paraissent clarifiées, à l'image des pures essences. Mais la vie et la science ne cessent de renverser les digues, de combler les profondeurs de la raison, de soulever de nouveaux problèmes. Et alors le lac, trop étroit, est comblé ; le flot ne s'y repose plus et le traverse pour chercher de nouveaux réceptacles, de nouveaux miroirs. Mais à la longue n'est-ce pas jusqu'à l'abîme marin que la pensée portera ses eaux, sans repos, sans clarté suffisante pour se reconnaître elle-même ou pour refléter une lumière supérieure ? Continuant à couler à travers les plaines d'alluvion et les applications fécondes d'une science sans reflet céleste, ne faudra-t-il pas, au lieu de recourir point par point et problème par problème à des considérations métaphysiques ou à des solutions déistes, conduire

la marche toute positive de la pensée jusqu'aux rives où tous les problèmes semblent s'unifier ou se perdre devant l'immense étendue des mers qui englobent tous les fleuves ? Ce que nous évitons toujours, ce sont les arrêts prématurés qui limiteraient nos horizons à un petit système de [104] faits et d'idées sans que nous tenions compte du complexus réel et total dans le temps, dans l'espace, dans l'ordre invisible des implications nécessaires. Au bord même de l'océan où nous amène notre allégorie et, plus encore, l'invisible élan de notre pensée, ne voyons-nous pas apparaître une véritable et pressante question ? Est-ce qu'à son tour la mer elle-même, comblée par l'araselement des continents, et toujours plus ou moins troublée et agitée en ses bas-fonds partout étalés, ne cessera pas d'offrir à la pensée tout moyen de se poser ou de se mouvoir ? Tout ne retournera-t-il pas à l'indétermination, sans que ciel et eau cessent de se confondre, sans que les pensées se distinguent, immergées qu'elles seraient en une monotonie diffuse ? Finalement, après être née d'une sorte de déséquilibre et de discrimination immanente au cosmos, la pensée, en toutes ses manifestations, ne serait-elle pas condamnée à s'abîmer dans l'inconscience, comme tout le mouvement de la nature s'arrêterait par la dégradation de l'énergie et le nivellement total des températures ?

C'est ici qu'éclate l'insuffisance ou, plus exactement, la fausseté de notre apologue. Les océans terrestres, si vastes qu'ils paraissent à notre petitesse, sont misérablement bornés ; ceux de la pensée, non. Déjà même dans l'ordre cosmique — qui n'est pas le véritable infini mais où il y a cependant une pensée réellement immanente sous sa double forme noétique et pneumatique — nous avons vu combien il est téméraire d'unifier, de stabiliser, d'étreindre l'univers (10 et 11) : il y a en lui irréversibilité et peut-être création continue et accroissement prodigieux (43). Cette novation indéfinie n'est réellement concevable et viable qu'en fonction d'un infini, actuellement conçu comme subsistant et servant par là même de but nécessairement assigné à toute notre pensée. Il y a une contradiction interne, donc quelque chose d'impensable, dans l'assertion d'une pensée pensante s'écoulant dans un océan [105] où elle se perdrait en le comblant. Traiter de la vie intellectuelle par des métaphores et comme si elle était matérialisable *sub specie finiti aut indefiniti*, c'est l'illogisme même. S'il se présente des aspects d'abord irrationnels dans l'ordre

réel, nous ne nous résignerons jamais à ne pas les rendre finalement intelligibles en triomphant des apparences les plus déconcertantes. Mais il n'est pas moins nécessaire de discerner toutes les conditions d'une véritable intelligibilité qui ne dépend pas simplement d'une clarté fragmentaire et trompeusement intuitive. C'est à déceler les connexions qui rendent le penser possible et cohérent dans tout son développement que nous avons à travailler encore, avec d'autant plus de vigilance que nous approchons des sommets périlleux. Deux inconséquences menacent notre route et il nous faut côtoyer, sans y tomber, deux perfides erreurs.

D'un côté il nous est apparu contradictoire d'imaginer l'exhaustion de la pensée, disparaissant dans son objet ou s'épuisant en elle-même. Mais, d'autre part, comment comprendre qu'incapable de conquérir l'infini auquel elle aspire, elle se contente, parce qu'ils sont réels, de succès bornés et d'espoirs renaissant toujours pour être toujours déçus ? Deux difficultés nouvelles réclament donc un examen d'autant plus attentif que nous indiquions précédemment combien il est aisé de confondre et de faussement résoudre ces deux problèmes. Avant de nous y engager, marquons d'un trait plus direct encore les deux questions à bien distinguer et la possibilité de les discuter successivement, malgré l'étroite liaison qui les mêle en fait.

— Il est incompréhensible, disions-nous, qu'une pensée pensante, consciente de sa genèse, c'est-à-dire de son imperfection et de sa tendance à un progrès, puisse, dans cet écoulement vers un terme toujours fuyant, devenir exhaustive de sa propre aspiration et épuise son objet, même si elle se prenait elle-même pour fin. Mais comment [106] alors a-t-elle le sentiment de se développer, de réussir, d'obtenir en cours de route des solutions déjà solides ? Là réside un embarras à dissiper. Dans quelle mesure les résultats partiels qui, absolument parlant, semblent masquer ou compromettre la fin véritable, ont-ils néanmoins un rôle indispensable, une solidité certaine, une valeur bienfaisante ? C'est tout le sens de notre civilisation humaine qui est mis ici en question. — Mais est-ce à dire que de tels succès, en s'accumulant, deviennent suffisants et que la pensée puisse s'enclorre en ce domaine, fût-il éclairé par l'idée d'infini, comme un de ces laboratoires où la clarté du ciel atténuée par les verres dépolis permet aux ouvriers le bon travail sans distraction de leur tâche ? Non, le

ciel où s'éclaire la pensée n'est pas celui des astronomes. L'océan où elle court n'est pas celui que tous les fots de l'univers pourraient combler.

Autant il va être utile et vrai de montrer les féconds résultats de la pensée itinérante, autant il sera nécessaire ensuite, et plus important encore, de voir que ces achèvements partiels n'achèvent pas la Pensée pure et parfaite. Celle-ci nous ne pouvons nous empêcher de la concevoir sans que nous soyons capables de la réaliser en nous et par nous. Et pourtant, suprême question, cet absolu Penser est-il seulement possible ? ne serait-ce pas un mirage ? S'imposera-t-il comme une réalité actuelle à laquelle le peu que nous avons de pensée est suspendu ? Sera-t-il concevable que nous y participions de quelque manière plus effective ? Ce sont là problèmes que soulève l'impérieux dynamisme dont procède tout le mouvement de la nature et des esprits ¹. [107]

¹ En parlant ici de nouveau, comme nous l'avions fait à un autre point de vue dans le dernier chapitre du tome premier, de la nécessité de l'infini transcendant, nous devons prémunir le lecteur contre une affirmation prématurée d'un caractère ontologique. Nous étudions, non encore *l'Etre* mais les implications nécessaires de la *pensée*. Ce qu'il suffit présentement d'établir, sans mêler des difficultés différentes, c'est que notre pensée, si on l'analyse à fond dans toutes ses exigences logiques et selon sa cohérence intégrale, est amenée à concevoir inévitablement l'infini, le parfait, le transcendant, non point uniquement comme un idéal extrapolé par un passage subjectif à la limite, mais comme une réalité subsistante. Qu'une telle affirmation soit forcément incluse dans notre pensée, c'est là une vérité contre laquelle il ne serait pas légitime de protester, sous prétexte que la conception nécessaire d'une existence actuelle n'est pas encore la preuve de cette actualité même. C'est plus loin seulement que nous aurons à examiner la démarche nouvelle à tenter, le pas qui serait à franchir pour atteindre l'Etre en soi. Et nous méconnaissons si peu la difficulté de réaliser Dieu que notre effort portera aussi bien contre ceux qui l'affirment ou croient l'atteindre trop vite que contre ceux qui ne cherchent, n'examinent, n'acceptent aucun moyen d'accès jusqu'à lui. On a été trop souvent porté à confondre trois degrés très différents de l'idée et de l'assertion de l'infini divin : à un premier moment il s'agit de l'aspect psychologique sous lequel inévitablement apparaît cette conception subjective ; à un second moment il s'agit du contenu rationnel qu'une analyse métaphysique essaye de nous fournir en tant qu'elle a un contenu objectif dont il convient de discuter la possibilité ou la nécessité ; à un troisième moment il s'agit de savoir si cette vérité objective a ou mieux est une

Mais en attendant d'atteindre à cette difficulté suprême, il importe d'examiner comment, même si toute pensée en devenir reste assujettie à une déficience et à une insatisfaction d'ensemble, des « comblements » partiels sont explicables et utilisables, en dépit des risques et des inversions auxquels ils nous exposent. Loin de nous en effet toute hostilité pessimiste contre les réussites et les joies de la culture esthétique, scientifique et de tout ce qui est largement et simplement humain. Parce que les meilleures choses peuvent être tournées à mal ce n'est point une raison pour ne pas en assurer le rôle salutaire et le bienfait normal — ce service demeurât-il incomplet et fallût-il finalement user des biens les plus légitimement aimés comme de la matière d'un holocauste spirituel qui ne détruit rien et perfectionne tout. Les êtres pensants, dans leur ascension vers le parfait, ne se passent point de plans inclinés ; ils ne s'élèvent point sans entraîner avec eux et [108] en eux tout ce qui a contribué à leur genèse, tout ce qui sert à leur permanente et indélébile conscience de soi et de leurs limites, au sein même de l'union à laquelle ils aspirent sans absorption. Il y a donc une manière de nous attacher à l'imparfait qui ne nous le fait jamais renier et qui intègre dans l'immortalité convoitée les phases que le temps lègue à l'éternité, sans déprécier comme si c'était des pailles vides l'enveloppe même qui a nourri et séparé les grains.

C'est dans cet esprit qu'après avoir prémuni le lecteur contre les fausses orientations, nous devons nous attacher aux démarches saines et progressives de la pensée vers un but qui leur reste cependant transcendant.

Si, en terminant l'esquisse de ce petit « traité de l'apparente diplopie de notre pensée », nous récapitulons les perspectives successivement atteintes et dépassées, nous comprendrons peut-être mieux les surprises par lesquelles il nous a fallu passer. En étudiant le fait banal — qu'on a si souvent mais superficiellement décrit — d'une dualité dans nos modes de penser et dans la nature des esprits, nous avons été amenés à retrouver là, sous une forme précisée et de

subsistance actuelle, un être gardant son mystère même s'il est affirmé comme certain.

plus en plus intelligible, un trait commun à toutes les réalisations progressives de la pensée dans l'univers. Mais en prenant conscience et pour prendre conscience de soi, notre pensée proprement humaine n'isole pas plus qu'elle ne fusionne complètement l'une ou l'autre de ces activités intellectuelles. Chacune semble servir de complément, mais aussi de but inaccessible à l'autre. Toutes deux servent de ressort propulseur et suscitent une alternative qui met l'être pensant en état et en demeure de contribuer à sa propre orientation. Par là une foncière possibilité, liberté et obligation d'option surgit et confère un caractère nouveau à la vie pensante qui devient personnelle, maîtresse de sa destinée et, jusqu'à un certain point qu'il [109] faudra déterminer, responsable non seulement des choix partiels et contingents du libre arbitre, mais de l'option d'ensemble, selon une direction conforme ou non aux exigences internes de la raison et au dynamisme réel de l'esprit. Après avoir expliqué comment les déviations sont possibles, explorons maintenant les voies qui peuvent nous rapprocher du but véritable.

Après avoir, dans une sorte de lemme préparatoire, indiqué la genèse d'une alternative et la production inévitable d'un libre arbitre en même temps que le risque consécutif d'une fausse option dont il fallait montrer à la fois la possibilité intelligible et les justes responsabilités, nous laissons maintenant de côté l'étude de toutes les déviations concevables afin de considérer le développement normal, la ligne droite où peut et doit s'engager la pensée dans son œuvre civilisatrice. Sans entrer dans le détail historique de ces formes multiples, nous allons chercher dans quel esprit s'accomplit cette saine éducation mais aussi à quelles limites elle est assujettie malgré le champ indéfiniment élargi qu'ouvre son effort de progrès et d'harmonie. C'est après avoir fait cette rapide exploration des conquêtes indéfiniment possibles que nous serons préparés à comprendre qu'elles ne satisfont pas, qu'elles affament au contraire notre besoin d'infini véritable et d'union parfaite. [110] [111]

CINQUIÈME PARTIE
- L'ÉDUCATION
DE LA PENSÉE
Concours de la spontanéité et
de la liberté dans le progrès
normal de la pensée

[Retour à la table des matières](#)

[112] [113]

Puisque, parvenue à un faite de partage, la pensée ne peut manquer de contribuer à sa propre orientation, nous devons étudier maintenant ce concours des nécessités intellectuelles et des options délibérées. Précédemment déjà nous étaiant apparues les raisons de l'alternative imposée à un choix intelligent et nous avons aperçu, de loin encore, la fin sous l'attrait et la clarté de laquelle nos pensées ont à se déterminer et à s'organiser en des synthèses d'ailleurs toujours précaires, même lorsqu'elles cherchent à réaliser une unité de plus en plus compréhensive. Mais laissons provisoirement le problème de l'équation finale de la pensée avec elle-même et avec son objet pour considérer les succès transitoires que nous obtenons chemin faisant dans les divers ordres où s'exerce notre activité intellectuelle. Il y a là en effet une question préalable à

résoudre, et si, pour correspondre au témoignage des faits et de la conscience [114], nous devons reconnaître plus tard l'inachèvement ou même l'inachevabilité des efforts de notre pensée, il importe d'autant plus de constater ce qui réussit en elle et par elle. Faire la part de sa puissance, en faire ressortir les effets, beaux et bienfaisants, c'est une tâche juste et nécessaire sans laquelle il ne deviendrait pas possible de mesurer ensuite ses déceptions, ses infirmités, ses tares naturelles.

Deux excès sont donc à redouter : ou bien trop se fier à l'œuvre immanente d'une pensée qui limite son horizon à ses apparents succès, sinon à ses indéfinies virtualités, ou bien déprécier son rôle, ne parler d'elle que comme d'une servante étrangère à la réalité profonde, comme d'un frêle réseau jeté à la surface des choses qui la déchirent et qui ne lui livrent qu'un infime résidu de leur richesse. C'est à tort que l'esprit se définirait comme une intelligence servie par de dociles organes pour dominer la nature et réduire en esclavage les forces physiques. N'oublions jamais les origines cosmiques d'une pensée qui, même quand elle prend conscience d'avoir son principe en haut, a besoin des préparations souterraines et passe par les plus bas degrés afin de s'élever impunément et d'insérer la liberté jusque dans la spontanéité et l'inconscience même de la vie organique et matérielle. Les stades intermédiaires sont donc aussi indispensables que les échelons qui exigent à la fois la fixité du sol, l'appui supérieur et les degrés médians. C'est toute cette histoire d'une vie ascendante et d'une éducation normale de notre pensée qu'il nous faut étudier, sans perdre jamais de vue le sentiment de son point de départ, ni celui du solide sommet auquel, fût-il encore enveloppé de nuages, nous confions notre vie pensante, puisqu'elle n'aurait pu surgir et monter sans cette invisible et secourable consistance.

Pascal parlait du « bel ordre de la concupiscence » ; mais il ne faut pas attribuer ce qu'il y a d'ordonnance [115] dans le monde même des passions et des mondanités, des intérêts et des équilibres sociaux ou politiques à un simple jeu des sensibilités avides et habiles, ni au tassement de ces mouvements passionnels dont Spinoza, en un sens contraire, voyait peu à peu surgir la raison, la liberté, les idées adéquates, l'amour intellectuel et béatifiant. Non ; ce qu'il y a d'ordre apparent ou déjà réalisé dans l'univers ni ne procède d'une transforma-

tion de l'irrationnel en rationnel, ni ne demeure une simple contrefaçon d'un ordre qui supposerait, pour se constituer vraiment, un renversement de la nature corrompue en sa racine, l'invasion d'une grâce conçue comme une concupiscence contraire, la domination d'une surnature exclusive des attaches et des réussites purement humaines. Ni cet optimisme de l'automate rationnel, ni ce pessimisme de la radicale déchéance. Il y a un salubre humanisme ; il y a un ordre fondé en nature et en raison ; il y a une culture civilisatrice, un *verum et bonum mentis naturale*, selon une expression de Leibniz. Et, même si nous devons montrer que cette organisation de la terre, de l'humanité, de l'univers est imparfaite, déficiente à moins qu'elle ne monte et ne s'appuie plus haut, toutefois, pour toucher le ciel, l'échelle de Jacob doit tenir au sol et offrir des échelons.

Le dessein de cette cinquième partie apparaît donc nettement malgré le caractère bilatéral de son rôle médiateur. — D'une part, nous devons rattacher les élans successifs de la civilisation intellectuelle aux conditions inférieures qui l'empêchent toujours d'atteindre à une stabilité et à une perfection définitives. Mais, en soulignant les échecs qui limitent son effort, nous devons aussi enregistrer les succès relatifs qui l'encouragent, comme des arrhes autorisant la confiance indestructible de l'humanité vers un meilleur destin. — D'autre part, il est nécessaire d'expliquer les causes de nos déceptions toujours renaissantes [116] et d'y découvrir les avertissements salutaires qui nous détournent des impasses ou des précipices afin de nous faire reprendre la direction où seulement la pensée trouvera sa véritable issue et la possibilité d'accéder à son terme. Il y a donc une *pars purificans* qui doit servir à la rectification comme aussi à la confortation de la pensée pour l'émonder, l'éduquer et la féconder, en attendant la crise suprême d'où dépend sa ruine ou son achèvement. [117]

I. — Esprit d'une éducation organique de la pensée sous les diverses formes qui composent la civilisation.

[Retour à la table des matières](#)

S'il a paru nécessaire de nous prémunir contre les imprudences et les présomptions d'une pensée trop facilement éprise de ses objets et de ses propres productions, il semble plus malaisé de lui tracer les règles à suivre pour ne pécher ni par excès ni par défaut de confiance en son pouvoir et en son devoir. Oui, en son devoir ; car si le conflit spontané de nos tendances intellectuelles implique et suscite une liberté d'orientation entre des directions discordantes, il devient légitime d'affirmer l'existence d'obligations et de responsabilités dans la vie de l'intelligence et dans les emplois de notre raison.

Ce qui rend cette question plus délicate à résoudre, ou même à énoncer, c'est qu'en effet nous sommes partagés entre l'estime que nous inspirent les réussites spontanées, les progrès indéfinis, les triomphes provisoires d'une savante civilisation, et l'impuissance où nous sommes cependant de justifier spéculativement et d'apaiser pratiquement les exigences de l'esprit et les aspirations de l'âme. Faudrait-il opter pour ou contre l'un des termes de cette alternative, — termes apparemment incompatibles, comme on est porté à le croire du continu et du discontinu ? Mais ils semblent se concilier en fait : notre vie

[118] mentale serait-elle analogue à cette mécanique ondulatoire qui conjoint dans la science positive ce que la logique abstraite affirme contradictoire ? C'est de cette étrange situation que nous devons nous rendre compte et tirer parti comme d'une leçon que nous avons non pas seulement à subir mais à comprendre et à mettre en œuvre.

Commençons donc par examiner les emplois normaux d'une pensée qui, en de multiples domaines, réussit manifestement à s'entendre avec la nature et avec elle-même pour introduire de l'ordre, de l'intelligibilité, de la beauté, de l'efficienc e dans ce double univers du cosmos et de la conscience. Sans rien préjuger de la valeur finale ou totale de ces succès et de ces chefs-d'œuvre du génie humain, essayons d'indiquer à quelles conditions ils restent fidèles à l'élan primitif comme aux obligations de la conscience de plus en plus éclairée sur les exigences et les responsabilités qu'elle porte en elle-même. S. Paul dit « d'user du monde comme n'en usant pas ». Avant de voir pourquoi et dans quelle mesure on peut et on doit n'en point user, accordons confiance à ce qu'il y a de naturel, d'inévitable, de bon dans l'usage à en faire.

C'est là une tâche essentielle, et, comme elle est immense, nous ne pouvons qu'indiquer dans quel esprit cette pédagogie de la pensée doit être conduite. Une telle éducation dépasse ces « *regulae ad directionem ingenii* » que nous rappelions plus haut et dont Descartes avait entrepris d'exposer le détail, sans achever cette tâche difficile ; et pourtant il bornait son dessein au département de la connaissance scientifique et discursive.

L'éducation désirable de notre pensée excède aussi les limites de la vertu pratique de prudence ; car elle implique à la fois la rectitude d'une science de l'ordre noétique en ses connexions nécessaires et la rectification constante de la vie mentale qui doit porter sa visée vers son terme [119] ultime, même à travers tous ses buts intermédiaires. Ainsi, en son sens fort, la prudence, qui comporte un caractère pratique et contingent, a cependant une origine intellectuelle, en rattachant les applications circonspectes et transitoires à un principe spéculatif et à une fin absolue.

Il ne faut donc pas voir dans le développement normal de la pensée seulement un ordre abstraitement rationnel, un noétisme par lequel la connaissance n'aurait qu'à se laisser passivement façonner ; il y a, objectivement aussi, une initiative régulière, disciplinable, féconde de la pensée pensante, agissante, productrice. C'est cette part d'invention, d'efficiences organisatrice, de prospection spirituelle qu'il importe de reconnaître, d'encourager, de conduire vers son terme de perfection. On déclarait naguère : l'esprit humain n'est qu'un vain mot, ou pire encore, une idole : « en dehors de l'Esprit-Saint on ne saurait parler justement que de l'esprit de bois ou de l'esprit de vin... » Etrange boutade, venant d'un côté de l'horizon où l'on estime qu'il y a une métaphysique rationnellement autonome, à moins donc qu'on ne croie à une pensée qui se penserait elle-même ou penserait Dieu sans être un esprit.

Et nous voici en effet ramenés à notre difficulté actuelle : comment la pensée, qui semble incapable de s'unifier en nous et de s'unifier avec son objet réel, peut-elle néanmoins penser vraiment, vivre avec cette double blessure au cœur, passer sans cesse sur la fissure qui ouvre en son fond un abîme, sans qu'on sache comment elle peut le franchir, alors qu'elle ne peut le combler. Peu à peu nous serrons de plus près le mystère du penser. Et c'est pour approcher davantage des bords de cet abîme que nous avons maintenant à recueillir tous les témoignages de fait qui certifient la valeur et la fécondité encore inexplicables de la pensée humaine. Nous ne verrons ce qui lui manque, en quoi elle échoue et ce qu'elle appelle pour expliquer ce [120] qu'elle est, qu'en constatant d'abord ce dont elle semble capable et ce qui la soutient secrètement dans son effort infatigable et toujours inachevé.

Il n'est pas question ici d'examiner le détail infini des succès scientifiques ou industriels ; mais nous devons discerner le principe juste et légitime de ces inventions et productions, afin de découvrir peut-être ce qui les rend saines et favorables, ce qui risque de les retourner contre l'élan généreux dont elles procèdent. Ce qui nous importe donc, c'est de retrouver le mouvement originel. Nous n'entrerons pas non plus dans l'examen critique des multiples productions dont nous sommes tentés de nous glorifier, sans nous préoccuper de la sève d'où dépendra la qualité des fruits. Si nous avons des exigences qui sembleront peut-être trop rigoureuses parce qu'elles descendront jusqu'aux racines

de l'arbre, qu'on ne nous accuse pas pour cela de refouler ou de stériliser la belle et libre spontanéité de l'esprit. Est-ce que greffer, émonder, « tuteur » nuit à la vigueur, à la croissance, à l'excellence du verger ou de la taille ? S'il faut, dans l'ordre philosophique, une rectification, un doute méthodique, une laborieuse et prudente critique, il en faut d'abord aussi pour la culture de la pensée individuelle ou collective : il n'y a point de « race » qui soit naturellement assez pure et droite pour qu'on puisse impunément se fier à la poussée du sauvageon. C'est à le faire comprendre qu'il importe infiniment et plus que jamais de travailler en un âge où, sous couleur de réhabiliter l'instinct populaire, les impulsions de la subconscience ou la mystique sociale, l'on prétend que les forces aveugles et l'action directe sont les sources d'une sagesse victorieuse des scrupules de la raison et de la conscience, comme si une rampe au lieu d'être un garde-fou n'était qu'un obstacle à renverser.

Pour être plus exactement saisie, la vérité qui inspire [121] toute cette cinquième partie de notre étude, réclame encore une remarque importante. Nous voulons mettre en lumière ce qu'impliquent et ce qui constitue les réussites progressives et les déficiences récidivantes de la civilisation, grâce à la conjonction des composantes de la pensée. Nous ne nous bornons donc plus à distinguer complaisamment les ingrédients qui entrent dans la genèse de l'esprit ; mais nous prenons les « composés » eux-mêmes comme des « simples », puisqu'ils offrent des caractères nouveaux et spécifiques, comme en présentent les combinaisons chimiques par rapport aux propriétés des éléments, — lesquels ne sont eux-mêmes encore que des complexes. Ce serait fausser la pensée vivante que de voir seulement en elle mélange ou même synthèse de données, là où il y a une mouvance réelle dont ne rend et ne tient plus compte l'analyse ou la recombinaison discursive. Une philosophie des sciences ou de la société, de l'art ou de la moralité, de la métaphysique ou de la religion qui substituerait aux vivantes productions de la nature des explications théoriques ou des matériaux abstraits imiterait un architecte qui pour achever son édifice remplacerait les pierres trop lourdes ou les sculptures trop délicates par ses croquis de cabinet ou ses cartons d'atelier. La vérité a besoin, afin d'être solide et vivante, de pouvoir s'incarner en des réalités qui résistent à l'épreuve

de l'expérience autrement que des feuilles de papier ou des palais d'idées. N'est viable que ce qui répugne à la dissection. En étudiant l'originale fécondité de la culture intellectuelle il faut donc que nous n'éteignons pas la flamme de vie, que nous ne tuions pas l'âme qui maintient l'unité, même s'il s'agit d'une œuvre encore précaire et transitoire mais pourtant respirant déjà et capable de se perpétuer, de se reproduire et d'assurer une féconde tradition. Soyons donc, en ce qui suit, attentifs à respecter cette force intime qui rend viables et prolifiques les œuvres où s'unissent la réflexion et la nature afin de [122] constituer cette suite des civilisations humaines, caduques sans doute et diversifiées, mais tendant néanmoins à hériter les unes des autres, à s'enrichir mutuellement et à se compléter, même quand elles paraissent s'opposer et se combattre. Ces conflits, ces méprises hostiles ne sont pas le dernier mot de l'histoire : ici surtout l'unité, parût-elle inaccessible, semble un terme désirable ; et s'il n'est pas atteint, encore recevrons-nous une salutaire leçon de cette déception chronique.

Ce que nous cherchons, en cette cinquième étape, ce n'est plus de décrire ou de susciter la genèse des fonctions hiérarchisées de la pensée en leur rythme propulsif, ce n'est pas encore de montrer leurs déficiences ultimes : c'est de faire voir leur exercice régulier et utile ; c'est d'indiquer la nature et la portée des progrès qu'elles réalisent ; c'est de préciser les déviations et les inversions auxquelles elles sont exposées par défaut ou par excès ; c'est de redresser et de soutenir à tous ses degrés et sous toutes ses formes l'effort intellectuel et intelligent qui doit composer, vivifier et promouvoir la civilisation.

Sans qu'il soit besoin de le rappeler à chaque démarche, nous tirerons parti des deux pensées qui ont à se propulser, à se compenser, à se compléter : il faut donc peu à peu pacifier ces conflits successifs et préparer la cure de cette diplopie, sans que cette correction et cette intégration continues méconnaissent la valeur propre et l'autonomie relative de l'une ou de l'autre de ces formes ou de ces degrés de pensée, et sans qu'aucun des paliers gravis puisse borner notre vision et notre marche ascensionnelle. Evitons par dessus tout les apaisements prématurés et les solutions au rabais. Mais ces difficultés persistantes ou même

plus précises et plus urgentes ne sauraient décourager notre investigation. La « crise universalisée » qui sévit et semble s'aggraver prouve que ces difficultés ne sont pas *[123]* imaginaires, qu'elles restent à résoudre, et qu'il s'agit bien de discerner le rôle vital ou meurtrier de la pensée.

Ici, non plus qu'ailleurs, nous ne nous attachons aux produits souvent hybrides ou aux formes hétérogènes de l'activité intellectuelle. Nous cherchons seulement à quel prix et dans quelles limites leur conjonction est naturelle et féconde. Trop souvent, à des données qu'on croit positives parce qu'on les isole indûment, on mêle des thèses qu'on croit explicatives parce qu'elles combinent des notions, des formules et des raisonnements. Mais de tels agencements ne nous conduisent guère que dans ces imaginaires intermondes où les Epicuriens plaçaient leurs dieux. Restons sur notre sol terrestre ; ce sera peut-être d'ailleurs le vrai chemin du ciel. *[124]*

II. — L'alliance de l'intelligence et de la sensibilité et la culture intégrale de la vie affective et prospective.

[Retour à la table des matières](#)

On s'imaginerait volontiers que l'éducation intellectuelle ne doit ni attendre quoi que ce soit d'un apprentissage de notre sensibilité ou d'un art de percevoir les données mêmes du sens commun, ni refluer vers elles en les éclairant, en les enrichissant et en les perfectionnant. C'est là cependant une vue trop courte et il importe de pourvoir, par la maîtrise de la pensée, à étendre, à éclairer et à diriger les ressources ou la portée de notre vie affective et perceptive. Sans doute nos sens élaborent d'eux-mêmes ce que nous appelons leurs données, mais nous avons vu ce qu'il y a aussi de *donnant* dans la spontanéité même des états en apparence passifs et subis. Et c'est cette activité inaperçue qu'il est désirable d'ordonner et de parfaire. Sans doute également l'acquisition des perceptions, plus encore que celle des impressions, semble s'opérer automatiquement ; mais la réflexion peut et doit intervenir soit pour préciser cette culture d'une sensibilité déjà connaissante, soit surtout pour la renseigner sur ses dessous et ses conditions normales d'exercice, soit enfin et mieux encore pour l'empêcher d'arrêter le mouvement de la pensée à ce qui est perçu ou même conçu, comme si les prétendues données objectives se suffisaient et nous suffisaient [125] à nous-mêmes. Sans doute encore l'élan toujours prospectif de la pensée va constamment au delà ou au-dessus des objets ou des satisfactions que procure la connaissance affective, perceptive ou conceptuelle dans l'ordre sensible ; mais rien de plus important que de ne pas

laisser dévier cet élan vers un monde imaginaire où des entités risquent de se substituer au sens du réel et où l'illusion de l'avenir et de ses rêves masque les lointains horizons d'un bonheur toujours convoité et si souvent caricaturé.

Ainsi dans trois directions l'éducation de la vie sensible comporte une culture à la fois intellectuelle et intelligente : — en dessous, peut-on dire, pour déceler les fondements de cette sensibilité et pour déterminer son rôle et son but d'après le jalonnement de son itinéraire initial ; — sur le plan horizontal, c'est-à-dire dans le champ indéfiniment extensible des investigations dont profiteront les sciences, les arts, la spéculation philosophique, à partir d'une richesse accrue de nos informations et même du sens commun ; — dans le plan vertical, c'est-à-dire dans la direction où nos inclinations fondamentales doivent nous porter sans faiblir ni dévier, où elles doivent même accompagner la vie de l'intelligence en ses plus hautes fonctions.

On voit donc comment nous devons recueillir ici, en un exposé forcément rapide, le bénéfice de toutes nos enquêtes sur les origines, les ingrédients, les développements spontanés de la pensée ; car cette pensée devenue adulte et responsable de ses opérations ne saurait impunément ignorer sa propre genèse, renier ses conditions spontanées, rompre les attaches qui ne la retiennent à la nature que pour lui permettre de la dépasser ou plutôt de l'entraîner avec elle vers des fins supérieures.

Mais est-il vraiment possible d'accorder, de façon continue et sans défaillance, la pleine vie des sens et le plein développement de la pensée en préparant par la connaissance et l'activité sensible les formes les plus élevées de la [126] vie spirituelle ? N'est-il pas désirable de conserver la fraîcheur et la richesse de toutes nos impressions, sans compromettre pour cela l'intégrité de l'âme et les progrès de la contemplation que parfois on croit incompatibles avec les données de l'ordre sensible ? Ou ne faut-il pas dire avec S. Jean de la Croix que, dans l'union mystique la plus haute, les états extraordinaires font place à un retour vers le paisible usage des choses de ce monde parce que le parfait détachement rattache très purement notre pensée et notre volonté à toutes les conditions d'une destinée qui ne peut aboutir au ciel qu'en traversant et en sublimant l'univers entier ?

Oui, mais prenons garde aux illusions qui en deux sens différents barreaient notre route : ni surfaire, ni déprécier la valeur de ce qu'on a appelé les données immédiates de la sensibilité, voilà notre devoir présent dans les trois directions que nous venons d'indiquer.

A. — Après que tant d'analystes et d'écrivains ont pénétré dans les dessous de la vie consciente, il ne sera pas malaisé de faire entendre, dans nos moindres perceptions, ce que Jacques Rivière appelle l'immense rumeur de la nature et d'admettre que nous portons en nous ce trésor infiniment riche de vies accumulées qu'est ma simple vie, ma simple sensation : d'où cette curiosité toujours jeune et neuve, cette vie jaillissante qui aspire à communier avec toutes ses origines, c'est-à-dire en somme avec l'univers entier, grâce à ce qu'Alain Fournier appelle son effroyable plasticité : par elle l'homme *devient* tout, dans un culte passionné de l'amour du monde, se dissociant dans la joie de connaître et de sentir comme un enfant qui n'a pas encore d'intériorité et reste plongé dans le vaste sein du monde. J. Lachelier, en philosophe, très différent des prétentions d'un Proust ou d'un psychanalyste, n'avouait-il pas sentir en lui, par sympathie profonde, toutes les formes [127] de la nature, expliquant ainsi son émotion, sa tendresse devant les beaux chênes de sa forêt de Fontainebleau ? Il retrouvait en lui, au-dessous de l'humanité, comme une ébauche encore vivante de ce qu'il nommait plaisamment l'arboréité ¹.

Mais ce n'est pas dire assez que de parler de sympathie formelle, car il s'agit d'une relation effective et d'une continuité réelle. Ce n'est pas en vain

¹ Dans la belle et pénétrante notice qu'il a consacrée en 1921, à son prédécesseur à l'Académie des Sciences morales et politiques, M. Léon Brunschvicg se plaît à rapporter une confidence du grand logicien qui était en même temps un grand ami de la nature et de la vie. Lachelier signalait comme un danger du spiritualisme la complaisance du *moi* pour le *moi*. Et il aimait, en contemplant « la vitalité puissante des arbres » à sympathiser de toutes ses forces avec eux ; « en y réfléchissant bien (disait-il) il ne me paraît pas déraisonnable de supposer que toutes les formes de l'existence dorment plus ou moins profondément ensevelie au fond, de chaque être » (p. 17 de cette notice in-quarto).

que les physiologistes ont mis en lumière la solidarité précise de l'ordre astronomique, physique, chimique avec l'apparition de la vie, de la sensibilité et de la pensée. Ce qui est exact dans l'ordre scientifique l'est davantage encore et de façon plus concrète dans le domaine de la sensibilité profonde. Un sage de l'Inde a dit cette parole qui fait d'avance écho à celle de l'Évangile : le grand homme comme le saint est celui qui conserve la fraîcheur et la pureté de la vie sensible. Et il n'y a pas de meilleure règle pédagogique que celle dont se réclamait Emile Boutroux en disant que l'effort de l'éducateur doit être de préserver contre la routine, contre la science, contre la passivité sociale la candeur enfantine si proche de la nature, si docile à la nouveauté, si prête à toutes les initiatives. L'enfant, disait-il, est plus intelligent que l'adulte parce qu'il est plus ouvert et plus généreux.

Ce n'est donc pas seulement en ce qui concerne les impressions des sens, mais c'est aussi à l'égard de nos affections déjà plus relevées, de nos émotions plus humanisées [128], de nos sentiments mêlés d'intelligence et de volonté que la pensée doit régler ses démarches. Ici, plus encore que tout à l'heure, la vie affective (selon une expression récemment employée et qui traduit bien le but à poursuivre) la vie sensible a une valeur *noétique* : elle contribue à la « naissance de l'intelligence » ; elle reçoit en retour une promotion qui développe ses richesses en lui permettant de s'élever peu à peu vers des fins plus larges et meilleures. Il ne faut donc pas l'isoler de l'effort ultérieur de l'entendement, ni la séparer du travail scientifique lui-même. Nos besoins, nos goûts sont à l'origine de l'activité intellectuelle sous toutes ses formes ; et pour que l'effort de l'esprit soit vraiment dans le sens de la vérité et s'oriente vers ses fins légitimes et bonnes, il est donc nécessaire de régler l'usage de notre sensibilité, en ce qu'elle a de proprement humain. Sans doute, d'autres êtres que nous ont d'autres impressions que celles que nous impose notre organisme, dont le caractère est, en somme, contingent et en apparence arbitraire. Mais cette apparence est en partie trompeuse : la science la plus positive tend à montrer comment la disposition de nos organes, la dimension de notre corps, toutes les lois physiologiques qui commandent nos perceptions sont en rapport avec tout l'ensemble des phénomènes physiques, chimiques et biologiques (18). Si, d'un côté, comme le disait A. Comte, les sensations, et les sentiments eux-

mêmes, sont quelque chose de tout relatif, d'un autre côté cependant, ces données relatives et anthropomorphiques ont une consistance certaine ; elles sont engrenées dans un déterminisme qui confère à notre vie sensible une valeur vraiment objective. Ce n'est pas au sens des sophistes qu'il faut dire que l'homme est la mesure de toutes choses, c'est au sens d'Aristote pour qui même l'expérience sensible constitue une révélation d'une réalité qui n'est pas accidentelle mais déjà essentielle et révélatrice, à la fois, de la nature [129] des choses et de la nature humaine.

Il résulte de ces vérités que nos connaissances même de l'ordre sensible, ont déjà intrinsèquement une valeur rationnelle et, nous le verrons plus tard, ontologique, *fundamentum in in rebus ipsis* ; mais sans cesser pour cela de manifester une autre réalité que celle de la matière et de la vie inférieure. Ce qui spécifie la sensibilité humaine, c'est qu'elle est pénétrée d'une raison qui aspire à prendre de plus en plus conscience et direction d'elle-même. D'où l'équilibre à conserver prudemment entre — l'élément proprement affectif qui est infiniment variable dans la singularité des données concrètes, singularité telle qu'il n'y a jamais deux êtres ou deux perceptions identiques, et — l'élément rationnel qui tend à dégager de l'individuel les vérités universelles auxquelles toute pensée se suspend comme à la condition de l'intelligibilité. Lachelier disait avec profondeur que le rôle de la sensibilité c'est, en s'incarnant dans des êtres singuliers qui se trouvent placés à tous les points de vue les plus divers sur le monde, d'imiter ou mieux de réaliser le vœu de la raison dont la loi est d'embrasser, par son universalité, la diversité indéfinie des perspectives possibles. Ainsi disparaissent les oppositions prétendues entre la sensibilité et la raison, entre la pensée la plus concrète, la plus engagée dans la matière, et la pensée la plus universelle, la plus dégagée des données subjectives.

B. — Ce n'est pas seulement sous cet aspect d'impressions immédiates ou acquises que nous avons à gouverner la culture intellectuelle de la sensibilité. Nous avons encore, dans le domaine de la pensée analytique, à surveiller, à étendre, à critiquer le déploiement et la portée des données affectives et per-

ceptives dont notre civilisation a prodigieusement accru le nombre, les emplois et les risques. [130]

Il semble paradoxal de dire que les progrès de la pensée, même abstraite, ont multiplié les ressources et les dangers de notre vie sensible, alors que si souvent ils paraissent atrophier notre puissance de goûter la nature et de communier avec la vie primesautière des êtres concrets. Mais, sans contredire ce deuxième aspect dont nous tiendrons compte, il reste vrai d'affirmer ce que nous appelions l'extension horizontale de l'expérience sensible en connexion avec les conquêtes de l'esprit. On a remarqué que chez les Anciens la perception des couleurs et surtout des nuances semble moins diversifiée ou moins précise, même chez un Homère ou un Platon que chez nos contemporains épris de teintes ou tranchées ou fondues ; et des appareils récemment inventés pour différencier ces nuances, dont déjà les ateliers des Gobelins possédaient plus de quatre mille échantillons distincts, contribuent encore à un discernement plus parfait et plus savant dans l'ordre de la couleur où les vibrations plus subtiles que celles des sons permettent à nos peintres des harmonies et des contrastes plus délicats à saisir que ceux des symphonies musicales. Et d'ailleurs, par les enregistreurs techniques de la voix humaine, par l'étude des modes divers qu'offre la musique populaire, aux diverses époques ou chez les diverses races, ne peut-on, comme l'a montré Maurice Emmanuel, enrichir à l'infini, en l'intellectualisant et en le rendant plus émouvant et plus accordé à toutes les orgues intérieures que nous portons en nous, le monde sonore ? Exemples partiels et subalternes encore des enrichissements que la pensée introduit dans cette sensibilité dont elle émerge, mais dont elle ne se sépare et ne se désintéresse point ; car, en l'élevant avec elle, elle s'en sert pour mieux apercevoir et mieux viser les fins communes à nos puissances solidaires de sentir et de connaître, de goûter et de comprendre, d'intelliger et d'aimer.

Ce qui est vrai de ce matériel des sensations de plus en [131] plus finement ou largement perceptibles, l'est davantage encore de l'accord de ces perceptions multiformes, non plus seulement sous un aspect abstractif comme celui où les psychologues étudiaient « les sensibles communs » ou les perceptions acquises par l'association des données primitives, mais sous l'aspect tout concret des connexions qui permettent la substitution des impressions les unes

aux autres ou l'extension totale des rapports entre les données en apparence les plus hétérogènes. Il ne s'agit pas seulement des cas singuliers d'auditions colorées ou de quelques autres exemples traduisant à notre sensibilité la thèse de l'unité des forces physiques ; il s'agit de cette relativité généralisée qui manifeste par des vérifications expérimentales comme par des applications mathématiques l'interdépendance d'ordres qu'on pouvait croire différents, ou même incommensurables, comme celui de la durée et celui de l'étendue, celui de la discontinuité et celui du continu, etc. Ainsi, dans le domaine même où les expériences de la sensibilité et les exigences de la raison semblaient excentriques les unes aux autres, nous avons à nous défier du « simplisme », qui, de part ou d'autre, risquerait de scléroser la pensée en l'assujettissant à des apparences superficielles de la sensibilité ou de l'entendement, en opposant un prétendu irrationnel à un prétendu rationnel et en suscitant de fallacieuses antinomies, faux problèmes qu'il serait impossible de résoudre puisqu'ils naissent d'une erreur d'optique.

C. — Associer dans leur développement sans limite assignable nos puissances sensibles et intellectuelles semble donc capable d'une extension infinie, — infinie dans les deux sens de ce mot que les Anciens employaient de préférence pour désigner l'inachevé et où au contraire les Modernes mettent plutôt un sens laudatif de perfection. Mais ce n'est pas à opposer, c'est à relier ces deux significations [132] que nous devons tendre. Nous venons de voir comment, dans ce que nous appelions le plan horizontal, la culture intelligente de la sensibilité est virtuellement perfectible ; mais c'est pour cela même qu'elle reste toujours relativement imparfaite et que, ne pouvant nous satisfaire, elle suscite un élan supérieur et nous lance vers un ordre qui, sans être réalisé en nous — ou peut-être réalisable par nous — soulève la vie de l'esprit et fait converger nos forces de sentir, de comprendre et de vouloir. La culture de la sensibilité serait manquée si l'on ne tenait pas compte de l'impérieux besoin ou mieux de la réalité déjà ascensionnelle d'une telle inclination qui fraye ses voies d'évasion au delà de toutes les expériences possibles ou de toutes les connexions scientifiques les plus étroitement systématisées et closes.

Tout à l'heure, en effet, il semblait que la maîtrise croissante de l'homme sur la nature et que l'effort d'unification qu'accomplit la théorie de la relativité généralisée nous dispense de recourir au transcendant et de rien accorder désormais à l'inquiétude en permettant d'atteindre à la sérénité des sages antiques ou à la liberté d'âme d'un Spinoza. Mais non. Avant même d'indiquer d'un point de vue métaphysique ce qu'il y a de factice, d'inconséquent, d'illusoire en de semblables dispositions, il est bon déjà de rappeler, comme une de ces constatations élémentaires dont nous nous bornons toujours à relever la chaîne continue, ces deux vérités qu'on est trop souvent porté à négliger malgré leur évidence et leur efficience constamment présentes. — D'une part, nous n'avons en effet le sentiment de la durée, du changement, de la relativité que par une référence permanente à l'idée réelle en nous de l'éternité, de l'absolu, de l'étalon fixe qui, dans le devenir même, est au-dessus de lui, et qui demeure forcément l'explication de notre pensée et le terme indéclinable de notre désir **(11)**, — D'autre part, **[133]** si nous ne pouvons nous détacher du terme auquel est suspendu tout le mouvement de notre sensibilité même, c'est donc par une sorte de mensonge, par une auto-suggestion, par un effort d'insensibilité ou d'orgueil que nous voudrions nous persuader qu'en nous-mêmes, par nous-mêmes nous trouvons l'ordre, la paix, la joie, la bonté, la plénitude rassasiante.

Combien, aujourd'hui plus que jamais, l'éducation de cette sensibilité supérieure, et qu'on peut appeler idéalement réelle, est essentielle et urgente, alors que les rapides nouveautés des jouissances offertes à l'avidité, toutes mêlées qu'elles soient au tourbillon des souffrances ou des menaces mortelles, laissent croire à tant d'hommes qu'en effet l'avenir procurera ce que le présent refuse encore et qu'une organisation meilleure de ce monde obtiendra pour l'humanité les biens qui suffisent à sa paix et à sa félicité.

Cette culture d'une sensibilité de plus en plus pénétrée de raison et de vertu suppose une pédagogie comprenant toutes les formes de l'activité pensante. A maints égards, elle est plutôt un point de départ. Nous l'indiquons ici, alors qu'elle devrait être plutôt la conclusion de toutes nos recherches, incarnant leur esprit et leurs résultats dans une doctrine élargie du « bon sens », car ce sens commun doit résumer tout l'effort civilisateur. Il faut que, comme une seconde nature, le patrimoine humain se transmette et s'enrichisse, en appor-

tant des habitudes rectifiées, des expériences collectivement vérifiées, et, en un sens plus large que celui que donnent à ce mot les psychologues, des « pré-perceptions » : anticipations, pressentiments, et comme frémissements d'impalpables antennes. Qu'il s'agisse ou de l'enfant ou du peuple (et nous en sommes tous), de telles influences ont une efficacité d'autant plus utile à régler qu'en elles, sous des formes qui échappent souvent à nos délibérations partielles, [134] convergent les suggestions permanentes de la nature humaine, les pressions toujours changeantes de la vie sociale et les initiatives prévoyantes d'une pensée méthodiquement informée. Privé de ses antennes, l'insecte est condamné à l'égaré et à la mort. En combien de cas les nouveau-venus de cette humanité troublée sont coupés des antécédences bienfaisantes, du sens équilibré des intérêts généraux, du sentiment et du souffle même des biens supérieurs, faute desquels la vie est la poursuite obscure ou de satisfactions égoïstes ou de buts généreux autant qu'inaccessibles par les voies auxquelles recourt une recherche que n'éclaire pas la pensée et que méconnaît la sensibilité propre de l'intelligence.

Ainsi la connaissance sensible ne se rapporte pas seulement aux origines et aux nuances indéfinies de nos perceptions et de nos émotions, elle ne s'étend pas non plus seulement dans le domaine si profond et si varié du cœur et des aspirations humaines ; elle s'élève par un mouvement qu'il importe de soutenir, d'orienter, de conduire à son terme, vers les idées que la raison, sous sa forme la plus spontanée, inculque à toute âme.

Ici, comme partout, nous retrouvons donc l'équilibre mouvant à maintenir entre deux composantes, mais sans qu'il faille prétendre capter la solution entre les anneaux d'une *Siris* qui, par ses lacunes cumulatives, attire de proche en proche notre pensée vers des horizons ultérieurs et toujours plus ouverts. Nous parlions tout à l'heure de raffinement de nos sens éduqués par l'art et la science, de plus en plus pénétrés d'intelligence esthétique ou technique. Mais, on vient de le voir, il s'agit pour nous d'une éducation supérieure à cette hypersthésie d'une sensibilité encore physique. Il y a, dans la vie affective, des inclinations à pénétrer de droiture, de lumière et de générosité afin d'y introduire comme une seconde nature, virile et tendre tout ensemble. L'enfant n'arrive pas d'emblée à [135] comprendre que *caeli enarrant gloriam Dei*, et la science

de l'astronome n'est pas illégitime ni superflue pour élargir l'esprit et émouvoir l'âme. Mais le savant ne serait pas humain s'il professait que « les cieus ne racontent plus que la gloire de Newton et de Laplace. » D'autres perspectives physiques, esthétiques, spirituelles restent indéfiniment accessibles. Quoi de plus faussant pour l'intelligence, de plus stérilisant pour les meilleures joies et les plus féconds enthousiasmes que ces leçons de choses emprisonnant la splendeur du monde en des cartons étiquetés, en des spécimens desséchés ! Devant une certaine science livresque et infatuée, l'éloge de la docte ignorance est à refaire plus largement encore que ne l'avait tenté Socrate, mais sans que pour cela on abonde en épanchements faussement mystiques, au mépris de toute exactitude critique. L'intelligence est partout à sa place, et doit être partout à son devoir qui s'étend, avec une continuité inflexible, du plus bas au plus haut degré de la pensée.

Difficile pondération entre l'esprit didactique et l'esprit inventif ou divinatoire ; oui, difficile et même impossible à maintenir, si l'on ne passe pas outre et si l'on ne subordonne pas ce qu'on peut apprendre à ce qu'il s'agit de comprendre en une investigation persévérante. Et, à ce compte, que d'efforts à contre-sens, que de perte de temps, ou même que de stérilisations intellectuelles par ces méthodes qui accablent les jeunes esprits en les forçant à emmagasiner des règles incompréhensibles pour eux, des choses qu'on sait mieux en les assimilant, sans savoir qu'on les apprend. C'est donc surtout du sens intellectuel, ou même de la valeur éducatrice des données sensibles dans leur rapport avec ce qu'on peut appeler la nourriture et la joie de l'esprit, que nous avons à nous occuper quand nous cherchons à comprendre la signification mentale du monde. Il y a, comme nous l'avons déjà [136] rappelé, dans toutes les sensations une « dynamogénie » et cet accroissement physique n'est que la part inférieure d'une stimulation de la pensée tout entière.

Et le double danger de cette sclérose des fonctions perceptives et assimilatrices, c'est de durcir la pensée en des formules stabilisantes et de provoquer par réaction un besoin d'évasion dans le débordement des sens ou dans des audaces révolutionnaires. Rien de plus malsain pour la pensée que de substituer à la sensibilité directement émue l'obsession des formules et le seul horizon des musées scolaires. Et même aux enfants de nos campagnes, combien parfois on

enseigne tout, excepté le moyen de garder et d'élever le sentiment de la nature, l'art d'en jouir, l'idée qu'il y a une vérité heureuse dans un paysage, dans la sève du printemps, dans la vision attentive et simple de la vie et de la lumière. Comment s'étonner après cela que des attrait voluptueux et grégaires emportent les phalènes humaines vers les feux de la rampe et les étourdissements citadins qui barrent tout essor spirituel ?

Ainsi donc là aussi les conflits de la pensée abstraite et de la connaissance concrète qui avaient paru irrémédiables, comportent ou appellent une méthode préventive et fortifiante. S'il est vrai toutefois que la conciliation finalement doit paraître toujours précaire, approximative et constamment à recommencer, l'effort qu'il faut renouveler n'est pas décevant pour cela : il nous achemine vers la fin où nous devons tendre et l'éclaire peu à peu en servant à préciser ce qui nous manque pour la définir et l'obtenir. Si confiant qu'il ait été dans la raison et la déduction, Descartes avait, comme l'a noté Delbos, compensé souvent l'esprit de système par un recours à son bon sens supérieur dont l'explication n'est point réductible à la science analytique. Les expériences plus récentes de l'histoire nous invitent à une estime toujours plus *[137]* grande de la prudence dont on a vu qu'elle est à la fois intellectuelle et morale, afin de guider cette pensée concrète qui est faite de sensibilité et d'intelligence.

Sans doute ce qu'au XVII^e siècle on nommait « l'honnête homme » ne répond plus entièrement aux exigences toujours accrues de la vie contemporaine. Raison de plus pour définir avec précision les traits plus complexes encore, plus largement humains, plus pénétrés des problèmes sociaux, internationaux ou mystiques qui font de l'homme du XX^e siècle un être plus vibrant, plus spacieux si l'on peut dire, plus enraciné dans l'univers, plus épris d'art ou de connaissances positives, plus soucieux des crises populaires et des misères imméritées, plus largement ouvert à la diversité des consciences et aux sollicitudes religieuses pour toutes les âmes que ne l'étaient les contemporains d'un Descartes ou d'un Bossuet. On opposait naguère les enfants de la tradition et les fils de l'esprit nouveau : distinction plus spécieuse et plus nuisible peut-être que vraiment fondée dans la nature des choses, des sociétés et des humaines aspirations. Car elle n'est pas moins une puissance de progrès qu'un frein protecteur cette tradition qui, au lieu de nous fixer à des résultats périmés ou à la

curiosité esthétique d'un passé trahi par les pastiches qu'on en fait, nous rend inventivement fidèles à la sage hardiesse des ancêtres pour résoudre les difficultés toujours nouvelles du présent et travailler avec désintéressement au lointain et meilleur avenir. Une éducation est manquée qui n'inculque pas aux générations montantes ce sentiment fait d'intelligence et de bonté. Une science de la pensée, en manifestant tous les ingrédients nécessaires à composer ensemble, doit nous procurer ce service salutaire de nous prémunir contre le missionarisme aussi bien que contre le sophisme révolutionnaire. S'imaginer qu'il est possible de ramener au repos l'humanité adulte, au repos dans le berceau de son [138] enfance, se persuader que devant les désordres présents la sagesse consisterait à faire table rase de toutes les institutions qui menacent ruine, c'est également méconnaître les exigences conjuguées qui réclament impérieusement les substructures d'expériences prodigieusement accumulées, la nécessité d'une lente taille des matériaux, le besoin d'une science architecturale et d'une main d'oeuvre patiente autant que préparée à des tâches spécifiques¹. Tenir compte de la mystique collective, recourir à la réflexion la plus claire et la plus systématique, oui, cela est utile, mais à la condition qu'on ne remplacera pas la compétence par l'enthousiasme, ni l'élan de l'action directe par des calculs et des techniques qui sacrifieraient les intérêts spirituels de longue portée à de simples réformes fallacieusement utilitaires.

¹ Cf. l'article publié en mars 1934 dans la revue *Politique* (aux éditions *Spes*, Paris) sous ce titre : « Les équivoques du personnalisme » et visant les illusions d'un esprit nouveau et révolutionnaire. On connaît le jugement de Descartes sur le danger d'ébranler les grands édifices politiques, car ces constructions, œuvre des siècles d'expérience et de tassement, ne se relèvent pas par le seul effort de la réflexion et au moyen des idées claires ou des prévisions scientifiques. Ce qui même se substitue à un ordre défaillant risque ainsi de déchaîner les forces dérégées de la passion et de l'utopie. C'est aussi le sentiment que manifeste très vivement J. Lachelier dans des lettres qui sans être mises dans le commerce viennent d'être imprimées. Peut-être cependant de telles vues sont trop unilatérales dans un sens pessimiste et nous aurons à voir que les divinations d'un Salvien ou d'un Ozanam prêts à « passer aux Barbares » renferment une vérité qui, toute onéreuse qu'elle soit pour les contemporains des grands bouleversements, ne laisse pas d'être utile à recueillir et à mettre courageusement à profit.

Il faut donc que, dans l'éducation intellectuelle du sens commun et du dynamisme de la conscience populaire elle-même, l'on fasse descendre, sous forme d'habitudes motrices, les enseignements qui résument la genèse de notre pensée à partir de ses plus basses origines pour l'orienter et la faire monter vers les plus hautes réalisations de la vie personnelle et sociale. C'est dans cet esprit [139] seulement que seront conciliables la fixité et la plasticité de la tradition qui, en son rôle véritable, domine la durée et l'étendue afin de constituer un équivalent, mieux encore, une ébauche de l'unité vivante et de l'universalité embrassant toutes les phases du devenir, toutes les richesses de l'ordre dans la paix, toutes les ascensions de la pensée approchant de son terme.

Quoi de plus triste, de plus inintelligent qu'un adulte dédaigneux pour son enfance ou qu'un vieillard désabusé de ce qui donnait sourire et flamme à ses jeunes et viriles années. Contre cette méconnaissance qui résulte d'une sclérose de la pensée autant que d'un défaut de généreuse sympathie pour toutes les formes normales de la vie, l'éducation, dans l'intérêt même de notre bonheur présent, ne saurait trop nous mettre en garde. Mais, plus que les éduqués, ne sont-ce pas les éducateurs d'abord qu'il faut prévenir contre cette incompréhension dont témoignent maints programmes d'enseignement ou maintes habitudes familiales. Chez combien le sens de l'enfance est perdu ou perverti, par la précipitation des techniques savantes, de la course aux diplômes, par l'inadaptation des plaisirs qui blasent prématurément et coupent en herbe les promesses et les joies de l'intelligence personnelle. Il faut sans doute de l'esprit et du cœur pour se faire tout à chaque âge. Mais c'est cette justice distributive qui permet à l'éducation intellectuelle de la sensibilité d'éterniser déjà cette vie heureuse qui doit engranger toutes les récoltes de saine allégresse, servant de viatique à chaque être humain dans sa communion avec lui-même et avec les générations successives. [140]

III. — La finalité normale de la culture scientifique et les limites mobiles qui en bornent la portée.

[Retour à la table des matières](#)

Si éclairée qu'elle soit par l'intelligence et si divinatrice qu'elle puisse devenir, la sensibilité humaine ne se passe jamais d'une lumière d'un autre éclat que celui du bon sens. La curiosité analytique et discursive est un besoin congénital de la pensée ; et, de même que nous avons vu la conscience surgir en raison des insuffisances vitales de l'activité instinctive et psychique, de même l'effort scientifique procède d'exigences auxquelles l'expérience sensible ou les hardiesses primesautières du sens commun ne donnent point satisfaction. Comment justifier et régler ces démarches de la réflexion savante qui commencent par briser les données concrètes, comme si nous ne pouvions atteindre à l'unité et à l'universalité requise par la pensée qu'à la condition d'abstraire pour généraliser et de distinguer pour identifier les faits et les idées en des lois scientifiques ? N'y a-t-il pas, dans ce détour qui fait de la science positive une sorte de démenti à la pensée spontanée, un danger dont nous avons à nous rendre compte, tout au moins un problème, celui du raccord de la science et de la vie, celui des vertus de la science, celui de son emploi légitime, de sa destination salutaire, de ses limites ou de ses exigences ultérieures ?

Déjà deux objections ont été écartées et deux erreurs [141] vont dès lors être plus faciles à prévenir. — Les uns ont considéré la science comme un sim-

ple prolongement de la connaissance vulgaire, sans caractère hétérogène et spécifique. Au contraire la connaissance scientifiquement définie a des traits nettement distinctifs qu'on peut résumer en rappelant que, partant d'un doute préalable, procédant indirectement par l'élimination des fausses solutions, établissant ainsi la nécessité et l'enchaînement de vérités qui ne prennent leur sens et leur valeur que par cette intégration, contrôlée enfin par son efficacité qui lui permet d'insérer ses conclusions et de les vérifier dans l'ordre pratique, la science constitue vraiment une forme originale de la pensée constructive qui prouve sa réalité conquérante par la puissance qu'elle donne à l'homme. Il y a donc bien là une de ces réussites dont il est impossible de renier la vérité et l'efficacité. — Les autres objectent que, née d'une curiosité téméraire, la science enfle l'esprit, déplace la perspective naturelle et pervertit la civilisation qui assujettit de plus en plus l'homme à la jouissance sensible sous prétexte de lui procurer la domination du monde physique.

Entre ces deux interprétations qui offrent un aspect spécieux nous devons marquer le centre d'équilibre et nous garder à la fois d'un culte et d'un anathème également injustes. C'est d'après l'origine même que nous avons assignée à la science et d'après l'orientation de son développement qu'il est possible de porter un jugement sur sa fonction et sur sa fin normale. En raison de la place de plus en plus étendue et presque dominante que les sciences positives ont prise dans les préoccupations du monde contemporain, il est très utile de tirer au clair cette complexe et douteuse question : que faut-il penser de cette course de l'humanité vers la science et vers ce qu'elle peut procurer de satisfactions à nos besoins de connaître, d'agir et de jouir ? Faut-il y voir le Dieu de l'avenir ? [142] faut-il rappeler à son sujet les paroles méprisantes *vanitas vanitatum* ? Serait-elle seulement un luxe qui, sans être *diabolique*, comme certains l'ont prétendu, n'en est pas moins hors de la route principale que doit suivre l'humanité ?

Remarquons d'abord que, comme la perception elle-même la connaissance scientifique est un succès qui va dans le sens de cette recherche de l'unité où, à toutes les étapes, nous avons découvert la loi constante de nos deux pensées qui se cherchent et veulent se joindre. Déjà la connaissance sensible résultait d'une unification comme le montrait Leibniz en définissant la perception

« l'expression de la multiplicité dans l'un », et, de fait, chaque sensation nous donne comme simple ce qui procède d'une multitude immense de données qu'il n'est pas besoin de connaître pour que la perception constitue un ordre nouveau, une réalité originale et subsistante, un fond sur lequel se bâtit notre vie spirituelle elle-même.

La science, non moins que la perception en son ordre, a son étage propre. Elle s'attache à un genre d'unité ou de réalité dont il faut bien comprendre la solidité relative mais aussi la fragilité et les limites.

Nous disons qu'elle constitue une réussite d'unité : comment cela ? Ne semble-t-elle pas « morcelée », et l'étymologie sanscrite du mot qui la désigne ne suggère-t-elle pas l'image d'une fente, d'une désagrégation, d'une dissection ? **(33)** C'est vrai, mais de façon provisoire, car la science ne divise que pour régner. Elle écarte les variations accidentelles, mais pour mieux tenir les fils principaux et mieux mouvoir les forces qu'elle tend à assujettir et à faire converger vers ses fins. On peut même ajouter qu'à un triple point de vue, la science n'analyse, n'abstrait, ne morcelle que pour instituer une liaison plus étroite, plus étendue, plus efficace. En effet, ce que la connaissance vulgaire laisse à l'état de données éparses ou de **[143]** faits empiriquement associés, la science tend à le lier par une connexion, en sorte que, comme le remarquait Aristote, il n'y a de science que là où s'établit un rapport de nécessité.

Et ici peut-être avons-nous à renverser paradoxalement les perspectives coutumières. Ce qui est un extrait, un abstrait, une entité, c'est le fait isolé, le fait en tant que connu à part, le fait coupé, par notre connaissance dite objective, de ses attaches naturelles ; tandis que ce qui retourne vers le réel, c'est cette recherche du complexe que démêlent les sciences positives. Il est vrai que d'abord chaque discipline semble formellement spécifiée et séparée des autres par sa méthode propre ; mais c'est pour mieux établir des séries où chaque fait n'a son caractère formellement scientifique que grâce à sa place et à son insertion dans la chaîne de vérités homogènes.

Mais l'on a dépassé cette perspective aristotélicienne des spécifications formelles et définitives : ce qui caractérise la science moderne, c'est l'effort de

synthèse qui réunit les disciplines les plus diverses sous la loi unique d'une relativité généralisée. Unification sans doute qui n'est jamais pleinement obtenue **(10 et 11)** mais qui suffit néanmoins à permettre des rapprochements théoriquement féconds et à procurer des applications pratiques, des vérifications expérimentales.

Grâce à cet effort de cohésion totale, une approximation nouvelle est obtenue, un progrès victorieux que n'atteindrait jamais la conscience spontanée ou la connaissance obvie. Par les données empiriques nous risquons de prendre, dans les faits ou les êtres singuliers, l'accidentel pour l'essentiel ou de croire trouver abstractivement l'universel par et dans le générique. Au contraire, grâce à l'effort scientifique nous tendons à traverser les généralités pour dégager ce qu'il y a d'universalité concrète, de virtualité réelle, d'efficience possible et proche dans les *[144]* forces naturelles et dans les aspirations humaines qui sous-tendent tout le mouvement scientifique. On voit donc par là le genre nouveau d'unité et d'universalité noétique et réaliste que visent, malgré des apparences contraires, les sciences positives ; et on discerne également les équivoques à écarter des formules scolaires. Si l'on conteste de plus en plus l'adage « il n'y a de science que du général », c'est donc peut-être qu'on ne l'entend pas dans tout le sens qu'il comporte et qu'on reste dupe de l'ambiguïté tenant à ce mot « général » qui semble à mi-chemin entre le singulier et l'universel, sans être capable de les réconcilier, ni de se justifier lui-même en une idée cohérente.

Ces brèves indications suffisent peut-être à montrer à la fois la puissance légitime et bienfaisante de l'activité scientifique et à manifester ce qui reste en elle de transitoire, de provisoire, d'incomplet, en dépit des succès pratiques qu'elle procure, des espérances indéfinies qu'elle suscite, des satisfactions qu'elle donne déjà au noble désir d'une vérité intelligible comme d'une force conquérante au service des ambitions humaines.

Elle contribue donc à faire prendre à la pensée un sens plus précis et plus large du problème solidaire de la nature et de l'humanité ; et, née du conflit de forces antagonistes et conjointes, elle nous achemine, par ses triomphes comme par ses déficiences et ses revers, à une intelligence croissante des questions

métaphysiques, morales et religieuses, — loin de les résoudre elle-même ou de les exclure si elle reste fidèle à l'élan dont elle procède, à la méthode qui garantit sa probité, à la nature des solutions qui sont de son ressort. Il nous reste donc ici à considérer les limites qui s'imposent à elle et les vertus intellectuelles faute desquelles « science sans conscience est mort de l'âme, ruine de la société, méconnaissance délétère des fins supérieures de la pensée. » [145]

A. — « Les vertus de la science », expression à double entente qui évoque l'idée de la puissance et celle des devoirs, des responsabilités de cette discipline développant chez ceux qui la pratiquent des dispositions noblement morales ou dangereusement exclusives. Sans insister maintenant sur les aspects contraires qui sont les déficiences ou les vices de la science, attachons-nous à l'usage solide, utile, bienfaisant de ces sciences positives qui n'ont pas à majorer leur rôle pour devenir maîtresses de tant de pensées, de vies, d'industries humaines.

S'il est vrai que l'activité scientifique, plus encore que la conscience et la réflexion communes, manifeste l'effort ascensionnel de l'esprit vers des perspectives plus larges et plus dominatrices, elle ne fait pas que viser les succès utilitaires qu'elle procure : elle contribue surtout à confirmer, à accroître la confiance de l'esprit en sa propre valeur, en la supériorité de sa nature et de son règne, en son besoin de discerner et de satisfaire ses exigences originales et ses requêtes propres. Les sciences ne sont donc pas faites seulement et principalement pour *pouvoir*, comme on l'a trop dit depuis Bacon ; elles sont aussi et surtout, selon une tradition qui semble devenue paradoxale, faites pour *savoir* et pour *valoir*, c'est-à-dire pour manifester la vérité et accroître la dignité de l'esprit. On a justement remarqué que plus les recherches ont de désintéressement et d'ampleur, plus les applications imprévues sont d'ordinaire multipliées et importantes. Viser l'utile, tendre aux résultats plus qu'à la pure découverte et à la joie de la vérité, c'est « tuer la poule aux œufs d'or », m'écrivait Adolphe Lasserre, inquiet dans son idéalisme de voir son pays « éteindre l'esprit dans le positivisme et l'industrialisme ».

C'est parce qu'elle est née d'un élan spirituel que la science, au lieu de se retourner vers ses conquêtes matérielles, ne peut vivre impunément et ne reste conséquente [146] à son esprit et fidèle à sa fonction qu'en se tenant et en nous tenant nous-mêmes au-dessus de sa tâche. C'est-à-dire que loin d'exploiter pour la jouissance les résultats partiels qu'elle offre à l'avidité des ambitions avares ou voluptueuses, elle doit faire profiter les hommes qui la font et pour qui elle est faite d'un exhaussement de l'idéal spirituel. En raison même des lumières et des forces qu'elle procure elle doit servir à maîtriser la nature, à fortifier la vigueur physique et morale, à permettre à plus d'existences humaines de subsister et de se cultiver, à élever enfin le sens de l'unité, de la solidarité et même de la transcendance des hommes au sein de l'univers et en face de leur destinée. Sans doute elle n'est pas l'unité complète, elle ne saurait être pleinement unifiante, nous aurons à le mieux montrer, mais déjà elle est née d'un besoin de synthèse et de coopération ; elle cherche à découvrir cette liaison noétique que nous n'avons cessé de déceler et de poursuivre, elle contribue à rendre plus nécessaire, à travers des difficultés croissantes, l'union spirituelle sans laquelle elle créerait plus de souffrances et de ruines qu'elle ne répandrait de bienfaits. Ces vérités sont si importantes et souvent si imparfaitement reconnues qu'il est bon d'en détailler le contenu et d'en montrer les implications.

B. — Les sciences positives (et il convient d'employer ce pluriel pour ne point laisser croire qu'aucune d'elles en son ordre propre ou que toutes ensemble atteignent une unité intrinsèque) pêcheraient, on vient de le voir, contre leur nature originelle et contre l'esprit qui anime leur progrès, en devenant « servantes-maîtresses », c'est-à-dire en retournant contre la liberté de l'esprit les forces physiques et les appétits de jouissance dont elles ont pour but secret de nous faire triompher ; et c'est ce que nous avons à mieux comprendre pour mettre d'accord l'élan [147] dont elles procèdent et la fin où elles doivent tendre : doublement inhumaines et en accaparant la pensée à la solde d'objets utilisables ou de fins subalternes, et en rendant esclaves des besoins qu'elles semblent contenter ceux qui ne profitent pas de ces satisfactions mêmes pour chercher des biens plus hauts.

Présenter ces sciences soit sous l'aspect d'une synthèse objective de vérités fixes, unifiantes, dépersonnalisantes, soit sous l'aspect d'une mine de jouissances saturantes (et ces deux aspects sont liés comme pile et face), c'est également invertir le sens de l'élan scientifique qui vise à la fois le service et la libération.

Trois vérités impliquées dans toute connaissance positive, et cependant oubliées trop fréquemment l'une ou l'autre sinon toutes trois ensemble, commandent notre attitude :

1° En dépit du pragmatisme ou d'une critique idéaliste qui exagère le caractère conventionnel ou utilitaire des notations scientifiques, ces disciplines techniques ne cessent point pour cela (nous venons de le dire, mais il faut mieux le comprendre) de viser la vérité avant l'utilité. Elles restent toujours faites pour savoir, même quand on en use et on en abuse pour servir et jouir. Truisme qu'il est nécessaire d'énoncer tant on a répété que la science ne sait que pour agir et procurer dans l'ordre des phénomènes des résultats indépendants de toute vérité en soi. De là est venue, sans doute par réaction, cette théorie d'une opposition entre le rationnel et le réel au point d'aboutir à un dualisme qui croit sauver le réalisme de la science en y sacrifiant la valeur objective de l'élément intelligible, ou même en supposant que la réalité reste, en soi, réfractaire à la pensée, comme s'il y avait incompatibilité irréductible entre l'intelligible et le réel. Remède qui ne vaut pas mieux que le mal ou qui entraîne même des erreurs plus ruineuses ; — d'un côté, les sciences, ne servant [148] qu'à la puissance de l'homme sur les phénomènes, mais sans nous donner pour cela aucune vue authentique des choses ; — de l'autre côté, un ordre nouménal, une ontologie qui échapperait à tout contrôle de caractère scientifique.

Or nous avons vu, au contraire, que le monde en son ensemble contient un élément rationnel, dont notre connaissance cherche à discerner les lois et qui, loin d'être uniquement une construction du sujet pensant, conditionne la conscience elle-même et prépare l'accord de l'esprit avec la nature, parce que l'un et l'autre participent à un même ordre intelligible. Le phénomène n'est qu'une fausse abstraction tout autant que le noumène si l'on prétend poser ces

deux entités l'une en dehors de l'autre, tout autant que l'apposition du sujet et de l'objet est une manière tardive et factice de constituer des êtres de raison, alors que les réalités vivantes ne sont jamais séparables avec ce brutal simplisme. Donc, retenons déjà cette première affirmation : la science, si fragmentaire qu'elle soit et sans nous donner *le* réel, nous donne *du* réel et le seul tort serait de conférer une valeur d'absolu à des aspects ou à des parties d'une réalité infiniment complexe.

2° Mais nous ne devons pas oublier non plus qu'il y a dans notre pensée et par conséquent dans notre connaissance scientifique un élément qui n'est plus seulement impersonnel et rationnel : le positivisme lui-même d'un Auguste Comte a insisté sur le caractère relatif, anthropomorphique, intéressé et, pour employer un mot d'abord honni puis canonisé par Comte lui-même, subjectif. Rappelons-nous ici ce que nous disions de l'apparition de la conscience : elle suppose une initiative transcendante à l'ordre naturel passivement subi et empiriquement perçu. C'est parce que nous avons des besoins, des aspirations supérieurs à ce que la nature spontanément nous fournit, [149] que nous sommes capables de penser, de savoir et d'agir en dépassant le donné pur et simple pour en tirer et pour y insérer du nouveau, de l'idéal, des inventions, toutes choses qui contribuent, en effet, à justifier la confiance des modernes dans l'esprit conquérant de la science. Vue dans son origine, dans son développement spontané, dans ses effets salutaires, la connaissance positive n'est plus seulement, comme les Anciens le disaient à tort, de la théorie, une spéculation immobile et détachée de tout résultat : elle est, au contraire, production d'un ordre nouveau au moyen d'une coopération qui fait converger les forces de la nature avec les exigences et les aspirations de la raison et de la volonté humaine. Donc, n'abaissions pas la science comme si elle était un luxe superflu et dangereux ou comme si, de par son origine même, elle asservissait l'homme spirituel aux puissances et aux jouissances matérielles. Elle est faite pour les lui asservir et non pour nous y asservir nous-mêmes.

Nous touchons ici à l'un des points les plus méconnus. De ce que l'on abuse communément des moyens toujours grandissants que les sciences procurent à l'homme, il n'en résulte nullement que l'homme doive subordonner son effort intellectuel et ses visées personnelles à l'étude et à l'exploitation des res-

sources inférieures que les connaissances positives mettent à sa disposition. C'est, peut-on dire, le renversement de l'ordre. Car, puisque la science est née du pouvoir et du besoin qu'a l'homme de dépasser la nature en s'en servant ou même en se l'asservissant, il est illogique de retourner cet élan légitime dans le sens opposé à celui d'où il avait surgi. On a vu que la conscience est née du fait que l'instinct ne suffit pas à résoudre les problèmes que pose inévitablement la vie d'un être doué de raison ; la science elle-même est née de l'insuffisance de la conscience empirique pour triompher dans la lutte pour l'existence et pour libérer la vie spirituelle [150] des menaces ou des oppressions des forces irrationnelles. Il est donc normal de rapporter cette science à son dessein primitif, à sa destination vraie. Souvent, en face des dégâts d'un certain scientisme, on a été porté à anathématiser la science comme si elle était responsable du désordre des mœurs, de l'inversion des valeurs, de l'appauvrissement spirituel, voire même des crises les plus douloureuses d'une surproduction génératrice d'indigence. Mais ces inconvénients, si réels qu'ils soient, ne sont qu'accidentels et peuvent n'être que transitoires. En elle-même la science que nous disions tout à l'heure vraie en tant que fondée sur du réel est également bonne ; car, elle a pour mission d'améliorer les conditions générales de notre vie individuelle ou sociale, de permettre la multiplication de la race humaine elle-même, de faire circuler la pensée en triomphant de l'espace et du temps, de faire ressortir ce qu'il y a d'universel, d'unitif dans les sociétés et même dans l'univers, étudié et vu comme une harmonie dont la science nous manifeste de plus en plus la grandeur et la beauté.

A-t-on assez réfléchi à ce fait que les sciences, même celles qui s'appliquent à ce qui semble tout matériel, tendent à vaincre, à supprimer pour ainsi dire tous les obstacles que la matière oppose à la pensée ? Et n'est-ce pas une preuve de cette connivence signalée dès le début de notre étude entre la nature et l'esprit ; au point que la matérialité elle-même devient le véhicule pour ainsi dire instantané et docile des forces idéales, comme si elle n'était, disions-nous, qu'un entre-deux dont les résistances souvent douloureuses et déconcertantes servent à stimuler, à perfectionner l'initiative et la valeur de l'esprit ? Il semble qu'aucune des découvertes scientifiques, en dépit des faits parfois troublants ou meurtriers, ne fasse en définitive qu'avérer cette signification de

l'effort scientifique et que préparer par les triomphes de la pensée sur la [151] nature et sur l'ignorance une ascension possible de la conscience personnelle ou sociale.

3° A travers des vérités abstraites et fragmentaires et à travers des vues utilitaires, la science tend donc à des fins proprement spirituelles et cela non plus seulement, comme nous venons de l'indiquer, par les répercussions de son élan dans le monde physique mais aussi par sa pénétration dans le monde de la vie subjective et des vérités spéculatives. C'est cet aspect supérieur qu'il importe surtout de remettre en évidence car il est le plus méconnu non seulement en théorie mais dans la pratique. Il y aurait un beau chapitre à écrire sur les vertus qui accompagnent, suivent ou constituent même le véritable esprit scientifique. Foi en la vérité, estime de la pensée sincère et scrupuleuse, patience dans la recherche prudente et modeste, humilité en face de l'ampleur des problèmes et du caractère partiel des découvertes, inspiration profondément humaine pour le bien des corps et des âmes, sentiment de la communion universelle, sens religieux d'admiration et d'adoration, voilà ce qu'ont ressenti de grands savants, mais ce que dans l'encombrement et l'émiettement des sciences et des consciences contemporaines l'on oublie le plus de faire apercevoir (44).

Sans doute on s'attache souvent à des théories diversifiées à l'infini, à des constructions fragmentaires, à de profondes ou subtiles liaisons d'idées ; mais on perd de vue, au milieu de toutes ces pensées particulières ou de ces sciences spécialisées, ce que nous avons toujours visé, l'unité et l'inspiration même d'où procède tout le mouvement du penser vers son terme. L'esprit de la science ne peut se détacher de la science de l'esprit. Sans méconnaître la légitimité de la division du travail et de la spécification des méthodes, il faut maintenir la continuité foncière de l'élan qui doit animer dans les sciences positives, comme dans toutes les autres, le progrès de la [152] vie pensante. De cette vertu essentielle nous avons à prendre conscience et à assurer l'intégrité.

Pour notre objet, il serait donc inutile d'étudier toutes les sciences si l'on restait fermé ou hostile à ce vivant esprit qui doit les animer toutes, même en leurs recherches les plus spécialisées. Tâche d'autant plus délicate et nécessaire

que cette communauté d'inspiration ne peut jamais d'autre part aboutir à une conjonction parfaite. C'est pourquoi ce n'est point par la lettre, à l'aide des résultats obtenus, qu'il est possible de sauvegarder cette solidarité scientifique. Seul donc l'esprit, toujours supérieur à ses applications, peut vivifier l'organisme multiforme des sciences, le rendre fécond et assurer son progrès normal : esprit fait de qualités tout opposées à l'infatuation, à la partialité, à la rigidité abstraite.

Les sciences de la nature sont donc préparatoires à une science de l'homme ; il y a déjà en elles une pensée réellement infuse, ordonnée et même ordonnatrice. Mais si elles contribuent à soutenir et à régler notre intelligence et notre conscience, elles sont aussi suspendues à des réalités subjectives et comme prégnantes d'une finalité spirituelle. En un sens profond, ce qu'on a appelé « la loi d'airain » qui fait peser les plus dures contraintes sur la vie des hommes et des sociétés est une règle salutaire autant que sévère ; et nous devons maintenant comprendre comment ces nécessités, parfois si douloureusement déconcertantes, sont une condition de l'ascension humaine, en attendant que nous découvrons peut-être que ces lois d'airain et cette obscurité des conflits sont l'expression d'une loi de vérité et d'amour. Plus que jamais nous cherchons le secret intelligible et bon des voies même les plus paradoxales par lesquelles, fussions-nous armés de la toute-puissance, nous serions forcés de conduire la pensée vers son achèvement. [153]

IV. — Les sciences de l'homme et l'éducation de la pensée sociale.

[Retour à la table des matières](#)

Les sciences mêmes de la nature se suspendent à un ordre humain ; et cet ordre, préparé par tous les degrés déjà franchis dans l'effort de la vie et de la conscience, contient à son tour un ressort propre, des exigences internes, des problèmes nouveaux à énoncer et à résoudre. Avant d'examiner les conflits qui s'élèvent dans l'intimité et au sommet de la personne morale, il est indispensable de scruter cette vie collective qui véhicule en elle tant d'impulsions indélébiles, tant d'influences à demi subies, tant d'aspirations capables de porter les individus au-dessus d'eux-mêmes. La pensée a certes un rôle de plus en plus considérable dans le comportement des sociétés humaines : est-il possible de l'éclairer plus scientifiquement sur son intervention qui, si elle ne devient juste et salutaire, risque si souvent d'être perturbatrice. La question vaut d'être au moins posée et regardée de face.

Ce qui prouve la profonde connexion des besoins physiques et des élans spirituels dont « le composé humain » et « le composé social » se trouvent dépendre, c'est qu'en effet les répercussions sont incessantes entre les transformations matérielles et les exigences idéales de la vie individuelle ou collective. Sous un premier aspect la culture scientifique sert à satisfaire des besoins subalternes auxquels [154] elle procure le nécessaire ; sous un aspect opposé, elle crée toujours plus de désirs et d'ambitions qu'elle n'en contente. Etrange situa-

tion qui mérite examen et dont cependant on gémit plus souvent qu'on ne l'explique et qu'on n'en tient compte. Cet imbroglio n'est point accidentel et passager, il semble résulter des conditions du progrès scientifique. Nées déjà de besoins spirituels, même quand elles portent sur l'ordre physique, les conquêtes faites sur la nature sont requises pour résoudre des difficultés vitales que la spontanéité ne réussissait plus à surmonter. Mais à leur tour les succès de la science ont pour conséquence d'accroître le nombre des besoins, les exigences des désirs, l'urgence d'ambitions plus réfléchies, le sentiment de l'infinitude incoercible et frustrée des espoirs humains.

Comment ne pas voir, en effet, que, dans sa course vers ce qu'elle appelle le progrès, l'humanité dite civilisée crée des embarras imprévus, des souffrances nouvelles à mesure qu'elle a semblé pourvoir à ses appétits ? Comment expliquer que les convoitises semblent croître plus vite que le pouvoir de les rassasier ? Comment ne pas s'étonner que les moyens industriels soient toujours devancés par les désirs ignorés hier, et déjà dépassés aujourd'hui ? Comment, après l'échec apparent de tant de théories économiques, interpréter le paradoxe de ces institutions sociales qu'on destinait à prévenir ou à guérir des plaies matérielles et spirituelles, et qui cependant provoquent des souffrances et des maux inattendus ? Il n'est donc pas aisé, même si l'on avait beaucoup de science et de générosité, d'orienter l'organisation de la pensée en ce domaine social où déjà les Anciens voyaient le chef-d'œuvre par excellence de notre raison. Serait-il donc vrai que, comme pour les sciences positives de la nature, il nous faut ici faire appel à une prudence, à une rectification constante de notre pensée afin d'équilibrer les deux [155] aspects sous lesquels elle envisage un problème qu'elle peut poser, sans suffire peut-être à le résoudre par elle seule ? Mais c'est déjà beaucoup qu'elle soit mise en garde contre des prétentions qui lui fermentaient l'accès d'un ordre supérieur.

Comprenons donc qu'ici encore, gravissant un nouveau palier, nous y découvrons, avec un horizon plus étendu, de nouveaux risques et de nouvelles obligations. Il ne s'agit pas d'entrer dans la mêlée des systèmes, préconisant telles ou telles solutions occasionnelles ou permanentes ; il s'agit de voir quels progrès consacre le problème qui se révèle à présent, quel surcroît de réflexions et d'initiatives il requiert, quelles conclusions il comporte en tout état

de la civilisation, si nous voulons rester dans le sens partout et toujours nécessaire et normal de la pensée, considérée comme principe de coopération et d'union intellectuelle entre les hommes. C'est donc ce qu'il y a de permanent et de promouvant dans la culture du sens social que nous avons à discerner ici, en définissant le rôle normal, l'esprit inspirateur et les limites de cette éducation sociale.

A. — La société humaine, a-t-on pu dire, est à la fois mère et fille de la pensée. D'une part en effet la pensée, dans sa lente et complexe genèse, suppose, après le concours de toutes les forces cosmiques et organiques, la collaboration des sensibilités et des intelligences humaines : par le langage, par l'éducation, par la vie collective s'alimente sans cesse la tradition intellectuelle, sans laquelle l'être isolé, si doué qu'il soit, resterait incapable d'une pensée maîtresse d'elle-même. En ce sens, on peut parler avec les sociologues d'une sorte de nécessité, antérieure et supérieure à la conscience, et qui fait dépendre de la vie collective l'avènement de l'homme vraiment homme, de l'homme pensant qui serait en quelque manière façonné, [156] voire engendré par le groupe auquel il appartient. Mais, d'autre part, la pensée est bien génératrice de l'unité sociale, et cela à un double titre. Car ce sont les inclinations profondes de notre nature qui suscitent le fait qu'exprimait Aristote en remarquant que l'homme est « un animal politique » : tendance fondamentale qui est déjà une sorte de « pensée épaissie et implicite », contenant plus qu'une forme instinctive de l'intérêt vital, puisqu'il s'agit déjà d'une « amitié » qu'auront seulement à ratifier et à perfectionner la réflexion, la science et l'art politique. Donc encore, en un sens plus fort, c'est bien la pensée qui, par son caractère universaliste et unitif, doit, par raison, par devoir, rapprocher, associer, organiser, perfectionner la société comme l'expression déjà très haute de son ambition la meilleure.

Que voulait, en effet, depuis ses origines, cette pensée en quête d'elle-même et se déployant, s'atteignant de plus en plus à travers les conflits, les réussites et les déficiences de son progrès ? Elle tend toujours à réaliser la plus large unité possible, la vue la plus intelligible de l'ordre total, la plus forte

concentration de sa vie propre dans l'intériorité d'une conscience. Or la société humaine, justement regardée comme le couronnement de la nature, apparaît du même coup comme un chef-d'œuvre de la pensée qui semble mettre tous en un et chacun en tous, un même esprit d'autant plus vigoureux et compréhensif qu'il se concentre en des personnalités plus fortes et plus généreuses.

Nous ne nous attarderons pas à décrire les déviations multiples d'un tel idéal. On n'a eu que trop à insister sur les oppositions indéfiniment variées et renouvelées qui ont pu résulter de la dualité que nous venons de rappeler, des exclusions ou des combinaisons de ces deux aspects ou de ces tendances inversement symétriques. Fidèles à notre méthode de simplicité essentielle, nous avons seulement [157] à montrer ici comment tant de doctrines, violemment antagonistes ou confusément mêlées, peuvent et doivent se compénétrer et se compenser si, au lieu de les heurter comme des entités incompatibles, on montre en elles des degrés d'une même ascension, des moyens progressifs de résoudre les crises de pensée et de vie qu'engendre l'effort intellectuel et social à la poursuite d'une même fin, encore supérieure à tout idéal humain.

Il est à remarquer en effet que la pensée, non seulement par son développement interne, mais par son influence dans le milieu où elle vit et par les réactions de cette ambiance sur elle, a évolué vers des formes plus complexes et vers des conceptions plus sociales. Le temps n'est plus où les esprits spéculatifs se glorifiaient presque du reproche de monter en une tour d'ivoire et de reconstruire ou même de produire le monde par l'effort de leur méditation, en une dialectique solitaire. Parmi les doctrines qui ont aujourd'hui le plus d'audience dans l'ordre intellectuel, les préoccupations sociales, socialistes, sociologiques, communistes même ont paru prendre un ascendant, croissant. On en est venu à dire que l'homme n'est homme que par la société et par conséquent pour elle ; et toute une mystique de la horde, du clan, de l'Etat s'est formée sur ce thème que, avec d'innombrables variations, répètent maîtres et élèves ou qui inspire l'enseignement, les réformes publiques et les rêves d'avenir. Quelle attitude convient-il de prendre à l'égard de ce mouvement dont on ne saurait exagérer l'importance dans la vie scientifique, nationale et internationale ? La pensée manquerait à son devoir, et à une part essentielle de

la tâche qu'on attend d'elle et qu'elle doit réclamer, si elle ne donnait en connaissance de cause quelques indications précises sur ce point capital.

Ici encore il y a lieu de marquer la part de vérité que nous avons à recueillir ou même à promouvoir ; mais aussi [158] nous devons définir la portée de cette initiative et ramener cette mystique à sa signification qui n'est pas celle dont la plupart font état dans leurs prétentions dominatrices.

B. — La pensée oscille entre deux termes, qu'elle cherche constamment à rapprocher et à réunir, le singulier et l'universel, le premier qui tend à constituer des centres originaux de perception, de conscience et d'activité, bref des personnes ; l'autre qui tend à manifester ou à resserrer les liens qui font de tous les êtres un ensemble solidaire. Or ces deux tendances qui semblent diverger ou se contrarier nous ont apparu au contraire comme symétriques, comme s'appelant et se perfectionnant l'une l'autre. La plus grande erreur serait de croire que l'individu gagne à s'isoler, que l'être social gagne à amoindrir et à déprimer les fortes personnalités. La scolastique avait déjà fortement établi cette double loi que plus un être est concentré et comme immanent à lui-même plus il est capable de porter en cette intimité une richesse et un sens de l'universel ; et, réciproquement, plus une réalité a, si l'on peut dire, d'extension réelle, plus elle comporte d'être intelligible, plus aussi cette existence, enrichie et élargie, est comprise par la pensée, tenue dans la simple unité d'un esprit. N'est-ce pas, en effet, que ce qui est le plus immatériel, le moins soumis aux limitations de la corporéité c'est ce qui ou bien forme une conscience indivisible ou une totalité infrangible à l'analyse ?

Aussi est-il heureux que, de plus en plus, la pensée se mêle à la vie commune, s'alimente aux sources de l'action collective, se préoccupe des problèmes qui intéressent les nations et l'humanité dans leur développement historique. C'est un gain certain qu'une méthode s'attachant non plus à des constructions abstraites et à une politique de cabinet, mais à une science des réalités positives, à une [159] recherche des données concrètes, à un souci des relations requises par les traditions, les mœurs, les besoins des diverses races, des na-

tions historiquement définies, des intérêts internationaux : domaine immense où l'effort de la pensée doit pénétrer pour soutenir, éclairer, orienter au besoin l'empirisme des diplomates et des politiques : et chacun par la presse quotidienne n'est-il pas appelé à se faire une opinion sur des questions qui dépassent infiniment les horizons auxquels les générations antérieures étaient bornées ? Or, c'est manifestement une présomption de prétendre prononcer des jugements motivés et de se passionner pour des solutions dont on n'a pu apprécier la justesse et la portée.

Autant donc il est bon d'encourager le développement du sens social, des devoirs civiques, des préoccupations largement humaines, autant il devient pressant de mettre en garde l'opinion contre ce qui n'est, en effet, qu'opinion insuffisamment fondée. Guyau notait justement que la vie la plus intense est en même temps la vie la plus extensive, en un rythme unique d'expansion et de concentration. En revanche, Martha faisait remarquer que dans l'ordre social et politique les passions s'exaspèrent et se heurtent à mesure que la pensée est plus courte, plus vague et souvent plus fautive ; et c'est alors, ajoutait-il, qu'on croit faire avancer le char avec des cris ou en le faisant verser dans l'ornière des révolutions improvisées.

L'un des grands maux auxquels la pensée doit remédier parce qu'elle a contribué à le produire, c'est la téméraire habitude des jugements tranchants, absolus, définitifs là où l'on n'a et où l'on ne peut avoir que des vues fragmentaires, inadéquates et perfectibles. Beaucoup des difficultés et des souffrances dont pâtiennent nos sociétés tiennent à cet abus de la pensée. Parce que la pensée aspire à la « vérité », stable et complète, elle est tentée d'ériger en pleines vérités les préférences que des habitudes [160], des intérêts, des ignorances, des suggestions de l'amour propre ou de la paresse lui insinuent ou semblent même lui imposer comme des évidences. Et aussi, parce que la pensée a normalement un caractère universel qui régit toutes les intelligences capables de voir le vrai, les opinions même les plus faiblement éclairées sur leur propre raison d'être acquièrent trop souvent un besoin de se faire valoir par la force intolérante des affirmations ou même des contraintes. C'est ainsi que l'ardeur passionnée croît souvent à mesure que les arguments sont plus indigents. Dès lors l'une des premières vertus de l'éducation intellectuelle ne doit-elle pas consister à ouvrir

les yeux sur ce défaut auquel si peu échappent spontanément ? D'une part il faut attirer toute l'attention possible sur la gravité des devoirs sociaux, sur le caractère obligatoire de notre insertion dans l'ordre universel, sur l'impossibilité d'un développement personnel qui ne serait pas à base de compétence et de générosité ; mais, d'autre part, il faut nous mettre en garde contre la tentation d'appliquer cette ardeur à des idées trop courtes, à des opinions partiales, à des systèmes hâtivement constitués. Sans doute, l'esprit de parti est inévitable dans les sociétés modernes mais pour qu'il soit tolérable et même bienfaisant il faut qu'il reste lui-même tolérant, c'est-à-dire compréhensif, désireux d'examiner les faces qui peuvent lui échapper, persuadé des compléments à introduire dans ses propres conceptions.

C. — Ces admonitions que chacun est tenté de juger banales et d'appliquer à son voisin ne prennent leur sens et leur utilité précise que si on les rapporte au thème fondamental dont s'inspire cet ouvrage et si on comprend quel nouveau *sursum* la pensée requiert ici.

En fait, les deux tendances, partout corrélatives dans tout le développement de la nature et de l'esprit, s'affrontent [161] maintenant avec une force accrue, des risques plus tragiques et une visée plus humaine. Jamais elles ne se passent l'une de l'autre et même quand l'une d'elles paraît exclusive elle emprunte à sa rivale la puissance en apparence refoulée. Soyons donc attentifs à cet entrecroisement des forces à la fois antagonistes et mutuellement adjuvantes.

Si l'on considère dans sa simplicité abstraite l'aspect rationnel, organisé, unificateur et stabilisant de la pensée qui sert d'armature à la conservation sociale, on croit d'abord qu'un tel fixisme peut offrir, à une intelligence amoureuse d'ordre, d'équilibre et d'intelligibilité, une satisfaction qui l'apparente, comme disait Aristote, à l'éternelle régularité des astres, autant que notre monde de la génération et de la corruption peut participer grâce à la raison au mouvement immuable, si l'on peut accoupler ces deux mots. Mais, à y regarder de près, les faits et la réflexion démentent ce simplisme. Les éléments d'un tel or-

dre conservateur, que sont-ils ? Faut-il, en cette construction de l'ordre, se fonder sur l'individu, pris en ce qu'il a d'abstraitement identique et d'absolument égalitaire ? Et comment, après qu'on en a fait une « fin en soi » tout au moins comme matériaux de la cité, ne pas être entraîné ainsi que Kant, Renouvier et bien d'autres, à déduire de la variété antithétique des individus réels un recours à l'étatisme, au pouvoir arbitral et coercitif qui semble devenu le remède à l'anarchie née de l'ordre atomisé, d'un ordre qui, se voulant pour lui-même au profit de chaque égoïsme, est naturellement générateur de guerres ?

En partant du point de vue inverse sera-t-on plus heureux et moins victime d'une logique réaliste ? Ce que cherche la pensée et ce qu'elle ne pouvait trouver par le souci exclusif d'un ordre rationnel qui aboutit au chaos, *bella omnium contra omnes*, n'est-ce pas surtout le déploiement [162] d'un dynamisme, d'une variété d'initiatives, d'une prolifération des fortes personnalités humaines et d'une invention perpétuelle qui semble bien la loi de l'histoire et de l'humanité dans la durée concrète et irréversible ? « Rien ne va plus », répètent en chœur nos jeunes gens, faisant écho à ceux de tous les temps, à ces *eversores* dont Augustin de Thagaste nous a déjà parlé. Tout changer, en comptant sur l'action directe pour tout improviser à neuf et pour tout ordonner, est-ce là ce que, en son jeu suprême, la pensée a de sagesse à nous offrir comme la planche de notre salut et pour remédier aux maux qu'elle est censé avoir causés elle-même par son conservatisme tenace et par sa raison d'autant plus sûre d'elle-même qu'elle est plus courte et plus indigente ? Et comment, dans cet appel presque unanime, non plus à une évolution mais à une révolution créatrice ne pas constater, plus que tout à l'heure, un obscur, un terrible illogisme qui, pour glorifier la pensée et sa vertu féconde, commence par s'en remettre aux puissances inconscientes de la passion, espérât-on la rendre généreuse et juste, même en partant de l'aveu qu'elle est l'explosion des souffrances, des déceptions et des appétits ?

C'est pourtant avec ces deux élans, qui se croient contradictoires et qui entrecroisent leurs feux, qu'il nous faut en effet faire de la clarté, de l'ordre et du progrès. Les forces qui les animent ne sont pas à détruire ; elles sont à comprendre et à développer parallèlement parce qu'en effet elles se heurteront fu-

rieusement aussi longtemps qu'elles ne verront et ne chercheront pas le seul point qui leur permet de ne pas se combattre et de converger à l'infini.

Est-ce à dire qu'une solution unifiante puisse s'incarner dans cette force concentrée qu'est la conscience ou la volonté d'une vigoureuse personnalité ou d'une race privilégiée ? Ce qui, en des heures de crise, peut sembler un [163] remède immédiat, ou un palliatif pour des maux chroniques, n'est cependant pas l'expression normale de la vitalité des peuples parvenus à une pensée adulte. Précisément — parce qu'il y a toujours des composantes irréductibles et solidaires à concerter, — parce que la complexité et la diversité des besoins légitimes et des novations indispensables réclament une liberté de manifestation et une plasticité d'adaptation qui de fait n'ont jamais paru compatibles avec les préoccupations immédiatement utilitaires et dominatrices d'un maître unique, — parce qu'effectivement nul esprit d'aucun homme si intelligent qu'il soit n'embrasse, ne devine, ne devance le mouvement réel des idées et des faits, les institutions qui offrent le moyen réglé d'une coopération intellectuelle et civique répondent plus foncièrement aux besoins de la pensée comme à la prudence pratique. Car, en cas de mal aigu, le recours à un ordre provisoirement fondé sur la médication énergique d'une dictature risque, après une accalmie, de provoquer des troubles plus profonds et des crises plus radicales parce que la spontanéité des fonctions vitales et intellectuelles de la société a été suspendue ou contredite.

Et si des résultats peuvent être plus rapidement obtenus, si des dangers mortels peuvent être conjurés par une main forte et une tête puissante, l'antique sagesse des institutions romaines avait du moins borné cette emprise à la plus brève durée, afin que la rançon des avantages immédiats ne surpassât point les services rendus, sans que la vie publique fût exposée aux abdications morales, aux perversions durables, aux revanches violentes. L'école de l'ordre et de la liberté véritables n'a qu'une salle commune. L'initiative de tous, l'autorité organisée et organisatrice se font vivre et valoir mutuellement ; et comme les astres ne poursuivent leur marche que par le concert d'une double force centripète et centrifuge, la pensée génératrice et organisatrice de l'activité et de la paix sociale ne peut [164] être, en raison de conflits toujours retentissants, qu'un équilibre en mouvement.

Si la société est, non un agrégat d'atomes humains ou un consortium d'intérêts groupés les uns contre les autres, si elle est une « amitié », elle est, par cela même, une pensée, — une pensée qui, vivante d'esprits, a besoin de science et de conscience. Quand donc tous comprendront-ils que, loin de s'« entr'empêcher », l'énergie de l'autorité publique et les puissantes personnalités civiques se soutiennent et s'appellent réciproquement, parce que l'équilibre désirable est, non pas une neutralisation statique de puissances rivales, mais l'élan commun vers un terme supérieur ? (45).

D. — Nous avons donc maintenant à discerner la cause des conflits, les raisons qui les rendraient impossibles à pacifier, les conditions dont dépend, non point sans doute leur neutralisation mais, si l'on peut dire, l'émulation salutaire des tendances incoercibles qui les suscitent.

Toute une part de notre civilisation est fondée sur une conception abstraitement rationnelle, juridique, idéologique et égotiste qui, procédant de l'idéal d'ordre et de fixité qui avait été celui de la spéculation hellénique, du droit romain, de la renaissance classique et du rationalisme moderne, se représente l'organisation du monde humain d'après un type d'exacitude quasi mathématique : les êtres individuels ou collectifs apparaissent atomiquement comme des absolus qui cherchent à se conserver, à s'accroître d'un point de vue égo-centrique ; en sorte que, s'il faut en effet composer avec les autres réalités également centripètes, c'est toujours par intérêt, par raison froidement calculatrice. D'où ce présupposé tacite que la justice même a un caractère négatif de défense et de conservation des situations acquises, en vue de conquêtes également ramenées à l'agent qui ne respecte les autres [165] qu'afin d'être respecté et protégé lui-même. Et dans cette perspective, le sentiment d'une mutuelle dépendance ignore l'évidence de dettes réciproques la justice n'est jamais active et propulsive, en dépit des solidarités de plus en plus manifestes ; et si l'on est amené à compenser cette rigidité du « quant à soi », on repousse l'idée que l'équité la plus raisonnable peut et doit réclamer ce qu'on voudrait réserver à une assistance charitable et patronale qui resterait libre de ses dons et qui, sans être due, exigerait comme une dette la gratitude des obligés.

Or, sans qu'on s'en rende expressément compte, tout un monde d'institutions, de sentiments et d'actions individuelles ou collectives vit ou plutôt, faudrait-il dire, souffre, fait souffrir et meurt d'une telle mentalité. Et nous disons mentalité pour bien signifier que s'est incrusté dans les formules directrices, dans les mœurs, dans ce qui sert d'idéal, une pensée qui canonise des instincts sans doute naturels, des concepts partiellement fondés, mais qu'il faut bien appeler une pensée si incomplète, si mutilante, si incompréhensive, qu'on devrait peut-être l'appeler une erreur, aussi meurtrière pour la philosophie que pour la vie sociale et la générosité des âmes. Cette erreur, dont ici nous n'envisagerons que l'aspect intellectuel, en quoi donc consiste-t-elle et quelles dispositions contraires devons-nous justifier pour rendre à la pensée sa vertu, sa vérité, son efficacité préservatrice ou curative ?

Autant il est juste d'accorder aux êtres et tout spécialement aux personnes humaines une réalité assurée dont la solide certitude supporte l'édifice de la science, de la morale et du droit, autant il est excessif et faux de les considérer comme des choses isolément achevées et munies d'une appartenance propre qui leur conférerait, (sous prétexte de ne point compromettre la stabilité des essences, des institutions, des droits acquis) une sorte de souveraineté : — croire que la vraie liberté est diminuée, et non [166] accrue, par la condamnation, en tout ordre, du *jus abutendi* qui, à maints égards, est l'âme du juridisme romain et de ses dérivés, — croire que les lois de prévoyance sociale sont un abus au lieu de remédier à des abus et à des méconnaissances, — croire que la révolte des intérêts privés contre les devoirs civiques, ou qu'inversement l'hostilité de l'Etat contre les groupements destinés à faire entendre et à promouvoir les compétences professionnelles et les initiatives spirituelles sont des empiètements nuisibles à la santé de la vie publique et à l'exercice de l'autorité, — croire qu'une juridiction internationale est incompatible avec la souveraineté des peuples et de leur gouvernement, et que loin d'accroître leur force et leur prestige l'adhésion des Etats au pacte d'un devoir commun pose des limites à leur *droit*, tandis qu'une telle fidélité à l'idéal spirituel ouvre des perspectives libératrices et salutaires pour tous, ainsi que le fait toujours un *devoir* reconnu et pratiqué, — croire que la Société des Nations, même si elle disposait de moyens pour imposer ses décisions, suffirait à assurer l'équilibre,

indépendamment des idées et des vertus supérieures sans lesquelles la paix et la coopération seront toujours précaires : — ce sont là des illusions que, au nom même de la pensée docilement et exactement suivie en ses extrêmes développements, nous devons dénoncer, sans nous contenter de solutions subalternes et décevantes, périlleuses même comme des palliatifs qui soulagent un moment ou endorment le mal pour qu'il se réveille ensuite aggravé (46).

Donc, de ce point de vue qui semble se réclamer d'une longue tradition et d'une possession d'état, il apparaît chimérique d'escompter une restauration, à plus forte raison une instauration d'un ordre digne de ce nom, d'un ordre qui ne serait pas sous le masque de la raison une dictature de la force, accumulatrice de ruines sociales et de dures misères pour l'avenir. Mais de l'autre perspective [167] que nous avons entrevu, n'y a-t-il pas mieux à espérer ? et du refoulement du prétendu noétisme que nous venons de critiquer, n'y a-t-il pas à attendre un renouveau qui ferait surgir une humanité enfin généreuse, compréhensive, aimante, ainsi que le rêve notre jeune génération sentant que « le passé est mort, qu'il faut l'ensevelir comme un cadavre à ne plus voir », que, forts de leur ardeur ou portés par les circonstances tragiques, par delà la révolution en marche, il naîtra, de l'action directe et des improvisations passionnées, la cité de l'avenir ? Millénarisme qui a été celui de toutes les époques troublées, qui s'est mêlé même à la prédication de la « Bonne Nouvelle », et que, malgré le dédain actuel de nos surréalistes ou de leurs successeurs pour toutes les idéologies, nous devons cependant examiner selon les exigences d'une pensée qui n'a pas besoin d'être idéologique pour signifier de rigoureuses vérités.

Chacune des tendances dont nous venons de donner un bref aperçu ne s'exprime et ne se développe qu'en s'appuyant sur ce qui lui résiste et qu'en faisant mille emprunts divers à ce qu'elle semble condamner et prétend exclure. D'où les indéfinis chassés-croisés, les multiples et stériles hybridations des plans de réforme proposés ou des bouleversements tentés et souhaités. Impossible d'esquisser une revue de ces combinaisons où la part de l'imprécision, de l'abstraction et de la passion est aussi illimitée que les surprises d'un kaléidoscope où l'apparente régularité des figures est obtenue par un jeu de miroirs. Ce qui seul nous importe ici, c'est de voir comment et pourquoi, livrées à elles-mêmes, sacrifiées ou combinées l'une à l'autre, les deux tendances, qu'on a

opposées sous cent noms divers et en d'innombrables panacées, sont également fautives ou cumulent même leurs déficiences dès lors qu'elles prétendent se suffire, satisfaire la pensée et l'aspiration humaine, préparer une [168] sorte de paradis terrestre comme le font tant de croyants eux-mêmes qui, dans des enquêtes récentes, semblent oublier totalement, dans leurs espoirs restaurateurs ou révolutionnaires, l'inévitable instabilité et l'incurable épreuve sans lesquelles se fermentaient les horizons ultérieurs. Réservons la part salutaire des tribulations.

E. — Que résulte-t-il en effet d'une disposition trop confiante soit en l'ordre établi, à conserver ou à réparer, soit en l'ordre à établir dans l'aube qui suivra le grand soir, après la nuit, peut-être longue et sanglante, où les enfants de la tradition feront place aux prophètes des temps nouveaux ? Des analyses précédentes il ressort que, (d'un côté comme de l'autre de la barrière mobile qui décline les mécontents d'hier en pourvus de demain,) on limite les visées à ce qu'on peut appeler des biens finis, accessibles, « fongibles », à ces biens que l'on ne peut posséder et consommer sans que les autres risquent d'en être démunis d'autant : vice radical de tout projet d'organisation politique ou sociale qui borne le sort de la pensée et les promesses d'avenir social ou international à des satisfactions encloses en la figure de ce monde, fussent-elles reconnues comme toujours perfectibles.

Au contraire le devoir de la pensée est ici de rester plus intrépidement fidèle à son intransigeance, et de montrer que la force dont elle procède l'emporte au delà de tout ordre immanent au monde, lui fait sans doute un devoir d'améliorer sans cesse, et sans découragement, les conditions de l'existence même matérielle de l'humanité, mais suspend cet effort et réserve son attachement à ces biens qu'augmente en chacun la distribution qui en est faite à tous : biens non fongibles, eux, qui compensent ou surpassent toute privation, qui ramènent sans cesse les vœux et les volontés humaines au sentiment d'une destinée à laquelle tous les succès ou tous les échecs doivent [169] servir de moyens et de simple viatique ; biens qui ont la vertu d'apaiser les convoitises inférieures en les satisfaisant ; tandis que si on cherche à les contenter

seuls, ces appétits subalternes ne sont un instant rassasiés que pour devenir plus insatiables parce que dans leur finitude inévitable l'on a prétendu faire tenir l'infini désir humain qu'on ne supprime jamais. Toute pensée, disions-nous, est une métaphysique en acte. Elle vit et elle vaut par l'affirmation transcendante qu'elle inclut réellement en elle. Il est temps d'apercevoir que si la société est, comme l'univers entier et d'une façon plus excellente, une pensée en devenir, l'ordre social ne saurait se confiner, se combiner et s'assurer dans l'enceinte d'une raison positiviste ou d'un humanitarisme immanentiste. Des deux sources inférieures où la vie sociale puise une sève, d'ailleurs déjà pénétrée de pensée, le flot qui surgit porte une leçon à recueillir, une leçon qui va nous aider à comprendre et à dépasser cette sociologie qu'on nous présente comme une mystique et la seule véritable religion.

Il est certain qu'un ordre rationnel doit servir de tremplin mobile à la civilisation qui met la personne humaine à l'école de la continuité, de l'histoire, de la vie universelle ; et c'est un bien de communier ainsi par une pensée toujours élargie et enrichie à l'immense société de tous les êtres présents, passés, futurs et à l'unanimité de la science qui travaille à unir supra-personnellement toutes les intelligences (29). Mais il est certain aussi que, dans et par la pensée sociale, nous avons à recueillir et à faire fructifier un enseignement complémentaire et original. Précisément parce que rien ne boucle, et ne bouclera jamais, dans ce mouvement incessant de la vie collective et en raison des déficiences toujours renaissantes ou des défaillances fautives, la justice métaphysique a constamment besoin d'accompagner son effort indéfini d'un apport qui n'est plus seulement intellectuel, mais qui, [170] pour l'être et le rester, doit renverser la maxime de Leibniz ramenant la charité à la pure équité du sage. Car, s'il y a des misères imméritées, il faut encore tenir compte de celles mêmes qui ne sont pas innocentes. Et la pensée, devenant large comme la charité, fait dans la vie sociale l'apprentissage d'une communion des âmes, plus ample encore que celle des intelligences. C'est à cette condition que les oppositions, constamment renaissantes entre les aspects antagonistes de notre pensée, se rapprochent plus intimement et que la dualité toujours irréductible des ingrédients qui nous ont paru susciter tout le dynamisme de la genèse spirituelle,

compose déjà une belle effigie d'unité intentionnelle, sinon pleinement réalisée.

On s'était peut-être étonné de cette expression que nous avons employée plus haut : « sciences humaines, sciences de l'homme », en opposition à ce qui avait été dit précédemment des sciences de la nature, de la conscience et de la raison elle-même ; car il avait paru que loin de faire de l'homme « un empire dans un empire » nous tenions à montrer toutes ses attaches en bas ou en haut de la zone où il croit s'appartenir. Mais nous n'avons pas cessé un instant de réagir contre la tentation d'isoler ce qui est à unir. Toujours nous avons considéré les personnes humaines, si profondément originales et distinctes qu'elles soient, comme membres d'une société des esprits en même temps que d'un organisme concret dont elles sont vitalement inséparables. C'est donc ce comportement de l'homme en société qu'il était essentiel d'examiner en évitant aussi bien la thèse qui fait de la société une addition d'individus que la thèse ne voyant dans l'humain qu'une fabrication de l'être collectif, considéré comme réalité supérieure ou même antérieure aux membres qui la composent. Loin d'être « humaines » l'une et l'autre de ces conceptions, dites scientifiques, sont « inhumaines » dans [171] la mesure où elles méconnaissent tour à tour la vérité de l'ordre proprement social qui ne se fonde pas plus sur des égoïsmes individuels que sur un léviathan politique. Deux erreurs qui perpétuent une oscillation malfaisante entre des abus et des révoltes, alors qu'il faut profiter du rythme normal de la vie personnelle et collective au service de la personne morale et de l'union spirituelle des peuples et des âmes.

Moins encore ici qu'ailleurs on ne peut ramener la pensée, en tant qu'elle est fille et mère de la société, ni à une sorte d'arithmétique des atomes humains avec le juridisme des codifications abstraites et des institutions fondées sur la numération des suffrages, ni à une mystique de la force collective, fût-elle exprimée par la statolâtrie ou la dictature. La vie personnelle, condition de haute pensée, a besoin d'autres espaces libres ; elle possède d'autres facultés pour s'y élever et s'y diriger. On a remarqué, disions-nous, que, ses antennes une fois coupées, le papillon ne peut voler faute de réussir à orienter son élan aérien.

Notre pensée, elle aussi, a besoin de ses antennes afin de poursuivre sa course sans rester captive des sujétions sociales. Est-ce la vie esthétique et l'infini domaine de l'art qui vont servir et suffire au vol de Psyché ?

Il est donc nécessaire de résister à l'attrait des systèmes clos, des universalisations au rabais, des philanthropies millénaristes. Et c'est afin de le mieux comprendre, qu'après avoir montré l'extension et la plus-value que la pensée acquiert sur le palier social et humain, nous allons considérer de nouveaux gradins, sur lesquels nous recueillerons d'insuppléables aperçus en des horizons plus vastes que la cité elle-même. *[172]*

V. — L'essor esthétique de la pensée et la fonction intellectuelle de l'art et de la littérature.

[Retour à la table des matières](#)

Si tout effort ascensionnel de la pensée nous a semblé déterminé par l'impossibilité de renier ses appuis et ses acquisitions antérieures comme aussi par l'impuissance à s'y tenir et à les sauvegarder sans une démarche supérieure, nous ne serons pas étonnés ici de rencontrer une autre activité intellectuelle que celle qui s'applique à toutes les réalités empiriques, scientifiques ou sociales. C'est parce qu'en aucune de ces formes de pensée incarnées le plein succès et la stabilité reposante ne sont jamais obtenus que toujours les hommes, même primitifs, ont cherché à réaliser — par fiction, par jeu, par besoin d'évasion, de soulagement ou de pure joie — un idéal plus réel que le réel, un superflu semblant plus nécessaire à la vie de la pensée et aux implorations de l'âme que le nécessaire même.

Faudrait-il parler de la pensée esthétique que suscite la beauté de la nature avant de scruter les secrets du génie artistique ? Mais si nous avons montré que même la perception sensible implique une réflexion naissante et une initiative créatrice de signes, il convient ici de noter que le sentiment de la nature est déjà une oeuvre d'art intérieure au témoin qui admire le spectacle offert plus à son âme qu'à ses sens. « On ne trouve de beauté et de [173] poésie nulle part quand on n'en porte et qu'on n'en crée pas en soi. » La pensée, disait à peu

près Plotin, ne découvre le beau qu'en devenant et pour devenir belle elle-même. *Homo additus naturae*, ce n'est pas seulement la définition de l'art, c'est d'abord celle de l'émotion qui, en face de l'univers ou de la plus humble apparition des merveilles de la nature, produit, même chez l'enfant, une joie, un transport qu'aucune œuvre d'art n'égale et ne supplée. Aussi ne séparerons-nous pas poésie de la nature et œuvre artistique de beauté ; car elles sont de même signification et répondent diversement à un même besoin, pour une même fonction de la pensée.

Il nous faut montrer en quoi cet idéal, dont on sait qu'il est fictif et auquel pourtant on s'attache plus qu'au positif, est, lui aussi, fils de la pensée, viatique de la pensée, générateur de pensées et de connaissances, sans lesquelles peut-être l'existence humaine ne serait pas viable, sans lesquelles surtout la pensée la plus réaliste ne développerait point ses suprêmes puissances et ne saurait atteindre le dénouement du drame qu'elle porte en soi. Examinons donc les phases successives et intégrées de ce développement qu'on a tort souvent d'arrêter à l'un ou à l'autre des paliers qu'il est destiné à nous faire gravir.

A. — A quelles déficiences remédie, à quelles satisfactions aspire et feint d'atteindre la pensée en son libre déploiement esthétique ? N'ayant jusqu'ici jamais réussi à unir et à posséder un ordre universel dans une unité singulière, elle fabrique cette merveille paradoxale d'un chef-d'œuvre qui semble enclore une vérité, une beauté parfaites dans l'enceinte d'un poème ou d'une statue. On élimine tout ce qui assujettirait une telle œuvre à l'interdépendance des sujétions naturelles pour n'user de l'indispensable matérialité des moyens d'expression que comme d'un signe toujours plus simplifié et translucide à [174] l'intention idéale. On parvient ainsi à abstraire mentalement de notre tragique univers un petit cosmos qui, comme une oasis, offre aux douloureux pèlerins de la vie une halte reposante, bien plus, une figure de paradis, quelque chose qui paraît échapper à la loi de l'inachèvement, une réussite intemporelle qui, dans le temps même et dans la multiplicité, porte un témoignage de permanence, d'unicité ; car l'œuvre parfaite est telle que par un miracle du génie elle semble se refuser aux retouches, à la dissolution, même à l'analyse. En

sorte que, dans ce raccourci de pensée, un absolu, un définitif, une solution rassasiant et béatifiante paraissent obtenus sans qu'il y ait à redescendre de cette région sereine et de cette contemplation où s'accordent toutes les puissances de l'âme vers les agitations terrestres.

Ne comprend-on pas dès lors l'ascendant qu'exercent ces réalisations idéales d'une pensée pressée d'échapper, par intervalles ou parfois constamment, aux dures oppressions et aux déceptions des luttes quotidiennes ? Et faudrait-il dire avec Platon, en un sens un peu différent sans doute, qu'une fois élevés, par un bond, dans un tel monde de pure unité et de valeur universelle, le mieux est de n'en plus descendre et d'y mener enfin cette paisible existence qu'Aristote attribuait à son Dieu, échappant à la vue des choses imparfaites qu'il vaut mieux ne pas voir ? Faudrait-il, plus simplement, comme le font tant de modernes ou selon une théorie qu'on a rattachée à des doctrines médiévales, déclarer que l'œuvre d'art, de littérature a une finalité interne qui subordonne tout à sa propre perfection formelle, qu'en un sens l'art pour l'art est une vérité intrinsèquement suffisante et que la fonction esthétique ne se rattache que par des liens extrinsèques aux exigences générales de la pensée et de la morale ? Une telle solution n'est point seulement périlleuse, même du point de vue esthétique et éthique, mais elle est fautive à [175] force d'être incomplète et mutilante du point de vue de la pensée elle-même. Et si, comme nous le rappelions après Voltaire, le superflu est ce qu'il y a de plus nécessaire, la fiction esthétique n'est pas seulement un *a parte* dans la vie, une manière d'échapper par la tangente, une forme subsidiaire de la pensée qui finalement la rejetterait, comme Platon faisait pour les poètes en les exilant de sa sérieuse Cité ; elle est normale, stimulante, élévatrice, concourante au progrès de l'esprit, depuis les aspects les plus rudimentaires des superstitions primitives jusqu'aux plus hautes étapes de la connaissance religieuse.

Ce n'est donc pas sans raison que, dans nos sociétés troublées et avides, l'art et la littérature prennent une sorte d'autorité sur les intelligences, comme si, plus que les recherches techniques, les divinations esthétiques, par leur caractère concret et par la complexité des nuances qu'on réussit à y fondre, satisfaisaient davantage à notre appétit des analyses infinitésimales comme des synthèses totalisantes. De ce chef, nous risquons de tomber en un excès contraire à

celui que nous dénonçons tout à l'heure. D'un côté comme de l'autre on méconnaît la succession des degrés que la pensée doit prudemment parcourir, sans abdiquer son devoir de contrôle et sa puissance critique contre les formes toujours renaissantes d'une idolâtrie, que ce culte soit celui des images d'art ou de ces abstractions qu'on pourrait nommer idéologiques. Voyons donc à présent la fonction que joue la pensée esthétique, sans qu'il faille la mettre ou en exil ou sur l'autel comme dans l'ostensoir vers lequel s'orientent les adorations.

B. — Les considérations précédentes ne sauraient toutefois nous donner le change sur la portée réelle de l'art que tour à tour l'on surfait ou l'on rabaisse à l'excès. [176] Regardons de plus près les liens secrets qu'il fortifie ou qu'il entrave. Il est toujours travaillé, lui aussi, par l'effort oscillatoire dans lequel la pensée cherche à la fois le fixe et le mouvant, le fini et l'infini, l'ordre classique et l'invention créatrice. Que nous disait-on tout à l'heure en limitant l'art à son propre objet, *bonum operis*, et en l'abstrayant du milieu naturel ou des aspirations humaines, comme s'il était une œuvre en soi, détachée de l'ouvrier, *bonum operantis* ? S'il a, en effet, une indépendance relative, c'est pour mieux revenir à ce qu'il y a d'idéal dans la réalité physique et dans la nature humaine. Par là déjà l'art est chose sérieuse, mode de connaissance et de prospection. Par les sujétions mêmes que lui imposent ses matériaux et ses moyens d'expression, il entre dans l'intimité des réalités qu'il accouche en quelque manière, pour leur faire produire le sens secret et la fleur spirituelle qu'elles recèlent. Et par ce qu'il exprime il manifeste l'intimité des espérances ou des souffrances qu'aucun autre mode de connaissance ou de révélation ne saurait traduire de façon équivalente.

La pensée esthétique mérite donc bien ce nom de pensée qui rattache l'art à la nature entière, non point tant pour l'imiter et la redoubler, que pour en extraire un sens rationnel ; et elle ne mérite pas moins ce nom parce qu'en effet l'art instruit l'homme sur les fonds obscurs ou les sommets entre lesquels se déroule notre destinée.

On ne peut donc être surpris de retrouver ici la dualité d'où procède, par un rythme propulseur, l'initiative incessante de la pensée. Sous des formes diversement tramées reparaissent toujours des alternatives, des conflits, des combinaisons de plus en plus complexes : idéaliste et réaliste, classique ou romantique, noms qui paraissent vieillis et qu'on a beau remplacer par mille autres, c'est toujours une histoire analogue qui recommence et qui se poursuivra à l'infini. Et s'il y a, en notre temps, une [177] novation intéressante à noter, c'est l'effort tenté pour associer des tendances d'ordinaire hostiles. De même que la science accepte simultanément le continu et le discontinu, qui semblaient s'exclure parce qu'on réifiait des entités, de même nos arts contemporains aiment à donner à l'aide d'éléments géométriques l'impression de formes évanescentes et de fantaisies presque désordonnées ; de même encore les défenseurs de la raison classique ne reculent devant aucune des violences passionnées et des images impérieuses où le surréalisme se fond en un surromanisme (47).

Or, c'est justement parce que l'art est une forme de connaissance et que la littérature, même la plus romancée, prend une sorte d'empire sur les intelligences que la pensée garde tous ses droits sur eux. Elle ne s'épuise, elle ne se contente, elle ne se termine pas en eux, même sous la forme où parfois l'on a prétendu ramener tout le secret de la vie la plus intelligente à une morale esthétique faisant de l'homme un poème en acte, une œuvre d'art même, *vir bonus, poema virtutis*, disait Cicéron. Mais, quelque stimulants et bienfaisants que soit le viatique qu'apporte l'art ou même les antennes dont nous lui sommes redevables, il reste cependant, lui aussi, défaillant et comme fissuré, plus capable d'évoquer nos mystères que de les éclairer, plus riche en promesses nostalgiques et en haltes temporaires qu'en réponses pacifiantes et en biens rassasiants. Il demeure, plus peut-être que toute autre forme de pensée, sous la loi de la fuite, de l'évasion, de la déception. Il a beau être une jouissance, dont il semble parfois qu'elle est assez pleine pour qu'on en veuille mourir, mais c'est pour cela même qu'il nous révèle notre besoin, notre dessein nécessaire de vivre d'autre chose que lui. Il y a toujours du fictif, du partiel, du fini dans son réalisme, dans son universalisme, dans son intemporalisme, et il semble nous forcer à reprendre notre [178] marche, à recommencer l'effort même le plus

heureux et à regretter dans le plus pur chef-d'œuvre le désir, le rêve qui l'avait enfanté : une prière qui ne prie pas, disait Henri Bremond, une prière qui n'obtient et ne veut pas obtenir, afin de toujours renaître de ses joies et de ses déceptions. C'est donc parce qu'il ne nous donne pas ce qu'il promet qu'il est le plus vrai, le plus utile et qu'il restera toujours un ferment de pensée et de vie spirituelle. C'est ce qu'il nous reste à montrer pour définir tout son rôle, rien que son rôle dans la genèse de la civilisation intellectuelle.

C. — Si l'artisan par son travail utile et périssable implique une victoire de la pensée humaine sur les forces de la nature qu'il fait servir à une fin déterminée, l'artiste — qui paraît affranchi des servitudes d'un labeur subalterne — est cependant, lui aussi, un artisan et en un double sens : il doit en effet, pour fabriquer son *artificiatum opus*, se rendre docile aux matériaux dont il veut devenir le maître par la technique de son métier ; mais et surtout, il est et il ne saurait être que l'artisan de l'idéal. C'est-à-dire qu'il s'essaye à incarner dans une matière toujours partiellement rebelle l'anticipation d'une réalité toujours transcendante à toutes les œuvres où le génie humain s'efforce de la représenter. Chaque fois donc que, dupes de l'enchantement esthétique, nous nous abandonnerions à ce « divin prestige », cette joie qui semble un instant nous éterniser et nous béatifier, cette adoration à laquelle se vouent tant de nobles esprits seraient pure superstition et voluptés contre nature, telle l'insensée passion de Pygmalion pour l'œuvre de ses mains, tels les dessins magiques de l'homme préhistorique et les idolâtries de tous les temps et de toutes les formes. Mais si l'on échappe à cette erreur, et si l'on tient compte de tous les services que l'activité esthétique rend à la pensée, il est [179] bon de constater que la diversité graduée de ces emplois manifeste en même temps le caractère imparfait, vicariant, sublimant de l'art et la valeur essentielle de sa fonction suprême. Voilà ce qu'il nous faut résumer en un tableau rapide de ses bienfaits. On a souvent opposé les multiples définitions et fonctions de l'art : il convient de montrer qu'elles s'appellent l'une l'autre sous l'influence d'une pensée plus compréhensive.

L'art est aussi ancien que l'humanité, et il y a toujours joué un rôle essentiel, mais la réflexion n'a pas toujours discerné, elle n'a jamais même complètement égalé la fonction qu'il doit remplir et qu'en effet il a plus ou moins assurée dans l'organisme spirituel, depuis l'âge préhistorique jusqu'aux sociétés les plus civilisées. Peut-être serait-il bon d'élargir nos conceptions non seulement pour apercevoir cette unité et cette finalité de l'art, mais encore pour en favoriser l'expansion complète ou en redresser les déviations stérilisantes ou malfaisantes.

Sans doute, dès l'antiquité, durant la Renaissance et à l'époque classique, ou plus encore depuis la fin du XVIII^e siècle, la réflexion critique s'est abondamment exercée sur les chefs-d'œuvre de l'art, de la littérature ; les définitions, les règles, les canons, les systèmes esthétiques se sont multipliés selon la diversité des écoles, des goûts et de la mode. Mais deux faits sont à noter : d'une part, on a longtemps abaissé l'artiste au rang social de l'artisan, alors même que déjà on exaltait son œuvre comme pénétrée et génératrice d'un enthousiasme divin, au point d'en faire l'objet d'un culte, une idole, une puissance magique, une incarnation surnaturelle. D'autre part, les explications que les philosophes ou les artistes eux-mêmes cherchaient à fournir de cet incoercible besoin, de cet étrange pouvoir de créer de la beauté s'opposaient en mille formules, plus ou moins instables, imprécises ou *[180]* contradictoires ; en sorte qu'un Platon même consentait à couronner de fleurs ces créateurs inspirés mais en les bannissant de sa République comme des anormaux et des inconscients qui ne savent pas ce qu'ils font.

Ces embarras persisteront, inextricables, tant que des analyses fragmentaires et des essais de théories partielles morcelleront dans la pensée discursive ce qui est de l'ordre concret, vivant, unitif, ce qui par conséquent ne se comprend et ne se justifie que dans la perspective de la fin suprême de l'art. Peut-être qu'en parcourant d'une vue cavalière les conceptions contrastantes et les fonctions multiples qu'on a assignées à l'art nous en acquerrons une idée plus cohérente. Mais c'est seulement en allant jusqu'au sommet de cette rapide investigation que nous verrons se réunir les membres rompus et que les rôles multiples dont l'art est chargé apparaîtront conciliables et bienfaisants comme une fonction de la plus haute importance, loin d'être simplement un jeu, un dé-

lassement, une parure, une évasion, une fiction, une idolâtrie, quoiqu'à certains égards il puisse revêtir ces aspects successifs. Nous ne pouvons ici que nous borner à une sorte d'énumération soutenue par notre dessein synthétique.

1° L'art (et c'était l'aspect sous lequel Aristote l'avait surtout envisagé) est une purification et une éducation de la sensibilité. Par des expériences idéales, il soulage, instruit, immunise sans les risques, les lenteurs ou les responsabilités de la vie réelle. Grâce à lui que de nuances sentimentales, quelle descente dans les abîmes ; quelle révélation des complexités et des solidarités, quelles leçons sur les risques, les dangers des ascensions, quel élargissement des horizons humains !

2° L'art est un mode de connaissance auquel nul autre ne peut complètement suppléer. Non seulement il nous aide à sentir, il nous aide encore à savoir. On ne connaît *[181]* pas l'univers quand on ne perçoit pas ce qu'il y a de vérité, de finalité dans la perception du peintre, dans la divination du poète. Beethoven disait avec profonde raison qu'en l'art musical, (en apparence le plus indépendant des perceptions spontanées, le plus construit par l'homme sans modèle fourni à l'oreille par la nature), il y a un trésor d'idées, une connaissance des réalités de l'âme dont l'ignorance serait un appauvrissement pour nos plus essentielles certitudes.

3° Tandis que la science émiette la réalité, même quand elle essaye de la recomposer après coup, l'art va d'emblée à ce qu'aucune analyse n'épuise, à ce qu'aucune synthèse ne restitue. Il imite donc ou ébauche une forme plus parfaite de science, il mime une intuition, qui serait vue intime, complète, divinatrice des êtres singuliers et des réalités cachées sous le voile mouvant des phénomènes.

4° Sans doute de telles intuitions restent fragmentaires, imparfaites, aussi variables que les modes fugitifs de la sensibilité humaine et que les inventions du génie. Mais, malgré ce qu'il y a de fictif, de conventionnel dans toute œuvre d'art, il reste cependant que l'artiste est comme un voyant qui porte témoignage sur un monde plus réel que la réalité banale, et que son œuvre, comme une création, atteste à la fois le besoin et le pouvoir qu'a l'homme de dépasser tou-

tes les données positives par un acte de foi dans un ordre idéal, dans un ordre qui pour lui est réel et qui par lui devient une vérité incarnée.

5° L'art exprime donc ce caractère essentiellement humain d'une liberté qui domine la nature entière et qui, s'inspirant des exigences les plus impérieuses de l'homme, tend à recréer le monde selon une loi d'ordre, d'harmonie, de beauté. Intuition, disions-nous tout à l'heure ; mais aussi anticipation, révélation, ébauche d'une vie plus conforme à un idéal de perfection que nous ne pouvons nous résigner à concevoir comme irréalisable et chimérique. [182]

6° C'est donc justement que l'art apparaît comme une hausse servant à porter les visées de l'humanité jusqu'au but transcendant dont elle ne pourrait douter ou se désintéresser sans déchoir et sans se renier elle-même.

7° Est-ce dire pour cela qu'à cause de cette liberté idéale et de cette initiative audacieusement créatrice, l'art demeure un jeu sans règle, une licence de tout oser, une pure anomie ? Pas le moins du monde ; car non seulement il s'assujettit lui-même à une finalité interne comme y est astreinte toute réalité intelligible, vivante et belle, mais encore il doit demeurer fidèle à cette finalité supérieure de la nature humaine qu'il a à développer en ses aspirations les plus élevées. Si, comme le disait Schiller, l'homme n'est homme que là où il joue, c'est que l'homme en effet n'est point esclave des besoins matériels et que ce libre essor de l'âme, qui dans l'invention artistique apparaît d'abord comme un superflu, est ce qu'il y a de plus essentiel au progrès même de l'esprit.

8° Au moment même où l'art paraît se détourner et nous libérer des réalités toutes positives, il sert donc à enrichir le sentiment que nous avons des êtres, il contribue à une science de ce qui échappe à la dispersion des phénomènes ; il sert à éterniser le devenir même en faisant tenir dans un moment, dans une pause, tout le secret d'une vie, tout le sens d'une destinée. Il a une fonction métaphysique et contribue à transformer une ontologie qui risquerait de rester une vaine abstraction en une connaissance plus concrète dont la spéculation philosophique, les disciplines morales et sociales ont singulièrement à profiter.

9° Mais faut-il pour cela méconnaître les limites de l'art ? Et parce qu'il propose à notre ferveur l'objet d'un culte où semblent déjà se réconcilier la nature et l'homme, l'humain et le divin, est-il légitime d'en faire une religion, la religion de ceux qui n'en ont plus d'autre et qui [183] sans être dupes, comme l'étaient les primitifs, de leurs amulettes et de leurs incantations, s'enchantent cependant des merveilleuses émotions et des joies sublimes que procure l'art à ses dévots ? Non ; et c'est ici qu'il importe de ne pas arrêter trop tôt l'étude des fonctions normales de l'art.

10° De fait, dès l'origine, l'art a été associé à la vie religieuse, et comme le remarquait Lamennais, le progrès de l'art s'est trouvé lié au temple et au culte, non point pour constituer l'objet même de l'adoration et de la prière, mais pour leur servir d'expression et de stimulant. Dans la mesure où ces liens se dénouent, les arts risquent de s'isoler eux-mêmes les uns des autres ou même de se prendre pour fin indépendante, bien plus, de se fragmenter en eux-mêmes pour rechercher parfois la virtuosité des moyens et les réussites partielles plutôt que la valeur des ensembles. Rodin gémissait des mœurs actuelles qui trop souvent réduisent l'artiste à n'exécuter que des « morceaux », des « études », en le condamnant lui-même au rôle « d'épave ». Assurément il reste toujours possible de mettre un infini dans quelques couleurs ; mais encore faut-il qu'il ne s'agisse pas seulement d'un plaisir des sens, d'une habileté technique, d'un procédé savant. Il faut que cet infini, dont Platon disait déjà dans le « Philèbe » que tout ce qui est beau est fait du mélange du fini avec l'infini, y introduise un élément irréductible à tout ce qui n'est pas la nostalgie du transcendant et du parfait.

11° « L'art pour l'art », dit-on parfois, expression équivoque et qui devient vicieuse si l'art manquant à sa loi interne se replie sur lui-même. Si l'art en effet se renouvelle indéfiniment alors cependant que chacun de ses chefs-d'œuvre garde une jeunesse immortelle et une sorte de divine suffisance, c'est qu'en effet il ne doit pas devenir idolâtre. Il a toujours à s'humilier, à sentir son inépuisable [184] tâche, à recommencer son effort au service d'une œuvre qui le domine.

12° Sa vie et sa grandeur c'est donc en définitive d'accompagner l'homme à la fois comme un délasserment, comme un soutien, comme une allégresse, comme une souffrance, comme un viatique dans l'ascension vers des réalités qui ne sauraient être contenues et procurées par aucun des chefs-d'œuvre humains, mais qui ont besoin pourtant du véhicule de l'art pour atteindre les âmes, vivifier le culte et associer tout l'être humain à l'adoration en esprit et en vérité.

D'un tel point d'arrivée si l'on se retourne vers les gradins franchis qui, d'en bas, paraissent autant d'obstacles séparés et abrupts, l'on n'aperçoit que des surfaces planes qui se réunissent en une même perspective ascendante et même apparemment continue. Ainsi l'idéalisme et le réalisme dans l'art, que si souvent l'on oppose comme des tendances irréductiblement antagonistes, se concilient et se compénètrent : tant les plus humbles réalités sont, grâce à l'artiste, capables de susciter de hautes émotions et de mystérieux appels ; tant les plus sublimes inventions peuvent rejoindre les profonds secrets que vivent réellement les âmes. Ainsi s'expliquent les formes étranges, les significations dramatiques et superstitieuses de l'art chez les primitifs comme deviennent intelligibles chez les extrêmes civilisés ces jeux quasi divins et ce culte qu'ils savent illusoire mais dont ils croient satisfaire leur pensée affamée d'infini. Ainsi se résoudre toutes les antinomies dont la réflexion esthétique s'est si souvent embarrassée. Mais tout expliquer n'est pas tout justifier. S'il y a des idolâtres et des iconoclastes comme nous l'avons noté, c'est parce que tous cherchent un vrai Dieu. L'art offre la tentation de contenter ce besoin au rabais, parce qu'il semble faire tenir dans un instant, [185] dans un point, dans quelque chose de borné qui est créé par l'homme un absolu véritable ; mais loin de nous faire tomber dans cette illusion, il doit nous aider à nous en affranchir par l'élan même de son inspiration toujours neuve qui ne s'arrête à aucune de ses propres créations. S'il nous fait dépasser la vérité banale, c'est qu'il doit aussi se dépasser perpétuellement lui-même, au service d'un vivant idéal qui ne s'incarne jamais complètement en lui.

Déjà, dans le domaine de la connaissance scientifique et rationnelle, nous avons remarqué le fort et le faible des notions qui servent de hauss pour dépasser les données empiriques et élever la pensée vers un ordre intelligible, vers une réalité idéale, mais sans que les extrapolations qui donnent trop facilement l'illusion d'un passage à la limite fussent entièrement justifiées. Symétriquement, et comme pour compenser la sèche présomption des idéologies constructives, voici que les promesses de la beauté et de l'art semblent révéler à une intuition captivante les secrets qu'aucune science discursive ne décèlera jamais. Mais c'est là un jeu de bascule qui fera toujours osciller la pensée sans qu'elle se fixe jamais du côté des précisions techniques ou du côté des divinations esthétiques.

Malgré son succès, l'œuvre d'art n'offre qu'une apparence d'unité concrète et d'universalité virtuelle. Ce n'est donc pas une solution, encore moins la solution du problème impliqué dans et par la pensée, mais elle sert à la préfigurer, à l'imposer, à l'encourager comme par des arrhes et une avance d'hoirie. Elle signifie les exigences auxquelles la réponse véritable devra satisfaire. Elle est donc instrument de culture, de connaissance, de stimulation, d'anticipation. A ces divers points de vue, l'œuvre d'art est insuppléable et infiniment extensible. Ce n'est donc pas sans profonde raison que notre enseignement [186] public fait une place croissante à l'histoire de l'art, à l'étude des styles, à la visite des chefs-d'œuvre. Bien des monuments ont été détruits dans un passé encore récent, mais qu'on ne ferait peut-être plus disparaître aujourd'hui. Et cependant que nous sommes loin encore de recevoir et de comprendre la vraie leçon des grandes œuvres qu'on admire sans entrer dans leur esprit. Bremond et Barrès avaient traduit et commenté l'étrange livre de M^{rs} Olifant, *La Ville enchantée*, ville dont les modernes habitants, fermés à l'âme de leurs ancêtres qui avaient édifié cette cité de beauté et de foi, sont repoussés par les mains invisibles des murs qu'ils ne sont plus dignes d'habiter, en dépit de la fierté intéressée ou savante qu'ils ont encore pour leur cathédrale et leurs remparts. C'est qu'il ne suffit pas d'une compétence archéologique ou d'un snobisme pour interpréter les voix qui traduisent encore la piété des morts. Qu'on ne méconnaisse pas dans l'étude de l'art, comme on a été trop porté à le faire en celle des œuvres littéraires, le bienfait d'une communion réelle avec

les grands esprits qui, pour reprendre une expression de Bossuet, ont mis dans les ouvrages leur émotion devant « le sérieux incompréhensible de la vie humaine ». On a trop abandonné la force éducatrice de l'admiration sans tenir assez compte de cette sympathie profonde, source d'une plus complète intelligence dont aucune érudition historique, aucune philologie savante, aucune ingéniosité littéraire, tout utiles qu'elles sont, ne peuvent nous tenir lieu ni nous dispenser.

Toujours en quête d'elle-même, la pensée a voulu devenir un témoin de l'invisible qu'elle porte en elle, comme si elle pouvait s'y mieux découvrir ; mais, sans y réussir jamais encore, elle ne peut non plus l'ériger en dehors et au-dessus de soi. Toujours donc elle affirme, au-dessus ou même au dedans des réalités perçues et employées, un [187] ordre dont elle est certaine puisque le visible ne lui paraît pas connaissable et subsistant sans cet invisible dont elle est aussi et plus sûre que d'elle-même en ses déficiences, *argumentum non ap-parentium*. Toujours donc aussi il s'est présenté des explorateurs, des pèlerins, des martyrs, des voyants de cet autre monde sans lequel l'esprit ne peut pas vivre. Mais qu'est-il, cet ordre mystérieux, et qui donc y accédera sans risquer de devenir visionnaire ou superstitieux ? Sans doute artistes et poètes ont paru souvent ces témoins privilégiés qui entendent les cloches d'Is et dont les contes ne mentent pas parce qu'on sait qu'ils touchent à ce qui n'est pas tangible. Mais c'est pour cela aussi que l'appétit réaliste de la pensée ne s'est jamais contenté et ne s'apaisera jamais sans une pâture qu'elle veut consistante et saturante.

D'où l'invincible, l'inextermisable spéculation philosophique dont on a souvent annoncé le caractère caduc en prétendant qu'ayant commencé dans le temps, elle est de ces choses accidentelles ou déjà périmées malgré ses prétentions à l'essentiel et à l'éternel. C'est à tort néanmoins qu'on parle de commencement pour une curiosité qui est congénitale à l'homme, et si la forme technique qu'a revêtue depuis les Grecs notre philosophie occidentale semble en effet limiter cette discipline dans le temps et dans l'espace, est-ce à dire pour cela que d'autres formes de spéculation n'ont pas été, ne sont pas, ne se-

ront pas légitimes, réelles, de plus en plus indispensables au bien de la pensée ?
Oui, mais à quelle condition, sous quelle réserve, vers quelle orientation ?
Questions dont l'importance décisive se manifeste plus urgente en cette époque
où tout est remis en question et où le brassage des idées et des civilisations
paraît exiger une extension plus vigoureuse de la pensée philosophique et de
ses méthodes. *[188]*

VI. — Les compétitions métaphysiques et morales. Offices de la pensée philosophique ¹

[Retour à la table des matières](#)

Nous n'avons, chemin faisant, cessé de constater en chacun des emplois, sur chacun des paliers de la pensée une dualité d'éléments symétriquement inverses que leur antagonisme même provoquait à s'étreindre le plus possible, sans que nous réussissions jamais à les fondre ou à les séparer. Mais, dominant cette histoire qui ressemble à une interminable querelle de famille, la philosophie, qu'on a appelée la science des sciences et la pensée des pensées, n'a-t-elle pas enfin le rôle glorieux d'arbitre et n'est-ce pas elle qui va offrir le moyen de pacification et d'union ? Ou bien va-t-elle, par son effort de rapprochement, manifester un conflit plus intime et plus essentiel ; et ce conflit nouveau qui réalisera un progrès et une faillite de la pensée ne suscitera-t-il pas salutairement une question suprême dont la solution intéressera toute la vie de l'esprit, tout le sens de l'univers et de notre destinée ? [189]

¹ Employé ici au pluriel dans le double sens que lui attribue sa longue histoire, le mot *offices* suggère l'idée d'une adaptation à un rôle intelligent et la fidélité consciente au devoir qui résulte de sa fonction naturelle, à un devoir compris et voulu pour le service de la vérité et des esprits : noétisme et pneumatisme associés. Mais ce n'est point encore là tout le rôle normal, ni la fonction suprême de la philosophie. Et après avoir indiqué ses bons offices, nous devons attendre d'elle un service encore infiniment supérieur.

Essayons donc de discerner, au point précis où nous voici parvenus, la nature de l'opposition, l'étendue de la fissure qui introduit au sein de la philosophie un genre nouveau de guerre fratricide ; car, si la philosophie n'est pas unifiante dans tous les domaines au-dessus desquels elle étend son regard et développe son règne, c'est qu'elle n'est pas unifiée, ni peut-être unifiable en elle-même. C'est ce que nous avons à exposer d'abord, avant d'examiner les services qu'elle doit rendre et le problème ultérieur qu'elle contribue à poser.

A. — La pensée spécifiquement philosophique ne se contente jamais de considérations obvies. Si déjà les sciences positives n'utilisent les observations qu'en les élaborant, et si « les faits scientifiques » ne valent que par leur intégration dans la série où ils se trouvent érigés en vérités par leurs relations avec l'ensemble des acquisitions positives, il est plus vrai encore de dire qu'une systématisation est la condition initiale et constante de toute doctrine philosophique digne de ce nom. On a même voulu canoniser cette idée de système comme l'ont tenté les métaphysiciens post-kantiens ; mais si l'abus est ici tout proche de l'usage légitime, et si nous allons combattre la prétention de faire tenir la vérité dans un cadre rationnel, il est juste néanmoins de reconnaître que les idées, afin de prendre une valeur universelle et une fécondité communicable, ont besoin d'être vivifiées d'abord dans la matrice d'un organisme intellectuel où elles acquièrent une vitalité propre, une richesse de connexion et une puissance de prolifération, capables de survivre à la doctrine originelle dans le sein de laquelle elles avaient été conçues. Cette remarque — qui fait ressortir le caractère vital des spéculations même les plus abstraites — ne saurait toutefois nous masquer les abus si fréquents, si redoutables de ce qu'on a appelé l'esprit de système ou l'esprit d'école ; [190] tant les constructions rationnelles, plus encore que les idées erratiques ont toujours cette part d'artificielle limitation qui les rend ou caduques ou perfectibles. Et Delbos aimait à dire qu'un système, par cela seul qu'il prétendrait accaparer la vérité et clore le progrès historique de la philosophie, se révèle incompréhensif de la vie de l'esprit. Lorsque précédemment nous avons, après tant d'autres, discerné la présence en toute notre vie mentale de deux formes de pensées hétérogènes, nous ne nous étions pas contenté de ce diptyque qui n'explique rien. Il nous a paru désirable et ré-

compensant de tirer au clair les raisons, les échanges, les effets de cette dualité compatible avec une coopération incessante. Or nous rencontrons à présent, pour résumer et surpasser les difficultés déjà entrevues, un antagonisme latent dans cette science philosophique qui semblait avoir pour but d'obtenir l'unité même de notre vision binoculaire et qui reste forcée de loucher, au point d'éliminer parfois l'une des deux perspectives qu'il faudrait fusionner.

Il ne suffit donc pas de noter, comme on l'a fait d'ailleurs trop souvent, qu'il y a deux types de philosophie, — l'une qui vise à l'explication une et totale de l'ordre universel où nous sommes compris pour le rendre intelligible, fût-ce au dépens de notre propre personnalité, — l'autre qui prétend former l'homme, en faire un être plus fort que la nature, ériger la pensée au-dessus de l'univers physique et de son immensité. Il ne suffit même pas de rapprocher plus ou moins ces deux conceptions qui font tantôt l'univers maître de l'homme, tantôt l'homme maître de l'univers. Là c'est l'universel qui devient conseiller de sérénité et de résignation, ici c'est la conscience personnelle qui devient victorieuse du monde, libératrice des passions et des révoltes ; mais, à y regarder de près, chacune de ces deux attitudes n'a de sens et de vérité qu'en fonction de l'autre. Ce qu'il nous [191] faut apercevoir, c'est l'anastomose de ces deux préoccupations, impossibles à sacrifier et à satisfaire dans les tissus qui composent toute doctrine, même quand l'une ou l'autre s'imagine avoir réduit, contenté ou fait disparaître celle des tendances qu'elle se figure avoir ramenée à ses propres solutions.

Qu'au point de départ cette dualité subsiste en tout système, qu'en cours de route il se produise des échanges et des entrecroisements, qu'au terme même comme au cœur des doctrines subsiste une sorte de compromis tacite, c'est ce qu'il serait instructif de déceler par l'analyse des combinaisons les plus fortement liées en toutes leurs parties, comme chez un Spinoza qui paraît verser la science éthique du salut dans un contenant géométriquement rationnel. Il serait également très significatif d'examiner, chez un Malebranche par exemple, comment la question d'âme l'emporte finalement sur la question de méthode et de logique, puisque l'emprunt qu'il fait à son maître Descartes n'empêche pas sa pensée d'être toute polarisée autour d'une inspiration et de conclusions toutes différentes. Or il est remarquable que la plupart des philosophes se sont at-

tachés ou à leurs préférences spontanément spéculatives et logiques ou à leurs aspirations vitales et éthiques, sans commencer par scruter la valeur de leur tendance dominante, sans confronter les deux mouvements, les deux fins qui les sollicitent, sans chercher si la forme et la matière de la philosophie peuvent et doivent s'égaliser, au point que toutes les données à intégrer s'harmonisent en œuvre de spéculation toute rationnelle et en œuvre de vie toute personnelle et toute salutaire. Faute d'une telle précaution, les systèmes risquent de rester partiels, arbitraires, à la fois incomplets et fermés, d'autant plus satisfaits d'eux-mêmes qu'ils ne satisfont pas à des problèmes méconnus d'eux et pourtant plus essentiels que tous les autres. [192]

Il est donc nécessaire, pour discerner la fonction normale, intégrale et bien définie que la philosophie doit jouer dans l'ensemble du penser, d'envisager directement les difficultés dont nous cherchons ici à faire prendre une plus nette conscience.

B. — En toute doctrine, disons-nous, sont présentes et plus ou moins voilées deux composantes distinctes mais qui ont besoin de s'adapter l'une à l'autre ; et il s'agit de savoir comment elles peuvent se relier ou si elles réussissent à s'unir sans exiger des sacrifices ou des mutilations mutuelles. L'effort philosophique se nuance souvent de couleurs toutes différentes et, pour exercer l'empire sur la pensée, des prétendants surgissent là où l'on aurait besoin d'un chef unique du chœur suprême de l'esprit et de l'univers : compétitions métaphysiques, compétitions morales, tel est le différend qui ne devrait pas exister, semble-t-il, et que nous avons pourtant à arbitrer. Un compromis, une adaptation, une équation, sont-ce là des solutions possibles ? De cette discorde ou de cet accord, il faut expliquer le sens et constituer la science. — D'un côté, une analyse critique des faits et des idées, une connexion logique qui tend à une synthèse rationnelle, un effort pour unifier l'ensemble du savoir et pour trouver dans cette cohérence même une intelligibilité qui semble être une preuve de vérité, en même temps que cette liaison soigneusement élaborée et continue apparaît comme une marque de probité intellectuelle, sans laquelle le philosophe manquerait au premier et dernier de ses devoirs. — D'un autre côté, cha-

que doctrine exprime une attitude morale, une réponse au problème de vie qu'aucun homme n'évite et que tout philosophe, fût-ce en essayant d'y échapper, tend à résoudre de son point de vue méthodiquement réfléchi.

Or, en fait aussi, ces deux composantes (— systématisation [193] d'idées visant à une cohérence de vérités organisées et cherchant dans cette liaison même une preuve formelle de leur valeur scientifique ; — intention finaliste satisfaisant non seulement à la curiosité mais à l'inquiétude humaine et au devenir universel), ces composantes, disons-nous, sont utilisées trop souvent sans être expressément critiquées ni chacune à part, ni dans leur rapport mutuel, ni en leur finalité respective, ni en leur solidarité ou même en leur union désirable qui semblerait devoir aboutir à l'unité même. En sorte que le problème le plus essentiel de la philosophie et de la pensée tout entière est escamoté.

Comment procèdent, en effet, la plupart des doctrines ? Sans examiner de façon préalable et méthodique la question formelle de principe, elles tendent à la systématisation de données et de visées qui confèrent le caractère de la cohérence logique, et par là de la valeur universelle et contraignante, à des préférences, à des options, à des intuitions, à des intentions, souvent inexprimées, indélébiles, partielles et partiales. Et l'attention principale de l'auteur ou de l'historien s'attache à la connexion des concepts, à la teneur logique, à la réflexion critique ; comme si le philosophe, profitant du privilège de l'artiste ou du dramaturge, pouvait poser des conventions initiales dont on n'a pas à lui demander compte pourvu que le développement des situations et des caractères procure une satisfaction de vraisemblance et de cohésion. Sans doute on n'avoue ou on ne s'avoue pas ces choses, et on fait, on pense comme si l'inspiration spontanée ou intentionnelle n'avait pas besoin de contrôle, comme si elle allait de soi, bien plus, comme s'il allait de soi qu'elle est toujours normale. En sorte que, avec la facilité qu'ont tous les hommes de légaliser leur pratique, les philosophes, malgré la divergence de leurs desseins — ou scientifique, — ou éthique, — ou métaphysique, impliquent la [194] justesse de leur point de vue en affirmant ou en sous-entendant qu'ils pensent « *sub specie universi et aeterni* »

Or c'est là un défaut majeur, une cause de variations et d'arbitraire qu'il faut éliminer autant que possible de la philosophie si l'on veut qu'elle participe à l'universalité de la connaissance certaine. Loin donc de laisser pour ainsi dire au hasard des tempéraments intellectuels, et au caprice des préférences individuelles le choix ou de la dialectique ou de l'intention finale, il s'agit de poser expressément d'abord le problème de leur équation normale et de leur connexion réciproque. En d'autres termes, la question de la méthode et celle du but de la philosophie ne peuvent être séparées, encore moins résolues, de façon irréfléchie, comme souvent la chose est arrivée, parce que le travail d'élaboration portait sur le détail de l'exécution, mais en s'appuyant subrepticement sur maints présupposés, sur des habitudes prises pour des évidences immédiates, sur des sentiments passionnés plutôt que sur une impartiale discussion de tout l'ensemble de la recherche.

Or la philosophie ne saurait rester en son état de grâce native, ni remplir sa fonction ou même son devoir, qu'en orientant son double effort vers la convergence des deux tendances originales qui la constituent et l'animent, au lieu de sacrifier l'une à l'autre : elles sont toutes deux normales et indispensables, irréductibles et fonctionnelles. Il est donc exigé que l'on ne vise pas moins à réunir tous les éléments d'une explication intelligible qu'à recueillir toutes les données de l'expérience, de la conscience morale, de la civilisation générale. Le drame de la pensée naît et se développe par le déplacement incessant et par la stimulation réciproque de ces perspectives et de ces besoins qu'on ne peut ramener à une parfaite unification.

Toutefois, s'il y a dans l'effervescence des tentatives contemporaines un progrès en voie de se réaliser, c'est [195] sans doute la compréhension plus large et le rapprochement de méthodes et de formes philosophiques qu'on cherche à compléter et à féconder les unes par les autres, au lieu de les heurter et de les mutiler. Les cadres d'une rationalité trop étroite et de concepts trop rigides s'élargissent afin d'accueillir dans le rationnel ce qu'on était tenté de croire irrationnel dans le réel même. Réciproquement les inspirations morales, jusque dans l'ordre religieux, éprouvent le besoin d'une science plus positive de toutes les données historiques, économiques, métaphysiques, parce qu'on a mieux aperçu que les meilleures intentions ne suffisent pas et, mal éclairées,

risquent d'engendrer des maux : le premier et vrai moyen d'aimer le peuple, d'aimer les âmes, c'est de connaître les misères, les générosités, la loi d'airain et la loi d'amour qu'il ne faut jamais isoler l'une de l'autre. L'économique, le social, le métaphysique, le moral, le spirituel sont solidaires : il est utile de les distinguer, il n'est pas légitime de les séparer.

Ainsi les deux aspects du problème philosophique ont à s'enrichir avant de se rejoindre ; et les éléments, à adapter ou à intégrer les uns avec les autres, doivent être tout autre chose que d'abstraites théories construites par une dialectique ou que des préjugés personnels, que des préférences destituées d'un caractère scientifique.

C. — Mais, si l'éducation de l'esprit philosophique dépend du discernement de ces deux aspects qu'il faut comprendre comme complémentaires, la difficulté de les associer est toutefois plus grave et aussi plus stimulante que nous ne venons de le montrer. De l'obstacle toujours renouvelé et même accru qui sépare nos deux manières de philosopher résultent en effet le drame de la civilisation et les exigences du problème religieux. Il vaut donc la peine d'y insister un peu. [196]

Si l'activité de la pensée proprement philosophique apparaît comme un suprême effort d'unification intégrale du savoir et comme une sublime victoire de l'être pensant, nos analyses précédentes ne suggèrent-elles pas la crainte que ce soit là une illusion d'optique, une extrapolation analogue à celle qui affirmait l'unité du cosmos ou l'absolu de la conscience individuelle, en combinant ces deux majorations chimériques ? On n'aurait rien compris à notre effort continu d'assainissement intellectuel si l'on n'avait constamment senti qu'un déplacement s'opérait dans l'axe philosophique et si l'on ne comprenait maintenant qu'en effet c'est le procès de toute une méthode de philosopher qui est engagé pour aboutir à une révision, non pas sans doute de toutes les assertions traditionnelles, mais de leur genèse, de leurs exigences, de leur portée, de leur efficacité. Pour la rectitude de l'esprit philosophique, il y a des précautions précises à prendre ; et l'éducation n'en est guère possible si le redressement

que toutes les grandes doctrines ont réclamé comme une *pars destruens et purificans* ne s'étend à la spéculation métaphysique elle-même. Résumons d'abord en quoi consiste cette correction à obtenir ; nous verrons mieux ensuite le rôle positif et salutaire de la philosophie fidèle à sa loi interne de développement et consciente, sinon de ses limites (le mot serait facilement mal compris), du moins de ses rapports avec ce qui ne se réduit pas à elle et à ce qui la complète ou la féconde (48).

Comme toutes les formes de la pensée, la philosophie a, disions-nous, toujours été travaillée par un double besoin, par une oscillation entre deux impérieuses tendances : — d'une part, une exigence d'enchaînement rationnel et de systématisation, aussi totale et intelligible que possible ; — d'autre part, une inquiétude sur la place et la fonction de l'être pensant, un effort pour découvrir le secret de l'énigme que nous portons en nous, un appétit de force [197] dominatrice et de sagesse apaisante.

Or ces deux mouvements, aussi incoercibles l'un que l'autre, ne s'accordent pas d'eux-mêmes. Quoique dans aucune doctrine l'un ne soit jamais sacrifié à l'autre et que tout philosophe les associe ou les subordonne plus ou moins, la convergence, l'union de ces deux tendances n'est jamais clairement et complètement obtenue et établie (nous le verrons plus loin.) — Bien plus, il est très rare que l'effort philosophique ait porté d'abord sur le fait de cette double orientation, — il est plus rare encore qu'il se soit attaché à la justification et à la concordance de ce double élan de la pensée spéculative ; — il est presque sans exemple qu'un tel examen, si désirable qu'il soit, ait été méthodiquement conduit pour aboutir à une solution explicite et satisfaisante.

Nous avons assez insisté pour que le lecteur comprenne que du problème qui vient d'être explicité en ses données souvent inaperçues dépendent l'orientation et à vrai dire la santé de la philosophie. Précisons donc encore l'énoncé de cette question capitale, afin de prévenir les déviations et d'assurer la rectitude de notre marche ultérieure.

Le lecteur vient sans doute de remarquer comment nous retrouvons ici, sous une forme étendue à tout le domaine de la réflexion savante, la dualité, la « fissure » déjà partout reconnue dans l'histoire de la pensée. Il nous faut examiner les deux bords et le trou qui, entre eux, semble interdire le passage. Trois points par conséquent sont à scruter attentivement.

1° Malgré les lacunes de notre savoir et la brièveté de nos expériences, la philosophie a toujours cherché un principe d'explication et de génération qui rende compte systématiquement du « monde de la représentation » et de l'ordre des faits ou des existences. Mais si le besoin d'une réponse est clair, toute réponse semble forcément [198] incomplète, prématurée, invérifiable du point de vue d'une connexion de toutes les données réelles comme des liaisons intelligibles. Donc la préférence accordée à un système plutôt qu'à un autre suppose une décision qui n'est pas entièrement justifiée par le seul aspect rationnel, historique ou scientifique de la solution élue.

2° Qu'on la mette au premier plan ou qu'elle reparaisse subrepticement par l'insuffisance de toute systématisation impersonnelle, la question de la destinée, la signification de la vie, l'intention du philosophe dans son œuvre spéculative elle-même s'impose inévitablement. Mais, ici encore, à un problème impérieusement posé une solution également impérieuse et rassasiante peut-elle être donnée ? Non ; et quel que soit l'effort tenté pour éclairer le but, pour aplanir la route, pour encourager et guider le pèlerin de la pensée, jamais l'énigme que nous suffisons à découvrir ne se laisse résoudre dans la clarté par la force de la raison. D'où l'obligation de tenir compte à la fois, sans pouvoir les rejoindre absolument, des indications fournies par la spéculation la plus impersonnelle et par la conscience la plus sincèrement fidèle à sa lumière intérieure.

3° Mais s'est-on toujours conformé à cette double exigence sous la loi d'une double prudence, pleine à la fois de réserve, de constance et de rectitude inflexible ? N'a-t-on pas méconnu, et même systématiquement, ce qui avait été l'élan initial et comme l'horoscope de la philosophie naissante ? Contrairement au sens étymologique du mot qui la désignait non comme une *sophie* mais comme une chercheuse, une humble poursuivante ou une amie de la sagesse en

réunissant les nobles curiosités de la science à la vigueur d'une vertu inébranlable, n'avons-nous pas vu la philosophie sans cesse exposée à réclamer l'hégémonie, à se fermer dans une suffisance dominatrice, à se séparer et même à exclure, dès qu'elle voyait en [199] face d'elle d'autres disciplines qui prétendaient, elles aussi, à une dictature ? Aristote ne lui attribuait-il pas de nous faire atteindre, fût-ce par un éclair instantané de la contemplation, l'absolu et de nous éterniser en un acte divin ? Et ne nous disait-on pas naguère encore que, par la théorie, une fois parvenu dans le domaine supérieur des essences, un intellect aristocratisé est au-dessus des vérifications comme des contradictions qu'on voudrait tirer des expériences positives ?

Contre ces extrapolations inconscientes il est urgent de nous tenir en garde et d'examiner méthodiquement les nécessités intellectuelles autant que les obligations morales de la pensée.

D. — Ce n'est plus assez d'avoir montré d'un point de vue statique et analytique qu'il y a comme deux philosophies hétérogènes. Cette opposition, fût-elle peu consciente, n'en révèle et n'en suscite pas moins une propulsion alternative. Il faut donc maintenant suivre ce double mouvement et voir à quelle divergence ou à quelle convergence il aboutit.

— Dans une première direction et d'après son élan primitif, la philosophie cherche l'unité intelligible et totale en nous initiant à ce qu'il y a de rationnel, d'impersonnel, c'est-à-dire en nous désindividualisant, en nous détachant des contingences subjectives, des vues et des fins anthropomorphiques ; et la solution, d'ailleurs toujours reculée, d'un tel problème, agrandi par la science jusqu'à un illimité toujours mouvant, semble fuir de nous, sans que nous concevions comment il serait possible de nous retrouver nous-mêmes au terme d'une pareille course. — Dans une direction opposée, et qui ne semble ni moins primordiale ni moins incoercible, notre pensée, la plus consciente de sa genèse et de ses requêtes, oriente une autre recherche philosophique vers une tout autre sorte [200] d'unité et d'explication. Nous tendons à nous humaniser, à nous personnaliser, à intégrer en nous les êtres, à nous réaliser, non point en

nous projetant dans le tout, mais en centralisant dans notre vie spirituelle (qui, selon le mot de Leibniz, fait de chaque esprit plus qu'un monde) la vie plénière et une sorte de possession divine.

Tout à l'heure nous disions que, pour devenir égale à son rôle, la philosophie devait développer de manière adéquate la double fonction qu'elle a toujours eu le sentiment d'avoir à remplir : intelligence de l'ordre universel, souveraineté du sage qui est maître de l'univers parce qu'il est devenu maître de soi. Mais ces belles formules, ces sublimes visées sont-elles conciliables ? On voit bien qu'en des directions opposées de magnifiques ébauches ou de rétrospection métaphysique ou de prospection idéale sont obtenues : mais les unes ou les autres s'achèvent-elles jamais ? Les unes et les autres se rencontrent-elles et s'embrassent-elles autrement qu'en désir, qu'en espérance, qu'en fiançailles toujours reculées ou rompues ? Mais n'est-ce pas dire du même coup que l'attitude philosophique c'est, non la saturation intellectuelle, mais l'ouverture d'esprit, la recherche confiante qui trouve comme devant aller plus loin encore, l'attente dans la possession même de vérités plus apéritives que rassasiantes et une docilité à la lumière en mouvement plutôt que l'obstination du regard sur quelques points éclairés d'un horizon borné ? A cela surtout doit tendre l'éducation philosophique en armant l'intelligence d'une discipline critique et d'une magnanimité sans défaillance.

Car si nous méditons un peu plus attentivement sur cette incommensurabilité des deux aspirations, des deux itinéraires simultanément poursuivis, nous comprenons mieux encore combien les conquêtes et les réussites partielles de notre pensée laissent subsister ou font croître des embarras très réels mais salutaires. D'un côté, en effet, [201] il s'agit, en pensant, d'être docile à tout l'objet réel, comme si l'intelligence était faite pour et par l'être à connaître. D'un autre côté, penser, c'est créer une valeur nouvelle, promouvoir une réalité qui n'existerait pas sans cette initiative. Et c'est là, en effet, ce que nous avons entrevu et noté dès le début de notre recherche, en espérant remédier à cette diplopie. Mais voici qu'au lieu de se guérir, cette infirmité semble s'aggraver et qu'au lieu d'offrir la réponse éclairante et pacifiante, la philosophie, comme l'avaient fait les sciences positives, paraît multiplier les difficultés plus vite qu'elle ne les résout. Nous nous étonnions de voir la surabondance des moyens

de production et de toutes les formes de la coopération humaine aboutir, par le progrès même des échanges économiques et des institutions sociales, à des crises plus déconcertantes. Davantage encore ici les conceptions philosophiques les plus amples, les plus généreuses, suscitent une sorte de désordre endémique comme si, sur les deux pôles que nous décrivions tout à l'heure, le monde spirituel était désaxé.

Ozanam parlait du progrès dans les siècles de dissolution et de décadence ; et plus encore Salvien avait, nous l'avons rappelé, deviné et prédit le salut par les Barbares. Ne soyons pas trop inquiets du tremblement de terre qui secoue les profondeurs et plus encore les sommets de notre pensée. Mais il est urgent néanmoins de réfléchir plus à fond sur les dissociations qui ont provoqué ou qui amènent les ruptures et les secousses dont nous avons essayé la description. Il n'est plus possible d'enfermer la philosophie dans un monde clos de concepts figés et de principes immobilisants. La spéculation n'est pas vraie ni bonne qui reste en dehors du mouvement, qui se détache de la vie, qui prétend gouverner de haut la pratique, sans réaction ni leçon des expériences et des initiatives sur les idées directrices des sociétés humaines. Si, trop [202] souvent, l'on s'est réfugié dans la région des essences et des théories pures, en prétextant qu'il n'y a science que de l'abstrait et du général, et que le concret, l'individuel, les réalités expérimentales échappent à l'intelligibilité, c'est sans doute parce que l'on désespérait d'étendre les prises de la philosophie jusqu'à ces existences singulières qu'on ne voulait ni mettre en conflit avec les formules théoriques, ni renier cependant, ni soustraire à l'empire d'une sagesse spéculative, se plaçant elle-même au-dessus de tous les démentis empiriques, sans cesser pour cela d'aspirer au gouvernement des êtres en chair et en os que nous sommes.

Inversement, si l'on part des exigences morales et des requêtes sociales, l'on risque de mettre toujours davantage en évidence la difficulté de raccorder les faits mouvants, les aspirations accrues avec des formules codifiées, avec l'idéal simplifié et stabilisé auxquels la raison théorique s'attache sous prétexte que le mouvement se fonde sur de l'immobile : thèse qui originellement se référerait à l'illusion antique des astres actionnés par un moteur immuable et qui, par son extension d'une fausse astronomie à une métaphysique notionnelle, est

devenue plus spacieuse mais plus équivoque encore et plus dénaturante en ce qui concerne l'ordre spirituel et l'ascension infinie des âmes.

Ainsi, de part et d'autre, on échoue à fournir des explications cohérentes et satisfaisantes en leur ordre propre ; on échoue surtout à unir ces deux formes d'exigences philosophiques ; et on évite d'attirer l'attention sur cette incohérence qui n'est plus seulement partielle, infinitésimale, provisoire, mais qui apparaît (en raison même du dessein unitif de toute philosophie) comme totale, permanente et peut-être incurable.

Et pourtant jamais l'effort philosophique ne se lasse. Il a beau sembler infructueux, chimérique, fallacieux : sans cesse et à chaque génération il est repris, élargi, et [203] on s'aperçoit qu'en dépit des erreurs d'orientation, ou des multiples défaillances qui stigmatisent les plus saines doctrines, des gains sont acquis et sérieux, des renouvements entretiennent une vie qui s'accroît, non comme des cristaux par juxtaposition mais par une animation de traditionnelles vérités qui ressuscitent toujours : tels des nouveau-nés, héritiers de leurs ascendants et bénéficiaires des appels de l'avenir autant que des reliques du passé. Cette prolifération de la pensée, comparable à celle des organismes mourants et toujours vivants, nous donne en effet la certitude, bonne à recueillir, d'une fécondité inépuisable de cette métaphysique spontanée qui relie entre elles toutes les générations humaines, mais qui a toujours à se raviver, à se réfléchir, à remplir de nouveaux devoirs pour faire face à de nouvelles responsabilités. Et c'est des obligations actuelles de la philosophie que nous avons à nous rendre compte en profitant des crises mêmes qui la travaillent. Tout n'est pas dit, et rien ne le sera jamais tout à fait, dans cet ordre de la pensée philosophique qui ne peut se borner ni au classicisme fixiste, ni au mobilisme romantique, ni à aucun pragmatisme, ni à un historicisme réduisant la tâche de la réflexion à revenir sur des systèmes liés à leur lettre ou sur les avatars des sciences positives.

Loin de se chercher en un musée ou dans un laboratoire, la pensée s'encourage par ses propres dépassements qui, tout en paraissant résulter d'échecs et de déficiences, lui attestent plutôt son indéfectible vitalité. Si, par intervalles, sous sa forme spécifiquement philosophique, la pensée subit des éclipses ou souffre d'une défaveur dont il importe de la relever, il est donc jus-

te de réhabiliter cet emploi qu'il est toujours malaisé de tenir à la hauteur de ses devoirs ; et c'en est un que d'insister, en toute probité, sur les indigences congénitales ou acquises dont il est nécessaire de nous rendre compte afin d'assurer la rectitude [204] et l'aboutissement de son effort. Ventilation délicate mais essentielle à procurer entre les présomptions, les découragements, les insuffisances d'une part, et d'autre part les salutaires réserves ou les lacunes, les chutes mêmes qui servent d'avertissement et de promotion sur la route où chacun doit pouvoir découvrir le terme à tout instant, mais où l'élaboration collective de la pensée philosophique ne cessera jamais de s'étendre, sans parvenir naturellement à sa perfection.

Ce n'est pas sans raison, mais ce n'est pas non plus sans tort, on le voit mieux maintenant, que la pensée philosophique a toujours cherché à se systématiser, à prétendre contenir l'essentiel des choses, à dominer la nature, à régler l'humanité : *sapientis est ordinare*. Et pourtant ces diverses fonctions qu'elle prétend réunir ne « collent » pas entre elles parce qu'aucune n'est complètement remplie. Fonction représentative et vicariante qui laisse échapper l'élément ineffable des êtres singuliers ; fonction conquérante mais qui ne possède et ne subjuge qu'une part toujours infime et subalterne des puissances naturelles ; fonction inventive et promotrice mais qui reste toujours inquiète et dépassée par l'attente, même quand on escompte ses anticipations pour imposer au présent ses rêves d'avenir. Aussi la philosophie, en dépit ou à cause même d'une prétention à l'hégémonie, ne peut, n'en déplaise à Platon et aux « intellectuels », revendiquer à elle seule le gouvernement de la pensée civilisée, pas plus qu'elle ne doit se résigner à une rétrospection sur l'histoire et la science. Unissant, à défaut des moyens de gouverner, les leçons de l'expérience humaine et de la spéculation critique, n'a-t-elle pas à reconnaître le rôle et la fécondité d'une pensée plus compréhensive encore que la sienne ?

Non seulement en effet la philosophie reste scindée en [205] elle-même, mais tout système, si durablement utile qu'il soit pour exercer l'intelligence à la recherche d'une organisation de la vérité, demeure forcément inadéquat, donc perfectible en lui-même et compatible avec d'autres aspects de la vivante

vérité. C'est pourquoi surgit, outre ce problème de la scission intérieure à toute philosophie, une question ultérieure : celle de savoir si la pensée philosophique est la forme supérieure de la vie pensante, si elle peut en droit, sinon en fait, se suffire en procurant toute la force et la lumière dont nous avons besoin. Nous voici donc en présence de nouveaux degrés à franchir : — Pour terminer l'examen qui fait l'objet de cette cinquième partie, nous avons à nous demander s'il n'y a pas, au delà d'une philosophie comprise en un sens technique et sous la double forme dont nous venons de montrer l'incohésion, un usage de la pensée plus compréhensif et mieux adapté aux requêtes complètes de l'esprit. — Si cette activité plus large de la pensée reste encore défaillante, c'est alors qu'un examen plus radical va s'imposer à notre réflexion critique. Sur ce sommet un esprit philosophique nouveau reprendra peut-être son avantage ; et il aura sans doute à proposer non seulement une initiative rationnelle sur un terrain peu exploré, mais à faire refluer sur toutes nos démarches antérieures la clarté de notre idée directrice : ce que nous pourrions appeler par anticipation une « philosophie des déficiences et des exigences simultanées de la pensée » devrait alors apparaître comme une doctrine liée en toutes ses parties pour rendre compte des fissures constatées en même temps que des compléments toujours cherchés et attendus durant tout le cours de notre investigation continue.

Mais ce que l'histoire nous offre dans le passé sous le nom de philosophie semble se subordonner au mouvement général de la vie scientifique et sociale plutôt que s'ériger [206] en règles idéalement supérieures. Acceptons provisoirement ce point de vue sauf à montrer qu'il n'est pas définitivement justifié. Au delà des techniques intellectuelles se forme un complexe de connaissances, d'idées, de sentiments dont s'inspire l'humanité dans son effort confus vers une unité et une coopération que contredisent violemment les tendances particularistes ou le conflit des intérêts à courte vue. La philosophie, entendue au sens banal du mot, entre dans ce champ de culture ou de bataille ; elle participe, en bien ou en mal, elle se subordonne ou s'impose plus ou moins à ces courants de « civilisation générale », sources multiples d'un fleuve qui charrie les infiltrations souterraines, les réserves glacières, les pluies du ciel et les eaux captées et canalisées par la réflexion. A un tel point de vue, la pensée philosophique ne semble plus qu'un affluent parmi beaucoup d'autres ; et l'on

soutenait même naguère qu'en éliminant de l'histoire l'apport propre de tous les philosophes, nulle perte n'en résulterait pour l'humanité, au contraire. Sans nous émouvoir de cette sévérité, tenons néanmoins compte de la vérité cachée sous cet injuste paradoxe : il y a, plus large, plus nutritive peut-être que la science rationnelle, une vie intellectuelle, une culture multiforme, une pensée civilisée qui, à travers d'innombrables essais, tend à la convergence de tous les efforts humains. C'est seulement après avoir rendu justice à cette œuvre immense que, pour en mesurer l'ampleur ou les déficiences, la philosophie pourra et devra reprendre son avantage et rendre son suprême service. Elle n'y a sans doute jamais entièrement failli ; mais les crises présentes qu'elle traverse la mènent peut-être à prendre plus nettement conscience d'un retour sur elle-même ou d'une sorte de conversion et de transposition propres à lui faire reprendre un rôle qui, autrement, semblerait lui échapper. Dans la mesure où elle prétendrait au gouvernement exclusif de la pensée et même [207] de la vie, elle s'exposerait aux démentis et à la faillite. C'est par une meilleure ambition, plus modeste et plus vaste à la fois, qu'il lui appartient de garder une fonction éminente. Soyons donc attentifs à cette décisive péripétie.

La pensée s'élabore de plus en plus, semble-t-il, bien ailleurs encore que dans le cabinet du philosophe. Et à mesure qu'elle cherche à prendre ascendant sur les forces aveugles et brutales, elle en reçoit des réponses plus déconcertantes. Ce ne sont donc plus les seules idées qui mènent le monde comme on l'avait dit jadis avec un optimisme à courte vue ; et, pour rendre à la pensée confiance en sa propre puissance, il faut passer par de plus amples expériences auxquelles la philosophie assiste plus qu'elle n'y préside. C'est la civilisation générale qui est mise en cause, même en péril par ces grands mouvements d'ensemble qui intéressent tout l'avenir de la société, de la famille, de la personne humaine. La spéculation rationnelle n'est qu'une composante parmi d'autres forces dont on ne peut juger que par leurs effets. Mais devant cette immense expérimentation dont l'humanité est l'enjeu, la pensée philosophique retrouve sa fonction critique. Son triomphe sera peut-être d'instituer une doctrine motivée de l'insuffisance essentielle à toute pensée humaine, d'examiner les conditions d'un achèvement possible et d'orienter ainsi toutes les formes de culture vers la seule civilisation qui réponde à tous les devoirs et à toutes les

espérances de la pensée. Il s'agit à la fois de procurer à chacun l'accès du but ultime et d'orienter la marche commune de l'humanité à travers les obscurités que ne dissipent pas les doctrines des plus grands esprits, parce que la fin dernière de la pensée est au delà des clartés comme des nuages qui se mêlent encore à notre vue de philosophes. *[208]*

VII. — Valeur et précarité de la pensée civilisatrice.

[Retour à la table des matières](#)

L'éducation de la pensée appelle non seulement la culture de telle ou telle des aptitudes ou des disciplines que nous venons d'examiner, mais leur intégration même qui doit former une vie aussi intense, aussi cohérente, aussi parfaite que possible. Bien plus, elle exige mieux que le développement propre de telle ou telle personne humaine en tel ou tel milieu ou stade de cette culture générale ; elle doit faire participer chacun autant que faire se peut à l'histoire d'une civilisation toujours mouvante à travers les âges et les peuples. Une étude des réussites individuelles ou des systèmes particuliers ne saurait suffire à notre besoin de comprendre les conditions, les ressources, les fins de la pensée ; cette ontogénie, forcément restreinte, suppose et réclame une phylogénie, c'est-à-dire une science de l'histoire collective, des phases successives, des expansions progressives de cette pensée qui travaille la nature et l'humanité du plus bas degré jusqu'aux formes les plus complexes et les plus hautes que nos vues anticipatrices puissent concevoir.

Ne nous étonnons pas de cette audacieuse assimilation des degrés extrêmes et rappelons-nous comment, au prix du comportement animal, la transcendance humaine nous était apparue si décisive qu'entre le plus simple et le plus génial des hommes la différence n'empêche aucunement leur possibilité d'accès à l'ordre divin. Ici pourtant un problème [209] ultérieur se pose : faut-

il se désintéresser de l'inégalité, de l'hétérogénéité, de la caducité des formes multiples de civilisation qu'offre l'histoire ? Ou bien la suite des rénovations historiques, les conflits qui bouleversent les masses populaires, les initiatives des grands inventeurs d'idées et d'actions, tout cela — qui semble faire l'intérêt passionné de ce monde humain en renouvelant, en troublant ou en enrichissant la vie de la pensée — a-t-il une signification ?

Sans doute, on pourrait dire que cette variété, avec ses *corsi* et ses *ricorsi*, ressemble à la monotonie du flux et du reflux des océans ; on pourrait estimer que la richesse de la nature humaine ne peut simultanément offrir, en un unique exemplaire, la plénitude de ses ressources et qu'il faut la succession des âges, le polymorphisme des peuples et des cultures pour exposer en détail ce qui ne saurait être présenté en un seul chef-d'œuvre ni une fois pour toutes. Mais de telles explications sont bien insuffisantes, et de plus en plus un problème fondamental s'impose à notre curiosité légitime, comme à nos réflexions utiles et à notre intervention nécessaire. Non, toutes choses ne sont pas toujours équivalement les mêmes. Le monde par la pensée même est plus qu'un devenir pour ainsi dire automatique. Il est une suite d'enfancements, avec des risques d'avortements et avec le devoir de contribuer à la vie et à la croissance de l'ordre humain. Par son développement spontané ou par ses options délibérées, la pensée suscite des problèmes et des devoirs élargis dont nous ne pouvons impunément nous désintéresser. Quoique l'épithète ait pu paraître surprenante, il y a sans cesse pour nous des obligations nouvelles et urgentes, un « devoir présent » ; et, pour le remplir, nous avons sans doute à communier avec les traditions et les expériences salutaires du passé, mais aussi à participer dans la durée et dans l'espace aux aspirations des races les plus diverses et des [210] temps futurs, en ce qu'ils ont de sain, de révélateur, de conforme aux fins ultimes que poursuit la pensée humaine dans son enquête tâtonnante à travers les complications obscures de cette vie.

1° Méditons d'abord un instant sur le sens des deux mots qu'on emploie souvent comme s'ils étaient équivalents ou corrélatifs : *culture* dont on a même dérivé un adjectif nouveau qui semble peu justifié (culturel), et *civilisation*

dont l'emploi paraît préféré par les peuples de tradition latine. Par les métaphores qu'elles emploient, par leur sens étymologique, ces deux expressions, loin de se superposer, sont tour à tour au-dessous et au-dessus l'une de l'autre. Le terme culture éveille l'idée d'une tâche pour ainsi dire agricole qui vise des produits vivants avec le concours de la nature inconsciente et de soins méthodiquement appliqués par l'homme à la mise en valeur des forces physiques et biologiques. En un sens donc l'image évoqué par ce mot se réfère aux poussées souterraines, aux applications scientifiques, aux résultats utilitaires. — Civilisation au contraire implique l'idée d'une vie sociale et policée, d'une formation consciente, à la fois intellectuelle et morale des sociétés humaines avec toutes les élégances, les générosités dont l'homme vraiment civilisé se pare comme de la beauté et de la noblesse acquise par la fidélité aux traditions et la méritoire discipline que chacun impose aux passions égoïstes et brutales. — Mais en revanche le mot civilisation risque de trop restreindre l'éducation à ce qui est décors ou dehors de la vie, à désigner ce qui est, sinon pure forme de politesse masquant les faiblesses persistantes du cœur, du moins cela principalement qui est mis en valeur par la réflexion calculatrice et pour les rapports des « citoyens » ou des personnes humaines entre elles. C'est contre cette interprétation, d'ailleurs trop sévère, que le terme de culture [211] reprend un avantage dont il ne faut pas abuser. Il sert à marquer que l'éducation, pour être complète et conduire les personnes et les sociétés humaines vers les sommets, a besoin d'enraciner les habitudes, les idées, les sentiments jusque dans les profondeurs de la nature et de la spontanéité. On voit par là le délicat équilibre à maintenir entre l'intervention de la pensée la plus savante et les concours secrets de la vie à la fois préconsciente et supra-consciente. Donc aussi nous remarquons à quel point le problème que nous examinons maintenant dépasse le domaine d'une philosophie abstraitement discursive et d'une pédagogie notionnelle.

2° Une seconde donnée du problème est à préciser. Puisque nous cherchons toujours l'emploi total et unifiant de la pensée en son plein développement, sera-ce la civilisation, objet de la plus haute culture, qui fournira, au moins implicitement et en espoir, le terme unique auquel nous aspirons ? —

Mais d'abord, dans le passé, nous assistons au spectacle de civilisations successives qui, après avoir brillé, se sont éteintes parfois d'inexplicable façon ; et, dans le présent même, nous constatons un pluralisme analogue, des civilisations multiples, hétérogènes, antagonistes qui prétendent parfois absorber et dominer les autres formes de culture.

Inversement, et comme pour vérifier une fois de plus le rythme d'opposition qui a sans cesse reparu en notre étude, la confrontation des peuples, l'exhumation des vieilles civilisations, la guerre même des nationalismes exacerbés semblent provoquer, tel un nouveau millénarisme, le rêve, le culte même d'une union humaine ou surhumaine, d'une unification scientifique et ardente des peuples et des individus, bref d'une unique civilisation capable de recueillir efforts, aspirations, progrès futurs, dans une communauté supérieure. *[212]*

Mais, étrangeté digne d'être notée, l'un et l'autre de ces élans opposés ne fait que renforcer, semble-t-il, comme des couleurs qui se font valoir par contraste, l'élan passionné des deux thèses affrontées. On aura beau faire d'ailleurs, jamais on ne réussira à ressusciter ensemble toutes les joies et toutes les beautés des civilisations successives, non plus qu'à mêler tout le sang des races, tous les cieux du nord et du midi, toutes les âmes dans une note unique et exhaustive de toutes les harmonies.

3° La loi d'irréversibilité joue donc encore ici, pour le passé comme pour l'avenir, dans toute la mesure où la vie de la pensée est liée aux conditions cosmiques, biologiques, psychiques et mentales du devenir. A supposer même qu'en effet, grâce au développement d'un esprit de concorde intelligente et de coopération généreuse, l'effort civilisateur tende vers une paix active et une plus riche unité, le vrai problème ne serait pas encore résolu. Ce ne sont pas seulement les leçons de l'histoire qui nous manifestent l'incomplétude et l'étonnante précarité des brillantes époques ou tels ou tels peuples se sont élevés à l'apogée de leur prospérité pour déchoir avec plus de promptitude qu'ils n'étaient montés ; c'est aussi et surtout l'examen intrinsèque de la dispropor-

tion qui existe essentiellement et toujours entre les visées de la pensée et les réalisations obtenues par elle. C'est pourquoi les chutes mêmes présagent une promotion et ressemblent à un déblaiement pour l'édification d'un chef-d'œuvre nouveau. On nous a parlé du progrès dans les siècles de décadence ; et ce paradoxe renferme en effet une consolante et stimulante vérité. C'est elle que nous avons à recueillir avant de faire entendre une autre leçon plus austère, plus radicale, mais aussi plus exaltante.

En critiquant la valeur des diverses civilisations qui ont apparu comme d'admirables créations de l'art [213] humain accumulées dans un musée, nous n'avons nullement voulu déprécier leur rôle et leur valeur certaine. Si chaque vie personnelle forme une logique en acte, il y a sans doute dans la croissance générale de l'humanité une liaison extrêmement complexe, mais dialectiquement enchaînée, qui nous empêche de simplifier le problème de la pensée humaine en le réduisant à une psychologie individuelle assez monotone. Sans tomber dans l'étroitesse arbitraire de cette fausse science qu'on a nommée jadis la philosophie de l'histoire, on peut croire en effet que la succession des âges de l'humanité n'est pas un chaos sans signification et que, si la destinée de chaque personne importe souverainement en résolvant un même problème toujours identique ou équivalent, l'aventure du monde et de l'humanité comporte aussi son ordre et sa beauté. Du moins pouvons-nous affirmer qu'à travers les obscurités de ce monde, où les conflits semblent se multiplier et s'étendre à mesure qu'on cherche à les pacifier ou à les dominer, les gains obtenus, si limités, si chancelants qu'ils soient, ne sont pas sans prix, sans efficacité. Réfléchit-on au contenu si riche de ce simple fait qu'enregistrent les statisticiens : depuis cent ans, malgré les guerres, les crises, les dépravations, il y a (je ne parle pas du Nouveau Monde) dans l'Europe une population quintuplée ? Et s'il est vrai, ainsi que nous l'avions rappelé, que la fin et le critérium même du mouvement de la nature, de la pensée, de la civilisation soit la multiplication des personnes pour la vie spirituelle, ne trouve-t-on pas dans cette constatation une raison de confiance dans la valeur d'une culture qui engendre sans doute d'innombrables maux, mais qui aussi peut faire vivre plus d'esprits capables — et c'est ce qui restera à montrer — de tirer de ces maux mêmes un bien infiniment supérieur ?

4° Toutefois il ne faut pas abonder dans un optimisme [214] qui pourrait trop aisément paraître duperie ou ironie. Loin d'escompter un paradis sur terre et même une surpopulation croissante, nous ne devons oublier ni les déviations auxquelles la faillibilité humaine est constamment exposée, ni les alternances rythmiques de toutes les décadences, ni l'impossible synthèse de tous les biens successivement obtenus ou convoités. Très fermes sur l'affirmation de la solidité relative et de la valeur qu'a l'œuvre de la pensée comme véhicule ou même comme arrhes d'un achèvement possible et d'un idéal réel, nous devons réserver encore l'attachement de notre esprit pour ce qui n'est plus fuyant et caduc. Il est bon assurément que l'enfant déploie d'abord son naïf égoïsme et s'éprenne de ses jouets ; mais il faut qu'ensuite, après avoir pris goût à la vie par ses jeunes joies, il en trouve un plus noble emploi, fût-ce au prix de l'effort et du sacrifice. De même, vis-à-vis du monde et des résultats de notre science ou de notre civilisation, nous ne sommes toujours que des enfants ; mais s'il est bon que nous goûtions la fierté de la cité terrestre, il est meilleur encore que, à travers les déceptions comme par les encouragements que nous y puissions, nous passions à d'autres perspectives et que, sans cesser d'être, selon l'expression stoïcienne, de bons citoyens de l'univers, nous y apprenions à devenir de vrais serviteurs de la pensée dans la cité de l'esprit.

Le développement individuel de la pensée, s'il est bien compris, nous prépare donc à discerner et à aider le progrès général dont chacun pourra sans doute avoir à pâtir et à profiter : ontogénie et phylogénie s'enlacent, et le caractère toujours en même temps onéreux et adjuvant de la société des esprits prépare ainsi une ascension dont il nous faut maintenant voir la nature, la nécessité et les issues.

5° Comprenons bien que l'essentiel du problème est non [215] pas de l'ordre historique ou scientifique mais de l'ordre métaphysique. Même à supposer que la civilisation tende, en effet, vers l'unité des pensées et l'union des âmes, jamais un tel idéal, même dans l'hypothèse la plus favorable, n'est réel-

lement accessible. Ce qui est successif, partiel, ce qui a commencé et ce qui disparaît à tout moment n'est pas l'objet véritable ni le terme normal de la pensée. Et nous voici devant l'étrange problème qu'avait déjà présagé notre allégorie des fleuves courant à la mer. Il n'y a que les poètes pour parler d'un océan sans fond ; comme si toute eau ne disparaissait pas dans un abîme sans limites. Tant il est vrai d'ailleurs que toute image est défailante en ce qui n'est plus de l'ordre des sens ou des abstractions.

Et ce qui rend ici notre difficulté plus mystérieuse encore, c'est l'apparente antinomie qu'on peut formuler ainsi : pour être en nous sous une forme consciente, la pensée a besoin de toucher pour ainsi dire un fond, d'être limitée, tout en étant indéfiniment active et besogneuse. Elle ne connaît pas l'une sans l'autre cette borne mobile et cette infinitude absolue. Et le rapport de ces deux nécessités, le lien vivant de cette double réalité demeure voilé pour elle comme un panneau fermé. Elle est rationnellement amenée à cette question : peut-on penser l'infini ? et, si l'infini est, peut-il se penser ? et, si nous sommes finis, pouvons-nous le penser, en nous appuyant sur lui, alors que tout fond semble manquer à une pensée qui a besoin de rencontrer un terme pour se réfléchir et se connaître elle-même ? Mais si ces difficultés restaient insolubles ou si les négations devenaient triomphantes, alors notre pensée, inexplicable en ses origines et en son devenir, ne s'effondrerait-elle pas et, de même qu'elle semble avoir commencé, ne serait-elle pas abolie comme un court feu d'artifice entre deux obscurités plus profondes, comme un feu follet dans la nuit noire ? Rien n'est donc fait, [216] pour rendre intelligible et sauver la pensée, si nous ne scrutons pas à fond ce suprême problème métaphysique où, tour à tour, s'impose à nous un sentiment de déficience incurable et de surabondance insaisissable. Et qu'on ne dise pas qu'une telle difficulté est artificielle comme une fiction d'inquiétude mystique. Elle ne résulte pas d'un jeu de l'imagination qu'il faudrait écarter comme une rêverie d'enfant, comme une survivance d'une ère primitive et fabulatrice de la pensée. Elle est inscrite aux plus rigoureuses exigences de la science la plus exacte où le scandale de l'irrationnel s'impose à la raison même, à la fois comme une certitude mathématique et comme une nécessité inintelligible à notre intelligence qui ne pourrait cependant pas se libérer de cette vérité sous-jacente à ses emplois les plus

rationnels. Telle, par exemple, l'incommensurabilité de la diagonale et des côtés du carré. Et cette certitude irréductible nous impose l'aveu que, dans notre raison même, quelque chose de positif, d'infini subsiste réellement pour démentir les négations superficielles, pour dépasser les enceintes pseudo-rationnelles, pour exiger la place d'un ordre noétique et d'une activité pneumatique supérieurs aux entités logiques et solidaires l'un de l'autre. Car ce n'est pas seulement dans la trame mathématique que se révèlent les commissures secrètes qui traversent les cadres notionnels, tels ces rayons qui perforent les plus durs obstacles ; mais c'est partout que la pensée a besoin, pour vivre, d'une puissance de pénétration et de liaison qu'on serait tenté d'éliminer comme irrationnelle ou mystique alors même qu'elle est une réalité partout agissante et foncièrement efficace. On a fait avancer la physique en des mondes qui ne sont plus à l'échelle anthropomorphique, plus même à l'échelle microscopique ou télescopique ; et par ces explorations dans un ordre de petitesse ou de grandeur qui déconcerte nos habitudes scientifiques ou pratiques, on a découvert [217] d'inouïes richesses : il y a, dans l'ordre métaphysique des sondages analogues à tenter, de secrètes avenues à parcourir ; car c'est en de telles profondeurs que s'élabore vraiment ce qu'on pourrait appeler la météorologie des esprits et les mouvements profonds de la pensée.



Toutefois, avant d'entrer dans ce défilé qui peut nous conduire à une impasse ou nous montrer la porte étroite ouverte sur la vie, il ne sera pas inutile de récapituler et de commenter les idées directrices dont une pédagogie de la pensée pourrait s'inspirer d'après les principes mêmes que vient de proposer la cinquième partie de notre enquête. Dès le début nous y parlions d'une éducation du sens commun comme initiation à la fois préliminaire et terminale de toute pédagogie. C'est le moment d'y revenir au moins brièvement. Le *sens commun* : quel sens fort il convient de placer sous cette expression qui peut

s'appliquer non seulement à des jugements personnels mais encore à la pensée collective ou même à cette incarnation de la pensée dans l'ordre universel ! Elle y crée une atmosphère qui devrait être de plus en plus respirable et nourissante pour les esprits, de plus en plus pénétrée de rationalité et de spiritualité. Sens commun, oui, car il tend à exprimer et à réaliser la signification du monde, à composer la société des intelligences et des volontés, à établir une communion entre la nature et les hommes et des hommes entre eux. Pour cette tâche, qui nous rallie à nos origines les plus lointaines et qui constitue une tradition toujours en mouvement, ce n'est pas trop de toutes les connaissances, de toutes les activités concourantes que nous avons sommairement passées en revue : apprentissage de l'expérience et formation intellectuelle de la sensibilité, disciplines scientifiques qui ouvrent un regard sur l'armature de [218] ce monde et sur les ambitions conquérantes de l'homme, anticipations divinatoires de l'art et de la poésie, chefs-d'œuvre de l'organisation sociale, synthèses de la spéculation métaphysique et morale, constructions progressives d'une civilisation où doivent s'unir, sans se confondre et sans s'arrêter, les plus différentes cultures qu'offre ou que prépare l'humanité dans son pèlerinage, à la recherche de fins à demi mystérieuses : voilà les prémisses, les conquêtes, les promesses de la pensée, développant peu à peu ses virtualités, recueillant ses gains, touchant les arrhes d'une solution qu'elle ne se décourage jamais de poursuivre et d'espérer malgré les faillites ou les déceptions qui semblent donner comme devise aux hommes ce vers de Lucain :

Nil actum reputans si quid superesset agendum.

Sans doute, tout cet ensemble ébauché, malgré une sorte de fusion obscure qui semble composer avec ces fragments un tout cohérent, au point que chaque génération est tentée de croire qu'elle est parvenue au faîte, demeure plein de lacunes ; ces fissures n'empêchent cependant pas la solidité de l'effort humain qui s'appuie sur ce fondement. Tout le dessein de cette partie de notre étude est en effet d'ôter au mot de Pascal ce qu'il a de trop pessimiste et d'y garder l'élan de confiance et d'admiration qu'il doit nous inspirer. Pascal, nous l'avons déjà rappelé, parle du bel ordre que les hommes ont réussi à bâtir sur la concupiscence. Disons mieux, car nous avons montré que c'est sur la vérité de la nature et de la pensée que, en dépit du désordre et des déficiences, il se cons-

truit, sur de l'intelligible et par l'intelligence, un édifice dont la vie la plus haute de l'âme ne peut se passer. Bien conduite (car elle a, en effet, besoin d'être enseignée et éduquée) la pensée, loin d'être une force de déviation et de dépravation, peut et doit être assainissante, élevante, fidèle au dessein humain et divin. Nul besoin d'être un niais, ou une « oie blanche » [219], pour garder la fraîcheur de l'âme et l'élan d'une simplicité généreuse et conquérante. Notre vie intellectuelle peut s'employer en toutes les directions, elle gagne même à être infiniment compréhensive dans l'intérêt de cette clairvoyance et de cette bonté qui lui permettent, par le détachement de l'égoïsme et de la partialité, de se rattacher très purement à tout. Ce n'est pas l'ignorance qui reste forcément la protection d'une innocence qui n'a pas besoin d'être aveugle, bien au contraire. Pour les corps l'hygiène et la lumière sont bienfaisants, davantage encore pour les esprits : *Intellectum valde ama*, répète S. Augustin. Seulement, afin de prévenir tout risque de présomption, et pour préparer la suite de notre enquête, ajoutons déjà, avec le grand Docteur : Aimons la pensée, oui, mais sous le contrôle de cette finalité ultime qui justifie à la rigueur les suprêmes sacrifices et qui, à la science la plus avancée, prépose et insère la parfaite nescience de tout ce qui n'est pas le but de la vie, la suprême vérité.

D'ailleurs et fût-ce au point de vue positif et utilitaire, n'imaginons jamais que nous possédons sûrement plus de vigueur et plus de joies intellectuelles que nos devanciers. Assurément nous savons plus de choses et disposons de plus de moyens qu'eux, mais sommes-nous plus intelligents ? N'y a-t-il pas eu, à toute époque et dès les temps préhistoriques, des inventeurs de génie ? Peut-être, sans abonder dans l'éloge d'une certaine ignorance, faut-il avouer que l'abus des connaissances positives a parfois compromis le meilleur savoir et la souveraine harmonie de l'esprit. Ce n'est pas seulement la spécialisation, d'ailleurs inévitable, des efforts qui menace la culture générale, la vie vraiment intelligente ; c'est la conception qui subordonne la personne humaine à des intérêts individuels ou collectifs, à un ordre extérieur, à des satisfactions matérielles ou à des conquêtes industrielles ou techniques. C'est celle aussi qui, exorcisant tout élément pneumatique [220] comme une superstition des âges périmés, prétend absorber l'effort humain dans la vérité impersonnelle des sciences positives dont la philosophie n'aurait qu'à faire l'histoire critique afin

d'entretenir une anomie intellectuelle. Notre tâche consiste, au contraire, à expliciter les conditions indispensables, les causes génératrices d'une pensée sans cesse inventive et productrice. Car ces multiples implications, on l'a sans doute compris, ne se passent pas les unes des autres, non plus qu'elles ne se suffisent les unes aux autres.

Ainsi tout cela est vrai, bon, mais subordonné ; il en faut dire autant de tous les degrés de la vie civilisée. Et pour récapituler les conclusions transitoires qui doivent nous mettre en garde contre la dépréciation et la majoration de tout l'effort intellectuel de l'humanité rappelons-nous ces trois vérités :

— La pensée, à défaut de l'unité qu'elle ne peut atteindre *in via*, doit au moins garder un *équilibre en mouvement*. Même chez les esprits qui se spécialisent en des études partielles, (puisque c'est la condition de tout progrès sous la loi de la division du travail), il faut que subsiste un sens de l'interdépendance des problèmes, un goût de l'universel : sans quoi on ferait des monstres et comme disent les Allemands des morceaux d'hommes *Theilmenschen*. C'est par là que tous les esprits doivent participer à cette raison, à ce noétisme total qui constitue l'atmosphère commune et le lien substantiel des esprits. Cette continuité motivante, cette communion dans la durée et dans la diversité, ce sont là des biens à sauvegarder aussi bien contre un conservatisme rétrograde que contre l'infatuation qui menace chaque génération, chaque stade de la pensée humaine.

Malgré l'inégalité de ses emplois, l'intelligence des plus évolués doit demeurer en contact avec la simplicité de l'âme enfantine, de même que la droiture et la plasticité [221] des esprits dociles ne se conservent qu'en participant d'intention et tout au moins en demeurant ouverte à tous les enseignements qu'apportera l'avenir. En un sens donc, la pensée n'a point d'âge. Elle semble se transformer comme la chenille en chrysalide ou en papillon mais elle demeure la même parce qu'elle coopère à une même œuvre qui dans la durée vise et réalise déjà une vie supra-temporelle, par conséquent toujours jeune et inépuisable. Faire pencher la balance tout en faveur du passé, mépriser les phases inévitables même alors qu'on s'en est dégagé comme d'une coque qui a contenu et enserré l'être vivant incapable d'y rentrer, tel l'enfant sorti du sein

maternel, c'est rompre l'équilibre d'une pensée qui a besoin de toutes ses attaches pour déployer son entière destinée.

— Il faut que la pensée soit non seulement équilibrée mais *ascendante et hérarchisée*. On a beaucoup parlé depuis cinquante ans d'un grand chapitre nouveau de la philosophie, la philosophie des valeurs ou de l'excellence, que Malebranche avait entrevue et qui a pris en Amérique le nom d'axiologie, la science de ces valeurs que Nietzsche avait voulu retourner de fond en comble. En effet, dans la suite de la pensée, les choses ne sont pas interchangeables. Ici également il y a irréversibilité¹. Toutefois dans cet ordre spirituel qui est le vrai sens de l'histoire, c'est non d'une dégradation mais d'une promotion, d'une intégration, d'une hiérarchie qu'il s'agit.

— L'idée dominante qui doit rester de cette partie de notre étude, c'est la nécessité de ne rien résoudre par vues [222] isolées : tout se tient. On fausse inévitablement les plus précieuses vérités à se contenter de fragments, pour vrais et solides qu'ils soient. Après avoir abusé de l'esprit de système, les philosophes abusent — je ne dirai pas des monographies, car elles peuvent s'inspirer de pensées d'ensemble, — mais des études morcelantes qui, pour les besoins de leurs analyses, fabriquent des termes et des cadres qui cloisonnent la pensée et finissent par l'étouffer et l'aveugler.

Avant de l'introduire dans le vide que nous allons lui montrer devant elle, ou même en elle, il a été nécessaire et bon de la fortifier et de l'encourager. Répétons-le donc : invinciblement et justement la pensée croit en elle-même ; elle croit à ce qui lui sert de base ; elle croit en ses propres résultats ; elle croit en ses promesses. Mais si déjà nous avons rendu plus intelligibles ses assises, ses démarches, ses acquisitions, il nous reste à montrer qu'elle ne peut légiti-

¹ Oserai-je demander qu'on ne juge d'aucun des chapitres ou des paragraphes de ces deux volumes sur *la pensée* sans le rattacher à tous les autres ? car la préoccupation dominante de ce travail, c'est de manifester la liaison de tout ce qui conditionne, produit et oriente la vie de notre pensée. C'est par ces relations mêmes que se précisent et se justifient des assertions sur lesquelles on ne peut discuter sans les situer dans la place où les met le progrès non seulement dialectique mais génétique de la conscience et de l'intelligence.

mement s'y tenir ; qu'elle ne peut sans inconséquence y renoncer, ni reculer ; qu'elle ne peut donc cesser sa marche en avant et en haut ; qu'elle ne peut tout au moins se dispenser d'un regard sur l'enjeu ultérieur d'où dépend la perte ou le gain de toutes ses mises de fonds, de toute sa fortune propre, de toutes ses espérances indéfinies.

Mais le danger toujours renaissant, contre lequel l'éducation de la pensée doit constamment nous mettre en garde, c'est l'espoir d'obtenir du futur ce que le passé ou le présent n'ont pu donner encore. Sous les formes les plus diverses, le millénarisme a tenté bien des âmes généreuses qui se consolent de leurs échecs par le sentiment de travailler pour un heureux avenir dont profiteront d'autres hommes, sans avoir pour elles-mêmes d'autre récompense plus haute que la fierté de leur dévouement frustré.

C'est contre cette religion du progrès que nous avons à prémunir beaucoup de nos contemporains, il faudrait dire tout l'avenir de l'humanité partout et constamment exposée [223] à un tel mirage. Comment y réussir sinon par une critique approfondie d'espérances fondées sur l'illusion d'un achèvement possible et d'un triomphe complet pour la pensée humaine dans l'ordre du devenir ?

Mais, d'autre part et par un choc en retour de cette présomption, n'avons-nous pas à nous libérer d'une illusion peut-être plus commune aujourd'hui et contre laquelle il semble parfois plus malaisé de reconforter les intelligences, trop promptes à croire à la portée toujours restreinte de la pensée spéculative ? Et, parmi tant d'hommes qui célèbrent les miracles illimités de l'esprit positif, l'armée ne se recrute-t-elle pas de ceux qui se résignent, bien mieux, qui se confient, comme si c'était leur meilleur refuge, à ce que nous appelions plus haut l'effondrement de la pensée dans le vide de ses origines et de ses fins qu'une métaphore illogique comparait à un océan sans fond : philosophie d'un nihilisme qui peut se parer des virtuosités de l'immanentisme dialectique, du vertige de la danse ou des subtilités de l'art, de la littérature et de l'épuisante volupté ? Entre ces excès inverses qui s'engendrent souvent y a-t-il pour la pensée, également ennemie d'une désespérance hédoniste et d'une confiance

décevante, une voie sûre qui nous permettra de reprendre la devise antique *rationem quocumque ierit sequar* ?

Il s'agit donc maintenant d'envisager un problème métaphysique et de mettre en évidence ce qu'il y a d'universel, de permanent, d'inévitable dans le succès comme dans l'insuccès de toute pensée finie, soit en face d'un monde indéfiniment changeant et renouvelé, soit surtout en présence de l'objet véritable, de l'objet transcendant, seul terme qui pourrait être saturant mais qui semble rester intrinsèquement inaccessible à tout esprit fini. [224]

Notre pensée conçoit-elle jamais la possibilité de se satisfaire je ne dis point par le passé ou par le présent mais par un avenir même simplement rêvé ? Cette impuissance qui assure d'ailleurs le désintéressement de tout effort clairvoyant n'implique-t-elle pas qu'en effet, si rien n'est absolument vain, rien n'est absolument rassasiant pour l'homme qui ne cesse pourtant d'aspirer inquiètement à une plénitude béatifiante ? Mais on ferme les yeux sur une telle carence, sans se croire aveugle pour cela. Il nous faut au contraire ouvrir notre regard intellectuel, scruter les causes et les suites d'une telle déception qui paraît frustrer, sans le supprimer, un désir essentiel. Selon qu'on néglige ou qu'on étudie à fond ce problème, la philosophie change totalement d'orientation. Il s'agit donc d'élucider cette question d'une déficience congénitale et d'un besoin incoercible qui travaille notre pensée en quête d'un objet suprême. [225]

SIXIÈME PARTIE
- DÉFICIENCE NATURELLE
ET EXIGENCE RATION-
NELLE
DE NOTRE PENSÉE
Qu'implique la conscience
de son inachèvement ?

[Retour à la table des matières](#)

[226] [227]

Analysant les diverses formes de pensée qui cohabitent en nous, constamment nous tendions à les réunir alors même que nous les déclarions distinctes, hétérogènes et irréductibles. Mais cette réunion, que nous semblions toujours supposer possible ou partiellement obtenue, est-elle jamais atteinte en réalité ? Est-elle même accessible à l'effort naturel comme si nous y avions normalement entrée et droit ? Et après avoir regretté la facilité avec laquelle tant de philosophes escomptent des résultats qui ne sont qu'espérés, ne tombons-nous pas dans ce même défaut en paraissant admettre de véritables réussites comme si dans l'ordre de la pensée et de la vie il y avait en effet des achèvements obtenus ? Y aurait-il vraiment, en des points importants qui pourraient

être de plus en plus étendus, unité conquise du connaître et de l'être, du penser et de l'agir, en sorte qu'il ne resterait ni hiatus, ni même inadéquation [228], ce qui permettrait à notre science, à notre philosophie de se suffire, de renvoyer le monde de la foi au domaine subalterne des succédanés et des superstitions ? « Il n'y a plus de mystère », disait Berthelot. Et Guyau prophétisait l'irréligion de l'avenir, un culte que beaucoup de nos contemporains pratiquent dès le présent en croyant même par là faire le plus complet, le plus libre, le meilleur emploi de leur pensée.

C'est là une question que certains peuvent déclarer périmée et tranchée définitivement par une fin de non recevoir, sans nouvel examen. Tout au plus consent-on à supporter, dans le secret des âmes et à titre tout privé, la survivance de croyances ou de pratiques, mais à la condition que la raison dans sa lumière propre et la vie publique dans son expansion officielle ignorent ce surcroît ou ce sursum de la pensée, dont beaucoup parlent avec ce ton de politesse qui ressemble à de la compassion. Qu'une telle attitude, loin d'être conforme à la pensée la plus lucide et la plus cohérente, soit un préjugé dont il est capital de faire la critique, parce qu'ici les plus grands intérêts même intellectuels sont en jeu, c'est ce que la logique interne de notre étude nous impose d'examiner.

Comprenons la signification du problème à poser, l'importance de l'enjeu à risquer. Il s'agit de voir si le fait de l'inachèvement perpétuel de la pensée ne recèle pas une vérité plus profonde sans laquelle cette constatation empirique serait dénuée de sens ou même impossible. Il s'agit d'opter entre — la chimérique conception d'une pensée en devenir ne s'appuyant que sur le *fieri* même, sans se suspendre à un être — et l'affirmation d'une pensée réelle qui, solide par ses attaches foncières, tend à une vérité absolument subsistante et conférant une certitude rationnelle en même temps qu'une valeur transcendante à la destinée de l'esprit. Il s'agit de voir si cependant cette pensée achevée, cette unité substantielle [229] de l'être et du penser, cette perfection du penser, où nous n'atteignons pas, est néanmoins concevable comme réalisée ; à quelles conditions elle apparaît comme possible en soi et comme participable en nous sinon par nous. Sans l'examen critique de ce problème fondamental, une science de la pensée resterait en l'air ou plutôt tomberait dans le vide ; et notre pensée se-

rait en effet moins qu'une bulle irisée s'il n'y avait en elle quelque communication d'une vérité essentielle et vivante.

La pensée a beau étendre ses connaissances et son empire sur la nature ; elle a beau multiplier et organiser les contacts humains en espérant se suffire en son ordre immanent et dans les biens qu'elle peut croire y êtreindre : ayant pris de plus en plus conscience de son dépassement perpétuel, elle ne fait qu'exaspérer sa fièvre de connaissance et de puissance. N'a-t-on point dit que, à la différence de la spéculation antique, s'orientant vers l'achèvement et le fini, les perspectives ouvertes depuis vingt siècles vers l'infini ont fait disparaître la sérénité ou la résignation païenne, quelque réserve d'ailleurs qu'il faille faire sur de tels sentiments qui n'empêchaient pas la détresse des âmes ou le désordre des mœurs ? Ne faut-il pas, devant la civilisation moderne, dire des progrès même de la pensée savante et humanitaire qu'ils créent des obstacles inattendus et d'autant plus insurmontés que les causes sont plus obscures, les palliatifs plus inopérants ou plus aggravants pour les maux à combattre ?

A mesure que l'effort humain semble plus intense, plus éclairé, plus généreux même, on est tenté d'appliquer à cette arme à double tranchant qu'est la pensée, si fertile en biens et en blessures, cette remarque qui rappelle notre optimisme à la modestie :

Si vires, et defectus acquirit eundo.

Finalement la vérité serait-elle onéreuse ? La pensée [230] accroîtrait-elle risques et souffrances, et le meilleur ne serait-il pas, comme plusieurs l'ont proposé, de ne point nous obstiner dans une impasse au fond de laquelle nous nous briserions ? Ne faudrait-il pas revenir à la belle et heureuse simplicité d'avant les fruits défendus de la science ? *Qui auget scientiam, auget dolorem.* Mais, outre que ce retour est chimérique, outre que la souffrance n'arrête point le courage humain, outre que le devoir et la joie de penser s'animent mutuellement, il ne s'agit plus seulement ici des renaissantes déceptions et des plain-

tes incurables qui succèdent toujours aux élans les plus victorieux. Le problème est tout autre et plus intrinsèque. Car sous la banalité des échecs et des succès associés se cache une question de fait et de droit qu'il nous faut poser en toute rigueur et examiner en toute précision.

— Oui ou non, la pensée peut-elle être autre chose qu'un devenir, qu'une alternance, qu'une relation fuyante indéfiniment, et si elle n'était que cela, serait-il possible qu'elle fût ? — Oui ou non, nous est-il donné, en un point quelconque de notre course, ou sur un objet quel qu'il soit, d'atteindre le tuf et d'unifier la pensée à son objet ?

— Oui ou non, est-il même concevable qu'indépendamment de nous une telle adéquation soit intelligible et réalisée ? — Oui ou non, à supposer même que nous projetions dans un absolu, au-dessus de toutes les conditions auxquelles sont assujetties nos pensées, cette perfection du penser en acte, est-il possible que, de quelque façon que ce soit, nous participions à cette unité achevée de l'intelligible et de l'intelligence, sans quoi penser nous demeure incompréhensible comme une approximation qui n'aurait point de limites ?

Pour nous préparer à ces questions peu distinctement étudiées (car il est malaisé même de les poser exactement), il ne sera pas inutile de nous appuyer d'abord sur des constatations de fait, non point pour en rester à des [231] aspects empiriques, mais pour dégager de ce qui semble les données expérimentales, les implications métaphysiques sans lesquelles la conscience et la signification des expériences inachevées ne sauraient ni être ni être connues. Peu à peu, nous serons amenés de la conscience permanente de *l'inachevé* à cette difficulté foncière, à cette vérité cruciale : la pensée en nous est naturellement et métaphysiquement *inachevable* ; et de là surgiront les problèmes suprêmes que nous aurons à discuter. Que notre lecteur ne s'inquiète cependant point de l'apparence ardue, dangereuse même, d'un détroit où il nous faut passer entre deux écueils : tour à tour on pourrait craindre (mais ce serait bien à tort) que nous déprécions trop la pensée humaine en lui ôtant partout la sécurité de se croire chez elle, sur un sol affermi et dans une demeure inexpugnablement achevée ; — et l'on pourrait redouter que nous cédions à l'ambition déraisonnable d'ériger la pensée jusqu'à l'absolue vérité, bien plus, jusqu'à l'idée et

l'espoir d'y prétendre et de s'unir à elle. Toujours donc reparaît cette dualité oscillatoire qui tantôt nous lance vers une évanescence de toute conscience personnelle, tantôt vers une exaltation divine de notre personnalité même. Comment échappera-t-on à l'un et à l'autre de ces excès ? Il vaut la peine d'y regarder à fond. [232]

Chapitre I

- L'inachèvement de la pensée - Philosophie de l'insuffisance et son caractère positif

[Retour à la table des matières](#)

Comprenons bien l'énoncé de ce délicat et décisif problème : il s'impose à nous sous une forme qui semble à la fois d'expérience banale et sans emploi philosophique. Si, sur un point quelconque, la pensée parvenait à un succès définitif, il paraîtrait possible de nous cantonner en ce domaine assuré comme en un donjon imprenable. Jaurès disait un jour à la tribune que l'homme est chez soi et qu'en face d'un pouvoir ou d'une grâce réclamant sa sujétion, lui offrant un don impérieux, nous avons le droit ou même l'obligatoire dignité de fermer notre porte et de sauvegarder notre souveraine indépendance. Mais est-il vrai que jamais en aucun domaine nous soyons ainsi chez nous, que notre pensée ait un plein succès, qu'une seule de nos idées ou de nos actions soit, fût-ce partiellement, une réussite définitive ? Est-il concevable qu'un tel morcelage nous réserve un asile inviolé, si réduit que soit ce canton où nous voudrions nous tenir en modérant nos désirs et en bornant notre curiosité comme c'était l'illusion de la sagesse antique ? Escompter cette suffisance restreinte, cet achèvement au rabais et au détail, est-ce [233] là vraiment une attitude philosophique qui supporte l'examen et témoigne d'une clairvoyante et courageuse probité ? Pour rester fidèles à notre méthode de sens commun et d'implications concrètes, voyons donc si, en effet, les réussites partielles de la pensée ne sont pas analogues à ce que dans le domaine scientifique nous appelions des extra-

polations, obtenues par un fictif passage à la limite et par l'espoir d'un futur que dément toujours le présent. Mythe rétrospectif d'un âge d'or, mythe d'un progrès indéfini ou d'un millénarisme incorrigible, serait-ce entre ces deux utopies que la raison humaine aurait à choisir ?

I. — QU'IMPLIQUE LA CONSCIENCE D'UN INACHÈVEMENT DE LA PENSÉE ?

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons d'aboutir à un étrange paradoxe. La pensée a beau étendre ses connaissances et son empire sur la nature ; elle a beau multiplier et organiser les contacts humains à mesure qu'elle accroît son triomphe et ses prises par les deux bouts qu'elle essaye de rapprocher : ces progrès apparents d'une science toujours plus maîtresse du temps et de l'espace, cette culture accrue d'une humanité toujours plus interdépendante en son activité civilisatrice, suscitent des difficultés imprévues, des conflits qui, en devenant « mondiaux », tirent d'une unification subie une désunion plus funeste.

Quelles hypothèses s'offrent à nous pour aider l'intelligence devant de si déconcertantes déceptions ? — S'agit-il d'une fièvre de croissance dont le caractère transitoire préparerait un regain de santé prospère ? Faudrait-il, au contraire, — faire écho à cette boutade de Jules Lachelier disant, après Rousseau, que l'homme trop pensant est un être dépravé, — demander, avec Frédéric Le Play, le [234] retour à la simplicité et au bonheur patriarcal, — prétendre que la faute originelle et permanente de l'humanité est une sorte de curiosité sacrilège ? — Serait-il plus vrai et plus salutaire d'aspirer à cette sagesse des Anciens se résignant aux bornes de la nature, avec la devise « rien de trop », « mortel, n'aie point d'ambition immortelle, ni de curiosités infinies » ? —

Devrions-nous plutôt estimer nécessaire un discernement entre des causes très diverses, soit déviation accidentelle qui, toute grave qu'elle est, peut et doit être redressée, soit condition normale d'une pensée laborieusement en quête de la vérité dont Malebranche dit qu'il faut la gagner, comme le pain du corps, à la sueur de notre front, soit enfin une insuffisance congénitale et radicale qui rendrait notre pensée incapable de s'achever, mais toujours désireuse d'un aboutissement auquel elle demeure impuissante à renoncer ou à satisfaire ? Peut-être que « les malheurs du temps présent » (mais tous les temps n'ont-ils pas connu des malheurs ?) résultent de tous ces désordres à la fois, mais aussi d'une insuffisance normale qu'il est souverainement désirable d'examiner en toute sa force et sa précision.

Si cette dernière explication, plus foncière que toutes les autres — qu'elle ne supprime d'ailleurs pas — est véritable, comment ne pas voir la gravité de l'erreur commise par quiconque pense et agit comme si l'effort humain, dans l'ordre spéculatif ou pratique, suffisait à rassasier le besoin de savoir, de posséder et de jouir dont s'alimente une inquiétude légitime ? Comment ne pas envisager, à côté des succès, fussent-ils pleins d'heureux résultats et de promesses indéfinies, les déficiences, non seulement provisoires et curables, mais foncières et, en un sens, définitives qui nous commandent une « philosophie de l'insuffisance » afin de compléter, de compenser, de ramener à leur juste valeur et à leurs obligations suprêmes une métaphysique, une éthique, une civilisation, trop confiantes [235] en leur propre stabilité ? La pensée ne s'égarerait-elle pas douloureusement, et même coupablement, dans la mesure où elle présumerait se parfaire soi-même tout au moins en escomptant son achèvement, son repos, comme si elle devait jamais trouver son *ubi* en soi, par les voies qu'elle fraierait en son initiative créatrice ? Même vaguement conçu, ce désir titanesque du surhomme n'est-il pas le principe des plus terribles désillusions en jetant l'humanité hors de la seule voie où le développement équilibré de ses appétits et de ses aspirations l'acheminent, non sans épreuves sans doute, mais avec intelligence et confiance, vers l'infini où elle tend ?

A. — Puisqu'il s'agit d'abord de nous rappeler bonnement à la vision lucide du sens commun, demandons-nous en quel point notre pensée pourrait justement se dire et se croire « achevée » ? Ce n'est certes pas lorsqu'il s'agit du spectacle de ce monde toujours nouveau auquel nous voudrions assister sinon par nos propres yeux du moins par la science des origines et des prévisions depuis le lever du rideau jusqu'au dénouement, s'il y en a un. Ce n'est pas non plus dans l'analyse de la vie intérieure ou de l'histoire des sociétés humaines, si attachantes pour les esprits qui voudraient se survivre afin d'embrasser tout le drame humain. Ce n'est point dans le domaine des vérités mathématiques où cependant l'on croirait volontiers tenir l'exactitude, la nécessité, la perfection, mais qui sont elles-mêmes renouvelées, élargies, entraînées en des relations dépassant toutes nos puissances de calculer, sans atteindre jamais ce que Taine nommait l'axiome éternel et la définition suprême d'où tout se déduirait. Ce n'est pas dans l'ordre métaphysique où cependant aussi et davantage encore l'on avait espéré égaler la pensée au ciel des astres fixes et à cette pérennité du moteur immobile ; mais la conception cyclique des Anciens s'est brisée [236] et ouverte sur un dynamisme qui va à l'infini. Ainsi de quelque côté que nous nous tournions vers le monde, en nous-même, sur l'humanité, du côté de la spéculation rationnelle, il est manifeste que, si nous regardons froidement les évidences de fait, tout est emporté dans un devenir où nulle de nos pensées, nulle de nos demi-réussites ne s'arrête et ne s'achève jamais.

Mais est-ce dire assez et suffit-il de parler le langage des apparences comme s'il n'y avait qu'espace et durée et comme si ce n'était point dans l'ordre de la qualité et de la réalité profonde que tout demeure fuyant, décevant, imparfait ? Nous avons montré dans notre partie cinquième les belles victoires de la civilisation : ne faut-il pas maintenant, sans renier ce qu'il y a de solide et de prometteur en elle, faire écho à la parole de la sagesse *vanitas vanitatum ; omnia videntur mihi paleae* ; écho qui loin de s'inspirer d'un pessimisme décourageant sera l'invitation et déjà l'accès offert à de plus hauts espoirs ?

B. — Que voulons-nous signifier en disant qu'il reste toujours dans notre pensée, si développée qu'on la suppose, de l'inachevé, de l'inadéquat, du fissuré ? Pour que cette idée d'inachèvement ait une précision et une portée philosophique, il est nécessaire qu'elle prenne une signification presque contraire au sens empirique qu'on est d'abord porté à lui attribuer. Il ne s'agit pas ici d'une interruption accidentelle, d'un arrêt qui aurait pu être évité, comme lorsqu'on dit d'un auteur qu'une fin prématurée l'a empêché d'achever son œuvre. Il s'agit, à l'inverse, de ce qui, même achevé d'après les apparences vulgaires, ne l'est pas de façon intrinsèque ; c'est-à-dire que, selon de justes exigences, la pensée « cherche comme devant trouver et trouve comme devant chercher encore », ainsi que le remarque S. Augustin commentant le livre de la Sagesse : « Celui qui semble parvenir au terme ne fait [237] réellement que commencer ». C'est vivre dans l'illusion que de croire ou qu'une œuvre de l'intelligence arrive à s'enclorre et à constituer une science arrêtée en un point quelconque, une philosophie définitive, s'agît-il de démonstrations mathématiques ou de théories logiques : nul résultat définitivement acquis ne permet, sans reprise en sous-œuvre, les accrues de l'avenir, ainsi qu'on l'a vu avec la géométrie généralisée, les théories de la relativité ou les rénovations de la physique et de la logistique.

Pour dépeindre cette illusion naïve ou subtile qui en tout ordre risque (et malgré les démentis de l'expérience obvie) de nous barrer la vue en face des réalités les plus proches et les plus lointaines, Mérimée use d'une piquante allégorie : de son balcon du cinquième étage, Pierrot, pour mieux voir Colombine qui passe dans la rue, se penche si fort qu'il tombe dans le vide. A l'instant où il est à la hauteur du second étage, Arlequin, son rival, lui lance de sa fenêtre : « Cela va-t-il bien ? — Très bien, pourvu que cela dure !... » Mais, même si cela durait indéfiniment, si la pensée, dans sa course vers son objet et vers son bonheur, persévérerait dans une chute ininterrompue, serait-elle *achevée*, au sens vrai de ce mot qui implique l'idée d'une perfection atteinte, et, si l'on peut dire, d'une fin heureuse dans l'infini de l'aspiration ? N'a-t-on pas dit que le pire serait d'être condamnés à vivre indéfiniment dans l'insécurité et les misères matérielles et morales de ce monde où rien ne se termine que par des attentes trompées, toujours relevées et retombantes comme le rocher de Sisyphé,

sans qu'il s'y trouve une seule prévision réalisée, un seul but pleinement atteint ? Et s'il est bon qu'il en soit ainsi pour que la pensée la plus clairvoyante ne sombre pas dans la désespérance finale, encore devons-nous comprendre la cause, la raison, le dessein d'une telle disposition, inévitablement imposée à l'esprit, pensant. [238]

C. — Déjà, nous avons signalé l'étrange infatuation à laquelle est exposée chaque intelligence juvénile, chaque génération montante, en croyant découvrir dans la nouvelle lumière qui surgit en elle l'apogée du soleil. Griserie d'une clarté qui, dans l'ordre pratique, n'est point déjà sans inconvénient mais qui, dans l'ordre des plus grands intérêts intellectuels, risque de devenir une faute meurtrière. Si, dans le domaine positif, le contrôle de l'expérience autorise et limite en même temps des hardiesses même inexplicables, dans le champ des idées de telles majorations semblent plus aisées, mais elles sont plus périlleuses car, faute de vérification, elles présentent comme acquises des thèses systématiques dont le spécieux agencement est fictif ou même frauduleux. Il y a là une improbabilité qui, pour être inconsciente, n'en est pas moins funeste, et c'est une telle habitude, et si malfaisante, que nous n'avons cessé de combattre. Il est temps de la poursuivre en ses derniers retranchements.

L'erreur première qu'il nous avait fallu écarter, à l'entrée même de notre route, c'est le présupposé d'un univers physique unifié dans son immensité étalée et consistant dans sa diversité mouvante : tout l'essor de la nature, de la vie, de la pensée n'est intelligible et réel, pour une réflexion qui scrute à fond les données et les conditions du devenir, que par une rectification d'un tel préjugé, si insinué qu'il soit dans la persuasion commune même des philosophes. Or, plus encore que le monde astral, le monde de notre pensée est à débarrasser d'une illusion analogue, d'une erreur suprême dont pâtissent la plupart des doctrines. Sans doute, il avait pu sembler que, par son effort progressif, la pensée avait réussi là où l'univers matériel ne faisait que poser un problème, susciter un élan, engendrer un dynamisme ; car peu à peu nous avons vu se développer l'effort heureux de la pensée pour réaliser de vivants esprits, centres d'unité universelle, chacun à part, [239] et tous capables d'une union plus hau-

te qui tend, selon une expression de Platon, à l'intime mélange de l'imparfait et de l'achevé, de l'indéterminé et du fixe, $\pi \epsilon \iota \rho \omicron \nu \chi \alpha$ $\pi \rho \alpha \varsigma$: c'est en cela, dit-il, que consiste tout ce qu'il y a de vrai et de beau. Mais n'est-ce pas encore une fiction que cette prétendue unité du monde des esprits où la pensée en nous égalerait tout à la fois la pensée cosmique en sa totalité et la pensée en soi, la pensée de la pensée, la pensée divine en son intégralité parfaite ? Comment, alors que le monde est un perpétuel enfante-ment, alors que notre pensée est une indéfinie croissance, opérer la somme définitive et arrêter ce qui est sans arrêt ? Et dans cette mouvance, comment faire tenir (à supposer qu'elle existe comme nous aurons à le chercher) l'éternelle fixité, et dans cette déficience toujours renaissante l'absolue suffisance de cette pensée divine, si tant est qu'elle soit concevable et réelle, ou tout au moins partici- pable par nous ? Sans doute c'est avec profondeur que Platon entrevoit dans tout ce que nous pensons cette mixture de fini et d'infini. Seulement est-il légi- time de s'en tenir à cette métaphore hybride, à cette conception matérialisante qui ne supporte pas une critique attentive et qui nous permet indûment d'escompter la réussite inintelligible d'un « mélange », c'est-à-dire de ce qui n'est pas une unité, encore moins une union, pas même une synthèse ? De cette formule, qui du reste n'a pas le même sens pour un moderne que pour un an- cien, en raison du chassé-croisé des significations de fini et d'infini, nous n'avons donc qu'à dire qu'elle avoue et qu'elle masque la difficulté par une pseudo-solution qui ne peut même pas être acceptée comme une hypothèse.

Ainsi donc, au moment où par la pensée nous semblions pouvoir résoudre la difficulté impérieusement posée au début et dans tout le cours de la genèse universelle, nous retrouvons, transposée, précisée, plus urgente, la question [240] qui n'a, selon le mot de S. Paul, cessé de gémir au fond de la nature ; quand donc l'achevé, le parfait viendra-t-il ? Il n'y a autour de nous, en nous, que des ébauches, *initium aliquod creaturae* : pouvons-nous du moins, dans la ligne où nous sommes engagés et sur le plan continu de l'ascension poursuivie, espérer, attendre, entrevoir un achèvement ?

D. — Si nous avons combattu l'illusion portant chaque génération à se croire parvenue à un sommet qui ne sera guère dépassé, il ne faut pas moins refouler une autre présomption de sens opposé, quoique souvent associée à la précédente, selon cette logique du sentiment qui ne craint pas d'allier les contraires. En fait, la pensée ne va pas seulement à ce qui est ; elle vit surtout pour ce qui n'est pas encore. Nous n'avons conscience du donné que par l'espéré. Rien d'étonnant dès lors si, du passé ou du présent toujours imparfait et « inachevé », nous nous tournons vers les achèvements possibles de l'avenir, souvent avec un désintéressement personnel et un dévouement digne d'admiration, puisqu'il s'agit du bien de la postérité auquel travaillent ceux qui n'en profiteront point. Toutefois n'y a-t-il point là une équivoque, voire une chimère qu'il nous faut dissiper ? — Ne confondons pas, en effet, le perfectionnement de la science et de la vie humaine qu'escompte légitimement un « futurisme » généreux, avec un achèvement véritable qui donnerait satisfaction, non pas seulement à des besoins transitoires et à des curiosités toujours reculées, mais à la question fondamentale, à cet « éternisme », sans lequel la pensée ne répond point à son appel permanent, universel, inéluctable. Dans le domaine du passager nous repoussons l'adage *omnia semper eadem*, car la formule d'Héraclite est la vraie : on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, tout change en nous et hors de nous ; mais pour [241] ce qui est de l'essentiel, c'est toujours la même chose qui reste l'« Unique nécessaire » ; et, à ce point de vue suprême, l'inachèvement demeure pour nous la vérité de demain, comme elle a été celle d'hier, comme elle est celle d'aujourd'hui. Ce ne pourrait donc être sans fiction que, au-dessus du monde mouvant des astres et de la vie terrestre, nous croirions pouvoir ériger le ciel fixe de la pensée, le monde parfait d'une philosophie en soi, un monde des essences stables, alors que, selon le mot souvent cité de Bossuet, « nous n'égalons pas la moindre de nos idées » et que notre pensée de Dieu, de nous-mêmes, des choses est sans cesse perfectible, comme elle est toujours naturellement inadéquate.

Comprend-on maintenant que l'inachevé, dont nous parlons ici, n'est pas seulement, au sens empirique de ce mot, quelque chose qui pourrait être atteint et fini demain ou dans un milliard de siècles ? Comprend-on que, sous ce qui est encore une question de fait, se présente, parce qu'elle la soutient et l'exige,

une question de droit ? Comprend-on que nous avons à nous défendre contre la crédulité qui nous expose tous à imaginer que tôt ou tard, ou même dès à présent, notre pensée est ou sera en équilibre normal, en état de grâce philosophique, sans avoir à user librement de ce qu'elle a de lumière et de force pour aller plus avant et pour s'ouvrir à des clartés ou à des obligations plus hautes ? Comprenons-nous que la conscience de l'inachèvement implique l'exigence interne d'un achèvement désirable et la recherche des conditions qui pourraient le rendre possible ?

Mais, avant de répondre à ces sollicitations logiquement impérieuses, et même avant de scruter la difficulté qui nous amène à mieux voir comment et pourquoi ce qui reste toujours *inachevé* est métaphysiquement *inachevable*, il va être éclairant de méditer sur ce qui est pour l'homme l'inachèvement par excellence, sur le scandale [242] donné à la pensée par la mort de l'être pensant : fait brutal dont la philosophie, — sauf sous l'aspect éthique, — a si peu reçu la leçon et qui cependant, par son caractère équivoque de fin ou de révélation, offre un intérêt décisif dont il est temps de tirer parti comme de la vérité la plus banale et la plus inconnue.

II — LA MÉTAPHYSIQUE DE LA MORT.

[Retour à la table des matières](#)

« Il faut penser, a-t-on dit, comme si nous ne devions pas mourir : la pensée vraie ne meurt pas ; elle est de l'ordre éternel ». Serait-il exact, serait-il sage de dire et de faire comme si la pensée de la mort devait être écartée par le philosophe ? Y aurait-il contradiction dans les termes à supposer la mort de la pensée et à allier, de quelque façon que ce soit, des mots qui n'ont rien de commun ? A un point de vue empirique, Epicure avait soutenu que la mort n'a

rien de commun avec nous puisque, tant que nous sommes, elle n'est pas et que, dès qu'elle est, nous ne sommes plus. Artifice qui fait sourire plus que penser. Mais, à un point de vue vital en même temps que métaphysique, nous nous trouvons en face de thèses, apparemment antagonistes, — celle de Platon : la pensée philosophique est la méditation et l'exercice de la mort, — celle de Spinoza : la philosophie est la méditation non de la mort mais de la vie. Ces deux définitions ne se contredisent pas, car c'est en deux sens différents, et, nous le verrons bientôt, en un sens plus profond encore que celui de Spinoza, que l'idée de mort peut être mise en harmonie ou en conflit avec la vie et la pensée. S'il s'agit de traverser le monde des apparences pour atteindre à une vision, à une réalité plus essentielle, la mort peut être considérée sous une double face, empirique ou révélatrice. [243] Elle offre ce caractère unique d'être à l'intersection de deux mondes : elle est ce paradoxe scandaleux de nier et d'affirmer en même temps, de ruiner et de libérer la pensée. En elle donc convergent, d'une part, toutes les évidences d'un échec et d'un inachèvement qui, lui seul, semble achevé ; et, d'autre part, toutes les possibilités, toutes les aspirations, toutes les promesses du seul achèvement qui nous reste concevable.

Voilà pourquoi une analyse de la mort s'impose à une science de la pensée. Peut-être qu'à travers ce passage déconcertant nous parviendrons à une intelligence des obscurités qui persistent encore et vont même s'accumulant sur la destination de cette ambiguë réalité, si frêle et si forte, qu'est la pensée humaine. Et recevant les leçons de l'expérience accessibles pour nous de ce côté-ci du voile, nous pourrions déjà entrer dans le mystère métaphysique de la mort ; puis, grâce à cette compréhension du sens, non plus empirique, mais ontogénique de la mort, nous serons sans doute préparés à découvrir la responsabilité suprême de la pensée dans l'option dont dépend ou la vie de la pensée ou ce que, dans l'ordre spirituel, François d'Assise nomme « la seconde mort ». C'est jusque là qu'il faut aller pour mesurer l'envergure, la finalité, l'efficiencie de la pensée.

A. — A parler le langage des apparences, la preuve de fait la plus forte, la plus universelle qui manifeste l'inachèvement inévitable de toute pensée d'homme, c'est la mort. Mais contre cette démonstration le sentiment spontané et invincible du genre humain s'inscrit en faux. D'où vient cette protestation ? Et si elle n'est pas fondée, suffirait-il au philosophe de reprendre le paralogisme épicurien qui semble enfantin mais qui pour être repoussé à fond suppose cependant la perception du caractère équivoque d'un fait où l'ordre empirique et l'ordre métaphysique [244] sont secrètement engagés dans un conflit direct et décisif ? Or, de cette ambiguïté, quelle est la philosophie qui a expliqué le sens et la portée ?

Naguère, un esprit pénétrant me questionnait sur les livres qui pourraient l'instruire de cette réalité dont on se détourne si habituellement que bien peu se mettent directement en sa présence, suivant en cela l'exemple de La Rochefoucauld : « le soleil ni la mort ne se peuvent regarder en face ». Pour répondre à la question qui m'était posée, j'ai cherché, j'ai consulté : nulle étude approfondie n'a été faite, du point de vue philosophique, de la mort envisagée comme un problème métaphysique ; et, d'ordinaire, l'on s'est borné à des considérations morales et à des admonitions ascétiques. C'est là un de ces cas où se vérifie notre critique des habitudes intellectuelles chez ces philosophes qui nous détournent des réalités les plus certaines, les plus impliquées en toute vie, pour construire des théories, sans racine dans les consciences, sans efficacité sur les actions.

— Remarquons d'abord que le sentiment de la mort est le propre de l'homme. Raoul Allier a montré que les animaux n'ont pas ce sentiment : une mouche se promène parmi les cadavres de ses congénères comme s'il s'agissait de grains de sable ; et quoique chez les animaux supérieurs une certaine compassion ou entr'aide se manifeste parfois à l'égard de ceux qui sont souffrants, plus habituellement encore le mourant et surtout le mort laissent indifférents ou hostiles les témoins de son agonie ou de sa fin. Au contraire, la préhistoire nous apprend que chez les primitifs des époques les plus reculées, le cadavre est l'objet d'une attention, d'une terreur peut-être, en tout cas d'un soin religieux. C'est même là le témoignage primordial d'une foi dans un ordre invisible ; à la mort, tout n'est pas mort : voilà la constatation qu'impliquent toutes

les sépultures, tous les rites, toutes les cérémonies funéraires [245]. Et c'est là un témoignage universel d'une immense portée. D'où cette conviction spontanée chez les peuples enfants, comme les nègres pour qui (m'écrivait un administrateur colonial du Dahomey, Ferdinand Galibert, après 35 ans d'intimité spirituelle avec les noirs), « jamais la mort ne leur paraît chose naturelle, toujours elle résulte d'une intervention occulte, d'un maléfice, d'une cause anormale : elle ne s'explique point, car elle devrait ne pas être, quoiqu'elle soit partout. » Test à retenir, comme une de ces implications profondes dont nous devons saisir à fond la signification révélatrice. C'est aussi ce qui semble survivre plus que tout le reste chez ceux qu'on peut appeler les post-civilisés, les hommes qui se croient délivrés de toute superstition, de toute religion. Le respect de la mort se manifeste là même où tout autre respect semble aboli.

Réfléchissons à ce qu'implique cette conscience de la mort et cette sorte de vénération pour cela même qui semblerait détruire toutes les craintes, toutes les déférences, tous les égards. Si nous n'avions pas un sens métaphysique pour placer, derrière tous les phénomènes qui se succèdent et disparaissent, une réalité permanente, nous ne saurions concevoir ni une survie, ni même (assertion plus paradoxale mais aussi certaine) une mort au sens que nous donnons à ce mot. L'idée de la mort n'est possible, n'est réelle que par la certitude implicite que nous avons de l'immortalité. Il y a là une sorte d'argument ontologique dont il s'agit de faire l'analyse ou l'inventaire.

Notre pensée n'est susceptible de se connaître elle-même que par le sentiment d'une vérité indépendante des accidents passagers : essentiellement, l'acte intellectuel est intemporel : ce qui est vrai a un caractère d'universalité, de pérennité. Dès lors, l'esprit qui pense appartient à un monde supérieur à la simple durée, au devenir, à la dégradation. Par conséquent, entre la vie de la pensée et [246] la disparition de l'être pensant il y a une sorte d'incompatibilité ; d'où le scandale de la raison, la révolte instinctive de notre conscience, l'étrange facilité avec laquelle, certains de notre mortalité prochaine, nous la regardons volontiers comme quelque chose d'hypothétique, d'irréel, d'incertain, d'étranger à nos préoccupations concrètes.

B. — Quel étrange écartèlement est donc le nôtre ! Appartenant à l'ordre organique et exposés par la nature animale au trépas et à la dissolution, initiés par la vie de l'esprit à l'ordre intemporel de la vérité qui ne passe point, de quel côté pouvons-nous, devons-nous tomber ou monter ? S'il est vrai que le meilleur est le plus fort il faudrait donc dire *major pars trahit ad se minorem*. Et notre intemporalité intellectuelle n'élève-t-elle pas avec elle et en elle notre infirmité matérielle ? Comment est-ce possible ; et, malgré l'évidence d'une dissociation meurtrière, que signifie, que vaut l'aspiration, la persuasion de la survie, et même de l'indéfectibilité humaine triomphant des brutales certitudes de la mort ?

Scrutons d'une façon plus rationnelle cette énigme. Ce que la philosophie peut et doit noter, c'est le tiraillement, le déchirement même de notre condition humaine, *homo duplex*, cas unique à notre connaissance, cas singulier où les sujétions organiques d'une vie animale semblent condamner l'être, capable de génération et susceptible de corruption, à une fin inévitable dans l'ordre des successions terrestres ; mais d'autre part, cas merveilleux où cette existence, enracinée dans le monde du changement et de la destruction, selon les paroles d'Aristote, participe à une pensée faite d'éternité et par conséquent faite pour l'indestructibilité. Par cela seul qu'il se connaît et que pour se connaître il a besoin d'affirmer la vérité de principes intemporels et de Dieu même, l'homme semble devoir échapper par sa nature raisonnable à la loi biologique de [247] la déchéance et de la mort. Et, comme dans un être qui forme une vivante unité ou un suppôt, selon l'expression scolastique, il n'y a pas plusieurs formes séparables, il en résulte que la véritable forme substantielle de l'homme, ce qui fait son unité essentielle, sa *quiddité* est normalement inaccessible à l'anéantissement. Donc, même au regard philosophique, la mort de l'homme est quelque chose de contre nature, doublement contre nature, tour à tour et simultanément anti-physique et anti-métaphysique selon l'aspect sous lequel on la considère. Voilà le point qui doit provoquer de nouvelles réflexions et servir de pierre d'attente à des recherches ou à des révélations ultérieures. Si, en effet, la mort qui malgré nous demeure inévitable pour tous, peut dévoiler les prémisses et les conséquences qu'elle implique sans même que nous ayons besoin de recourir à l'histoire des origines, ou aux suggestions d'aucune religion

positive, nous devons découvrir dans les leçons qu'elle nous donne les lumières les plus profondes sur les antinomies provisoires de notre pensée, écartelée entre deux mondes avant de pouvoir en devenir le lien.

C. — Si la mort a été tenue en dehors de l'horizon philosophique, c'est qu'à certains égards elle paraît impensable. Telle est la conclusion à laquelle un Spinoza voudrait nous amener. Faudrait-il dire avec lui, qu'il y a en notre individualité simple apparence éphémère et dont la disparition ne supprime rien de réel ; tandis que la part d'éternité en nous, s'unissant adéquatement à son principe, nous donnerait, dès à présent, la joie immense et indestructible de l'amour intellectuel et de la certitude qu'exprime cette constatation : *sentimus, experimur nos aeternos esse* ? Et pourtant, n'est-ce pas mentir au témoignage unanime de la pauvre humanité qui se reconnaît dans le cri de S. Bernard pleurant son frère avec ce gémissement : *mortem [248] meam et meorum horreo* ? On ne fait pas évanouir la mort en la méprisant et s'il faut réussir à la comprendre, à l'accepter, à l'aimer même comme un S. Paul (*cupio dissolvi*) ou comme un S. François d'Assise célébrant « sa sœur » la mort corporelle, ce n'est point d'une façon indirecte, à la manière du panthéiste qui commence par tuer la personnalité humaine pour déclarer plus facilement que l'homme n'est pas mortel ; mais c'est en réintégrant la grande crise du *trépas* dans le plan même où doit prendre place, après l'épreuve présente, le salut, dans ce monde nouveau où les pleurs et la mort ne seront plus.

La difficulté que nous venons de toucher est si grave qu'il est nécessaire d'y insister davantage en tenant compte de toutes les vérités acquises et liées durant le cours de notre enquête totale. Craignons d'imiter ceux qui après avoir isolé la pensée en la séparant de la nature et de la vie se contentent d'évidences censément rationnelles parce qu'elles sont partielles et qui, après avoir scié contre le tronc la branche sur laquelle ils sont assis, s'imaginent qu'ils n'auraient pas dû tomber avec elle. Quelle est donc l'inconséquence, logique et réelle, qu'il nous faut à tout prix éviter ici ?

Après qu'on a posé et reconnu des vérités indépendantes de la durée et des consciences particulières, on croit qu'on peut les nommer des pensées impersonnelles, leur attribuer une valeur absolue, les détacher de tout esprit pensant ces vérités. Il résulterait de là que la « pensée de la pensée », loin d'être le principe absolu et la perfection suprême, serait une dérivation ultérieure et par là même caduque ou partielle, quoique toujours renouvelable, d'une réalité qui subsisterait indépendamment de toute conscience ; et toute conscience pour devenir adéquate aurait à perdre son appartenance dans l'impersonnalité d'une pensée toute objective. On croit voir, comprendre, justifier cette thèse ; mais cette prétendue évidence rationnelle est [249] moins une idée claire qu'un jeu d'images confuses et chimériques. L'intemporalité abstraite d'une pensée uniquement objective est une assertion qui, sous la clarté verbale, renferme une obscurité impénétrable, une inintelligibilité en contradiction intrinsèque avec tout ce que de fait nous pensons et affirmons nécessairement. Rendons-nous en distinctement compte.

Nous aussi, dès l'origine, nous avons essayé de stabiliser une pensée qui ne serait ni pensante ni pensée d'aucune façon et qui aurait pourtant une subsistance réelle. Mais d'emblée aussi nous avons été expulsés de cette position par l'effort même que nous faisons pour nous y tenir ; et la force qui nous a chassés de l'idolâtrie cosmique et moniste a lancé toute notre course au delà de l'univers physique, au delà du monde de la vie, au delà du prétendu règne de la conscience, au delà même d'un déisme rationaliste.

Ainsi la pensée, déjà réelle dans la nature dont nous parlions à l'origine de notre recherche, n'a de concevabilité et d'efficience que par son élan même vers une pensée de la pensée. Il faut l'appeler si l'on veut une « pré-pensée », une ébauche, mieux encore une impulsion reçue pour tendre et s'élancer vers des réalisations progressives qui se rapprochent de cela qui seul mérite absolument le nom de pensée. C'est ainsi que sous cet attrait nous l'avons vue se frayer ses voies vers l'organisation, vers la vie, vers la conscience, vers l'ordre idéal et personnel : non pas simple interprétation subjective de notre réflexion anthropomorphique qui surviendrait après coup pour placer sur les choses une

grille plus ou moins falsifiante, mais production naturelle où s'incarnent des pensées de plus en plus capables d'aspirer à la perfection du penser.

Ainsi encore, selon la liaison réelle des données historiques et logiques que peut masquer une dialectique arbitrairement [250] verbale, nous ne constatons nulle part, nous ne comprenons jamais qu'il puisse y avoir absolument intelligibilité sans référence à une intelligence, sans que cette pensée tende ou se suspende à un être pensant. Réalisme foncier, mais dont il faut réserver les étagements qui ne nous conduisent pas d'emblée à la vision d'une pensée adéquate à elle-même. Notre démarche actuelle nous prémunit contre la perte de la pensée dans un monisme faussement abstrait et caricaturalement intellectualiste ; elle n'envisage pas encore mais elle nous montre déjà le problème qui reste à résoudre, celui de la pensée qui apparaît à notre horizon à la fois comme la lumière nécessaire et comme « la grande ténèbre », selon le mot déjà rappelée du pseudo-Denys.

Ainsi enfin se précise de plus en plus le paradoxe métaphysique de la mort. Il semblerait que la pensée ne puisse se développer, pour les êtres bornés et passagers que nous sommes, qu'en se constituant des moyens d'expression, qu'en s'incorporant à des organismes susceptibles de la rendre concrète pendant qu'elle-même paraît les associer de plus en plus à son indéfectible vitalité. Mais voici pourtant que cet échange de services paraît rompu et que la pensée qui avait pourtant vu, vécu, agi dans l'ordre éternel de la vérité succombe apparemment. D'où une double protestation dans le fond même de l'esprit : cri en faveur d'une invisible persistance de l'être raisonnable, même alors que semblent détruits les organes de son ascension vers l'impérissable vérité ; cri encore plus profond en faveur de la divine vérité qui, elle, semble inaccessible à toutes nos apparentes faillites humaines et d'autant plus nécessairement « pensante » que notre pensée reste plus imparfaite, plus contingente, plus menacée.

Ces remarques ne font que rendre explicites les assertions spontanées qu'implique au fond de toutes les intelligences le contraste des aspirations de la raison et la profonde [251] émotion, la révolte métaphysique que suscite la mort corporelle de l'être pensant.

D. — Peut-être les analyses précédentes, sans supprimer ce qui restera toujours mystérieux et pour ainsi dire choquant dans la mort, nous aident-elles à comprendre un peu la leçon du fait qui semblait si peu intelligible dès l'abord malgré ce qui paraît d'autre part une fatalité si naturelle. Mais il y a un aspect inverse qui mérite d'être examiné parce qu'il risque de suggérer une trompeuse interprétation. Défions-nous d'un trop facile optimisme qui, par réaction contre les humiliations désespérantes, exalte souvent les hommes en leur persuadant que le trépas purifie, confirme et consacre tout. Parce que, de ce côté-ci du voile, la mort apparaît comme une subordination scandaleuse de l'esprit à l'infirmité corporelle, beaucoup s'empressent de prendre une revanche en estimant que d'emblée la perfection de la pensée se trouve atteinte par elle comme au sortir d'une prison obscure. Suffirait-il d'invoquer, contre la brutalité des apparences réduisant l'homme à cet état qui, selon le mot de Bossuet, « n'a plus de nom dans aucune langue », l'invisible réalité d'une âme enfin libérée des entraves de la matière ? Oui et non. — D'une part, en effet, il reste vrai que par un élan spontané une conviction surgit que tout n'est pas fini, que tout peut même commencer avec la mort. Ce n'est donc pas seulement le sens populaire, le respect du cadavre, les exigences du cœur qui s'insurgent contre le divorce de la chair et de la vie spirituelle. Briser absolument ce lien que vient rompre en fait le trépas empirique, ce n'est pas comprendre, ce n'est pas résoudre notre problème philosophique. Il y a dans l'idée d'une résurgence et d'une transfiguration de notre « composé humain » une croyance, d'abord sans doute déconcertante pour une sagesse superficielle comme celle des auditeurs de S. Paul à l'Aréopage, mais [252, *CONTRE UN TROP FACILE OPTIMISME*] profondément enracinée dans toute conscience soucieuse de sa durée personnelle, dans toute science d'une pensée attentive aux conditions de sa vie présente et future. Pour reprendre les termes techniques dont nous avons commodément usé, le pneumatisme ne peut s'évanouir dans le noétisme, sans que celui-ci devienne impensable et disparaisse lui aussi (49). — D'autre part, autant il est vrai de protester contre la tentation d'une évanescence complète de la personne humaine dans la mort, autant il semble prématuré et présomptueux d'escompter un achèvement de plein droit et comme automatique de la pensée

sous le prétexte qu'elle serait soudain désincarnée et qu'elle s'unirait à la vérité simple et totale.

Quand on a surmonté le scandale de la mort corporelle chez un être qui pense l'éternel, on ne doit pas pour cela s'écrier : ô mort où est ta victoire ? et la pensée ne lâche point son problème essentiel en l'envoyant promener, selon une expression de Platon, dans ce monde des Idées où règne censément l'intuition de l'unité, de la beauté parfaite et absolue. C'est là une suprême extrapolation, non seulement invérifiable, mais condamnée par un examen qu'il nous faut maintenant pousser à bout. Nous avons, en effet, à rechercher si la pensée, dont nous venons de constater l'inachèvement inévitable en fait dans les bornes de l'expérience aussi élargie que possible, n'est pas inachevable en droit. Les arguments dont nous avons usé pour l'acculer à l'aveu d'une déficience et d'une désunion interne, ne valent-ils pas au delà même de toute expérience et jusque dans le champ hypothétique des possibilités transcendantes ? En d'autres termes, si, pour nous, la pensée ne s'achève jamais et ne vaut que par un devenir incessamment dépassé, ne serait-ce point parce qu'en soi le penser pur est un non-sens, un pur irréel ? Question qui s'impose avec une force aujourd'hui accrue par l'effort le plus récent, le plus rigoureux, le plus hardi de toute la [253] spéculation métaphysique et même religieuse.

En ce défilé obscur et difficile, faisons le point. Qu'avons-nous obtenu et déjà un peu éclairé par l'examen critique de la plus étrange et la plus banale de nos pensées, celle de la mort ? Et que devons-nous encore scruter dans ces ténèbres où se cache ce destin non seulement de notre pensée humaine, mais de la Pensée en soi, clef de toute l'énigme ?

Déjà un rayon de clarté nous a montré distinctement ce qui demeure souvent confusément équivoque, le double aspect empirique et métaphysique de la mort. Dans le premier sens, terme qui par un achèvement prématuré semble fixer et démontrer l'inachèvement réel et inévitable des pensées et des espoirs humains ; dans le second sens, initiation au mystère ontologique qui seule ouvre l'accès d'une solution décisive au dilemme d'Hamlet : être ou n'être pas,

éteindre ou éveiller la pensée, l'éveiller de ce que Plotin nommait le sommeil du corps. Lorsque, dans son adolescence, Guyau, tourmenté par cette angoisse, posait sur son cœur la pointe d'un compas en se disant qu'un simple mouvement de sa main pressante pourrait, en une seconde et comme dans la clarté d'un éclair, lui procurer le mot de l'énigme suprême, n'était-ce pas à la fois comprendre et méconnaître le sens de la difficulté ? — Le comprendre, car c'est en effet par la suppression des apparences transitoires que se manifeste ou s'abolit la réalité foncière ; — le méconnaître, car une curiosité brutale, une dissociation radicale pêche par ignorance des sources profondes où s'alimente le cours de toute notre pensée, comme par désobéissance aux règles essentielles qui subordonnent le développement humain aux divines exigences de la raison spéculative et pratique. Mais, si la prudence intellectuelle et morale interdit la brusquerie de cette expérimentation métaphysique que semblerait être [254] le suicide du corps par désir impatient de vérité, n'avons-nous pas en effet une sûre et sage méthode d'investigation par l'ascèse et la mortification ? Ce qu'il est faux et mauvais de viser matériellement avec la précipitation d'un enfant, n'est-ce pas ce qu'il est bon et éclairant de chercher et d'entrevoir à travers toute une vie de fidélité à la lumière, de soumission à la sagesse, de tempérance qui immole les désirs passionnés aux biens impérissables ? Et cette mortification, qui ne tue pas la nature sensible mais qui l'épure, la convertit, l'élève à la participation de la vie spirituelle, ne fournit-elle pas en effet cette preuve, dont Pascal célébrait la force démonstrative, en disant que, par elle, ce qui d'abord paraissait néant ou duperie se révèle, à travers les sacrifices et les humiliations provisoires, comme la réalité même, la réalité pour laquelle, après avoir cru tout risquer dans notre audacieux pari, nous n'avons rien perdu, en gagnant tout, c'est-à-dire l'infini ?

En notant tout à l'heure le paradoxe qu'offre la condition humaine, où la mortalité de l'être raisonnable incarné dans un organisme corruptible semble en contradiction avec l'intemporalité de la pensée participant à l'ordre éternel, nous ne rendions pas compte encore de toute la signification d'un tel assemblage. *Homo duplex*, disions-nous ; mais non ; cette dualité, contrairement à l'emploi de termes offerts aux modes superficiels de langage, n'est pas celle de

deux êtres, de deux substances, de deux vies absolument et définitivement séparables. La matérialité elle-même résulte des deux aspects hétérogènes de la pensée ; dissociés en fait, irréductibles en droit, ils peuvent être temporairement disjoints, sans cesser pour cela de tendre à l'union qui fait leur vie complète ; et ils aspirent en outre invinciblement à une unité plus parfaite que celle de cette union naturelle. En principe donc, la mort est contre nature parce que l'élément immortel tend [255] à assumer en lui, ou avec lui, les formes inférieures de la vie animale et de la genèse cosmique afin d'en faire un *corpus spiritale, terra nova, novum cælum*.

Mais n'anticipons pas. Remarquons seulement ce qu'il y a de spontané, d'incoercible, de fondé dans le respect universellement accordé à « la dépouille mortelle ». Il semble que la pensée veille encore en ces débris que non seulement elle a animés, mais qui l'ont servie elle-même. Par cette pensée qui demeure, rien de ce qui fut ne cesse de subsister et d'être intégré dans l'univers intelligible et réel tout ensemble. Illusoire en apparence et enfantin, ce désir amoureux de l'homme qui s'attache aux moindres fibres du passé, aux nuances fugitives dont est faite la beauté du monde et qu'on voudrait goûter toutes ensemble dans un poème unique de couleurs et de sons. Et c'est vrai dans l'ordre de la nature même physique, davantage encore dans la polyphonie des pensées et des actions humaines.



Avons-nous assez manifesté les réserves métaphysiques dont la mort qui semble tout sceller sous la pierre tombale est la messagère ? En ce qui passe, il y a quelque chose qui, dans la pensée et par la pensée, demeure inextinguible ; et ce qui subsiste, non pas seulement idéalement mais réellement, c'est d'avoir été, de ne pouvoir plus ne pas avoir été, de composer une vue et une vie d'éternité. En ce qui pense subsiste ce qui concentre le passé, le possible,

l'universel, ce qui aspire à être, ce qui aurait dû être, ce qui devrait être, ce qui sera.

Mais ce résumé resterait incomplet si nous ne rappelions avec une nécessaire insistance l'aspect contraire qui rouvre de nouvelles questions dont ne peut se désintéresser la métaphysique de la mort puisqu'il s'agit de mesurer les possibilités ou les obstacles d'une ascension complète [256] de la pensée. Car il ne faut pas nous abuser sur cette sorte de perfection que la mort semble jeter comme un vêtement d'honneur sur les hommes et les œuvres dès ce monde, ni surtout comme si, après l'éprouvant passage, la solution était spontanément atteinte. Ce qui finit inachevé en cette existence terrestre ne commence pas automatiquement achevé dans l'éternité, soit qu'on imagine ce retour à cette impersonnelle pensée comme l'expose Alexis Bertrand dans sa thèse « de *immortalitate pantheistica* », soit qu'on accepte la conviction un peu vague d'une entrée directe de la personne immortelle dans une vision intégrale de la vérité. Il nous faut, si l'on ose dire, pousser l'étude de la pensée, de ses conditions, de ses limitations, de ses exigences, au delà même des formes d'exercice que nous offrent les faits ; et, nous dégageant de l'aspect empirique ou mixte du problème, nous allons examiner maintenant les requêtes essentielles d'une métaphysique de la pensée.

Partagés que nous sommes entre le besoin de la suspendre, même en nous, à une vérité réelle et transcendante et l'impuissance où nous restons de réaliser en nous cette nécessaire affirmation, nous avons à tenir simultanément compte de ces deux requêtes et à rendre intelligible le conflit qui en résulte : la signification salutaire que comporte cet embarras ne serait-elle pas que d'une part autant il est logique et positivement nécessaire d'affirmer l'absolu divin, autant il est rationnel et inévitable, pour rester dans la cohérence, d'affirmer l'impossibilité pour nous d'être cet absolu dont notre pensée ne peut pas ne pas impliquer la vérité réelle et actuelle. C'est un tel ultimatum de la raison qu'il nous faut énoncer en tenant sous notre regard toutes les faces simultanées qui s'imposent à nous comme des « compossibles » puisque nous ne pensons qu'en les unissant de fait ; mais il va être bon de comprendre davantage l'harmonie supérieure en laquelle se résolvent des notes que des rapprochements partiels laisseraient discordantes [257] ou tout au moins exigeantes d'un

soulagement impérieusement attendu et d'une eurythmie finale. Voici donc quelques-uns des thèmes à composer ensemble :

1° Ne pas se contenter de dissocier le sort des deux soi-disant éléments du composé humain.

2° Montrer que même pendant l'état de séparation et de mort il n'y a point destruction définitive et totale de ce qui a été empirique et corporel, ni désindividualisation de l'élément noétique et pneumatique : ce qui contredirait l'effort de la nature vers l'unité en supprimant de la pensée censément pure et libérée toute conscience personnelle.

3° Insister sur la solidarité persistante et la dissociation provisoire mais simplement relative de l'âme pensante et des sujétions qui l'empêchent de se perdre elle-même dans l'indétermination panthéistique.

4° Montrer enfin que, faute de résoudre à fond ces difficultés, on laisse évanouir d'abord la personnalité humaine, ensuite la possibilité d'un Dieu personnel, enfin le problème de l'union sans absorption ou confusion de la pensée finie avec son principe et sa perfection. Il y va donc de toute la nature de la pensée en Dieu et en nous et nous allons avoir à examiner si la pensée, malgré les déficiences constitutionnelles que nous discernons en nous, peut être conçue comme absolument achevée en soi, alors même que nous ne comprenons pas encore qu'elle soit achevable en nous. Ainsi deux aspects opposés et solidaires : Dieu est-il possible ? et, quoique cette possibilité ne puisse être réelle qu'en dehors de nous, pouvons-nous y participer comme à la seule cause de notre propre réalité et de notre union salutaire ? Donc distinguer la pensée humaine et la pensée divine, vérité nécessaire et seule susceptible de résoudre le problème de la diversité et de l'unité. [258]

Quelque succès qu'obtienne notre pensée, jamais le philosophe en sa doctrine, l'homme en sa vie, les civilisations en leur apogée n'arrêtent

le devenir et ne suppriment l'inquiétude, pas plus que n'est suspendu le mouvement des astres. Ce fait, que toute expérience consacre et qu'avec une brutalité tragique nous impose la mort, n'est pas seulement une vérité d'expérience. Aucune des échappatoires auxquelles ont eu recours certaine sagesse antique ou maintes doctrines récentes ne prévaut contre cette évidence d'un dépassement perpétuel. C'est qu'il y a là aussi une vérité de droit. L'inachèvement est, au fond, une inachevabilité. C'est de cette nécessité naturelle en ce qui concerne toute pensée en devenir que nous devons nous rendre compte, mais sans tomber pour cela dans un péril inverse. Car si elle ne s'achève pas en nous, la pensée comporte-t-elle d'être parfaite en soi ? Faudrait-il l'assujettir hors de nous à nos propres déficiences ? Ne faudrait-il pas dire au contraire que, si elle naît en nous alors même qu'elle ne peut s'y achever, pas plus qu'elle ne peut mourir, elle dépend toujours d'une parfait Penser ? et n'est-il pas nécessaire d'affirmer que, s'il en est ainsi, et si elle commence sans finir dans un esprit créé, c'est parce que d'abord elle est achevée et infinie dans l'Être incréé ? Et dès lors n'avons-nous pas à chercher comment notre pensée peut participer ou doit chercher à s'unir à cette absolue perfection ? [259]

Chapitre II

La perfection de la pensée est-elle concevable ? Le problème de l'achèvement de notre pensée et la possibilité de Dieu.

[Retour à la table des matières](#)

On accordera sans doute que, dans tous les sens, l'inachèvement et la mortalité sont l'universelle loi de ce monde du devenir. Mais ailleurs, dans l'ordre invisible de la pensée pure ou bien au delà des horizons présents qu'a toujours dépassés l'aspiration humaine, n'y a-t-il pas ce lieu de la lumière et du repos dont on voudrait nous faire désespérer, sans qu'on y réussisse jamais complètement ? Faudrait-il nous abandonner à cette vague espérance, à ces recherches expérimentales qui semblent contradictoires en traitant empiriquement un objet inaccessible aux vérifications positives ? Et toute donnée vérifiable ne fait-elle pas défaut, au point de rendre une solution arbitraire, c'est-à-dire inaccessible ? Si la philosophie de la mort qui nous avait parue si peu avancée comporte néanmoins une analyse plus précise des implications de notre conscience et de notre spéculation métaphysique, ne sera-t-il pas possible de porter l'investigation sur la face métempirique, faut-il dire de la mort ou de la « survie », puisqu'il nous a paru que ces deux pensées ne peuvent réellement se [260] séparer pour nous et que nous n'aurions aucune idée de la première sans l'intime aveu de la seconde ?

Mystérieuse perspective assurément ; mais est-on réduit à se contenter d'un sentiment aussi vif que ténébreux, en parlant tout au plus de ce beau risque à courir, $\kappa \alpha \lambda \cdot \varsigma \kappa \cdot \nu \delta \upsilon \nu \omicron \varsigma$, qu'envisageait l'optimisme de Socrate mourant ? A supposer même que nous ne puissions percer la nuit jusqu'aux horizons d'outre-tombe, n'y a-t-il pas de proches écueils à éviter : — ou bien une vague survie, une morne existence d'ombre avec quelque plaisir inerte dans un empyrée ou des limbes qu'on n'arrive point à défendre contre l'ennui de la médiocrité et de la sécurité sans idéal et sans mouvement ; — ou bien l'affirmation gratuite d'une sorte de perfection automatiquement atteinte, comme si la pensée, au moment même où elle s'effondre sans pouvoir se secourir, s'élevait d'elle-même à une pleine possession de soi ? Pascal s'étonnait, s'indignait même, de voir la plupart des hommes s'étourdir pour oublier le terrible problème de l'immortalité. Que devrait-on dire aujourd'hui en constatant l'oubli, même ou surtout chez les philosophes, d'une question qu'on n'ose presque plus poser, sur laquelle ne se publie à peu près aucune étude vivante, dont la plupart semblent ne plus même avoir à détourner leurs yeux, puisqu'on dirait qu'ils ne la voient pas. Il y a pourtant des aspects que la spéculation critique doit aborder ; et toute la vitesse acquise par notre étude de la pensée contribue en effet à nous porter impérieusement vers les rives ultérieures.

Avant de supposer que la mort est une fin ou qu'elle est un commencement, nous devons mieux analyser les conditions d'où peut dépendre soit la destruction soit la survivance et peut-être l'achèvement de notre pensée, écartelée entre le monde périssable et les vérités intemporelles dont elle semble partager la pérennité. Examinons donc quels obstacles paraissent s'opposer à la continuation de [261] la vie pensante, au point que son état d'inachèvement présagerait une « inachevabilité » comme une destruction de la conscience personnelle. — Un tel problème ne met pas seulement en cause le sort de notre être spirituel : il soulève en effet une autre question plus lourde et plus essentielle. Si notre pensée devait nous apparaître comme définitivement inachevable et si, en dernière analyse, la pensée parfaite semblait impensable, en raison d'une contradiction interne qui rendrait impossible le Dieu absolu, la valeur métaphysique et morale de notre pensée en devenir, sans but ultime, ne serait-elle pas ruinée sans qu'aucune explication intelligible pût être donnée de ce qui

ne serait qu'un rêve dans le tournoiement d'une danse peut-être enivrante et d'autant plus qu'elle serait évanescence ? Si, au contraire, malgré ce qu'il y a d'inachevé et d'imparfait, voire même d'inachevable et de fissuré en notre personnalité même la plus développée qui se puisse concevoir, nous pouvons, nous devons affirmer la possibilité, la nécessité d'une Pensée absolument subsistante, toute mystérieuse qu'elle demeure en son inaccessible perfection, alors tout reprend sens intelligible, valeur précieuse, stimulation infinie dans notre science de la pensée.

Mais ce n'est point à la légère qu'il faut affirmer cette unité divine, si incommensurable avec ce qui nous a toujours apparu comme la désunion intime, toujours provisoire et pleine d'espérances ou d'illusions, mais peut-être incurable, de nos pensées. Si même nous réussissons à découvrir quelque chose de connaissable pour nous dans ce mystère de la pensée pure où l'être intelligible et l'intelligence subsistante exigent de se trouver en parfaite équation dans leur distinction, il restera encore une difficulté tout à fait décisive pour nous, celle de notre participation à cette réalité idéale : comment concevoir que notre pensée, naturellement inadéquate à tous ses objets comme [262] à elle-même, puisse s'éclairer à une lumière si aveuglante pour nos yeux ? Comment, sans cesser de recevoir et d'employer les rayons faute desquels nulle pensée, même défailante, ne serait réalisable, pouvons-nous user ou abuser d'elle ? Comment avons-nous à l'accueillir et de quelles conditions dépend nécessairement cette participation qui nous associe peut-être à l'unité, non pas sous sa forme essentielle et incommunicable, mais grâce à une union seule capable de réaliser le vœu suprême de notre pensée finie, toujours besogneuse d'infinitude et d'éternité ?

Ainsi entrevoyons-nous, dans une suite de problèmes posés au cœur de la pensée et dans une connexion aussi réelle que nécessaire, les réponses à obtenir pour qu'une science intégrale de la pensée mérite vraiment son nom. Plus que jamais, pour satisfaire aux exigences d'une méthode intégralement concrète et logique, nous devons nous tenir aux implications qui se commandent les unes les autres. Le danger, en de telles questions qui apparaissent à maints esprits comme rationnellement invérifiables et comme accessibles seulement à des intuitions fragmentaires ou même arbitraires, ce serait de renoncer à la continuité

du lien qui ne nous conduit à l'intelligibilité des solutions qu'en ne laissant échapper aucun aspect des difficultés, aucun anneau des nécessités enchaînant la spéculation philosophique, comme sont enchaînées aussi et d'abord les certitudes vitales et les responsabilités positives de tout être pensant et agissant.

Qu'on veuille bien prendre garde à la rectitude du faite où nous devons avancer entre deux abîmes. — D'une part, il faut éviter de décourager la pensée, tout en exerçant sa clairvoyance à discerner sa déficience essentielle qui la rend toujours inachevée et même inachevable par elle-même, sans qu'il soit légitime pour elle, ou même sincèrement possible, de renoncer à son élan primitif, à son [263] besoin d'unité et d'intelligibilité, à son aspiration amoureuse de vérité et d'être. — D'autre part, il nous faut montrer que cet appétit insatiable n'est point une boulimie malade ; qu'il y a, en effet, un aliment bien réel et seul propre à rassasier cette faim infinie ; que jamais par son seul effort la pensée humaine ne pourrait sans présomption, sans faute contre sa propre nature et contre les nécessités métaphysiques, viser et capter l'objet convoité ; qu'il y a donc enfin une attitude à définir et à prendre en face de ces multiples exigences, très précises et très rigoureuses, mais dont aucune ne peut être impunément méconnue ou sacrifiée.

I. — Pour protester contre l'aspect empirique de la mort qui contredit notre sens impérieux de la vie et que, plus fortes que les apparences sensibles, démentent victorieusement la métaphysique populaire et la confiance invincible de l'humanité dans un indéfinissable au-delà, il ne suffit pas d'une vague espérance, risquant de rester précaire ou de devenir présomptueuse. Ici encore nous devons nous prémunir contre une nouvelle extrapolation d'autant plus séduisante et périlleuse que toute vérification, même métapsychique, demeure suspecte, pour ne pas dire chimérique et fallacieuse, par une sorte d'*ignoratio elenchi*. En effet, s'il y a immortalité et achèvement de la pensée, ce ne peut être qu'à la condition d'échapper aux sujétions empiriques, aux contrôles expérimentaux, au monde des relations fluentes et d'une genèse toujours *in fieri*. Il y a donc une vérité dans l'instinct spirituel qui fait de la mort un changement de l'état profond plutôt que du lieu et des moyens actuels de notre pensée tâ-

tonnante. Mais davantage encore refoulons l'illusion déjà dénoncée. Perçons à jour la crédulité avec laquelle la foi normale et spontanée dans l'immortalité de l'esprit s'arroge le droit de conclure que la mort corporelle consacre et parfait la vision, la possession [264], le triomphe de la pensée pure. Il est écrit que nul ne voit Dieu sans mourir ; mais cette parole signifie-t-elle que, pour obtenir cette vue possédante, il suffit de quitter le monde des sens et de l'animalité ? Et ne s'agit-il pas, pour atteindre ce terme convoité d'une autre condition que la mort corporelle ? Il vaut la peine d'y regarder de près.

Il est trop commode et trop simple vraiment d'imaginer que gratuitement la délivrance de ce que Platon nommait la prison et la souillure du corps nous rend à la contemplation des pures idées et du soleil intelligible qui en fait la réalité, la vérité, la beauté. Après qu'on a montré que, pour notre pensée et dans l'ordre des choses visibles et muables, rien ne s'achève jamais ni pour chaque être pensant et mortel, ni pour la suite des générations, ni pour cet univers du changement, (car rien de ce qui devient n'est jamais achevable en tant que devenir et progrès), il est encore et plus que jamais nécessaire de comprendre l'impossibilité intrinsèque, pour une pensée qui a commencé dans le temps, de se parfaire en elle-même, fût-ce en passant et en se perdant dans l'éternité. Tragique conflit entre des exigences qui semblent incompatibles et que nous ne pouvons sacrifier ni l'une ni l'autre : précisément parce que nous avons clairement vu à quel point notre conscience personnelle dépend de l'ordre cosmique et psychique tout entier, nous ne pouvons déraciner notre pensée de cette inviscération totale et — ou bien il faudrait l'anéantir pour l'absorber dans l'éternelle vérité dont nous devrions dire alors qu'elle nous est impensable ou qu'elle équivaut devant notre raison à l'inintelligibilité d'un pur néant ; — ou bien nous devons trouver le moyen de rattacher par d'autres liens que ceux de la succession et d'une évolution automatique notre vie pensante et mourante à une pensée substantielle et immortalisante.

Réfléchissons un peu davantage à ce qui exige de notre [265] pensée humaine une transformation intérieure pour que soient concevables une survivance et un achèvement du penser, sous la forme même où nous ne pouvons nous dispenser d'exiger qu'il soit, afin de concilier toutes les implications impérieusement contenues en ce fait, mieux, en cette vérité irrécusable.

De plus en plus étroitement la pensée s'est manifestée, s'est imposée, s'est librement ordonnée en nous. Et sous quelle forme contrastante ? Elle est forcément apparue et comme l'expression d'une réalité préalable à la conscience que nous en avons, et comme une invention dont l'initiative achemine déjà la donnée antérieure vers un idéal en voie de réalisation, et comme une source de richesses offrant un inépuisable breuvage à la soif inassouvie de notre esprit : toutes constatations qui, apparemment discordantes, s'imposent à la fois et exigent avec une force toute réaliste l'aveu que notre pensée, loin de s'achever jamais en soi-même, vient de plus profond, va plus haut que la conscience d'elle-même. Indigence et opulence croissent simultanément en elle.

De ce rythme enrichissant et appauvrissant tout ensemble par le sentiment qu'il nous donne des progrès avérant davantage nos déficiences, il résulte que l'attitude normale de la pensée, à mesure qu'elle acquiert plus de force et de vérité, c'est, non pas la conviction de pouvoir s'asseoir et se reposer en elle-même, mais le désir confiant, l'humble docilité, marque authentique du perfectionnement de la pensée, allant des origines insondables, à travers les acquisitions transitoires, jusqu'aux promesses d'un infini sans lequel ne peut jamais être rassasiée l'avidité de notre intelligence. Tout gain rend donc la pensée plus mendicante encore ; et loin de se contenter de tout ce qu'elle acquiert, de tout ce qu'elle crée, cette pensée en devenir creuse un abîme plutôt qu'elle ne le comble. L'idée même de sa perfection est donc pour ainsi dire en contradiction [266] avec son propre développement. Comprend-on dès lors qu'il ne suffit pas d'alléguer les déficiences occasionnelles, les échecs empiriques, en déclarant que la philosophie elle-même, bien qu'elle synthétise tous les degrés du savoir, reste accidentellement insuffisante : c'est à une philosophie intrinsèque de l'insuffisance que nous devons nous attacher comme à l'expression d'une vérité absolument justifiée par une critique métaphysique, fût-elle portée jusqu'au plus haut degré de son ascension concevable. Car à mesure qu'il y a promotion de la pensée, il y a novation réelle, requête plus exigeante, obligation et responsabilité plus étendues, plus impérieuses. Sur le mont de la Victoire qui domine Aix, le socle portant la croix à 1000 mètres offre cette inscription : « dôu mai la davaloun dôu mai mounto », plus on l'abat, plus elle monte. Ce qui est paradoxalement vrai dans l'ordre historique et moral, a besoin d'être retourné

pour qu'apparaisse une vérité d'un ordre encore supérieur : plus la pensée s'élève, plus elle a conscience de son incommensurabilité avec son parfait objet et avec sa totale destinée. Vérité si importante, qu'il est bon de la présenter dès maintenant sous un autre aspect complémentaire dont notre étude de l'être développera le contenu. Nous indiquions tout à l'heure que notre pensée reste toujours amarrée aux rives d'un devenir indéfini, sans cesser pour cela de tendre à l'unité infinie. Il faut ajouter maintenant qu'en effet notre pensée personnelle a besoin, pour survivre indéfectiblement et pour échapper à la destruction matérielle comme à l'absorption moniste, de rester attachée à la conscience de la durée, attachée en même temps à la vision de l'éternelle vérité ; en sorte que notre immortalité n'est concevable qu'en conservant ses liens pour ainsi dire génétiques avec tout l'ordre du devenir même physique en même temps qu'elle participe à l'éternité même.

Toutefois de telles indications font plutôt ressortir une [267] difficulté qu'elles n'apportent une solution déjà acceptable ou même compréhensible. Il y a donc lieu de creuser davantage les données en apparence inconciliables d'un problème qui gît au fond de toute conscience humaine.

Déjà nous avons remarqué que chaque réussite de la nature suscite de nouvelles difficultés, des risques et des exigences accrues ; que chaque progrès de la pensée vers l'unité intime et totale creuse un hiatus ; que l'avidité besogneuse ne semble se satisfaire un moment, par la découverte d'une puissance d'abord insoupçonnée, que pour trouver dans la manifestation et l'usage de cette richesse une obligation plus haute, une responsabilité plus grave, un « à pic » à escalader.

En cette région ardue où nous sommes parvenus, ne voyons-nous pas se fermer l'horizon et l'accès, comme si nous nous étions fourvoyés en une impasse qui se clôt derrière nous et qui semble maintenant obstruée devant nous ? — Comment, en effet, apercevoir le moyen ou le droit de reculer alors que les exigences de notre marche nous ont soumis à la nécessité d'avancer sous la poussée des implications les plus logiquement contraignantes ? — Mais com-

ment, en revanche, découvrir devant nous une route libre, puisque nous échappe, ce semble, toute possibilité d'achever jamais notre pensée ou même de concevoir qu'aucune pensée soit achevable ? Et ce qui ajoute à notre détresse intellectuelle, c'est que, ne pouvant ni reculer ni avancer, nous ne saurions non plus rester sur place dans un mélange d'ombre et de lumière qui semblait à Pascal la plus insupportable, la plus intenable, la plus illogique des apparentes solutions. Car, d'une part, il nous est impossible de comprendre comment une pensée imparfaite peut réellement naître, se développer ou se connaître un peu elle-même s'il n'y a pour la soutenir et [268] l'appeler une perfection intelligible et substantielle. D'autre part, ne pouvant réaliser en nous ce type de perfection, qui nous apparaît aussi nécessaire qu'inaccessible, nous ne pouvons ni sacrifier, ni concilier ensemble ces deux aspects : en sorte que surgit logiquement une double question à examiner. — Puisque cette idée d'une perfection absolue de l'être pensé et pensant que nous ne pouvons nous empêcher de concevoir comme condition d'intelligibilité et d'existence ne peut être réalisée en nous et par nous, ce que nous en savons sert à projeter au-dessus de nous-même cette vérité subsistante sans laquelle nous ne serions et ne connaîtrions pas le peu que nous avons de lumière et de solidité. — Donc aussi se pose invinciblement la question de cette pensée pure, de cet être où l'essence et l'existence sont conçues comme identiques, de ce mystère que nous ne sommes pas, que nous ne pourrions être nous-mêmes et sans quoi pourtant nous ne serions pas, sans quoi nous ne pourrions savoir ni notre existence, ni notre déficience, ni notre caducité, ni nos aspirations incoercibles.

Aussi la pensée, ne devant pas se contenter d'à peu près, ni suivre de spécieuses lueurs, vaguement errantes dans le crépuscule de notre spéculation métaphysique, s'oblige elle-même à scruter aussi méthodiquement que possible un problème souverain, celui de la possibilité même de Dieu un, infini, parfait, un Dieu qui ne soit pas un mirage devant l'âme au seuil du désert mais qui, à travers la distance même qui nous sépare de lui, apparaisse comme la seule solution toujours proche et intime, toujours naturellement inaccessible et néanmoins indéclinable, toujours foncièrement désirable et désirée mais pourtant si souvent méconnue ou repoussée, parce que, même si elle est offerte, elle implique en l'homme des dispositions qui ne relèvent pas des seules évidences ra-

tionnelles ou qui ne deviennent plus intelligibles qu'en [269] supposant, dans notre pensée même, une réponse méritoire à un appel entendu par la sincérité généreuse de l'esprit.

II. — Le titre de ce tome II de notre étude sur la Pensée a pu paraître obscur, équivoque, paradoxal. « La possibilité d'un achèvement de la pensée », qu'est-ce à dire et de quoi s'agit-il au juste ? S'il est question de notre vie mentale, nous avons assez montré par ce qui précède qu'aucun terme ne semble assignable sinon par l'interruption brusquée de la mort et par un saut dans l'inconnu qu'on ne peut interpréter comme une absolue conquête de ce qui reste mystérieusement infini. En quoi donc notre pensée humaine pourrait-elle jamais aboutir dans son *processus ad infinitum*, — un *infinitum* qui paraît reprendre le sens antique d'indéfini, d'indéterminé, d'imparfait, selon l'ordre de la durée et de l'extension, de la qualité et de la compréhension, au delà de toutes les catégories de l'entendement et de toutes les accrues d'une genèse fausement appelée créatrice ? C'est même par une critique interne des conditions du penser qu'il nous a fallu mettre en doute ou même exclure l'idée d'une achevabilité de notre pensée. Dès lors le plus métaphysique des problèmes ne s'impose-t-il pas à notre examen, celui de l'intelligibilité du penser pur ? C'est en ce sens que Leibniz posait comme condition préalable la question : avant d'affirmer que Dieu est ou n'est pas, encore faut-il chercher d'abord s'il est possible et, en quelque façon, concevable, sinon compréhensible. Problème primordial, en effet, qui commande non seulement toute théologie rationnelle, mais toute science de la pensée même humaine.

A cette redoutable difficulté, aucune échappatoire légitime, mais des réponses diversifiées à l'extrême ; des réponses contradictoires à l'unique solution positive et cohérente jusqu'au bout avec les exigences d'une exploration [270] intrépide. Posons d'abord l'idée directrice dont s'inspirent les négations multiformes ; nous verrons mieux ensuite le sens de la réponse qu'on ne peut commencer d'atteindre qu'en avançant assez loin vers le mystère de la pensée divine, un mystère qu'on ne saurait certes pénétrer à fond, mais qui est assez

éclairant pour renvoyer aux ténèbres pures toutes les dénégations, toutes les objections contraires à sa vérité.

A la rigueur des termes, avions-nous dit, il n'y a pas d'athée ; mais il y a une infinité de manières de défigurer, de nier Dieu et de devenir déicide. La plus intellectuelle de toutes consiste à employer toute la force de notre pensée à capter la source même d'où elle surgit, pour ériger les conditions de son cours humain en loi inconditionnelle et à transformer ce devenir, ce relatif, cet immanent, avec ses limitations et ses novations illimitées, en absolu, en transcendant, en divin (30). De ce que nous ne pensons que par discrimination, partialité et dépassement continu, on est porté à conclure : *omnis determinatio negatio est*. D'où l'idée d'une identité entre la multiplicité mouvante et la totalité en laquelle s'intègrent nécessairement tous les modes éphémères de la réalité, tout le jeu des passions, toutes les étapes du devenir, toutes les représentations et les productions de la pensée. On sait le dilemme auquel, sous une inspiration moniste, Vacherot avait ramené tout l'effort séculaire du panthéisme, de l'idéalisme et, d'avance, de l'immanentisme incessamment repris en des doctrines de plus en plus subtilement intériorisées : si nous concevons Dieu comme parfait, c'est-à-dire achevé, nous impliquons par là qu'il n'est pas ; et s'il est, c'est à la condition de rester toujours inachevé et imparfait ; en sorte qu'il n'y aurait d'absolu que le relatif et de divin que le mouvant ! Quelle étrange inconséquence de prendre pour étalon fixe du réel une notion purement abstraite du devenir, comme si le [271] changement lui-même était une donnée simple et antérieure aux choses changeantes. Il n'y a point d'extrapolation plus illogique, plus factice, plus réellement impensable. Et cependant c'est ce retournement sophistique qui fait loi en d'innombrables esprits contemporains.

Déjà Bossuet dénonçait une telle illusion d'optique et sans prévoir les subtiles inversions d'une métaphysique dressant l'abstrait contre les certitudes concrètes de l'intelligence vivante, il lui semblait suffisant de jeter cette question : « pourquoi l'imparfait serait-il et le parfait ne serait-il pas ? La perfection n'est pas un obstacle à l'être : elle en est la raison d'être. » Mais ce sens direct et réaliste de la pensée n'a pas toujours tenu bon contre l'invasion d'images substituant à des vues proprement spirituelles un mélange hybride de fantômes sensibles et d'entités indûment réifiées. Lorsqu'on nous dit que toute réalité est

définie et par conséquent bornée, lorsqu'on ajoute qu'en affirmant un Dieu réel nous impliquons dans cette assertion l'idée d'une limitation, fait-on autre chose qu'assujettir à une grossière image la pure notion de l'être en soi ? Et, sous prétexte de réagir contre une duperie anthropomorphique, ne devient-on pas l'esclave de cet entendement dont on nous disait naguère, non sans quelque raison, qu'il risque toujours de s'appliquer à la matérialité et de s'asservir à des figures spatiales ? Ce n'est pas sans une profonde convenance qu'il nous a fallu insister sur la supériorité de l'intelligence à l'égard de constructions abstraites dont il est si facile d'abuser contre les certitudes vitales. La plus hautaine dialectique, en s'abandonnant à sa pente exclusive, risque constamment de méconnaître les implications à la fois fondamentales et suprêmes de la pensée. Et c'est ici que nous rencontrons la déviation la plus pervertissante qui se puisse concevoir pour notre vie spirituelle (50).

Déblayons donc notre route de telles méprises, qu'il [272] importe de bien regarder en face afin d'en faire tomber le prestige et d'en percer la faiblesse, si intimidantes qu'elles paraissent à tant d'âmes émues par de captieuses vraisemblances. Considérons en effet l'amoncellement des simulacres dont le brillant éclairage masque l'inconsistance. Dès lors en effet que, secrètement encombrées de métaphores, nos pensées s'attachent à des vues sensibles comme aux conditions de l'intelligibilité et de la réalité pure, voici que, même sans la connivence secrète des passions, notre spéculation tombe en la tentation proche de lier la conception de Dieu aux sujétions de notre vie mentale. Elle tend ou bien à humaniser, à naturaliser, à soumettre au *fieri* le divin, ou bien (ce qui par un détour revient au même) à le sublimer dans la catégorie de l'idéal soit comme une poussée de l'élan animal, soit comme un terme poursuivi vers un horizon qui recule sans fin et ne sera jamais atteint. C'est sous ces confuses impressions que trop souvent l'on s'emploie à de très savantes constructions dialectiques au prix desquelles on estime fonder des négations ou des substitutions multiples : on semble réussir à présenter comme le seul transcendant, comme la pensée et l'acte pur le mouvant, l'imprévisible, l'inachevable, sans norme intrinsèque, sans intelligibilité, comme une audace qui n'a d'autre critérium que le succès, comme une pensée s'évadant perpétuellement hors des limites provisoires qu'elle s'était passagèrement fixées pour se saisir un instant

et jouir d'elle-même en bravant son passé et ses responsabilités dans la prélibation de ses inventions futures.

Pour nous déprendre de cette spécieuse doctrine, qui véhicule tant d'expérience véridique avec tant de téméraires extrapolations, il ne suffit pas de porter nos regards en arrière ou au dedans de nos réflexions humaines, comme si la conscience que nous avons acquise des conditions inférieures de notre vie personnelle nous immunisait [273] assez contre la tentation d'abîmer la raison discursive et les conclusions dialectiques dans un mobilisme universel où la personnalité elle-même ne semble plus qu'une brillante épave flottante et où la notion de l'homme et de Dieu, de la nature et de l'esprit s'étreignent dans un naufrage commun. Il faut résolument regarder en avant et rechercher si la pensée en soi est en effet contradictoire, irrecevable pour un esprit même fini qui ne se paye pas de mots, réalisable en un être pour qui l'essence et l'existence, le connaître et le subsister ne sont qu'un, sans se confondre, sans s'immobiliser, sans demeurer incompréhensibles et inféconds. Sans doute nous ne devons pas présumer d'atteindre le fond de cette parfaite simplicité d'une pensée une en soi, en son objet, en toutes ses opérations ; mais du moins il est légitime d'espérer que les objections fallacieuses peuvent être écartées ou même retournées en faveur de ce qui est l'idéal du penser en soi et la condition réelle de la pensée en nous.

Affrontons donc l'obscurité que nous oppose le problème de la Pensée en soi, non sans doute pour le percer à fond, mais pour apprendre un peu si la grande Ténèbre dont nous a parlé le pseudo-Denys est excès de lumière ou incompréhensibilité, impossibilité pure.

De ce que, en nous, la pensée ne s'achève jamais dans sa fuite naturelle à l'infini, est-il légitime de conclure que le pur et absolu Penser est impensable et irréel — comme un passage fictif à une limite, — une limite qui implique contradiction, puisque l'hypothèse la nie en l'imaginant et en la concevant semblable à une barrière toujours reculée ? D'où vient donc la difficulté de rendre, sinon pleinement intelligible et comprise, du moins inaccessible aux objections de l'entendement humain l'assertion de la Pensée parfaite ? Cette objection ne naît-elle pas de ce que subrepticement nous imposons à l'absolu

les relations contingentes et les dépendances qui [274] conditionnent l'exercice de notre pensée sans la constituer elle-même en son fond ?

Il ne suffit toutefois pas de déclarer avec Malebranche que l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu s'impose à nous comme une preuve de simple vue. Car, outre qu'il s'agit ici moins de l'être que du penser, ce n'est pas assez d'affirmer fortement une position qui peut être plus verbale qu'explicative et l'adage *neganti incumbit probatio* est ici, plus qu'ailleurs encore, une arme équivoque que chacun peut brandir à son tour. Il importe donc extrêmement de recourir à un examen direct, positif, intrinsèque des obstacles obscurcissants à écarter, — des filets de clarté à recueillir *tanquam in specula et aenigmate*.

Qu'est-ce qui rend notre vue métaphysique hésitante en face du mystère d'un Dieu pensant, personnel, immuable en sa perfection ?

III. — Si l'image que nous tentons de nous faire d'une pensée infinie et parfaite nous déconcerte, comme s'il s'agissait d'identifier l'inachevé et l'achevé, c'est que trop facilement nous nous représentons l'objet pensé et l'être pensant comme deux choses figées dans le temps et antithétiques dans l'espace. Sans doute de telles conceptions cherchent à se dégager des imaginations sensibles pour se transformer en notions rationnelles, et déjà nous nous sommes mis en garde contre cette obsession qu'exercent les images sur l'entendement même le plus épuré. Il ne faut donc pas craindre d'insister sur cette servitude des métaphores inconscientes. On a beau se défier du prestige des signes, il subsiste toujours une sorte d'extériorité conceptuelle et statique qu'on se persuade peut-être surmonter et qui pourtant nous entraîne à méconnaître radicalement l'essentiel de la pensée. Est-ce que l'équation de l'être et du connaître est impossible ? Est-ce que penser [275] serait incompatible avec cette union dans la distinction des deux termes intimement joints ? Est-ce que cet échange supprime la vie, là où la réalité est infinie comme la connaissance toujours neuve et intégrale ? Est-ce que nous ne touchons pas enfin à la solution convoitée dès l'origine de notre recherche lorsque nous voyons dans le

penser cette étrange réciprocité d'un objet et d'un sujet s'égalant et se parfait, simultanément fidèles à ce qui est générateur, dans une fécondité infinie ? Trêve donc à ces représentations hybrides dont abuse l'idéalisme immanentiste en assujettissant la pure idée du penser aux images temporelles et spatiales du devenir. Sous prétexte de sauvegarder l'acte pur en l'identifiant à l'incessante relativité du devenir, une telle doctrine, si subtilement métaphysique, psychologique, historique ou esthétique qu'elle soit, ne fait toujours que parler des réalités spirituelles corporellement et que faire Dieu à l'image de l'homme pour le nier partout ailleurs que dans la genèse d'une nature et d'une pensée toujours inachevées.

Toutefois si les critiques qu'adressent les doctrines immanentistes à l'idée même d'un Absolu transcendant et d'un Penser pur sont environnées d'un prestige si difficile à écarter, cette ténacité de l'illusion chez tant d'esprits pénétrants est due sans doute à une raison plus profonde que n'aperçoivent pas toujours les défenseurs du Dieu personnel. Sachons donc quelque gré à ceux qui nous amènent à discerner cette aporie métaphysique. Nous trouverons assurément profit à voir et à surmonter un tel obstacle.

Si l'idéalisme aboutit finalement à l'immanentisme pur, n'est-ce point sous la pression plus ou moins consciente d'une impossibilité métaphysique dont nous devons nous-mêmes tenir compte ? En dehors de toute contamination imaginative, ne faut-il pas avouer qu'égaliser la pensée à elle-même, faire d'elle un jeu de miroirs entre le pensé et [276] le pensant, ramener le penser pur à n'être que « la pensée de la Pensée », c'est virtuellement, et même nécessairement, annihiler ce qu'on prétend porter à la perfection d'une sorte d'extase réciproque ? Si en effet l'Être passe tout entier dans le Verbe qui le représente et l'exprime à lui-même, si ce Verbe exhaustif s'identifie automatiquement à ce qui par hypothèse est son principe, ne tombons-nous pas, par ce jeu de passe-passe, à l'inintelligibilité, à l'irréalité pure ? Pour que l'Être et la Pensée subsistent dans une parfaite unité sans confusion, il faut donc qu'au lieu de subir la loi nécessaire d'un dualisme, ou si l'on aime mieux d'un égoïsme à deux, il y ait au sein de l'Être qui se pense et de la Pensée qui se constitue en une perfection substantielle une initiative par laquelle celui qui est déjà foncièrement Être, Esprit et Charité engendre un autre lui-même ; il faut que ce Ver-

be, lui aussi Etre, Esprit et Amour, se restitue comme par une immolation filiale, médiateur et pontife éternel, au Père qui s'est donné tout à lui et à qui il se donne entièrement et éternellement lui-même ; il faut que ce double amour si personnellement divers, si substantiellement identique soit lui-même Esprit, Vie, Charité parfaitement subsistante.

A ce prix nulle objection n'a plus de prise, ni celle qui alléguait la morne immobilité d'un Dieu clos en sa solitude inerte et morte, ni celle qui, identifiant l'un et l'autre sens des mots « Pensée de la Pensée » nous laissait en face d'un cercle vicieux, étranger à la vie de la nature ou de l'humanité et, si l'on peut dire, étranger à lui-même parce qu'il est sans âme, sans chaleur, sans amour, sans intelligibilité. L'intellectualisme exige un élément intrinsèquement moral. La pensée parfaite est irréalisable et incompréhensible si elle ne respire dans une atmosphère de divine charité. C'est jusque là qu'il faut aller pour dominer de justes objections, — justes parce qu'elles sont [277] fondées en nous servant de tremplin pour surpasser les conceptions infirmes, caduques, dangereuses de la pensée telle qu'elle peut être dite divine et même telle qu'elle s'ébauche en notre humanité. Car, sans ce sommet auquel tout se suspend, la pensée s'effondre et, même en nous, elle ne serait plus (ce qui est impossible) qu'une lueur hallucinatoire (50).

Qu'on ne se fasse d'ailleurs point illusion sur la déficience incurable de ces aperçus ; mais qu'ils servent du moins à nous prémunir contre la témérité des alertes négations qui s'estiment clairvoyantes et décisives, alors qu'elles ne font souvent qu'entasser sophismes de confusion et ignorance des vrais problèmes à aborder. Il nous en reste un, très délicat à énoncer, très capital à résoudre. Car, s'il est vrai que nous ne pouvons légitimement infirmer la possibilité ou même la nécessité de la pensée parfaite, il s'agit pour nous de savoir non seulement comment nous pouvons profiter de ses rayons pour nos ébauches de pensée et pour notre participation à sa vie d'où dépend notre « illumination intérieure » ; mais nous ne pouvons nous empêcher de désirer y communier et de tendre, nous aussi, à l'achèvement de la pensée en nous. Or ce qui nous avait paru naturellement impossible est-il cependant accessible de quel-

que manière ? Puisqu'elle s'achève en soi, la pensée, toujours empiriquement et rationnellement déficiente en nous, peut-elle néanmoins comporter, en un sens qu'il nous reste à définir, un achèvement véritable ? C'est ici surtout qu'il nous faut éviter la présomption autant que l'abdication découragée. Il ne suffit pas de constater un désir vague et peut-être chimérique ou malsain puisqu'il est inefficace. Il est devenu nécessaire d'examiner les erreurs à éviter pour nous prémunir contre les démarches inopérantes ou même coupables. Seulement après cette critique préventive nous pourrions nous avancer [278] prudemment vers l'accès entrevu d'une solution. Dès le premier chapitre de cet ouvrage, nous avons marqué le caractère paradoxal de la seule voie qui peut conduire à une solution : nous aurons peut-être bientôt à retrouver l'équivalent et comme l'aboutissement de ce paradoxe qui par une sorte de voie mortifiante nous offrira le moyen d'unir notre pensée naturellement déficiente, la possibilité d'une assimilation à la Pensée parfaite.

Si notre pensée, toujours naturellement inachevée ou même inachevable, ne peut cependant renier l'affirmation d'une perfection nécessairement possible et réelle, nous voici donc simultanément en face d'une évidence inéluctable et d'un mystère toujours inviolé. Sous la pression ininterrompue du dynamisme rationnel qui nous a impérieusement conduits jusqu'ici, quelle attitude prendre maintenant, en philosophe et en homme ? Ne pas pécher contre la lumière, mais aussi ne pas se lancer dans les ténèbres comme si elles ne recélaient aucun abîme, quelle double prudence et difficile à observer pleinement. Et puisqu'il faut marcher, à quel prix trouverons-nous l'accès qui conduit à la vérité salutaire de la pensée ? [279]

Chapitre III

- Besoin incoercible et impuissance foncière d'achever naturellement notre pensée

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons d'établir avec une cohérence toute rationnelle que la perfection de la pensée est non seulement concevable et réalisable, mais qu'elle est seule intelligible et absolument nécessaire en une circumincession d'être, de vérité et d'amour ; de là est-on en droit de conclure que nous sommes en état de réaliser nous aussi cet idéal, auquel semble suspendu ce que nous avons de connaissance et d'aspiration spirituelle ? — Non ; et c'est à démêler le concours et le conflit de la force et de l'infirmité conjointes de notre pensée qu'il nous faut travailler maintenant.

Loin de nous prévaloir de l'idéal entrevu et affirmé comme d'une « idée-force », automatiquement victorieuse des insuffisances inhérentes à toute pensée finie et en devenir, nous avons à nous défendre à la fois contre l'espoir confus d'une facile conquête de Dieu et contre le renoncement à une tâche dont la difficulté ou même l'impossibilité semblerait justifier notre découragement ou notre [280] abdication. Jamais plus qu'ici une exacte pondération des exigences rationnelles et des déficiences trop réelles de notre pensée n'a été nécessaire. Avant donc d'examiner à quelles conditions l'accès vers la solution pourrait être entrevu ou frayé, nous devons d'abord discerner les obstacles, entendre les requêtes précises de la raison et de la conscience, scruter les divers

modes d'union grâce auxquels notre pensée caduque et divisée d'avec elle-même pourrait s'appuyer, se joindre, se « solidifier » (selon le mot de S. Augustin) à cette Pensée unitive sans laquelle tout resterait évanescent.

Pour ne pas déprécier, pour ne pas surfaire notre pensée, pour expliquer sa réserve et son élan, pour justifier les obligations qui s'imposent à elle là même où la route semble lui manquer, nous devons soigneusement analyser les diverses formes de ses propres déficiences, des concours dont elle profite, des vraies attitudes qu'elle doit prendre en face des secours qui lui sont accordés ou offerts, selon qu'il s'agit de sa genèse spontanée ou de sa coopération propre à l'œuvre qui s'opère en elle ou par elle. Trop souvent la spéculation métaphysique ou même morale s'est contentée de considérations obviees ou de thèses partiellement et abstraitement enchaînées, sans tenir compte de toutes les implications vitales et rationnelles qui forment du penser une véritable unité organique et intelligible. Essayons ici de montrer les articulations qui rendent seules possibles le fonctionnement normal et complet de l'esprit.

— A un premier moment il faut marquer, plus fortement encore que nous ne l'avons fait, la nécessité, pour notre pensée, d'une présence, d'un concours, sans quoi rien n'irait plus en elle ; en sorte que ce qu'il y a déjà de stabilité naturelle dans notre œuvre mentale révèle à la fois la réalité de notre effort et celle de notre indigente faiblesse. C'est déjà là ce qui, éveillant notre conscience [281] et notre raison, amène notre réflexion à reconnaître la transcendance inaliénable de Dieu jusqu'en notre pensée la plus immanente à elle-même. Car il ne faut être dupe ici d'aucune image spatiale : il ne s'agit pas d'une transcendance extérieure selon les sens, il s'agit d'une présence réelle plus intime que nous ne sommes intimes à nous-même. — A un second moment notre pensée, devenue consciente de soi et consciente aussi du concours divin sans lequel elle ne se connaîtrait pas elle-même, trouve, dans cette conviction toujours au moins implicite, le besoin de tendre à une union avec celui qui est le principe et la fin de toute pensée. C'est donc d'une présence, d'une assistance, d'une communion plus intime avec Dieu que notre pensée personnelle ressent le désir et l'obligation : présence qui est à reconnaître, accueillir et mériter ; concours à recevoir comme à solliciter, non plus afin que notre pensée se serve de Dieu pour elle-même et ses réussites imparfaites, mais afin qu'elle se rende, se sou-

mette et se joigne à la divine vérité. — Mais un troisième moment survient qui laisse apparaître la difficulté, peut-être la témérité et la chimère d'une telle aspiration, sans que nous voyions cependant d'abord le moyen de refouler aucun de ces trois mouvements de l'esprit. Et par là plus que jamais se manifeste ce que nous appelions la défaillance de notre pensée, en dépit ou à cause même de son plus sublime essor.

Force nous est donc de reprendre et de sonder plus à fond ces constatations qui, imposées à la fois, ne peuvent point par cela même, ne pas comporter une issue conciliatrice, alors qu'elles paraissent nous enfermer dans un champ clos de contradictions. Nous verrons peut-être que de tels embarras servent à procurer enfin un surcroît d'intelligibilité ; et s'il semble y avoir une énigme dans la pensée, ce n'est point pour désespérer la recherche, c'est pour lui procurer une lumière et une joie supérieures. [282]

I. — On aurait pu croire que dès l'instant où nous avons justifié la possibilité de la pensée parfaite et affirmé comme nécessaire autant qu'intelligible et bonne la perfection qu'exprime la formule « la Pensée de la Pensée dans l'Acte pur », toutes les objections étaient levées, toutes les difficultés aplanies, même en ce qui concerne notre petite pensée baignée par un rayon de cette grande lumière. Mais non. Pour modérer un élan de confiance peut-être prématuré, rappelons-nous et précisons même les hésitations qui nous faisaient osciller entre deux extrêmes. Tantôt (et il n'avait pas été facile d'éviter cette fondrière) l'on avait voulu nous jeter à une doctrine, sinon de renoncement immédiat et total, du moins de mobilité et de déception sans fin, comme une tâche de Sisyphe ou des Danaïdes. L'on avait même si bien décrit, fût-ce sous le nom usurpé d'Acte pur, cette mort toujours renaissante de la pensée comme une loi sans exception convenable, qu'on prétendait nous faire conclure de l'homme contre Dieu, — d'un Dieu rendu solidaire de notre mode humain de penser, au point de faire de lui la catégorie évanescence et le mirage fugitif de l'idéal, c'est-à-dire de l'irréel. Tantôt, au contraire, l'on a cru pouvoir passer non seulement de notre idée de Dieu au Dieu véritable, mais de notre affirmation à la possession même de sa mystérieuse plénitude, fût-ce par le coup de la mort et la libération

de la chair ; comme si dans les profondeurs de notre esprit était recélé un pouvoir automatique de capter Dieu et d'être uni à lui.

Mais n'allons pas si vite. Ni nous n'avons à craindre de voir toute pensée, sous prétexte qu'elle paraît inachevable, s'abîmer dans le chaos ; ni, non plus, notre raison longuement consultée ne nous autorise à espérer que d'emblée notre regard intellectuel puisse par sa seule vigueur supporter tout l'éclat de la perfection divine. S'il y a en effet une immense vérité dans l'adage traditionnel *[283] est capax Entis et Veri et Dei ipsius*, n'abusons pas d'une formule qui marque un terme possible mais qui ne supprime pas pour cela la nécessité des moyens et l'éventualité des échecs. Il ne s'agit nullement, une fois un obstacle écarté de l'intelligence qu'entrave le corps, d'un passage de plain-pied à l'intuition, à la possession de l'entière vérité par l'exercice d'une puissance congénitale de nature. Vainement donc on invoquerait la « similitude et ressemblance » de notre être pensant avec Dieu, en nous comparant, comme le fait Leibniz, à un miroir des perfections divines. Même le terme, si justement usité, d'analogie a besoin d'être prudemment employé. Car ce n'est pas nous qui sommes le vrai centre de référence ; si l'homme ressemble à Dieu, il ne faut pas qu'on puisse dire avec Fontenelle : « l'homme le lui rend trop bien. » C'est fausser radicalement le raisonnement analogique que de gouverner notre pensée comme si nous cherchions en nous le vrai point d'appui des assimilations à obtenir : on ne peut légitimement alterner les mouvements ascendant ou descendant par l'équivalence d'une réciprocité abstraite. *Omnia intendunt assimilari Deo*, oui, mais si nous sommes plus ou moins analogues à Dieu, Dieu n'est pas analogue à l'homme ; et pourtant c'est ce qu'oublie toute doctrine qui méconnaît l'incommensurabilité, l'inaccessibilité de la Pensée divine en face de toute pensée créée ¹.

¹ Qu'on ne soit pas dupe ici d'un souvenir chrétien. Le Verbe ne s'est pas fait analogue à l'homme en s'incarnant et c'est même pour triompher d'une incommensurabilité qu'il a assumé une nature là où aucune analogie ne pouvait unir réellement deux ordres séparés par un abîme qu'aucun pont naturel ne pouvait permettre de franchir.

D'où vient que nous avons si facilement la persuasion de gouverner les forces physiques, nos idées et nos actions ou même, si nous sommes déistes, notre religion naturelle comme si par l'idée que nous avons de lui nous utilisons Dieu en l'ayant à nous sans nous préoccuper d'être à lui ? [284] Afin de nous libérer d'une telle illusion en ce qu'elle a de plus spécieux, il faut commencer par démasquer l'erreur en son plus bas degré : même dans l'ordre physique, où la science humaine est de plus en plus fière de son autorité triomphante, nous avons à reconnaître que le principal des opérations les plus soigneusement concertées avec la docilité de la nature n'est pas foncièrement en notre pouvoir. Nous serons ainsi préparés à mieux discerner notre déficience en des étages plus élevés de notre pensée et à comprendre les formes plus hautes d'une présence et d'une assistance divines. Partout en effet la tentation est grande d'imaginer que là où nous croyons voir, comprendre et diriger, nous sommes les seuls agents, les vrais maîtres parce que nous semblons les témoins de ce qui se passe devant nous, avec nous ou par nous. C'est cette fausse assurance qu'il faut faire tomber et, quoique nos efforts précédents l'aient constamment combattue, les coups principaux restent à porter contre elle.

Sans doute nous avons tenu à montrer que dès ses origines la pensée est tout autre chose qu'une représentation sans efficacité propre, qu'un épiphénomène. Elle est littéralement une force de la nature même avant d'être une puissance indivisément idéale et réelle. Mais, en réagissant contre la thèse selon laquelle la pensée ne serait qu'une traînée lumineuse derrière le train qui emporte la vie, évitons un danger plus grave encore, et ne croyons pas que cette force idéale dont nous semblons disposer nous-même soit souveraine, au point de ne pas subir ou postuler d'autres concours, d'autres règles et fins qu'elle-même.

Il ne suffit pas non plus d'avouer théoriquement cette constante universalité d'une coopération ou d'une subordination ; il faut nous y adapter intelligemment et effectivement.

N'aurions-nous paru toucher au port que pour être rejetés dans l'abîme ? Est-ce que notre regard qui avait semblé [285] percevoir un instant dans un rayon de clarté la parfaite équation de la Pensée absolue a été dupe d'une fausse lueur ? ou bien n'avons-nous entrevu ce souverain royaume de la pensée que

pour être privés d'en jouir, comme l'eunuque assistant aux fêtes nuptiales sans en goûter, sans en comprendre la joie qui n'est pas faite pour lui ? La solution n'est donc pas aussi simple que nous avons pu l'espérer naguère et nous avons encore à recueillir de nouvelles apories, des difficultés qui, loin d'être écartées, doivent introduire des données nécessaires à intégrer dans l'énoncé d'une question vraiment inévitable pour qui sait voir.

Il ne suffit plus ici d'affirmer théoriquement la contingence des causes secondes et des pensées finies en face de la Cause première et de la parfaite intelligence. Le danger serait de nous tenir à cette généralité d'une connaissance abstraite qui risquerait de satisfaire l'imagination par une sorte de vue extrinsèque : un Dieu posé par la réflexion à part du monde ; et, bien au-dessous de lui, une savante machinerie actionnée, selon le mot de Descartes, par une chi-quenaude initiale. Combien nous sommes loin de la vivante et belle réalité où la transcendance divine, en raison même de son inviolable pureté, pénètre au plus bas, au plus intime de toutes les opérations concrètes de la nature et de la pensée ! Partout en effet nous cherchons, nous trouvons ces réalisations pour ainsi dire physiques et organiques de la pensée pour préparer, pour sous-tendre, pour ériger les formes supérieures d'une réflexion bien différentes de simples représentations notionnelles puisqu'elles participent en même temps à l'action constante de Dieu dans le monde, au *sursum* spontané de la nature, à l'effort conscient et élicite de la pensée personnelle. Nous ne saurions donc trop attirer l'attention du lecteur sur cette métaphysique concrète et réaliste qui, [286] loin de se contenter d'analogies imaginatives et de concepts spéculatifs, nous attache aux incarnations progressives de la pensée à laquelle concourent partout et toujours dans l'ordre du devenir l'assistance initiale et concomitante de Dieu, la spontanéité encore inconsciente et l'effort où s'éveille la personne pour la vie spirituelle.

Si nous avons tant insisté sur la déficience de notre pensée en même temps que sur les indéniables succès qu'elle obtient dans l'ordre naturel, c'était sans doute sous la pression de vérités partout impliquées, mais aussi afin de préparer la double constatation, rationnellement nécessaire et constamment ef-

fective de la prémotion concourante de Dieu et de ce dynamisme de la pensée qui travaille incessamment et partout l'univers entier, plus nettement encore et avec plus d'urgence la pensée humaine. Comment donc ne pas faire entrer comme un *primum movens*, dans la science de la pensée en devenir, ce concours sans lequel rien n'irait plus, rien ne deviendrait conscient, rien ne tendrait à une fin, rien ne serait en mouvement ni en existence ? Mais le moyen d'intégrer cette vérité constitutive et motrice dans notre vie autant que dans notre connaissance, quel peut-il être ? Suffirait-il d'énoncer une fois pour toutes ce fait permanent, de profiter chemin faisant d'une telle assistance, de saluer au besoin notre coadjuteur invisible et de nous retourner ensuite vers la conquête du monde, vers l'empire de l'homme, vers l'ordre périssable de la science et des jouissances humaines ? C'est ici que se place sous sa forme concrète l'option d'ensemble dont nous avons déjà eu à parler comme de l'exercice normal, inévitable, décisif d'une judicature de la pensée. Et c'est bien ce jugement, portant sur le tout, qui est l'acte essentiel et foncier de l'esprit.

Reprenons haleine pour la suite finale de la montée à parcourir, alors que si souvent la pensée se tourne vers [287] les descentes faciles et séduisantes. Descartes, après avoir fait de l'idée de Dieu la clef de voûte de sa philosophie et la garante de sa science conquérante, n'a-t-il pas cherché dans les perfections divines elles-mêmes la sécurité au profit de l'exploitation du monde par la science, — une science et un monde dont les lois une fois établies par l'immutabilité du Créateur et reconnues par le génie de l'homme assurent l'organisation de la terre et notre règne sur la nature ? Est-ce donc là le but normal de la philosophie et, en le visant, jusqu'aux suprêmes reprises de la mort, serions-nous fidèles à la raison, dût-elle se préparer, comme le laissait entendre Descartes, à une conversion *in extremis* vers d'ultérieures perspectives ? Non ; et il nous faut maintenant procéder à un nouvel examen de conscience, mieux encore, à une consultation implacable de notre raison. Tant de dispositions contraires se mêlent ou se heurtent en ce problème de notre attitude raisonnable et rationnelle tout ensemble qu'il n'est pas inutile de reprendre la discussion sous un aspect un peu différent : après avoir rappelé la présence active et secrète de la pensée divine en la pensée humaine, nous avons le besoin de préciser davantage l'usage explicite et réfléchi que nous avons à faire

de cette vérité une fois reconnue et des salutaires exigences dont elle est la source.

II. — Où en sommes-nous au juste des péripéties de notre pensée en quête de l'unité, c'est-à-dire de son objet rassasiant, c'est-à-dire de sa perfection intime, c'est-à-dire de Dieu reconnu incommensurable avec elle quoiqu'elle fasse le rêve d'aller à lui ou quoiqu'elle conçoive un désir spontané autant qu'inefficace de s'unir à lui ? Trop souvent l'on s'accommode de formules spéculatives qu'on juxtapose comme des vérités sans compénétration mutuelle. Ainsi l'on nous rappelle bien qu'il n'y a pas univocité entre l'Être absolu, la Pensée parfaite, les attributs divins [288] et notre existence contingente, notre conscience inadéquate, nos qualités déficientes. Puis, néanmoins, on nous répète que Dieu nous est plus intérieur que notre intérieur même, qu'il est présent et agissant en tout ce qui est et agit, que notre vie personnelle dépend de sa coopération, de son inviscération au plus secret de notre pensée, de nos aspirations, de nos volitions, de nos réalisations humaines. Comment tout cela est-il possible et vrai à la fois ? Il ne suffit pas d'énoncer tour à tour l'incommensurabilité et l'immanence de Dieu en l'homme pour répondre à la plus légitime et à la plus impérieuse des questions ; il faut pouvoir transformer ces assertions en vérités intelligibles et stimulantes, montrer quelle alternative elles ouvrent à notre option, les « réaliser » en vive pensée et en actives conséquences.

En d'autres termes, si dans toute créature la présence métaphysique et motrice de Dieu suscite cette tendance divinement assimilatrice, *omnia indendum assimilari Deo*, il se trouve chez tout être pensant et voulant une autre sorte de présence bien différente, présence à double tranchant, si l'on ose dire ; car elle se prête et s'impose à la pensée de façon toute concrète comme la loi immanente à l'intelligence ; mais ce prêt est une avance qui requiert une libre coopération et dont nous avons à rendre compte, selon les diverses modalités sous lesquelles cette motion prévenante ou adjuvante est employée par l'initiative humaine.

Ce qu'il faut comprendre maintenant c'est la raison pour laquelle il ne peut suffire de s'arrêter à ces vérités spéculatives et stabilisantes sans en voir sortir de nouvelles vérités de plus en plus dynamiques elles-mêmes. Il n'est plus suffisant, quand on a vu que même dans l'ordre naturel et humain notre pensée ne naît, ne vit et ne réussit que par un concours incessant, d'arrêter notre regard contemplatif à cette implication fondamentale ; et le [289] premier rôle essentiel de la philosophie toute rationnelle, c'est de dévoiler ce mystère évident d'une présence et d'une coopération, faute desquelles rien ne surgirait, rien n'avancerait en notre expérience, en nos initiatives. Mais ce n'est pas assez de confesser théoriquement cette certitude, pas plus que de nous y tenir comme si cet aveu, même sincère et effectif, nous mettait en règle avec tous nos devoirs intellectuels. Car la vérité que nous venons de mettre en lumière a pour effet, on pourrait dire pour but, de faire ressortir l'obligation où nous sommes de concevoir, de désirer, de solliciter, d'accueillir une autre présence, un concours plus intime, une coopération plus personnelle que celle d'une spontanéité tournée vers les résultats utilitaires ou même simplement spéculatifs et métaphysiques.

Par cela seul, en effet, que notre pensée est amenée à reconnaître qu'elle ne se connaît, qu'elle ne se développe qu'en procédant d'une stimulation pour tendre à une aspiration divine, il deviendrait inconséquent et fautif d'utiliser cette source de vitalité infinie à notre profit exclusif ou pour des emplois subalternes. Suffirait-il donc, disions-nous, de tirer notre révérence à celui de qui nous tenons la force d'aller à l'infini, pour nous retourner ensuite vers des intérêts égoïstes ou moindres encore ? N'est-il pas simplement logique de souhaiter une autre présence que celle qui avait pour ainsi dire mis en train notre vie mentale ? Et notre mouvement ascensionnel ne nous porte-t-il pas vers la recherche de ce que les maîtres de la vie spirituelle nomment non seulement l'obligation sèche mais la vivante méthode et l'art véritable d'accueillir la présence de la perfection, les mœurs divines, la vie illuminatives et unitives ?

Que ces expressions ne nous inquiètent pas car, malgré leur acception consacrée, elles comportent d'abord un sens rationnel, une préparation philosophique. Mais aussi [290] ne soyons pas satisfaits à trop bon compte. Notre effort présent consiste justement à manifester la difficulté, presque le scandale

de cette téméraire entreprise dont l'Évangile même déclare qu'elle est impossible à l'homme et pourtant indispensable à son achèvement. C'est donc seulement après avoir aperçu les raisons de cette impossibilité naturelle, après avoir aussi constaté les exigences de la pensée en face du terme qui, en toute hypothèse, la rend indestructible et besogneuse de son achèvement que nous pourrions chercher à quelles conditions l'effort de la pensée, pour être unie à l'objet qui seul peut la parfaire et la rassasier, devient concevable et viable.

En approfondissant ces notions d'incommensurabilité et d'immanence nous découvrons en chacune d'elles deux significations distinctes et d'après ce double sens nous allons voir les relations multiples qu'elles impliquent. Quand on parle de l'immanence divine dans la nature, dans la conscience, dans l'action, cette expression n'a nullement le même sens que lorsqu'il s'agit d'une participation d'un être spirituel à la vie divine, intimité de grâce pouvant aller jusqu'à l'union transformante, mais qu'il est prématuré d'envisager ici, sinon pour nous mettre en garde contre une confusion à laquelle le vague des expressions et la contagion de la terminologie chrétienne ont exposé bien des philosophes. Avant d'aborder le problème d'une telle union, (problème dont, en ce point de notre itinéraire, nous n'avons pas le moyen de suggérer l'idée, ni encore moins de discuter la légitime solution), nous avons des étapes à franchir et de nécessaires distinctions à préciser. C'est en réfléchissant maintenant sur l'idée antithétique d'incommensurabilité que nous allons mettre en lumière un embarras peu remarqué, un obstacle que la pensée spéculative doit discerner et vaincre, car cet obstacle est partiellement surmonté en fait, mais pour faire d'autant mieux ressortir l'inaccessibilité [291] naturelle du terme inévitablement proposé à notre aspiration humaine.

Si, entre le Dieu que la pensée déclare nécessairement réel autant que nécessairement insaisissable et tout l'ordre de la nature, il y avait en effet une radicale séparation, ni on ne pourrait penser rien de lui, ni aucune connaissance proprement dite des choses même contingentes ne serait possible, ni aucune de ces réussites que nous avons constatées et décrites précédemment ne serait réalisée. Sans revenir sur l'analyse des conditions de toute conscience, rappelons sous son aspect paradoxal cette vérité déjà remarquée : la déficience de tout l'ordre naturel, jusque dans le moindre détail des opérations physiques, est telle

que rien n'aboutit sans l'intervention d'une cause secrètement transcendante en même temps que réellement immanente à tout devenir.

Or c'est cet engrenage même qui ne nous laisse pas échapper au devoir supérieur de la vie spirituelle. Lorsque, par une sorte de vitesse acquise, nous avons pris goût à la vie, à ses succès, à l'œuvre de notre intelligence, aux aspirations de la science ou de l'art, à l'effort de la civilisation, nous ne pouvons plus nous évader du train qui nous emporte trop vite et trop haut pour que nous puissions nous jeter en bas sans suicide. L'ascension spontanée et inévitable de notre pensée n'a pas en son principe et son ressort en elle. Ses réussites mêmes, soutenues par un moteur divin, ont eu pour résultat — car elles avaient pour but — de nous amener à reconnaître une coopération divinement ambitieuse, mais aussi à discerner et exaucer les exigences de Dieu sur nous. Aussi, après avoir analysé dans l'ordre de la spontanéité l'union voilée de la motion humaine et de la motion divine, il reste à scruter un tout autre concours dans l'ordre de la réflexion la plus attentive aux obligations de la pensée pour répondre aux sollicitations dont elle est l'objet. [292]

Insistons d'abord, pour reprendre élan, sur ce que cache l'essor d'une spontanéité humaine qui s'imagine trop volontiers faire tout par elle-même et rester maîtresse de soi. Jamais, on ne saurait trop creuser cette vérité, notre pensée n'épuise à fond les ingrédients des phénomènes, les éléments de ses propres représentations, les conditions des succès même empiriques. Aristote l'avait profondément observé : impossible, dit-il, d'épuiser les matériaux de nos pensées et de nos actes. Selon un adage médiéval, il y a un infini, un mystère, un ineffable dans toute opération efficace ; car même dans ce que notre entendement abstraitif et discursif semble réduire en points indivisibles et en discours continus, il y a une réalité tout autre qu'une synthèse de multiples et qu'une addition de parties fixées. Bacon lui aussi avait noté cette déficience radicale de la science la plus positive qui, sans pénétrer les ateliers du demiurge caché, se borne à mettre en présence les conditions d'une genèse qui s'opère toujours dans une obscurité impénétrable à notre analyse. C'est donc par une fiction paresseuse qu'on a souvent prétendu s'arrêter à des principes, à des formes, à des atomes, à des composantes qui ne sont toujours que des composés ou des symboles provisoires. Et nous voici amenés à reconnaître la vérité à

laquelle nous tendions derrière tous les paravents successifs dont on l'a masquée : Rien ne se pense et ne se fait qu'avec l'aide d'un invisible agent de liaison toujours nécessaire pour expliquer, chez ceux même qui reçoivent de lui la dignité d'être causes, ce qu'il y a d'existence et d'intelligibilité en tout devenir, en toute vérité, en toute vie féconde. Pas plus que tout le reste, notre pensée personnelle n'échappe à cette universelle condition. Mais ce que l'intelligence, consciente des exigences de la pensée, ajoute à cette dépendance sans exception, c'est le besoin et l'obligation de la comprendre, de la ratifier, d'en tirer parti et de se préparer à [293] une coopération spirituelle que toute l'œuvre de la nature inférieure n'a pour raison d'être que de rendre possible et de préparer.

III. — Nous l'avons vu : il y a en nous une pensée doublement présente et stimulante de Dieu. Nous pouvons oublier, méconnaître, renier la première, nous ne la supprimerons pas. Nous pouvons abuser de la seconde ; elle demeure une norme intérieure, une requête toujours au moins tacite. Et si on se détourne de cette double présence c'est peut-être par l'effet d'illusions qui peuvent devenir excusantes dans la mesure où, restant invincibles, elles n'empêchent pas la fidélité aux appels de la conscience et aux clartés même obscurcies de la raison. C'est peut-être aussi parce qu'en effet la tâche de préciser les obstacles à surmonter, les conditions à remplir, les victoires à remporter sur soi, oppose de multiples résistances à la recherche même généreuse. C'est pourquoi l'effort philosophique peut être, non pas décisif sans doute, mais utile, d'abord pour préciser les difficultés tant réelles (elles sont graves) qu'imaginaires (elles sont innombrables), difficultés rétrécissant, semble-t-il, la voie d'accès à une solution qui malgré tout reste et doit toujours rester ouverte à toute bonne foi.

Notre spontanéité et même notre liberté profitent à leur insu du concours divin. Mais c'est le rôle de la pensée critique et de la spéculation métaphysique de déceler cette coopération sans laquelle rien ne réussirait, fût-ce dans l'ordre naturel et moral. Est-ce pourtant assez de discerner, d'avouer, d'employer ce concours toujours présent, de consentir à cette aide occulte, d'admirer comment, sans se confondre avec notre mode humain de penser et d'agir, un mé-

diateur s'immisce au plus intime des choses et de nous-même afin de subvenir à la déficience constante de toute existence, de toute efficence contingentes ? Est-ce [294] même assez de préciser que toujours, comme nous l'avons vu, une sorte de faille nous sépare de nous-même, qu'au cœur de nos pensées, de nos espoirs, de nos efforts les plus réussis s'approfondit un abîme de déception, d'ignorance et d'insatiabilité ? Est-ce assez de montrer qu'en effet pour passer non seulement de nos désirs, de nos connaissances, de nos volontés à la réalité extérieure à nous, mais de nous à nous-même l'opération transitive d'un infini est indispensable, qu'en un mot Dieu, selon l'expression de S. Augustin, relie et informe et solidifie ce qui, sans ce mystérieux *vinculum*, disparaîtrait en poussière et moins encore ? Mais, d'autre part, est-ce assez de confesser spéculativement cette thèse générale sans nous en faire à nous-même une application virtuellement permanente, ainsi que le demande le Psalmiste : *qui habitat in adjutorio Altissimi ? — Habitare*, ce n'est pas seulement regarder en passant : par la voie notionnelle on croit voir, mais on ne vit pas cette assistance qui exige d'être accueillie comme une nourriture et assimilée jusqu'aux moelles. Et, qu'on le remarque, c'est de notre prise de possession de nous-même qu'il s'agit puisque tout ce qu'il y a de pensée dans la nature et en nous demeure discontinu, divisé aussi bien infinitésimalement que dans l'ensemble de l'univers. Jamais donc ni par la connaissance ni par la saisie effective nous n'atteignons au centre de nous-même, puisque nous n'accédons point à la présence intime, pas plus qu'à l'Être même de Dieu. Il faut ajouter que l'évidence des bords, entre lesquels s'ouvre l'inconnu où notre vue ne pénètre pas quoiqu'elle tends à faire abstraction de ce point aveugle ou de ce scotome central (51), est précisément ce qui rend nécessaire pour nous l'affirmation de l'assistance divine et l'obligation d'y correspondre en toutes ses exigences. En prétendant nous servir seuls nous nous mentirions à nous-mêmes.

De telles constatations s'imposent à une philosophie [295] simplement cohérente jusqu'au bout avec elle-même ; mais, pour être intelligibles et répondre à l'élan dynamique dont elles procèdent, elles doivent apporter des clartés nouvelles en exigeant des satisfactions supérieures. Que signifierait, en effet, cette intervention occulte de la Cause première, ce jeu de cache-cache dans les choses physiques ou humaines s'il n'y avait en tout cela un dessein

plus haut ? Quelle est donc cette finalité ultérieure qui pourra peut-être nous fournir la clef de toutes les démarches par lesquelles une logique réaliste et inflexible nous a conduits jusqu'à l'aporie à laquelle nous nous heurtons maintenant ?

Si, en face de l'ordre naturel et des réalisations humaines dont nous ne pouvons méconnaître la certitude et l'efficacité relative, nous sommes amenés à confesser et notre déficience et la nécessité d'un concours divin, pourrions-nous, en face de cette reconnaissance de Dieu, nous contenter de l'utiliser spontanément lui-même (52), de compter sur sa docilité, de profiter des lois établies, sans nous poser le problème de notre attitude, non plus envers la nature et l'humanité, mais envers ce Dieu que la raison suffit à nous montrer comme le principe, comme le médiateur, comme la fin unique et dernière, en dépit de son incommensurabilité avec tout ce qui est né, fini, changeant, imparfait ? Ce qui est impliqué ici, c'est que toute la spontanéité soutenue par l'action immanente et transitive de Dieu dans le monde aboutit, en nous, à une alternative mettant en jeu une liberté d'option entre deux termes que voici :

— Suffirait-il, en profitant du concours divin dans l'ordre physique et scientifique où nous prenons empire sur la nature, de reconnaître une fois pour toutes cette nécessaire assistance ; et serait-ce accomplir tout le devoir de la raison si, après avoir rendu hommage à l'auteur de toute vérité et de tout bien, nous tournions nos pensées, [296] nos forces, nos ambitions humaines vers ce qui dépend de nous, sauf à reléguer Dieu hors du monde où nous le laisserions à son action pour ne nous occuper que de la nôtre, hors même de l'organisation morale et sociale de l'humanité, dans un empyrée où certains esprits dans le secret de la conscience peuvent venir le contempler : sorte de positivisme métaphysique qui supprime l'inquiétude de l'âme ou qui ne tolère l'idée et l'action d'une religion que comme un surcroît ajouté du dehors par un coup d'autorité et par une vocation arbitraire ?

— Ne faut-il pas, au contraire, pour rester conséquent avec l'élan originel et constant de la pensée et de notre raison, affirmer, en idée et en acte, que notre certitude universellement fondée de Dieu, (loin d'être uniquement un garant spéculatif de notre science et de notre maîtrise sur le monde), requiert au moins

implicitement cette constante disposition : à l'égard de ce Dieu dont témoignent l'univers et notre pensée, il faut que ce témoignage même nous empêche de nous borner à la seule jouissance du monde et de nous-même : il y a partout en effet une obligation spécifiquement spirituelle ou « religieuse », de tendre et de nous « rattacher » à lui, au lieu de nous servir seulement de lui comme d'un lien pour capturer en quelque sorte tout le reste sans lui. Ce qu'enferme une telle vérité, ce que réclame cette obligatoire option, c'est une attitude faite d'humilité intellectuelle, (*in divinis multum deficiens cognitio humana*), de recherche inlassable, d'attente indestructible, de confiance invincible : toutes dispositions rationnellement justifiées quoiqu'elles dépassent tout déisme, toute présomption naturelle ; car, loin de nous clore en une philosophie en soi qui se contenterait d'une assertion spéculative du mystère divin, cette attitude intéresse le tout de l'homme, commande toute son orientation théorique et pratique, tient compte à la fois de sa déficience essentielle, de ses certitudes [297] irréfragables, de ses exigences spirituelles, de ses responsabilités religieuses.

Comprend-on maintenant à quel point il importe d'élucider l'idée de notre déficience, depuis les origines de la pensée dont le développement est suscité par une constante indigence, jusqu'aux sommets où, en face du Dieu présent et agissant dans cette genèse incessamment besogneuse, nous avons à prendre position devant le dilemme auquel nous sommes inévitablement amenés ? Si nous nous retournons vers le chemin parcouru, il nous apparaît, en effet, que tout est calculé pour faire de cette option spirituelle le nœud du drame total de la pensée. Toutes les déficiences accumulées, toutes les réussites provisoires et partiellement encourageantes, toutes les déceptions successives, toutes les interventions d'une liberté qui s'éveille et recherche son suprême enjeu sont intelligemment concertées en vue du dénouement dont il nous reste à préciser enfin les conditions et à décrire la grandeur.

IV. — « Mais, nous objectera-t-on, comment pouvez-vous savoir ce qu'est la *pensée en soi*, puisqu'une telle pensée n'est pas en nous ? » — Non, accordons-nous, nous ne sommes pas en possession d'une telle pensée ; et, en un sens, nous ne sommes pas elle et elle n'est pas nôtre ; mais en un autre sens,

c'est nous qui sommes en elle et, selon le mot de S. Augustin, il nous serait plus facile, plus légitime de douter de notre existence que de la sienne.

Il s'agit de serrer d'aussi près que possible cet état qu'il est assurément malaisé de décrire, mais qu'il est, pour le philosophe, essentiel de définir puisque le secret même de toute la vie spirituelle est là ; et on peut s'étonner que, à cet égard, l'on se soit si souvent contenté d'impressions vagues, d'intuitions sentimentales ou de constructions dialectiques plus étayées de formules que [298] d'expériences réelles ou de constatations intelligibles. Quel est donc le problème qui s'impose à notre réflexion ?

Singulier embarras que celui dont nous devons sortir ici. Le plus souvent la réflexion spéculative ne s'en avise même pas, quoique les décisions pratiques et l'attitude de tout notre être n'échappent point à la nécessité d'une orientation qui engage tout notre être. Parce que nos pensées s'appliquent avec un succès spontané, et même avec une science dominatrice, aux réalités empiriques et à l'ordre humain, nous sommes portés par ces réussites partielles, malgré leur brièveté et leur caducité même, à nous estimer maîtres des forces naturelles et de notre propre destin. Vainement l'analyse des implications de la science ou de la métaphysique établit-elle que notre pensée n'a d'existence relative et d'efficacité transitoire qu'en utilisant une lumière et une force transcendantes à notre vue et à notre opération propres : nous sommes tentés, sinon toujours d'affirmer au sens agressif du mot notre « libre pensée », du moins la légitimité de la plus inconséquente démarche ; et en quoi consiste-t-elle, cette inversion des perspectives ? Nous ne nous bornons pas à user et abuser du prêt qui nous est tacitement consenti de cette clarté et de cette puissance dont la source n'est pas en nous ; nous voulons traiter le prêteur lui-même comme les choses sur lesquelles nous déployons les ressources empruntées, souvent même en les tournant contre qui nous les a confiées. Ainsi déjà le sens normal de notre pensée est retourné contre l'élan dont elle procédait depuis son origine jusqu'au point où, prenant conscience de notre relation avec la divine et parfaite Pensée, elle nous commandait une attitude de désir et d'attente docile.

Mais l'embarras est plus complexe encore que nous ne venons de le montrer. Si tant d'hommes s'attachent aux emplois pour lesquels leur pensée et leur

initiative obtiennent les demi-satisfactions qui, faute de mieux, leur suffisent [299] au jour le jour, c'est souvent parce qu'ils ont le sentiment, si vague soit-il, de ne pouvoir réussir dans la conquête de la vérité parfaite ni s'unir à la divine Pensée sans changer de méthode et sans renoncer aux présomptions faciles qui semblent leur livrer les choses de ce monde. D'où l'oubli, l'avilissement des valeurs spirituelles ; d'où cette complicité d'une intense énergie au service des biens décevants et de l'incurie croissante à l'égard de la vie intérieure (53).

N'y a-t-il pas encore une méprise plus difficile à éviter ? Pour ceux même qui gardent le culte ou la nostalgie des plus hautes fonctions de la Pensée, un danger reste toujours menaçant. Persuadé que la pensée est la plus grande des forces, on se figure volontiers que signaler ses déficiences, c'est la trahir ; que même en face de Dieu nous pouvons, nous devons avoir confiance en elle comme en face des forces conquises et asservies de la nature ; que si par accident l'état de notre pensée humaine demeure de fait insuffisant à fonder une doctrine philosophiquement close et stable, cependant il serait inadmissible d'établir une thèse de l'inadéquation essentielle de notre pensée avec son suprême objet. Ce sont ces illusions plus ou moins mêlées et confuses que nous devons dissiper. Sinon il ne servirait à rien d'alléguer à la fois nos déficiences en tout ordre, *in divinis, in humanis et in naturalibus*, et de faire crédit aux virtualités indéfinies de notre intelligence. Une philosophie de l'insuffisance est trompeuse si, restant dans le vague, elle autorise alternativement l'abdication et la présomption de la pensée.

Pour résumer les illusions à éviter, pour proposer en vives images les écueils à fuir ou les échelons à gravir, représentons-nous la distance qui sépare notre pensée de son accès à la participation divine. — Prétendre y atteindre par développement spontané ou grâce à une fusion [300] inconsciente, c'est un non-sens qui ravale à la fois l'idée de la perfection et celle de la personne humaine. — Soutenir que l'esprit ait une capacité congénitale d'affirmer l'Être absolument et de capter Dieu, c'est méconnaissance aussi bien de l'activité intellectuelle et morale en la ramenant à un naturalisme qui matérialise l'acte de

penser, que de la transcendance nécessairement supra-naturelle de Dieu qu'on serait censé prendre comme une chose physique si Dieu ne se défendait par des barrières imposées à la curiosité et à l'avidité de la pensée. — Se satisfaire à l'aide d'analogies qui fourniraient moins une solution réaliste qu'un mimétisme toujours décevant et affamant, c'est, par un jeu vain ou cruel, offrir une fausse copie là où l'on voudrait connaître et posséder l'original. — Proposer, par ouï-dire, une description exaltante des beautés et des joies divines, c'est en même temps rabaisser la béatitude à l'infime expérience des biens périssables et rendre intéressées des aspirations dont la valeur est d'être au-dessus de toutes les convoitises présentes. — Admettre que par vertu, détachement, abnégation humaine, la pensée peut se rendre capable et digne d'une naturelle assimilation à la suprême vérité, c'est là encore et surtout une illogique présomption qui ne tient compte ni de l'incommensurabilité entre Dieu et l'homme, ni des nécessités intérieures à la perfection divine elle-même puisqu'elle suppose un don réciproque et total, hors duquel rien ne peut être accordé que par libéralité toute gratuite.

Ne nous payons donc pas de mots. Le but à viser est si haut que, si nous ne pouvons l'atteindre de nous-même, rien ne saurait être trop onéreux de ce qui peut nous en ouvrir l'accès. De même que, dès l'ébauche de la pensée cosmique, il nous avait semblé nous heurter à une impasse mais en découvrant le chemin paradoxal vers l'unité, de même ici nous paraissions arrêtés devant une titanesque entreprise, celle qu'en langage populaire on appelle gagner [301] le ciel. Et comme, dès l'origine, nous nous étions mis en garde contre l'erreur radicale, contre le $\pi \rho \tau \omicron \nu \phi \epsilon \delta \omicron \varsigma$ qui, conférant à l'univers l'unité et la totalité, ferme la route à toute ascension spirituelle, de même et plus encore nous devons nous purifier d'une suprême illusion, d'un $\sigma \chi \tau \eta \rho \iota \varsigma$, extrapolation plus délétère qui projette notre ascension spirituelle jusqu'à la conquête propre de l'incommunicable perfection ou qui, inversement, à défaut d'une déification naturelle de l'homme, prétendrait obtenir le suicide métaphysique par une sorte de déicide effectivement opéré jusqu'en ce cœur secret de notre pensée, comme si nous pouvions échapper à l'éternité ou à ce que nous avons dû appeler la seconde mort. Peut-être qu'en effet les difficultés accumulées devant nous, par nos conquêtes au-

tant que par nos échecs, vont nous faire entrer dans la voie qui peut nous acheminer vers notre terme.

V. — D'après le mouvement qui nous a portés jusqu'au problème où nous abordons, une suite d'implications précises, cohérentes, impérieuses demande ici à être mise en lumière, car si la réflexion méthodique a souvent méconnu la connexion des vérités dont pratiquement nulle pensée vivante ne s'affranchit jamais, ne faut-il pas, comme nous n'avons cessé de le faire, accorder la spéculation avec les démarches qui engagent notre responsabilité devant les alternatives où se joue notre destinée ?

Soyons donc attentifs à la secrète logique qui gouverne notre vie pensante, même alors que notre science abstraite, loin de l'égaliser, se contente de vues partielles et par là même périlleuses. Voici les assertions qui se supposent et s'entraînent mutuellement :

— Nous avons inévitablement la conscience d'une insuffisance, d'une incomplétude, et nous avons montré que cet inachèvement est plus qu'un fait, il est une nécessité métaphysique. [302]

— cette conscience de l'inachevable en nous implique, pour être et pour que nous la pensions, l'assertion d'une perfection concevable et désirable, mais que nous ne sommes pas, que nous ne pouvons atteindre naturellement et que nous ne pouvons cependant nous empêcher d'affirmer en y aspirant ;

— en face de ce paradoxe et de ce mystère nous sommes inévitablement conduits à cette double constatation : d'une part, nous sommes travaillés par l'active présence en nous de cette vivante idée du parfait, sans laquelle nul sentiment de notre imperfection, de notre aspiration, de notre existence ne serait possible ; et, d'autre part, nous ne pouvons, tout inaccessible que semble pour nous le terme divin où nous tendons, renier et refouler l'élan d'où procède toute notre pensée et qui nous porte invinciblement à cette fin infinie ;

— il y a donc ici une attitude raisonnable et indéclinable à prendre : nous ne pouvons ni nous désintéresser, ni nous emparer, ni nous délivrer de l'impérieuse condition qui nous semble prescrite. Nous n'avons ni le pouvoir d'abolir notre être et ses aspirations incoercibles, ni le droit de repousser la vocation ascensionnelle qui nous est imposée, ni la faculté d'évasion qui permettrait de fuir un don gratuit sous prétexte qu'il est onéreux, qu'il nous enlève à nous-même, qu'il semble exiger de nous ce que nous n'avons pas le moyen de donner ;

— il résulte donc de là l'apparition au moins implicite et, de fait, spontanée et universelle dans l'humanité d'une conception intégrable non seulement dans l'âme primitive mais dans la philosophie la plus critique et la plus rationnellement développée, une conception qui condense tous les ingrédients qui viennent d'être analysés, celle d'un *surnaturel*, c'est-à-dire d'un complément seul capable d'achever ce qui est humainement et métaphysiquement inachevable ; surcroît qui n'est pas dû à la nature et qui pourrait ne pas [303] être, mais qui, étant donné, ne peut être légitimement et impunément négligé, repoussé, détourné de son sens et de sa fin véritable ;

— à la lumière accumulée de ces assertions qui s'éclairent et se renforcent, il apparaît donc qu'une doctrine systématiquement close en une suffisance purement humaine et rationnelle pêche contre la loi essentielle de son développement intrinsèque ; et il apparaît aussi que le sentiment de notre déficience naturelle ne nous laisse pas dans le vague et la nuit d'un gouffre aux contours indéterminés, pas plus qu'il ne nous fait, par lui-même, pénétrer dans le mystère qu'il nous défend seulement d'ignorer (54). Car l'insuffisance que nous avons à reconnaître et dont nous avons pour ainsi dire à user comme d'un tremplin n'est pas seulement vide, néant, indifférence, négation, elle est privation positive d'une perfection qui sans être due, puisqu'elle est inaccessible à la nature, est cependant définie exactement et exigible justement dans l'hypothèse où, de fait, le don en est offert et mis à la disposition d'une pensée conviée à son parfait achèvement. Comment, en effet, pourrait-on raisonnablement, et sans se manquer à soi-même, manquer à l'appel, à la générosité qui fournit à l'être imparfait le moyen de la perfection et de la béatitude auxquelles son vœu le plus spontané, le plus raisonnable, le plus consenti est de tendre ?

Soutenir que l'homme devrait rester impunément maître de refuser cette offre pour demeurer dans sa propre nature, alors que cette nature humaine a conscience de son indigence métaphysique et de sa déficience morale, ce serait commettre un illogisme monstrueux ; car, s'il est vrai que le don qui met en nous la possibilité de devenir « enfants de Dieu et participants de la pensée divine elle-même » nous travaille secrètement, il est aussi impossible à l'homme de se dérober légitimement à sa propre élévation qu'il est impossible à Dieu de renier sa propre félicité, son propre Verbe, [304] sa propre Substance : il n'y a pas de suicide métaphysique.

Sans doute une connaissance aussi explicite de ces assertions, incontestablement connexes, n'a guère été formellement énoncée et justifiée devant la réflexion strictement philosophique ; mais elle n'en est pas moins rationnellement justifiable et, de plus, il en subsiste une certitude concrète qui, toute enveloppée qu'elle peut être, n'en commande et n'en juge pas moins les démarches de nos pensées en face des options décisives qui engagent tout notre avenir. Aussi est-il souverainement important de mettre en équation notre science abstraite, notre spéculation métaphysique avec ces vérités infuses dont la conscience n'est jamais complètement éteinte et dont la dialectique concrète de la vie intellectuelle et morale nous impose toujours les exigences réelles. Mais avec quelle trompeuse facilité nos pensées superficielles, qui s'arrêtent aux clartés du discours, se contentent souvent d'aspects partiels, de vues spécieusement isolées, d'objections dues au morcellement de la vérité, de cette vérité d'autant plus riche qu'elle est plus une dans l'équilibre de toutes ses fonctions. Qui voit imparfaitement la réalité y aperçoit une pluralité qui semble irréductible ; mais qui voit parfaitement la vérité la voit une et simple. Ne soyons donc pas dupes de l'imperfection de notre pensée, au moment même où elle aspire à se parfaire. Comprenons l'enchaînement libérateur des vérités qui s'entresuivent dans un plan unique mais encore mystérieusement complexe et pesant sur nous. Il nous reste à mieux voir comment et pourquoi nous n'échappons pas à cette chaîne de vérités qui semble nous asservir alors qu'elle assure notre pensée librement achevée ; mais pour cette libération même qui ne

aurait rester automatique pour devenir salutaire et digne d'un être spirituel, une crise est à traverser et à surmonter. [305]

S'il est impossible de briser effectivement la chaîne de la pensée en aucun point, en aucun moment de son développement noétique, néanmoins les anneaux, sans être rompus, laissent un jeu aux options décisives : ici encore, ici surtout, la pensée, loin d'être une force aveugle et serve, doit participer à sa propre genèse, à son suprême avènement. Il nous faut donc examiner quelles dispositions sont les siennes lorsqu'elle reste résolument fidèle à la lumière et au dynamisme qu'elle porte en soi, fût-elle incapable d'exprimer en idées distinctes toutes les implications dont est faite une docilité pleinement sincère. Mais, avant d'aborder l'étude des options vivifiantes, il était indispensable, pour que se constituât une science de la pensée intégrale, d'examiner les cohérences métaphysiques et les nécessités morales qui lient entre elles toutes les démarches de l'esprit à la recherche de l'attitude normale en face du mystère de Dieu, de notre insuffisance naturelle, de nos aspirations inévitables et de nos responsabilités éventuelles. En recherchant à présent comment nous pouvons de fait rester d'accord avec les exigences précédemment constatées, nous sommes conséquents avec l'idée maîtresse que nous avons dégagée d'une étude intrinsèque de la pensée pure : il nous a paru qu'elle n'est intelligible, parfaite et absolue que par l'intégration en elle d'une vie non seulement de nécessité et de clarté mais de liberté et d'amour.

Si donc pour remédier à l'erreur d'une pensée qui voudrait se suffire en un idéalisme exclusif nous avons dû recourir d'abord à l'expression provisoire de « philosophie de l'insuffisance » et insister sur l'inachèvement naturel d'une doctrine bornée à la seule théorie, l'on comprend sans doute maintenant que le sentiment d'une telle déficience procède au contraire d'une vision plus large, d'une certitude plus riche, et c'est à une philosophie de la surabondance que nous conduit la critique des solutions [306] défailtantes en nous faisant passer des systèmes inévitablement restrictifs à cette croissance de l'esprit qui a toujours pour mot d'ordre : *duc in altum... ut vitam habeas et abundantius habeas*.

Pour qu'un esprit imparfait puisse participer à cette plénitude, il y a donc, sous des exigences nécessaires, des conditions morales à réaliser, une vie de

l'esprit à développer ou à accueillir. Etudier la vie de l'esprit dans la pensée finie, tel va être l'objet de notre septième partie.

Poussé jusqu'au bout l'effort de la pensée nous amène à une philosophie qui est à la fois celle d'une déficience certaine, celle d'une surabondance irrécusable, celle d'une énigme à résoudre, sans qu'il soit possible d'en trouver le secret ni de nous en désintéresser. Comment définir l'attitude normale de l'homme et, plus précisément encore, celle du philosophe en face de cette clarté certaine et de cette obscurité impénétrable ? Suivre ce que nous avons de lumière sans pécher contre elle, respecter le mystère sans prétendre forcer un secret qui nous a paru doublement inviolable : tel est l'équilibre à maintenir, le but à viser pour que l'adhésion-reste possible et même soit effectivement donnée à la vérité salutaire, — cette pensée adhésive fût-elle encore implicite et anonyme. A ce prix seulement notre pensée pourra remplir son devoir, profiter de la lumière qui, même voilée, éclaire tout homme venant en ce monde, vivre enfin, fût-ce sous les plus humbles formes, de cette vie de l'esprit qui ébauche en elle l'union salutaire. [307]

SEPTIÈME PARTIE - L'INTÉGRITÉ DE LA PENSÉE

Doctrine et vie de l'esprit

[Retour à la table des matières](#)

[308] [309]

En montrant à la fois la possibilité, la nécessité même de la pensée parfaite en soi et le caractère besogneux de la pensée en nous, nous avons vu, du même coup, quelles obligations suscite et impose ce rapport de la plus certaine et de la plus essentielle des vérités métaphysiques avec notre condition humaine et nos aspirations les plus indestructibles. Il résulte donc de là une crise de conscience, un besoin de concilier spéculativement et pratiquement deux ordres qui, incommensurables en droit, se trouvent néanmoins partiellement conciliés en fait. Il s'agit maintenant de prendre acte de ces conciliations provisoires, d'en user comme de viatique, de comprendre ce qu'elles permettent, promettent ou exigent, afin de réaliser en nous l'attitude normale et salutaire de la pensée en quête de l'emploi le plus cohérent, le plus adapté, le meilleur qu'elle puisse faire d'elle-même : c'est ce qu'indique ce mot *d'intégrité* qui évoque à la fois l'idée d'une probité inflexible, d'un emploi total des ressour-

ces et d'une application sans défaillance et sans corruption à la tâche complète de l'esprit. [310]

Puisque notre pensée, toujours en devenir et comme divisée d'avec elle-même, ne laisse pas néanmoins d'avoir une consistance certaine et de s'encourager par des succès réels qui prouvent la solidité de ses attaches intimes avec les êtres, sans même que nous comprenions cette efficacité, nous devons reconnaître qu'aussi bien dans notre travail intellectuel que dans les prises qu'il nous donne sur la nature nous profitons d'une force échappant à notre science et à notre empire : il y a, pour mouvoir et féconder notre pensée, un passage obscur à franchir, un va-et-vient dont l'entre-deux nous demeure aussi secret que l'intervalle de notre inspiration et de notre expiration, et c'est pourquoi l'image que nous employons traditionnellement pour suggérer ce mystérieux échange dont vit notre pensée, sans en discerner le fond caché, c'est celle de *l'esprit*, c'est-à-dire de ce qui respire afin d'entretenir le renouvellement et la chaleur de la vie (55).

Sans le prévoir nous avons, en cherchant constamment l'accord de la pensée avec ses objets transitoires et avec elle-même, obtenu à la fois un progrès manifeste, mais aussi une disproportion de plus en plus intime, de plus en plus apparemment incurable, de moins en moins négligeable. Impossible, semble-t-il, de renoncer à un effort, à un espoir qui pourtant ne paraissent point pouvoir aboutir. Mais ce que l'analyse dialectique ne réussit qu'à mettre en évidence, comme un problème inévitable qu'elle échoue à résoudre, l'intelligence en acte le pose comme une réalité vivante et comme un ensemble d'obligations à reconnaître et de requêtes à exaucer. Par l'image qu'il évoque le mot *esprit* dit, on va le voir, à la fois plus et moins que le mot *pensée*. Il suggère l'idée de respiration et d'expansion, un essor pour s'évader des oppositions matérielles ou notionnelles, une puissance secrète et supérieure qui supplée à l'inadéquation de toute pensée discursive, puisqu'enfin, malgré les objections de la raison raisonnante [311], la marche de l'être pensant ne s'arrête ni ne se décourage. C'est ce souffle secret de l'âme qu'il nous faut étudier : continuité réelle de notre vie pensante, malgré la discontinuité de notre pensée pensée.

Ce n'est pas une vérité entre beaucoup d'autres qui vaudraient également sans elle que la constatation précise et élucidée de la déficience essentielle de notre pensée. Il n'y a d'ailleurs aucune vérité philosophique qui reste comme un bloc erratique : chacune s'intègre avec toutes et vaut par son rôle dynamique. Mais celle que notre sixième partie a eu pour objet de mettre en lumière et, pour ainsi dire, en activité, a une importance dominatrice. Elle reflue en quelque sorte sur toutes celles qui l'ont, — comme des vagues se poursuivant l'une l'autre, — jetée sur notre rive ; et quoiqu'elle semble l'épave d'un naufrage, c'est elle pourtant qui doit, en face d'un nouvel Océan pour lequel ni barque ni voile ne s'offrent à nous, nous rendre possible l'accès du port invisible encore. Si l'on ignore cette vérité, si l'on n'en tient pas compte, on risque de méconnaître ou de gêner toutes les autres par présomption, oubli de l'essentiel, ou abdication de l'espoir et du devoir.

Si, sous prétexte que notre connaissance est ordonnée à l'ordre naturel, plus particulièrement encore à la donnée sensible et aux choses matérielles, on estime que nos certitudes physiques sont absolues et exhaustives de leur objet, alors pourquoi ne pourrions-nous nous installer dans ce canton du monde ou même dans l'univers envisagé sous cet aspect, comme un tout constitué stablement et nous assurant la sécurité ? Si la nature humaine est, elle aussi, un domaine assez accessible à notre connaissance et à notre gouvernement pour que nous puissions légitimement établir nos certitudes spéculatives et pratiques en ce jardin fermé, alors pourquoi ne serions-nous pas en droit de nous satisfaire en le cultivant ? Et ne [312] faut-il pas qu'ici encore, plus même qu'en ce qui concerne l'ample univers de la nature et des sciences, nous ayons à reconnaître notre impuissance à découvrir nos propres limites, à tarir l'inquiétude et à procurer un apaisement, fût-ce moins un repos qu'un équilibre en mouvement, comme le suggère la doctrine du progrès et l'immanentisme dont nous avons décelé l'illogisme caché ?

Est-ce que, dans l'ordre métaphysique, nous pourrions du moins acquérir le droit de nous arrêter dès lors que nous posons le moteur immobile, le Dieu qui a été si souvent offert à la raison comme le principe stabilisateur de toute

curiosité, de toute existence, de toute certitude ? Mais, si nous canonisons l'idée que nous nous faisons de lui, n'avons-nous pas vu que nous substituons un fantôme à la réalité divine ? Et, loin de fixer notre pensée à l'image inadéquate dont nous sommes tentés de nous servir comme d'un instrument, ne faut-il pas, pour rester dans la vérité, comprendre que la pensée de Dieu en nous, au lieu de réussir à boucler notre philosophie, suscite d'insatiables exigences et impose des obligations aussi impérieuses et inévitables que difficiles à définir et à remplir ? Car, à défaut de cette issue vers l'infini, comment sortir de ce dilemme ? De deux choses l'une en effet : — ou bien nous prétendons pouvoir nous contenter d'une connaissance forcément partielle, inadéquate, anthropomorphique du Dieu qu'une religion naturelle et rationnelle ne fait pas vivre puisqu'elle ne réussit pas à vivre elle-même, comme serait une idole sans adorateurs ou comme si c'était encore affirmer Dieu que de le partager en deux tronçons, la portion que l'on serait censé tenir humainement, la portion qui demeurerait inaccessible et où serait censé se réfugier tout le vivant mystère ; — ou bien, si l'on prétend que, par essence, notre nature raisonnable est capable de capter l'Être divin en cela même qu'il a de supra-naturel et de supra-rationnel, alors comment expliquer les barrières qui [313] arrêtent ou même refoulent cet élan congénital et incoercible ? Ne serait-on pas, dans cette hypothèse anti-métaphysique, inhumaine, voire même impie, réduit à supposer qu'afin de soustraire sa majesté à l'emprise des Titans qui veulent escalader le ciel, Dieu a défendu son approche par des obstacles qui ne sont levés qu'en faveur des dociles renonciateurs, prêts à accepter comme grâce arbitraire, et au prix d'une docilité de courtisans, la substitution de privilèges surnaturels à la capacité métaphysique et normale de l'esprit ?

On entrevoit par là l'extrême importance d'une étude des indigences et des requêtes de la pensée humaine ; car, faute de les discerner en tous leurs tenants et aboutissants, on risque d'osciller entre des méprises délétères et de rendre nuisible la philosophie au moment même où elle doit contribuer à la solution salutaire. Sans doute la voie du salut ne dépend pas d'une science spéculative ; mais une réflexion méthodique a beaucoup de prix pour indiquer la route, écarter les obstacles, déconseiller les faux chemins. Mais surtout, au point où l'humanité tend de plus en plus à une organisation savante et à une explici-

tation de ses raisons d'affirmer et d'agir, il est urgent de prévenir le funeste ascendant de théories incomplètes ou fausses. *Corruptio optimi pessima* : le danger est grand d'une philosophie qui, non seulement ne remplit pas son office total, mais qui canonise ses propres défaillances en contredisant les aspirations concrètes de la conscience par ses critiques spécieusement incomplètes et qui asservit ainsi les intelligences à des conceptions d'autant plus présomptueuses qu'elles sont plus mutilantes.

Comment échapper aux inconvénients que nous venons de signaler ? et quelle attitude prendre pour tenir équitablement compte des conclusions transitoires dont nous avons tracé le tableau en recueillant les implications qui composent le sentiment motivé de nos déficiences incurables [314] et de nos aspirations infinies ? Pour répondre à ces questions nous allons analyser le jeu normal de ces vérités partout impliquées dans notre vie et pourtant si peu organisées par la pensée réfléchie. Nous devons ainsi scruter cette chose si souvent nommée mais si peu pénétrée dans sa fonction essentielle qu'on appelle non plus seulement « la pensée » mais « l'esprit ». C'est après cet examen délicat que nous serons préparés à découvrir les conditions, les risques, les progrès de ce qu'on entend signifier en superposant à la vie intellectuelle cette réalité plus riche et plus chaude, « la vie spirituelle », qui semble couronner la pensée en l'acheminant en effet vers la perfection où elle aspire. Mais à quel prix et sous quelles réserves, à travers quelles épreuves, quelles attentes, c'est ce que nous aurons à rechercher. [315]

Chapitre I - Pensée et Esprit

[Retour à la table des matières](#)

Il a semblé que nous admettions la substance d'une *pensée* sans qu'il y eût rien de l'*esprit* en elle. Point obscur autant qu'important. Nous devons, afin d'éviter les confusions et les fausses façades qui masqueraient notre vue et notre route, étendre les perspectives et les obligations de notre pensée. Nous allons d'abord chercher en quoi le mot *esprit*, si multiplement employé, a une acception primitive et un contenu original. Nous serons ainsi préparés à voir quelles corrélations, dépendances ou différences règlent l'usage de ces termes et le rythme des réalités qu'ils désignent. Nous chercherons en outre quels problèmes s'imposent à la science de la pensée dans son rapport à la vie de l'esprit.

Maintes fois déjà il nous a fallu, malgré nous et faute de mieux, recourir à ce mot *esprit* et à ses dérivés, en opposant même chemin faisant intellectuel à spirituel comme, en un sens un peu différent, nous faisons contraster noétique et pneumatique. Le moment est venu de ne plus nous contenter d'emplois littéraires ou de connotations banales. Il faut préciser en leur différence spécifique et en leur fonction propre les deux termes *pensée* et *esprit*. Non pas que nous puissions dès à présent épuiser la question de fond : cette tâche est réservée au livre sur **[316]** « *l'Etre et les êtres* » où nous aurons à dissocier la gnoséologie et l'ontologie concrète, comme ici nous devons éviter de confondre l'étude de

nos idées ou le problème de la connaissance avec la science de la pensée et les conditions essentielles du penser. Ce qui importe donc, c'est de déceler moins ce qu'il y a de substantiel ou même d'irréductible à notre connaissance que ce qu'il y a de discernable et de médiateur dans l'esprit. La fonction qu'il remplit, le service qu'il rend à notre pensée, le pouvoir qu'il nous procure de relier ce qui est désuni ou même de tendre à l'union la plus haute au prix d'efforts et d'acceptations à définir, voilà l'objet présent d'une recherche qui doit être, comme l'esprit lui-même, en même temps acte de la raison et œuvre de vie.

Symphonialis spiritus, a dit S. Bernard. Des notes multiples qui pour l'oreille d'un entendement tout sec sembleraient discordantes se résolvent en harmonie comme par l'accompagnement en sourdine d'un chant secret. Mais c'est au philosophe d'écouter, d'expliquer cette symphonie qui, en accordant intérieurement l'âme avec elle-même, n'y réussit pleinement que par l'unisson avec celui dont nous avons montré qu'il est « Esprit pur ». Toutefois ne nous hâtons pas d'aboutir à une mystique prématurée qu'il faudrait qualifier d'irrationnelle. Deux écueils sont, ici encore, à redouter : — ou bien, sous prétexte que notre pensée ne doit pas éclairer l'hymen de Psyché et d'Eros, on se dispenserait, mais à tort, de scruter pas à pas les démarches qui toujours et partout doivent rester intelligentes ; — ou bien (et c'est contre cette tentation que nous devons d'abord nous mettre de nouveau en garde) sous prétexte qu'en effet l'union doit être réservée pour un sanctuaire inviolable ou même pour une autre vie que la nôtre, on s'interdirait une curiosité qu'on estimerait déplacée ou chimérique, mais, de part et d'autre, on s'exposerait à retomber dans des confusions ou des présomptions [317] déjà dénoncées. Ne restons pas indifférents à l'œuvre de Dieu en l'homme ; ce n'est pas manquer de respect que de l'étudier le plus profondément possible sans nous borner à notre opération humaine ; ne restons pas indifférents à l'œuvre de l'homme allant vers Dieu, car le quiétisme, en ses répercussions intellectuelles, n'honore point la grandeur non plus que la charité divines.

Ni anthropocentrisme, ni théocentrisme, (termes auxquels avait d'abord recouru Henri Bremond qui les avait mis en circulation, mais auxquels il a finalement renoncé comme à des distinctions factices). Même quand on a reconnu que le vœu de la pensée est moins de capter et d'utiliser Dieu que de s'unir

et d'être à lui, il ne suffit pas de s'abandonner en aveugles, et la raison ne perd jamais tout contrôle. Symétriquement, l'entière abnégation de soi n'exclut point la légitimité de notre désir de la vision et de la béatitude. Ne méconnaissons ni la force du ressort qui est en nous, ni l'attrait qui nous tire en haut, car de part et d'autre ce serait pécher contre notre intime conscience et contre l'idée que nous devons nous faire de la vraie générosité : généreuse, notre âme doit l'être, mais elle ne s'ouvre pleinement et ne se donne qu'à une générosité antérieure et intérieure à la sienne. *Jube quod vis et da quod jubes.*

Ainsi voit-on vers quelles délicates questions nous sommes forcément amenés, sans qu'il soit légitime et prudent de nous contenter d'à peu près, de sentiments vagues, ou de thèses spéculatives se terminant *ad enuntiabilia et in-via*, là même où nous avons surtout besoin de direction positive et précise jusque dans le champ des perspectives indéterminables ; car avec l'aimantation fidèlement suivie on sait la route sans voir le but. La cohérence de nos pensées doit justement nous servir de boussole vers le pôle où nous tendons. Il serait trop commode en vérité de prétendre au port divin sans vigilance humaine. Et ce serait [318] une duperie que de nous fier à la jolie et mensongère légende qui nous arrêterait dans *l'île enchantée* où, hôtes de passage, nous serions servis par d'invisibles habitants tout occupés à faire notre bonheur sans nous.

I. — Souvent on emploie comme équivalents les termes pensée et esprit. Mais il n'y a jamais homonymie complète, et ici moins qu'ailleurs. Pensée désigne à la fois la cause productrice, l'effet produit et même l'objet auquel s'appliquent l'intelligence et la connaissance. Le mot esprit a une signification plus restreinte en un sens, plus profonde en un autre. Ce terme en effet désigne, d'une part, ce qui unit les divers aspects de la pensée pour en faire une réalité vivante, selon la formule d'après laquelle le sujet et l'objet s'identifient dans la science en acte. Mais, d'autre part, comme un tel idéal n'est pas atteint en nous ni même accessible pour nous, l'esprit est cette force, invisible même au regard de l'entendement abstrait, qui supplée à l'inadéquation de la connaissance, nous permet de passer outre aux imperfections de tout savoir humain comme aussi de communier, en ses profondeurs, avec un autre esprit que l'esprit im-

parfait de l'homme, selon la parole même de S. Jean sur cette lumière illuminant tout homme venant en ce monde.

D'où l'ambiguïté du terme esprit, en ce qui nous concerne. Il semble que, selon son étymologie, l'esprit, *spiritus*, aspire la vérité connaissable et tous les aliments que fournit le monde visible et invisible ; puis, faisant de tout cela son propre bien, l'esprit l'exhale en une sorte d'expiration qui restitue au milieu universel une synthèse nouvelle, une initiative singulière, un enrichissement inédit : grand rôle de l'esprit qui sert ainsi de liaison et de promotion. Toutefois ce travail d'élaboration ne se fait pas en pleine lumière, en pleine possession de l'esprit par lui-même. Il y a, nous l'avons, établi, un coopérateur occulte, [319] un imperceptible lien, et nous ne devons pas, sous peine d'illusion idolâtrique, faire de notre esprit humain le principe éclairant ni la force de cohésion entre nos pensées et les vérités même d'ordre empirique dont s'alimente la connaissance.

C'est pourquoi une doctrine de l'esprit doit surtout mettre en évidence la lacune, le trou pour ainsi dire qui sépare au plus intime de nous-même les éléments de la pensée. Les maîtres de la vie intérieure ont unanimement insisté sur le vide qui semble au centre de l'âme demeurer inaccessible à notre regard et à notre action, comme s'il y avait en nous une place tenue par un autre que nous, une place qui doit être réservée, restituée au seul véritable Esprit dont toute lumière procède, sans que nous puissions voir directement ce foyer éclairant. Dès lors la conclusion d'une étude de la pensée doit être moins un remplissage artificiel et décevant, qu'une évacuation, si l'on peut dire, de toute présomption, qu'un aveu analogue à celui que réclamait Augustin lorsqu'il disait que la suprême erreur à éviter, c'est de croire lumineuses et solides par elles-mêmes nos idées humaines, fût-ce l'idée de Dieu qui, restreinte à nos conceptions métaphysiques, ne serait qu'une idole canonisée.

Les conséquences de ces distinctions sont importantes soit dans l'ordre spéculatif lorsqu'il s'agit de rectifier notre science de la vérité et notre conception de l'être, soit dans la vie spirituelle où l'on doit se mettre en garde contre une mystique prématurée qui, faute de purification ascétique et de science critique, verserait trop facilement dans le quiétisme et dans l'illuminisme, en dé-

cernant l'apothéose à nos imaginations ou même à nos conceptions trop humaines. En fait l'esprit reste un mystère en nous, il est ce qui ne peut être achevé par nous et ce qui comporte, ce qui appelle d'être achevé par Dieu : *initium aliquod creaturae quod Deus ipse perficiet. [320]*

Sans doute, sans Dieu ou plutôt (car on n'est jamais sans lui) en refoulant Dieu et en prétendant se suffire, l'esprit ne s'anéantit pas ; il reste indestructiblement attaché à ce qu'il a reçu d'être, à ce qu'il a vu de vérité et à l'usage qu'il en a fait sans le désavouer ; aussi est-il même pire que néant. Donc l'esprit est bien cette puissance en suspens comme sur un faîte aigu d'où il faut que, même à travers des options partielles et contingentes, il mette en œuvre son jugement arbitral qui porte sur le tout, afin d'aller finalement tout entier d'un côté ou entièrement de l'autre. Cette judicature qui fait suite à l'alternative dont nous avons précédemment montré l'origine et l'urgence, correspond en nous à cette présence sollicitante de l'Esprit pour nous mettre à même et en demeure de décider de notre destin. Ainsi soutenus, stimulés, éclairés, nous devenons, sans méconnaissance de la Cause première, les artisans de notre être spirituel ; car il n'y a point d'esprit qui ne soit, sous les réserves ainsi rappelées, cause en quelque manière de son propre sort, *causa sui*.

II. — Ce simple exposé nous permet de répondre à la question qui a toujours été virtuellement posée par la plupart des doctrines philosophiques plutôt que discutée à fond et méthodiquement résolue : y a-t-il pensée réelle avant ou sans l'esprit, entendu au sens fort et personnel que nous venons de définir comme seul justifiable ? Faudrait-il considérer la pensée comme un attribut de la substance infinie, logiquement antérieure à l'apparition d'une conscience de soi ? Faudrait-il parler d'un esprit pur qui serait comme l'âme ou l'instinct de l'univers et dont il suffirait de dire qu'il est immanent partout, sauf en lui-même ? Faudrait-il parler équivoquement de cet « esprit du tout » qui, sans se dégager de l'univers et sans avoir conscience de soi, est le principe organisateur et directeur [321] du monde astral comme de la civilisation humaine, à la fois supérieur à toute connaissance discursive et trouvant néanmoins une sorte de perfectionnement dans la conscience explicite et partielle que les êtres rai-

sonnables prennent de cette divinité diffuse ? *mens agitat molem et se magno corpore miscet, — mens diviniior ?*

Toute la suite enchaînée de nos analyses a montré ce qu'il y a d'arbitraire, d'inintelligible, d'irréel en cet agrégat d'imagination pseudo-métaphysique (50). Ni en soi ni en nous, l'esprit ne flotte en l'air. En ce qui nous concerne, il a ses solides attaches, ses origines positives, ses conditions nécessaires ; et la genèse de la conscience, après les plus lointaines préparations, implique une initiative capable d'unir des composantes sans lesquelles ne seraient concevables ni pensée objective, ni esprit conscient. Le noétique et le pneumatique, tout irréductibles qu'ils sont, n'existent cependant jamais à part l'un de l'autre ; et ce qui les conjoint et les féconde mutuellement, ce n'est certes pas notre seule pensée qui a besoin de leur convergence ; c'est un principe qui, supérieur et indépendant, pose leur hétérogénéité corrélative afin que, en s'appuyant sur eux, notre pensée ne puisse se tenir à eux ni se dispenser de recourir à lui.

Mais, dira-t-on, en quoi de telles assertions se distinguent-elles précisément du vague spiritualisme ou du panthéisme critiqués tout à l'heure comme inintelligibles et irrecevables ? — C'est ici que nous retrouvons le bénéfice de nos solutions antérieures, nous n'avons pas le droit de les oublier ni de les perdre : dans tout ce qui subsiste et réussit, depuis l'organisation la plus élémentaire du cosmos jusqu'aux chefs-d'œuvre de la science et du génie humain, il y a en effet un concours transcendant sans lequel rien ne se déploierait, rien n'aboutirait, même imparfaitement. Contre quelle incessante et tyrannique illusion n'avons-nous pas constamment à nous raidir ! [322] Volontiers nous nous persuadons que nous sommes maîtres de nos idées, de nos initiatives, de notre vie ; et pourtant si nous regardons en face et à fond ce que nous appelons les productions de la nature ou de la pensée comme si elles étaient les œuvres exclusives des forces physiques ou mentales, ne serions-nous pas dupes d'une illusion où le philosophe qui l'a théoriquement dénoncée tombe presque aussi facilement que le vulgaire ? Qui pourrait en effet un seul instant soutenir que nous savons le secret et maîtrisons le ressort de notre propre existence ? que nous pouvons nous promettre une minute de plus ? que nous comprenons le mécanisme de notre connaissance, de notre prise sur la nature, que nos inten-

tions ou nos idées mêmes sont toutes de nous ? Si je discernais comment je meus le petit doigt, nous répétait Maine de Biran, je saurais tout. Le rôle de la philosophie, ce doit être, quoiqu'elle y manque si souvent, d'avérer cette double certitude : puissance et défaillance simultanées de la nature et de l'humanité.

Nous pensons et nos pensées procédant d'un élan irrécusable nous manifestent le concours divin qui sans supprimer, tout au contraire, notre contribution personnelle lui assure ce qu'elle a d'efficacité. Oui, mais pour peu que nous réfléchissions à cette intime coopération qui met en branle tous les êtres et toutes nos aspirations ne faut-il pas raisonnablement poser cette alternative, et ne faut-il même pas en tirer les conséquences rationnelles qu'elle implique nécessairement ? Oui ou non, Dieu se fait-il notre coopérateur, *servus servorum* ; est-il l'hôte étranger, *metæcus*, caché dans le guêpier humain pour des fins inconnues ? A-t-il borné sa sollicitude pour le monde, pour nous autres hommes en particulier, à nous procurer les joies imparfaites d'une vie temporelle ou même d'une immortalité réduite aux perspectives des Champs-Élysées ? Ou bien est-ce nous qui avons à coopérer aux fins [323] divines ? Et après que nous avons été mis en goût de vivre pour nous, n'avons-nous pas plus et mieux à faire, même pour justifier, élever et éterniser cet amour de nous-même, en vivant pour Dieu, $\sigma \upsilon \nu \varepsilon \rho \gamma \omicron \square \ominus \varepsilon \omicron \square$; et ne cesserions-nous pas de nous aimer et de nous aider si nous ne préférions à nos désirs périssables et bornés, fût-ce en sacrifiant nos biens naturels, la conformité volontaire et aimante à la parfaite vérité, à l'universelle charité ?

Vivre par l'esprit c'est donc respirer en un échange qui, par un don réciproque, profite au coopérateur uni moins par intérêt que par générosité, une générosité qui exprime la vérité profonde de l'être et le vœu sublime de la pensée et le moyen paradoxal de le réaliser : se multiplier pour s'unir.

Mais n'oublions-nous pas l'un des aspects qu'il nous avait fallu rappeler énergiquement, l'aspect sous lequel toute pensée finie demeure incommensurable avec le principe infini de l'intelligibilité absolue et de l'intelligence parfaite ? Nous voici en effet heurtés contre la porte close et inviolable de la pensée divine. Nous nous étions agités alentour, nous avons cru en apercevoir

quelques rayons, nous espérons peut-être, par une extrapolation plus illégitime que toute autre, étendre les réussites de notre pensée dans l'ordre naturel au succès de nos échanges directs avec le Dieu caché, comme si de plain-pied une alliance d'amitié se contractait par la condescendance du Père céleste et par l'ascension filiale de l'homme jusqu'au cœur, jusqu'au front du Maître souverain. Est-il possible qu'il en soit simplement ainsi ? Et si vraiment l'espoir d'un tel accès, d'un tel accueil n'est pas interdit, quelles dispositions sont nécessaires de notre côté pour qu'aucune illusion ne se mêle à la confiance et pour qu'aucun égoïsme ne corrompe la sincérité de l'abnégation qu'exige le don de soi ? [324]

III. — Il est dit que pour accéder à la véritable vie de l'esprit, il nous faut pénétrer par une porte si étroite qu'elle a été comparée à ce « trou de l'aiguille », *foramen acus*, ne permettant l'entrée de la cité sainte qu'au voyageur déchargé de tout bagage. Bien plus, le chemin semble se poursuivre sur un faîte si aigu que, pour ne tomber d'aucun des deux côtés de l'arête, la précision de l'équilibre nécessaire exige l'extrême vigilance. De quel balancier allons-nous user pour ne pencher témérairement vers aucune des vérités partielles qu'il nous faut ici tenir ensemble en comprenant que, si elles semblent s'opposer, elles servent en réalité de poids compensateur en raison de la continuité logique qui les rend solidaires, tout éloignés que semblent les poids antagonistes à chaque bout de la tige tenue en son milieu par les deux mains de l'équilibriste ?

— D'un côté, voici, pour nous attirer en bas, tout l'accablant fardeau qu'oppose à la mégalomanie humaine et à l'espoir follement divin de la raison l'assertion massive d'Aristote : entre Dieu et l'homme, aucune proportion ; et imaginer entre eux quelque amour que ce soit (car l'amour réclame une commune mesure), c'est extravagance absurde et déplacée, $\tau \circ \pi \circ \nu \quad \nu \quad \varepsilon \quad \eta$. Ce que Boutroux me nommait paradoxalement un jour le pessimisme de la raison et de la sagesse antique ne consistait-il pas, pour l'homme, à se replier sur soi, à carguer ses voiles, à contempler un instant, court comme un éclair et enténébrant ensuite comme lui, l'éternel et le divin, pour borner la vue

et l'effort non pas même à la science de la nature, dont un Socrate nous détournait et sur le mystère de laquelle on n'espérait point étendre nos prises, mais sur l'organisation de la cité et un partiel gouvernement de soi-même ?

— D'un autre côté, voici qu'au *ne quid nimis* de la résignation sans horizon et du repli sur ce qui semble dépendre de nous, s'oppose le précepte d'une confiance [325] et d'un élan infinis : *duc in altum !* Rien de trop profond, rien de trop lointain, rien de trop élevé pour la générosité humaine ; et la faute impardonnable serait moins d'aspirer trop haut que de manquer à l'appel intérieur, à la force ascensionnelle, à l'invitation suprême. *Deficere a proportione virtutis suae*, voilà ce que la doctrine médiévale, interprétant philosophiquement un message conforme à l'aspiration métaphysique et morale de l'humanité, considère comme la faute par excellence, le péché contre l'esprit, le manquement à la nature et à la raison.

Illégitime et même impossible de nous dérober spéculativement et réellement à l'un ou à l'autre de ces ressorts intimes. Mais comment les concilier dans la pensée réfléchie comme dans l'attitude pratique, et par quelle diagonale du parallélogramme de ces forces divergentes — que nous n'avons pas le droit ni le moyen d'annihiler ou de sacrifier l'une à l'autre — nous faut-il passer maintenant ? Il est trop facile en vérité de s'attacher à une des faces du problème, sous prétexte qu'elle est normalement offerte et la plus éclairée à notre regard ; mais si, par esprit de système, nous abondonons dans notre sens propre, dans notre tempérament intellectuel, dans nos habitudes et nos passions personnelles, nous risquons d'aboutir à des constructions fragiles, nuisibles par cela même que les exigences de notre pensée n'en seraient pas réellement changées ou supprimées, tandis que les solutions verbales dont nous inspirerions nos thèses et nos actes seraient aussi chimériques qu'une monnaie dont on voudrait garder-la face seule, sans pile ni épaisseur.

Comprend-on déjà un peu maintenant le rôle de l'esprit qui relie secrètement tous les aspects incomplets de la pensée et qui, sans en épuiser aucun, sans égaler aucune des réalités idéales ou positives, porte cependant en lui quelque chose de plus qu'aucune des pensées particulières, ce que nous appelions un secret agent de liaison ? [326] ce qu'il faut nommer l'invisible princi-

pe de notre lumière et de notre efficacité, principe qui n'est pas nous, qui même n'est pas nôtre et qui semble nous être prêté, non point en vue d'une besogne utilitaire et d'une tâche anthropocentrique, mais pour se faire chercher, découvrir, servir et gagner ? Il ne s'agit plus ici d'aperçus fragmentaires, épars, hypothétiques : il s'agit toujours et plus que jamais d'une connexion rationnelle et vitale, noétique et pneumatique, logique et spirituelle, qui enveloppe et dépasse tout le champ de la nature et de la conscience et qui vise plus impérieusement, — de plus près en apparence, mais peut-être à une distance plus manifestement infinie, — cette solution unitive, cette intégration universelle de la terre et du ciel que, dès ses plus humbles origines, la pensée n'a cessé de pourchasser, non sans de merveilleux résultats. Et pourtant ces résultats ne semblent toujours qu'approfondir la difficulté, qu'accroître l'avidité de nos besoins, qu'aviver à la fois le sentiment de nos responsabilités et de nos impuissances. En ce carrefour de nos pensées, quel peut être le rôle de la philosophie, elle qui cherche à envisager la carte entière du monde visible et invisible, à découvrir le véritable itinéraire et à l'explorer en le vivant en nous ?

IV. — De ces vérités, successivement constatées et rationnellement enchaînées, que ressort-il pour l'orientation d'une pensée dont l'effort spéculatif nous amène à reconnaître le besoin, la nature et l'obligation d'une vie vraiment spirituelle ? Pour reprendre ici des expressions communément employées, nous dirons que la métaphysique ne s'achève pas en théories. La spéculation requiert une métaphysique vivante et pratiquante. La sagesse, même ébauchée, n'est pas simple science et, pour mériter son nom, la philosophie doit à la fois s'abstenir d'une stabilité présomptueuse et d'un recours aux *terrificia serena*. [327] Elle est dans la mêlée, elle-même, tout en cherchant à survoler le champ du drame pour signaler la portée des coups et la distance du véritable objectif.

Mais qu'on ne se méprenne pas sur l'ordre des démarches théoriques et pratiques à concilier entre elles. Volontiers le philosophe fait crédit à l'évidence en disant que « rien n'est plus sûr que la lumière », et ce que les maîtres de la vie intérieure appellent la voie illuminative lui paraît précéder la voie purgative. Sans doute les deux méthodes ne se séparent guère en fait ; et

la psychologie morale de Pascal ne contredit pas, elle complète la méthode salésienne qui des pensées et des généreuses intentions tire le germe fécond des bonnes actions et des sages attitudes. Pourtant, au point où nous en sommes, il est devenu nécessaire d'insister sur la purification antérieure à l'acquisition de clartés plus distinctes et plus salutaires. Que venons-nous en effet d'établir par une laborieuse et minutieuse enquête ? C'est l'obscurité même, la déficience de l'intelligence humaine, de la philosophie la plus développée en face de la pensée religieuse qui nous travaille invinciblement. Inquiétude, non décourageante, mais stimulante et même impérieuse. Et comment y être fidèle, sinon par une attitude de défiance envers nos ébauches de solution, par une attente docile, sans que nous prenions appui sur nos idées et nos actes pour forcer ou supprimer le mystère où reste naturellement plongée l'énigme du monde, de l'humanité, de chaque esprit personnel.

Qu'on ne dise même pas que ce modeste aveu mêlé de doute et d'espoir suffise pour épuiser notre devoir d'homme et nos ressources de philosophe. La métaphysique la plus autonome peut et doit creuser en elle un vide nécessaire qui demeure sans doute indéterminable en son fond, mais dont les bords et les contours préfigurent cependant les virtualités d'une solution éventuelle. Il est possible [328] à la raison d'établir (nous y avons déjà insisté) que le Dieu du témoignage populaire, de la spéculation humaine, de la foi morale ne comble pas le désir congénital qui est constitutif de tout esprit. Il y a donc, du seul point de vue rationnel, une place préparée pour un supra-naturel hypothétique, sans que la raison ait le pouvoir de le requérir, de le définir ou de le discerner par ses propres moyens. C'en est donc assez pour que nous ne demeurions pas légitimement indifférents à l'égard d'une telle éventualité. Et, sans même que nous soyons autorisés à nous prononcer sur la question de fait, nous devons penser et vivre en conséquence de cette solution possible ; car même si elle n'était pas réalisée, nous serions dans la vérité en tendant vers cet idéal. Que de fois on a reproché à la morale les sanctions qui semblent nuire au désintéressement seul méritoire : ne faut-il pas que certaines obscurités tutélaires rendent plus belles les attitudes de fidélité à la pensée sans arrière-pensée ?

Mais craignons encore un retour de la superbe des stoïciens ou de ces anciens serviteurs de Yahveh qui se glorifiaient de ne pas croire à l'immortalité

afin de prouver au Maître un plus absolu dévouement par le détachement de soi. Sans doute une telle disposition, fût-elle obscure et dans la mesure où elle ne se complaît pas dans la connaissance qu'elle acquiert de sa beauté, peut devenir un véhicule de la solution complète. Mais il ne faut pas qu'elle reste, si l'on peut dire, à l'état passif et spéculaire. Précisément parce que Dieu n'est point seulement idée, ni même idée d'une idée, et qu'en lui l'intelligibilité ne se sépare point de la charité, nous ne serions pas fidèles à la divine Pensée qui nous travaille si nous nous bornions à ce qu'on a appelé la « science de notre ignorance » ou la « philosophie de nos insuffisances. » Sous quelle forme donc la pensée, même en dehors de toute illumination, de toute révélation sur les moyens et les conditions de son achèvement [329] véritable, pourra-t-elle entretenir et développer l'élan réel qui l'achemine vers son but ? Car jusqu'ici toutes les vérités que nous avons recueillies au cours de notre périple ne nous amènent pas plus au port divin qu'un tracé, relevé point par point et jour par jour sur la carte des Océans, ne nous abrite réellement dans le havre tutélaire. « Nous sommes embarqués », disait Pascal. Oui sans doute, mais non malgré nous, en dépit des apparences. Nous ne sommes pas des prisonniers enchaînés, des passagers inertes. Nous devons travailler à la manœuvre puisqu'en effet la coopération est la loi même de notre pensée. Et pour cette tâche, si rude et si obscure qu'elle soit, nous devons subordonner notre sens propre et nos vues théoriques à l'œuvre commune sans laquelle la vie d'union — qui est celle même de l'esprit — n'est pas possible. La conquête de l'unité, si elle est réalisable, n'est accessible qu'à ce prix. [330]

Une analyse purement abstraite des rapports entre notre pensée humaine et la perfection divine nous laisserait en face d'un abîme infranchissable, sans que nous puissions même le sonder. Et cependant il n'y a, dans l'humanité, pensée et vie religieuse que parce que toujours ce passage, en apparence interdit ou impossible, a été tenté. Comment a-t-on pu s'y prendre pour ce coup d'audace ou pour ce mouvement tournant qui fait songer à ce qu'on nomme une conversion, à cette paradoxale inven-

tion qui rappelle dans l'ordre spirituel ce qu'avait été dans l'ébauche cosmique l'invention singulière d'une route vers l'unité et l'universalité par la multiplicité et l'intériorité même ? Soyons attentifs simultanément à ce triple fait : la pensée ne peut ni s'arrêter, ni reculer, ni s'avancer seule, pas plus qu'elle ne peut se supprimer ou se parfaire d'elle-même. Il y a donc forcément pour elle une attitude à prendre, un secours à souhaiter et à postuler, une reproduction au moins ébauchée en elle de cette génération divine qui implique tout autre chose qu'une froide lumière éclairant un jeu de miroirs qui se réverbérerait et se perdrait à l'infini. C'est de cette naissance supérieure de l'esprit que nous avons maintenant à montrer les conditions et les voies. *[331]*

Chapitre II

- L'accès de la vie spirituelle

[Retour à la table des matières](#)

Pour que « le penser » soit possible et efficace dans un être contingent et par conséquent borné et divisé en lui-même, il nous est nécessairement apparu qu'une médiation secrète, qu'un concours de l'esprit est constamment indispensable. Mais, à y regarder de près, avec une attention critique et un souci de cohérence sans lacunes, il nous est devenu manifeste que l'esprit dont vit notre pensée, tout en étant réellement nôtre, est néanmoins emprunteur et débiteur. N'étant pas à lui-même son principe et sa lumière, il n'est pas sa propre fin et nous ne faisons ici que recueillir et compléter tout ce que nous avait appris l'étude méthodique de la conscience naissante et progressante, jusqu'à la crise d'où surgit inévitablement l'idée de Dieu, celle d'une pensée parfaite, celle d'un achèvement désirable et pourtant incompréhensible et inaccessible à nos forces limitées. Toutefois un pas nouveau et décisif s'est imposé à nous, du fait même que nous avons dû scruter le sol inconsistant et fissuré sur lequel nous avons été entraînés, sans pouvoir ni reculer, ni nous arrêter sans inconséquence, sans culpabilité. Il y a donc lieu de poursuivre une marche là même où le terrain semble se dérober devant nous, là où une raison, plus attentive à ses constructions qu'aux exigences de sa propre genèse ou de [332] ses aspirations sincères et finales, est tentée d'abdiquer, en essayant ou de se replier sur son

œuvre scientifique ou de se réfugier dans un agnosticisme plus ou moins mystique. Echappatoires dont il nous a fallu montrer qu'elles sont fictives ou plutôt inopérantes. Nous ne fuyons pas l'étreinte de notre destinée, et cela parce qu'en réalité nous ne désavouons pas le mouvement incoercible dont nous n'avons fait peu à peu que rendre intelligible et bon le déploiement sans discontinuité ni repentance, devînt-il une occasion de fautes et de remords. Mais, au lieu d'examiner ici les déviations et les conséquences possibles d'erreurs où nos options ont été engagées, demeurons fidèles au développement normal dont nous cherchons toujours à décrire les implications et à discerner la rectitude.

Supposons-nous destitués de tout autre enseignement que celui d'une raison philosophique allant jusqu'au bout de sa portée spéculative et pratique : cette raison pourrait-elle s'enfermer dans ce que Leibniz nommait le solipsisme, se stabiliser dans son appartenance propre, en ce qu'on appelait naguère « la philosophie en soi » ? Et dans l'hypothèse d'un état dit de « pure nature », la pensée serait-elle chez soi, avec ses certitudes ou ses ignorances ou ses insuffisances mêmes ? — Non ; ce serait manquer à toutes les constatations dont la suite s'est imposée à nous comme une condition *sine qua non* de conscience et d'intelligibilité. De ces assertions nécessaires, les plus riches, puisqu'elles impliquent toutes les autres, ce sont celles qui concernent précisément la coopération intellectuelle qui lie notre personne, sans l'asservir, au concours non seulement de l'univers entier mais d'un autre esprit que le nôtre. Ce que nous appelons (et non sans raison) *notre* esprit n'est pas tout nôtre. Il ne reste jamais seul : pas plus qu'il n'est coupé de ses racines, il n'est séparé de ses propres tronçons. Il ne se passe en aucune démarche d'un intime agent de liaison. En aucun moment il ne [333] demeure fermé à une irradiation qui l'éclaire sans même qu'il la regarde. Il ne cesse d'être attiré par la force qui d'en haut suscite tout le mouvement d'en bas.

Mais comment tenir compte à la fois de toutes ces vérités constamment agissantes en nous ? Et puisque nous ne pouvons nous attribuer absolument en propre rien de ce qui est spontanément pensant ou pensé en nous, le rôle de la pensée volontaire n'est-il pas de procéder à une purification méthodique, à la prudente évacuation de toute illusoire suffisance ? Plus que dans le doute car-

tésien, il y a une sagesse métaphysique dans la démarche de l'intelligence apercevant que par le *nada*, et par lui seulement, on peut échapper aux présomptions mensongères et parvenir au *todo*, selon une expression et une doctrine de S. Jean de la Croix dont la vérité noétique égale la vertu morale. Non pas que cette renonciation apparente et ce détachement de notre propre personnalité détruit ou déprécie la solidité de notre être et des choses : une telle pureté d'intention permet, au contraire, de rattacher l'acte et l'œuvre entière de la pensée à ce qu'il y a de substantiel et de définitif en elle. C'est donc par là, d'une manière qui paraît indirecte ou négative, que nous pouvons réellement fonder notre pensée sur l'absolu et l'unir à son but véritable, à sa destination suprême.

Essayons de justifier ces vues et, plus encore, de montrer comment de façon simple et pratique elles peuvent relier la simplicité généreuse de toute pensée droite à la plus haute spéculation spirituelle.

Afin de franchir la passe difficile où nous sommes engagés, il est bon de reprendre souffle et élan par un retour rapide et une course nous amenant au point précis où un saut, paraît nécessaire, mais non dans l'inconnu, ni dans l'obscurité, ni avec un risque, comme l'imaginent ceux qui recourent à un pari ou même à ce qui a été nommé un « salto mortale » ; car s'il est vrai qu'en certains cas les [334] crises de conscience prennent un aspect tragique ou semblent précipiter les âmes dans un ténébreux abîme, nous voudrions au contraire montrer surtout comment le vrai passage à la vie spirituelle s'opère dans le calme d'une lumière qui, pour être indirecte, n'en est pas moins sûre, pacifiante et parfaitement raisonnable. Soyons donc attentifs, dans ce résumé à la fois rétrospectif et anticipateur, à ce que, pour tout abrégé en une image suggestive, nous pouvons appeler la triple naissance de l'esprit. Ce deuxième chapitre insiste principalement sur la seconde : avant de la décrire et pour la faire mieux comprendre, rappelons, en quelques mots, ce qu'est la première dont le chapitre précédent donnait un avant-goût et présageons déjà un peu ce que sera la troisième.

I. — Comme une vie utérine, la pensée d'abord embryonnaire et cachée à elle-même demeure longtemps captive au sein obscur de la nature. Nous l'avons vue cependant, sous la poussée d'un dynamisme dont le sens nous a semblé de plus en plus intelligible, prendre peu à peu forme et organisation, intériorité et initiative pour devenir consciente et monter à la raison et à l'intelligence, jusqu'au seuil du mystère de l'être et de la pensée divine. Là pourtant ne peut se restreindre son élan, son ambition, son besoin. Par sa vitesse acquise, par le ressort interne qui ne cesse de la pousser, par l'attrance peut-être du but qui semble l'appeler, notre pensée, à l'image de Prométhée, cherche à dérober le feu du ciel et à surpasser les nues qui le voilent. Bon gré mal gré nous attendons une seconde naissance et si le premier rôle de l'esprit a été de nous faire concevoir l'idée et le désir d'un autre enfantement que celui du monde périssable et de la science terrestre, un rôle supérieur s'impose à lui, afin que se réalise en lui et par lui cette pérennité dont Spinoza nous avait déjà parlé : en dépit des apparences mortelles, *sentimus, [335] experimur nos aeternos esse*.

Oui, il y a dans la vraie pensée une certitude, une présence d'indestructibilité. Mais avons-nous seulement à la subir, à l'accueillir ? Ou bien devons-nous coopérer à son avènement en nous ? La réponse à une telle question ne peut être arbitrairement fournie en une sorte d'intuition qui n'aurait à tenir compte ni des préparations discursives de la raison, ni de l'analyse exacte des assertions que la spéculation la plus critique et la plus cohérente a logiquement enchaînées, ni des exigences qui complètent les précisions rationnelles par les requêtes ascétiques de la vie spirituelle. S'il n'est attentif qu'à un regard jeté sur certaines évidences éparses de l'ordre noétique, le métaphysicien risque d'ériger en vérité totale ce qui n'est que constructions abstraites, partialité sentimentale et trompeuse clarté d'une fausse mystique. Aussi faut-il soigneusement profiter de toutes les implications que nous avons prudemment recueillies, afin d'assurer l'heureuse issue de cette seconde naissance de l'esprit sans laquelle la pensée ne respirerait pas l'air du monde auquel elle est destinée. Quelles sont parmi les assertions recueillies au cours de nos dernières démarches, celles qui, loin d'être des données s'imposant de façon inintelligi-

ble, procèdent de raisons profondes et qui cependant semblent effectivement incompatibles ?

— 1° Entre la Pensée conçue et affirmée comme métaphysiquement nécessaire et parfaite d'une part et, d'autre part, le mode de penser de tout esprit en devenir et toujours inachevé, il y a une incommensurabilité telle que le passage de l'un à l'autre de ces termes demeure absolument inadmissible du point de vue de la pure intelligibilité. C'est un non-sens de prétendre que « Dieu se fait par son *fieri* même » ; car s'il n'est pas, il ne sera jamais qu'un mot décevant sans signification intrinsèque. La perfection n'est pas une somme d'états successifs ; et il n'y [336] aurait d'ailleurs ni synthèse ni même éléments s'il fallait que la pensée se tînt à la poussière du devenir ou à l'agglomérat de ce qui n'a ni consistance infinitésimale ni lien dans l'infini. Et, inversement, l'absolue perfection ne peut, en tant que telle, se monnayer et se confondre avec le contingent et le relatif, à moins d'unir à sa pureté inviolable une nature distincte, une pensée et une volonté propres à l'ordre des créatures toujours subordonnées aux conditions temporelles et spatiales. Point de transaction possible sur ces incompatibilités métaphysiques.

— 2° Or, en même temps, point d'esprit qui, capable d'affirmer l'absolu et le parfait (sans cela, ce ne serait pas un esprit), ne tende, par une aspiration congénitale et indélébile, à connaître davantage cette perfection de l'être et de la pensée, tout inaccessible que dans son fond elle apparaisse à la raison. Rien non plus d'aussi naturel et d'aussi incoercible que le désir d'une participation à la joie de cette perfection connue et goûtée, car il n'y a de fin véritable que le bonheur dans la vérité et il ne se trouve aucune autre béatitude que celle de la vision possédante. Comment donc concilier cette double nécessité ? et faudrait-il dire qu'un appétit spirituel, tout normal et bon qu'il est, ne peut être qu'incurablement frustré ?

— 3° De ce tragique conflit qu'explique l'inquiétude humaine et cette nostalgie qu'aucun divertissement, aucun progrès ne supprimera jamais tout entière, quelle attitude spéculative ou pratique doit-il résulter ? Sans doute il est concevable que le rôle de la raison puisse être de nous retenir contre une ambition démesurée ; et il serait beau déjà pour l'être raisonnable de contem-

pler de loin et à travers le voile du mystère les splendeurs à peine entrevues d'une inaccessible félicité. Tel a été l'état d'âme de très nobles esprits avant le christianisme ou en dehors de lui. Ainsi la sagesse hellénique se gardant de toute ingérence présomptueuse ou n'espérant toucher l'éternité [337] qu'en une contemplation d'un instant pour retomber dans la nuit. Ainsi la modestie de ces savants qui, comme nous le disait Descartes, se soumettent à l'infini en ne faisant que le toucher du dehors comme on heurte une montagne sans pouvoir l'embrasser ni même l'envelopper d'un regard d'ensemble et cela d'autant qu'on l'approche de plus près. Ainsi Pasteur déclarant que cette idée d'infini est la plus certaine, la plus positive, la plus mystérieuse de toutes, elle, devant qui, tant qu'il y aura des hommes, se prosterneront les adorateurs dans la pénombre des temples. Et néanmoins ces dispositions ne limitent pas le regard de la raison, ni le devoir de la pensée. Elles risquent de nous attacher à des métaphores qui matérialisent encore et arrêtent l'élan nécessaire. Nous n'avons pas le droit de nous en tenir à cette prostration qui n'est pas le seul et dernier rôle d'un coopérateur appelé d'en bas et d'en haut à une participation véritable au mouvement de la nature et au dessein total de la Cause première. Si tout à l'heure nous constatons notre impuissance à avancer seuls, il faut donc ajouter maintenant que, n'étant jamais seuls, nous devons avancer, même quand nous ne distinguons pas encore jusqu'où nous sommes soutenus, conduits, aidés.

Cessons donc de craindre qu'une doctrine de notre déficience métaphysique stérilise nos initiatives en compromettant la solidité de nos connaissances naturelles ou notre essor spirituel. Dès lors que nous empêchons la philosophie de se fermer sur ses propres systèmes, nous lui ouvrons un champ nouveau de vie et de fécondité. Non pas, encore une fois, que nous lui demandions de s'aventurer en aveugle dans le rêve ; mais après qu'elle a reconnu la possibilité et le caractère désirable d'une coopération plus intime que celle où elle est admise par droit de nature, il reste à déterminer si, cette union supérieure étant offerte, la pensée peut et doit en tenir effectivement [338] compte de quelque façon, fût-ce sans en avoir une connaissance expresse, pourvu qu'elle demeure fidèle aux sollicitations les plus anonymes. Car la science de la pensée, la vraie métaphysique, qui porte sur tous les possibles en même temps qu'elle se rend docile à tout le réel au plus profond de la nature et de la conscience, va au delà

de pures hypothèses quand il s'agit des conditions intégrales du penser et du destin final de l'esprit.

Examinons donc, sous l'urgence des connexions métaphysiques et des réalités spirituelles, la solution qui, pour reprendre à Leibniz une de ses expressions, offre à la philosophie la plus autonome le maximum des *compossibles* rationnels et moraux.

II. — Dans la tradition philosophique, sur les limites mêmes qui confinent à la pensée religieuse et semblent mitoyennes entre deux ordres qu'il faut se garder de confondre autant que de séparer, nous trouvons, sous maintes formes et en diverses écoles, l'idée d'un désir congénital, et pourtant humainement inefficace, de connaître, d'approcher, de posséder Dieu et sa béatitude. Il s'agit donc ici plus que d'une hypothèse arbitraire et gratuite, moins que d'une précision spéculativement déterminable et pratiquement saisie. Ou plutôt, pourrait-on dire, la philosophie obtient la certitude d'un besoin, du besoin certain d'un Indéterminable, principe d'inquiétude et d'insatiabilité. Qu'un tel appétit, à la fois naturel et toujours apparemment frustré, doive être finalement assouvi, c'est ce que la recherche autonome de la raison et de l'expérience humaine ne saurait par elle-même établir ; elle peut au contraire montrer que l'effort humain, l'effort de toute pensée finie demeure incapable de procurer ce qu'il serait dès lors, semble-t-il, raisonnable d'abandonner ; et toutefois cette abdication des espoirs surhumains a toujours paru contre nature, tant il est vrai que, selon une formule [339] médiévale, il peut y avoir *in natura* ce qui ne procède pas tout entier *ex natura nostra*.

C'est ainsi qu'a surgi, aussi loin que la préhistoire puisse sonder les manifestations primitives d'une vie religieuse, l'idée au moins vague, mais traduite en des croyances et des rites, d'une intervention supra-naturelle, toute déformée qu'elle peut être par perversion magique et superstitieuse (29). Toujours le sentiment d'une obligation, même réciproque, une alliance et un testament reliant l'homme à la divinité, a reparu même à travers les plus savantes formes de l'incrédulité qui, selon la remarque de Pascal, retombe facilement

aux pires aberrations. Peut-être le meilleur est-il que l'examen le plus critique rende à la philosophie comme à la foi le service éminent de définir les conditions positives auxquelles doit satisfaire la pensée religieuse digne de ce nom. S'il a été métaphysiquement établi que pour répondre au vœu intime de l'esprit humain, et pour parfaire notre pensée en ce qu'elle a de plus essentiel, une assistance de grâce est désirée et possible, ne faut-il pas en effet rechercher si, de fait, cette intervention est effectivement accordée, tout au moins si, dans l'incertitude où nous pouvons être d'un tel secours, nous avons — fût-ce dans l'ignorance de sa réalité historique — le moyen d'en user, le devoir d'y correspondre, l'espoir d'en profiter. Questions délicates à poser, plus malaisées à résoudre, et pourtant qu'il est rationnel d'énoncer et auxquelles personne sans doute ne se dérobe tout à fait dans l'intimité de la plus fruste conscience.

Peut-être demandera-t-on : « quel serait l'intérêt d'une recherche ne pouvant aboutir à aucune détermination précise, à aucune certitude objective, à aucune conclusion positive et pratique ? Puisque la raison est impuissante non seulement à s'achever elle-même mais à découvrir si un achèvement, d'ailleurs difficile à concevoir, lui est [340] réellement proposé, voire imposé, à quoi bon spéculer sur un problème qui, sans être irréel, ne peut être expressément résolu ? » A cette question répond un progrès d'arguments gradués. — D'abord, si un problème est réel, nous devons le poser, examiner les termes de l'énoncé, chercher ce qui rend la solution difficile, sinon impossible. Qui sait en effet si d'autres méthodes, suscitées par un tel examen préalable, n'ouvriront pas des voies d'accès ? En outre la vue d'un océan, apparemment infranchissable, peut devenir salutaire et stimulante. — Mais surtout devant un mystère qui n'est jamais tout opaque (sans cela on n'en aurait pas même le sentiment) l'activité de la pensée n'est jamais toute paralysée. Elle reçoit des leçons en contemplant cela même qui lui échappe. — Bien plus, en nous conformant aux sentiments et aux idées qui naissent devant un problème procédant lui-même d'un effort antérieur de la pensée et nous entraînant par la vitesse acquise, nous ne faisons pas œuvre vaine en accordant le plus possible notre attitude intellectuelle et notre être pensant tout entier à l'éventualité d'une solution hypothétique qui répondrait pleinement au vœu le plus haut de la raison. Et tel est notre cas présent. Nous ne savons pas naturellement si l'union convoitée de notre pensée

avec son objet inaccessible à nos prises est réellement offerte et réalisable par le don d'une toute-puissance charitable. Mais ce que nous pouvons, dans une telle incertitude, c'est tendre à cette solution sans y prétendre, c'est nous efforcer de ne pas nous en rendre indignes, c'est rechercher quelles dispositions d'esprit requerrait de nous cette bonté à accueillir ; c'est entrevoir quels moyens pourraient nous la faire discerner si elle existe de fait et quel péage serait sans doute le prix d'une telle communion. Si vagues que restent forcément ces ébauches d'une raison se rectifiant elle-même jusqu'aux extrêmes limites de sa portée, elles représentent toutefois le devoir d'une probité sincère. [341]

Elles nous ouvrent le chemin vers ce que nous appelions l'intégrité de la pensée et le soin de sa cohérence totale avec toutes les exigences dont elle peut être l'objet.

Mais est-ce là tout ce que nous pouvons atteindre ? Et si, de fait, l'appel vers l'inconnu que jette ardemment la pensée reçoit, malgré le silence extérieur, une vraie réponse ; si cet appel même n'est déjà lui aussi qu'un écho d'une prévenance secrète et d'une sollicitation positive ; si la fidélité à la conscience véhicule une action commune de l'homme et du coopérateur qui lui communique quelque chose de sa vie propre et de son unité parfaite, n'y aurait-il rien de plus à penser, à faire pour profiter d'un surcroît d'illumination intérieure, en attendant ou en inaugurant une ébauche de vie unitive ?

III. — Gardons-nous toutefois d'anticipations peut-être téméraires et, pour mieux assurer nos pas, retournons-nous un instant comme pour retrouver le jalonnement de la route où il est si difficile de suivre la lumière spéculative là même où, comme nous le verrons bientôt, la simplicité d'une pensée généreuse traverse les passages obscurs.

Si, pour que nous pensions, de façon même très imparfaite et sur des objets limités, un secret concours nous est déjà nécessaire ; si, surtout, pour que la raison s'applique expressément à son divin objet, nous acquérons la conviction d'une transcendance, sans laquelle notre conscience de l'immanence n'existerait pas, un progrès dialectique nous a amenés à réfléchir sur ce senti-

ment double de disproportion et de dépendance à l'égard de cette présence de Dieu qui nous pénètre, nous soulève, nous appelle, sans que nous puissions réellement admettre qu'elle se désintéresse de nous. Dieu, disait le cardinal De-champs, ne nous doit rien après nous avoir fait le don de l'être et de la raison ; mais s'il nous a appelés à une collaboration plus haute avec lui, il se doit à lui-même de [342] ne point rester à mi-chemin de son œuvre. Acceptons cette hypothèse, non comme un enseignement venu d'ailleurs que d'une réflexion philosophique, mais comme l'expression d'une convenance rationnelle.

Malgré l'incommensurabilité dont nous montrions tout à l'heure le caractère si définitif qu'aucune confusion panthéistique n'est justifiable, y a-t-il cependant moyen de rapprocher et d'unir la pensée de Dieu et la pensée de l'homme en les faisant communier dans et par un même esprit ? S'il nous devient intelligible que de quelque manière il puisse en être ainsi, nous pourrions dire alors qu'au-dessus des nécessités métaphysiques, et sans les violer en quoi que ce soit, il y aura pour notre pensée, pour notre esprit, une vie à la fois humaine et plus qu'humaine, une participation, dans les limites de notre personnalité, à une effusion de l'unité divine, non point morcelée pour cela, mais au contraire ramenant à elle, pour la multiplier, sa propre pensée et sa béatitude.

Mais encore faut-il que ce rêve, peut-être trop sublime, descende du domaine tout spéculatif dans celui des choses concrètement réalisables. N'a-t-on pas dit, comme jadis l'a fait une sagesse hellénique, qu'il y a là pure absurdité, contradiction dans les termes, cercle carré ? Assurément si dans l'idée de Dieu il n'y avait que nécessité métaphysique ou géométrie pure, le concept d'un surnaturel qui est en réalité un « hyper-métaphysique » serait plus que chimérique, il serait illogique et inconcevable. Mais précisément, en étudiant la notion intrinsèque de la pensée pure et parfaite, nous avons été conduits par une nécessité rationnelle à intégrer en cette perfection, pour qu'elle soit réelle et intelligible, la vérité d'une intime génération qui harmonise l'être absolument intelligible et l'intelligence absolument adéquate dans un amour absolument compréhensif et consubstantiel à la Pensée comme à l'Être en soi. Or s'il n'est pas possible aux esprits finis [343] de participer métaphysiquement à l'incommunicable privilège de cette divinité, où essence et existence ne sont qu'un par don réciproque de charité, il est néanmoins concevable que cette vie,

intrinsèquement incommunicable selon l'ordre des nécessités essentielles, se communique dans l'ordre des générosités spirituelles, par grâce de la part du Dieu d'amour, par don intégral de restitution et d'immolation morale de la part de l'homme convié au banquet de la divinité.

Qu'une telle hypothèse, loin de choquer la raison la plus rigoureuse ou les susceptibilités les plus légitimes des âmes, apparaisse comme propre à concilier ce qui semblait tout à l'heure incompatible, c'est peut-être ce qu'on ne niera plus sans hésitation. Mais que, dans l'incertitude d'une semblable invention, on puisse définir et affronter les onéreuses ou exaltantes exigences qu'elle implique, c'est peut-être aussi ce que la philosophie, jalouse de ne s'engager qu'à bon escient, sans compromettre sa solidité et son autonomie, supportera sans doute difficilement. Il serait donc important de montrer dès à présent comment les fardeaux dont nous venons, semble-t-il, de charger la pensée, loin d'être gratuitement accumulés et pratiquement accablants, correspondent au vœu secret des intelligences, au sentiment profond de nos responsabilités, au désir immense d'évasion et d'allègement qui travaille les hommes et les sociétés. Mais nous le comprendrons mieux un peu plus loin, après avoir examiné comment et pourquoi l'hypothèse toute spéculative que nous venons d'envisager dans l'ordre des possibilités et des nécessités métaphysiques, peut se confirmer, s'éclairer et se réaliser dans le domaine des expériences psychologiques et des requêtes morales et religieuses. La philosophie en effet, nous n'avons cessé de le montrer, ne s'enferme pas dans le monde des entités, des relations conceptuelles ; elle [344] porte sur tout le réel, en cherchant partout ces données et ces vérifications concrètes qui se rencontrent à l'intersection de l'universel et du singulier, en entrant dans le vif des consciences et en contrôlant sans cesse les unes par les autres toutes les implications des nécessités rationnelles, des vérités expérimentales, des apports historiques et des initiatives spirituelles.

Nous allons donc, dans le chapitre suivant, chercher si, en fait, l'hypothèse, que nous avons exposée et justifiée, d'un achèvement concevable de la pensée humaine en union avec la pensée divine comporte quelques preuves et applications positives. C'est alors que, sans pénétrer sur le terrain propre

de la religion, nous pourrions néanmoins discerner les conditions d'adhérence à la vérité totale, à l'âme invisible et salutaire dont vit le monde des esprits.

L'effort tenté pour conduire notre pensée à un achèvement qui l'assimilerait de quelque façon à la perfection de l'esprit avait rencontré des barrières successivement dressées pour nous prémunir contre d'illusoires ou présomptueuses satisfactions ; mais ces utiles obstacles, loin d'interdire la route, nous ont amenés à préciser les conditions du seul achèvement véritable auquel nous devons tendre. Renonçant au faux espoir de nous parfaire nous-même ou d'escalader ce que Tauler nomme la cime divine qu'enveloppe la nue nous avons tout à l'heure reconnu, comme disposition normale pour notre esprit, l'hypothèse conçue et désirée, postulée même, d'une assistance éventuelle, d'un secours qui, dans l'ordre métaphysique et religieux, serait l'analogie et le complément de ce qu'est dans l'ordre physique et psychologique le concours divin dans toute notre activité naturelle. Qu'une telle aide soit concevable et souhaitable, c'est assurément ce que toutes nos analyses antérieures suggèrent et justifient. Mais alors, à supposer qu'une telle coopération soit réellement accordée, une nouvelle difficulté se dresse. [345]

Chapitre III

- Vers l'achèvement de notre pensée

[Retour à la table des matières](#)

En ce long enfantement de notre pensée, où sommes-nous laborieusement parvenus ? A chaque progrès, alors que nous semblions toucher au terme, nous voyions surgir de nouveaux obstacles, de plus graves périls. Il a paru même que les succès provisoires n'avaient pour but que de rendre plus manifeste ensuite, plus éprouvante, cette « déception systématique » où Spir, comme nous le rappelions, a vu la loi du monde de la nature, le ressort de la métaphysique, mais où nous cherchons à montrer la salutaire parturition d'une vie supérieure même à l'ordre métaphysique. Il ne s'agit donc pas seulement d'une cosmogonie où la vie de la pensée s'immergerait, pas même d'une genèse de l'humanité ; il s'agit d'une sorte de « théogonie », au sens antique de ce mot, mais qu'il faut purifier de toute mythologie pluraliste et naturaliste afin de sauvegarder à la fois l'unité absolument transcendante de Dieu et l'immense multiplication d'une vie théandrique dans la société de tous les esprits gratuitement conviés à une participation plus intime dont la philosophie peut concevoir la possibilité sans avoir pour cela le moyen de la définir et de la procurer effectivement. Mais pour aller jusqu'au bout de son rôle légitime la pensée ne reste pas muette et aveugle devant les nécessités ou les possibilités [346] métaphysiques non plus que devant ce que Dechamps nommait les requêtes, les gémissements, les espérances suppliantes, les attentes de la pensée humaine. Et si nous faisons abstraction ici de tout ce qui peut venir de l'histoire et d'une sour-

ce extérieure à l'effort proprement philosophique, notre raison qui ne sera pas restée, comme nous venons de le remarquer, « muette et aveugle », sera peut-être préparée à ne pas demeurer « sourde » à ce qui, normalement inaccessible à nos seuls organes humains, ne répugne pas à être offert en un enseignement, non pas à subir, mais à recevoir comme assimilable et vivifiant.

Mais laissons de côté tout ce qui n'est pas saisissable par la réflexion et la conscience, par la spéculation rationnelle et l'expérience intérieure. Déjà nous avons assisté, au cours de notre longue enquête, à deux naissances de la pensée, celle où elle s'apparaît et naît pour ainsi dire à elle-même ; celle ensuite où, ne pouvant se suffire, s'achever, se survivre, s'immortaliser, s'unifier avec son principe, son objet, sa lumière, sa joie et sa fin, il lui faut, par une sorte de trépas à la vie, sortir de son isolement et de sa caducité afin de se suspendre à « la Pensée de la Pensée », source nécessairement affirmée de toute illumination intérieure comme de toute aspiration vers la perfection de l'être, de la connaissance et de la béatitude. Oui ; mais ce qui n'est pas moins nécessaire, et partout impliqué dans la pensée dès ses plus lointaines origines, c'est l'impuissance radicale de réaliser cette union sans laquelle la vie de l'esprit, quoique indéfectible, reste cependant comme morte. Une nouvelle et troisième naissance n'est-elle donc pas désirable malgré les obstacles métaphysiques et moraux qui s'opposent à ce vœu fondamental, à cette aspiration qu'avive tout progrès de l'esprit vers la lumière et la perfection ? Comment, en dépit de ce que les Anciens nommaient « les défenses [347] sacrées », opposant les représentations de la Ν^α μ ε σ ι ζ à toute ambition surhumaine, est-il possible de transformer une chimère présomptueuse et même sacrilège en une attitude sage, en une réalité accomplissant ce qui semblait l'irréalisable ?

I. — Ce qu'il avait fallu appeler une seconde naissance de l'esprit avait procuré la certitude d'une pensée avide autant qu'incapable d'une indestructible unité par sa participation à son principe et à son objet divin. Mais puisque cette « assimilation à Dieu », toute rationnellement désirée qu'elle est, reste naturellement inaccessible à notre pensée, ne semble-t-il pas que l'effort de l'esprit se soit élevé seulement pour retomber, à moins qu'une troisième nais-

sance ne soit offerte pour rendre viable l'état que l'on pouvait appeler tout à l'heure une seconde mort plutôt qu'une nouvelle et éternelle vie ? En quoi pourrait consister, dans l'ignorance même d'une telle rénovation, le vrai *denuo nasci* et l'attitude qui permet enfin la vivification de l'esprit ? Et dans quelle mesure une sorte de pensée sans connaissance explicite, sans révélation divine, peut-elle préparer ou ratifier les dispositions appropriées à ce qu'exigent une droiture, une sincérité, une docilité complètes ? Il est impossible, ce semble, qu'une bonne foi entière, à défaut de foi positive et de connaissance explicite, ne soit pas salutaire. Mais à quel prix cette intégrité de la pensée fidèle à sa lumière est-elle absolument sauvegardée ?

Il nous avait paru manifeste que, par voie toute intellectuelle et avec les seuls dons incorporés à notre nature raisonnable, notre pensée pût atteindre sa propre unité, dépendante de son union à Dieu. — Il nous était apparu avec non moins d'évidence que, par grâce, élévation surnaturelle et adhésion volontairement consentie et méritoire, fût accessible, non une unité de nature ou une [348] équation de puissance et de science, mais une communication de vie et d'amour allant jusqu'à un consortium d'adoption et de félicité. Si cette supposition, qui trouve forcément place dans la philosophie la plus intégralement développée, est réalisable, avons-nous le pouvoir d'apprendre par aucune spéculation rationnelle si, de fait, elle est réalisée ? Non. Et cependant, même à supposer que cette hypothèse, naturellement invérifiable en dehors d'une grâce révélatrice, réponde à la vérité des faits historiques ou psychologiques, n'aurions-nous pas, déjà et toujours, à en tenir compte théoriquement et pratiquement (56) ? N'avons-nous pas surtout, dans « l'incertitude et l'impossibilité où reste l'homme naturel de discerner par la conscience et par la spéculation la présence d'un ordre surnaturel, fût-il authentiquement réalisé », à conformer éventuellement notre pensée et notre action à ce qui est peut-être une vérité concrète, un don qui n'est pas seulement, comme nous l'avons vu, une donnée dont il est possible de s'abstraire mais une vocation indéclinable, une condition *sine qua non* de notre logique avec nous-même autant que de notre conformité avec tout le plan divin ? N'avons-nous pas, en conséquence, — soit à rechercher si dans l'ordre historique il y a des faits qui correspondent à ces sollicitations de notre pensée ; — soit (au cas où nous ne découvririons aucune réponse

décisive) à nous demander si nous pourrions du moins déterminer en nous les sentiments, les affirmations, les décisions fidèlement harmonisées avec les obscures certitudes ou avec les secrètes suggestions d'une pensée peut-être travaillée par les doubles démarches de la recherche rationnelle et des avances divines ; — soit à gouverner nos jugements et nos actes de manière à ne pas endormir ces inquiétudes, à ne pas pécher contre le peu de lumière naturelle dont nous sommes constamment responsables, à ne pas repousser les stimulations qui travaillent notre [349] bonne volonté, *miris et occultis modis*, fût-ce par le sentiment de nos impuissances, de nos repentirs ou de nos nostalgies ?

II. — Contre la suite des vérités strictement impliquées, telles que nous avons dû les constater une à une sans solution de continuité, il n'est jamais logique, il n'est donc pas légitime de s'inscrire d'emblée en faux. Même quand la spéculation paraît les ignorer ou les contredire à l'aide d'évidences abstraites et fragmentaires, c'est en vain qu'on essaierait de rompre une trame que la vie maintient. Non pas que nous portions ainsi le moindre jugement personnel, tant la complexité des âmes est inscrutable, tant les voies de la vérité sont multiformes, tant est fondé le précepte qui nous interdit de juger à fond qui que ce soit et nous force à ignorer si nous sommes dignes d'amour ou de haine. Mais ce qu'il est juste d'exposer c'est, dans toute la mesure où la pensée reste fidèle à sa propre clarté, le rigoureux enchaînement des vérités aussi impersonnellement liées que possible. Nous avons souvent marqué le danger des extrapolations qui majorent les faits ou les idées par un passage fictif et invérifiable à une limite non atteinte : il y a une manœuvre inverse, peut-être plus difficile à découvrir et à éviter, une façon d'amortir, de minimiser les démarches normales qui portent la pensée au delà de toute limite assignable ; et, sous prétexte d'une indéfinie croissance, on est tenté de se replier sur les voies inférieures de l'esprit comme si l'on pouvait accéder et se tenir en bas faute de parvenir en haut. Mais l'un et l'autre de ces refuges fictifs nous est refusé ; et nous avons précisément à tenir compte de cette double impossibilité à nous stabiliser — soit dans une déficience acceptée illusoirement — soit dans une suffisance chimériquement escomptée. Pascal avait donc raison (l'insister sur l'entre-deux qui est notre domaine, sur le [350] mélange d'ombre et de clarté qui s'impose à

nous, alors qu'il nous semblerait préférable d'être en pleine nuit ou en plein jour. C'est dans cet entre-deux mouvant, dans ce crépuscule qui est peut-être déjà une aurore, que vit et doit se développer notre pensée, attentive à la loi interne de sa propre genèse et à ses obligations intégrales. Elle ne peut pas plus arrêter son élan que le faire revenir en arrière ; et l'irréversibilité n'est pas moins impérieuse dans l'ordre spirituel que dans l'ordre physique : tant l'univers dans son devenir total forme une cohérence organique, et, selon une expression médiévale, une *compares rerum*.

Pour tenir effectivement compte de cet immense assemblage de réalités et de vérités, il peut sans doute suffire d'une conscience saine, d'une intention droite, d'une fidélité à ce qu'on a de lumière et de force, quelle qu'en soit l'origine. Mais il est bon, fortifiant, précisant d'analyser et de justifier, en ce qu'elles ont d'intelligible, de confirmatif et de requérant, les dispositions conformes à une pensée savante, c'est-à-dire éclairée sur ses origines, sur le ressort de son progrès, sur l'étendue de ses responsabilités, sur la fin véritable où elle tend et sur les limites de sa portée. On se tromperait donc doublement si, tour à tour, on prétendait isoler — de la recherche philosophique, l'aspiration religieuse, — de la vie intellectuelle les problèmes de l'âme et de la foi. Moins ici que partout ailleurs ce qu'il y a de noétique et ce qu'il y a de pneumatique dans la pensée se séparent ou se confondent. C'est dire que toute notre science de la pensée sert à rendre tangible le mystère de la religion positive et à maintenir qu'il est inviscéré jusqu'aux dernières profondeurs de l'esprit. Mais c'est dire aussi que, sans l'effort traditionnel de la spéculation humaine en ce qu'elle a de plus raisonnable et de plus civilisateur, le sens religieux lui-même risquerait de s'atrophier, de retomber à la [351] superstition et de laisser s'affadir ce qui doit être le sel de la terre.

Par là, on le voit, la pensée, même quand elle se dégage le plus possible de toutes les contingences, ne peut légitimement s'abstraire de l'histoire générale de la civilisation. Toutes les sciences sont pour elle des auxiliaires, des témoins à consulter, des archives de famille à scruter. « Moi seul avec Dieu seul », disait Newman. Si elle comporte un bon sens, cette devise est cependant très incomplète, comme l'a prouvé d'ailleurs le grand historien du « Développement » de la vie religieuse et philosophique. Pour connaître le secret de notre

âme, où tant de vérités ne sont peut-être inscrites qu'en caractères infimes ou effacés, il importe souverainement de pouvoir les lire en lettres amplement et profondément gravées dans la tradition de l'humanité. S'isolant avec l'espoir de mieux penser, quelques-uns ont cru qu'ils feraient bien d'ignorer la banalité superficielle, de rester indifférents, comme à ces faits divers qu'éditent nos journaux, à des événements lointains dans l'espace et la durée. Mais non ; ce n'est pas impunément qu'on se désintéresse de la vie commune, des croyances populaires, de ce qui a soulevé et transformé les idées et les mœurs, de cette présence d'une prédication en acte qui, sensible ou même importune comme une réalité matérielle, semble prêter à son message spirituel cette parole d'un ancien : « frappe, mais écoute ».

Ainsi pour assurer son déploiement le plus autonome et le plus complet, la pensée savante est amenée à l'étude de données historiques et sociales qu'elle doit confronter avec ses propres requêtes, ses difficultés intérieures, ses déficiences, ses aspirations et la sincérité de ses aveux — spontanés autant que confirmés par la réflexion. Si elle prétendait s'enfermer en soi, elle serait donc contraire à soi. Elle n'est pas vide mais elle n'est pas pleine ; et le sentiment du vide ne lui est présent que par celui d'une [352] plénitude dont elle porte déjà l'attente, les effets anticipés, les arrhes et les exigences en sa propre intimité. Car ce que nous avons eu à maintenir, aussi bien contre les partisans d'une philosophie en soi, close et saturée, que contre les esprits inquiets de nous entendre parler d'une déficience congénitale et naturellement incurable, c'est l'affirmation simultanée et solidaire d'une infinitude de désir et de virtualité, dans une incapacité radicale d'atteindre par notre pensée en devenir le terme uniquement convoité. Voilà donc sous quel aspect se présente à notre intelligence le secret d'une destinée qui répond à la fois à notre vœu essentiel et à la possibilité gratuite d'un secours permettant à l'homme de répondre à une vocation plus haute.

III. — Au delà des deux degrés que nous venons de gravir, la philosophie élargit-elle encore par en bas comme par en haut son domaine légitime, sa por-

tée éventuelle, son rôle normal et ses acquisitions réelles ? Qu'avons-nous déjà obtenu et que reste-t-il à voir ou à décider ?

Un examen rationnel fondé sur des constatations inévitables nous avait imposé cette double conclusion : d'une part il est nécessaire d'affirmer que le pur et parfait Penser est intelligible en soi et certain dans son absolu et éternel achèvement ; d'autre part et en même temps il faut reconnaître l'impuissance naturelle de la pensée humaine à réaliser en elle et par elle cette perfection à laquelle notre esprit demeure inadéquat et suspendu. Puis, par une seconde démarche, aussi vitale et logique que la précédente, l'idée s'est imposée, au philosophe comme au plus primitif des êtres humains, que cette équation de la pensée à son objet, impossible à la nature et à la raison, reste infiniment désirable, et que, par don gratuit en même temps qu'activement consenti et accueilli, l'esprit pourrait être élevé à une participation toute bénévole [353] de la part de Dieu mais seule salutaire pour nous, obligés — si cette grâce existe de fait — d'y correspondre, sans quoi notre pensée, en son option libre, ne demeurerait plus conforme ni à son aspiration congénitale, ni à la vocation supérieure dont elle est travaillée. Voici donc une troisième étape à franchir.

A supposer qu'en effet cet appel, cette grâce élévatrice soit effectivement donnée et comme infuse au plus intime de notre vie pensante, quel doit être le retentissement de cette vocation positive, de cette assistance qu'il n'est pas nécessaire de connaître expressément pour qu'elle soit effective et urgente ? Nous n'avons pas besoin ici d'envisager une Révélation historique, non plus qu'une « Parole de Dieu » censément prononcée dans une conscience (57) ; nous supposons, au contraire, qu'ignorant tout message qui aurait retenti dans un point de l'espace et du temps ou qui se ferait connaître ineffablement au fond d'une âme humaine, nulle donnée proprement surnaturelle ne peut, en tant que telle, être discernée formellement par l'expérience interne ou dans les faits extérieurs. Est-ce à dire pour cela que des états de conscience, des obligations morales, des attitudes spirituelles ne peuvent et ne doivent pas — fût-ce sous une forme anonyme — ou bien traduire ou bien trahir la fidélité à la commune motion de la raison, de la liberté et de la grâce ?

Afin de prévenir toute fausse attente et tout empiètement sur un domaine qui n'est plus celui de la philosophie, nous devons, préalablement au délicat examen qu'il nous faut entreprendre, avertir notre lecteur qu'il ne s'agit aucunement de découvrir ou de retrouver aucun dogme, aucun précepte d'aucune religion positive. Ce n'est point sous l'aspect d'un empirisme historique ou d'une dogmatique notionnelle qu'il est possible et légitime de reconnaître les voies frayées à la vie plénière et salutaire de l'esprit. Nous n'avons donc pas ici à suppléer aux preuves [354] de crédibilité qui, dans une ignorance invincible, ne sauraient avoir d'objet précis. Il n'est pas question non plus d'aucune apologétique externe ou interne qui aurait à préparer un assentiment rationnel ou des résolutions élicitement volontaires, mais toujours dans un plan inférieur à celui où peuvent se rencontrer et s'épouser, fût-ce dans la nuit, l'élan de l'âme humaine et la condescendance surnaturalisante de Dieu. Il s'agit de définir et d'obtenir autant que possible les dispositions qui s'intègrent dans une foi implicite et qui rattachent une âme humaine à l'âme invisible de la vivante Vérité. Et si, en son foyer propre, cette vérité peut encore moins que le soleil visible être regardée en face et dans son fond, comment nous sera-t-il donné de l'entrevoir de façon indirecte, par les rayons qui, émanant de son centre, éclairent et rallient la société des esprits ?

1. Dans l'incertitude où reste l'homme ignorant de sa fin suprême et des moyens de l'atteindre, y a-t-il un équivalent possible de ce que la tradition, sous sa forme explicite, a nommé la « voie purgative » ? Et si un tel succédané est concevable et accessible, comment le définir, le justifier, le pratiquer ? C'est sous un double aspect qu'il nous faut envisager cette difficulté, si nous voulons qu'une solution soit rationnellement cherchée et admissible et s'il est nécessaire en outre que cette solution s'impose à notre pensée comme une obligation dont nous ne pouvons impunément nous affranchir.

— Pourquoi d'abord faut-il, afin que la pensée soit fidèle à sa propre lumière, qu'une sorte de purification, d'élévation ou, en quelque sorte, de rédemption soit normale et indispensable à tout esprit fini ? C'est que, si la pensée naïve et spontanée se fie naturellement à elle-même, il arrive néanmoins un

moment où elle découvre, par une normale réflexion, qu'elle n'est pas sa propre [355] clarté, qu'elle ne s'appartient pas, qu'elle profite d'un secours et comme d'un prêt dont elle doit rendre compte, sans s'attribuer cette avance d'hoirie comme si elle était un héritage définitif et total. En étudiant la pensée parfaite nous avons été amenés à comprendre un peu pourquoi elle n'est possible et bonne qu'en se rendant pour ainsi dire à son principe, dans une circonvolution d'être, de connaître et d'amour réciproques. A plus forte raison une pensée imparfaite comme la nôtre doit-elle se dépendre de soi, se restituer à sa source, se défier d'une présomptueuse suffisance et comprendre qu'une lumière empruntée ne nous est acquise que dans la mesure où, reconnaissant notre dette, nous pouvons faire de ce prêt avéré et employé le moyen de mériter un don véritable et plus complet. Étudiée dans son fond le plus secret, la pensée a donc à se purifier de toute orgueilleuse illusion, à discerner que l'élévation à laquelle elle aspire invinciblement implique préalablement une sorte de soumission, de renoncement, d'humilité spirituelle comme péage ou rançon, de manière à être relevée et pour ainsi dire rachetée de ses conditions inférieures, de ses limites, de sa faillibilité, de son imperfection native. Si toutes les grandes doctrines philosophiques ont commencé par une *pars destruens et purificans*, cette disposition dont nous avons fait ressortir la signification propre au domaine spéculatif, n'est point particulière aux métaphysiciens. En un sens plus vital encore elle s'impose à tout esprit pour la recherche et le service de la vérité.

— Mais, sous un autre aspect encore, le besoin d'une phase purgative s'impose avec une acuité plus pénétrante car nous n'avons pas seulement le sentiment d'une faillibilité de la pensée ; nous éprouvons douloureusement celui de fautes positives, d'erreurs commises par précipitation, par entraînement de partialité et de passion, par exaltation du sens propre et par cette permanente tentation de [356] nous faire centre, de nous rendre arbitre de la vérité, de glorifier la libre pensée comme si une apparente sincérité excusait tout et nous dégageait de toute responsabilité intellectuelle. L'attitude qu'exige une science exacte de la pensée est toute contraire à celle-là. Et précisément parce que nous ne saisissons pas en son foyer la vérité intégrale, parce que, comme nous le remarquons, elle s'offre à nous par des rayons répandus dans la société même

des esprits, nous devons tenir compte de la solidarité des intelligences, profiter de la tradition, contribuer à l'effort collectif, tendre à l'élargissement de la civilisation et à la compénétration des esprits, fût-ce au prix d'onéreuses victoires sur nos préjugés, nos intérêts et nos passions. Nous avons remarqué que réparer, racheter le mal est plus difficile, plus coûteux que de produire le bien par une sorte d'élan créateur. Sans interpréter ici cette vérité dans un sens religieusement consacré et historiquement défini, nous pouvons montrer comment elle est transposée dans les obligations qui s'imposent à l'être pensant. Car, en dehors de toute révélation positive et sous une forme qui n'était point simplement sentimentale, il s'est rencontré — par des voies intellectuelles autant que généreuses — des esprits travaillés par un besoin de pardon, d'expiation, de miséricorde ; et, aujourd'hui où les conflits semblent plus menaçants à mesure que tant de races, tant d'égoïsmes, tant d'ambitions se heurtent, il est plus nécessaire que jamais de rappeler, d'expliquer le devoir du support mutuel, de l'assistance réciproque, de l'effort onéreux grâce auquel les torts des uns et des autres sont l'occasion de sacrifices purificateurs et pacificateurs. « Si la haine répond à la haine, disait un sage de l'Inde, comment la haine finira-t-elle ? » Leibniz a diverses fois développé ce paradoxe : aimer et servir tous les hommes, aimer et servir Dieu c'est même chose ; et il insistait en montrant que la charité est la justice du sage, grâce à la pensée [357] que, pour lutter contre un égoïsme toujours aveuglant parce qu'il est lui-même aveugle, on ne reste dans la pure équité qu'en mettant du sien dans les relations humaines. Pour faire réellement assez il faut d'ordinaire avoir le sentiment qu'on en fait trop et plus qu'on ne doit strictement. C'est déjà beaucoup, en effet, de nous raidir contre la tentation de nous faire centre et il n'est que raisonnable et équitable de dépasser cette justice négative selon laquelle il suffirait de ne point léser autrui ; par ce que nous tenons des autres, nous sommes en effet tenus à leur être secourables en une coopération qui n'acquiesce jamais toutes nos dettes de solidarité.

Mais, ni en fait ni par le sentiment dont nous venons de faire comprendre les raisons intelligibles, nous ne répondons aux obligations qu'impose le développement cohérent et intégral de notre pensée. Il n'y a pas simple équivalence ou même substitution de la philanthropie humaine à la charité divine. Et, quoi-

que l'Évangile déclare que vêtir et secourir l'indigence d'autrui c'est panser les plaies de Dieu même, toutefois on se méprendrait en imaginant soit que nous pourrions aimer effectivement le prochain et voir d'autres nous-même en tous nos frères si nous ne voyons en eux le Père commun, soit que le dévouement actif et même onéreux dont nous avons à les entourer ne vise que leur humanité présente. C'est sans doute leur personne, leur vie spirituelle, leur destinée supérieure qui rendent déjà infiniment précieux leur bien-être temporel, leur culture, leur libération, leur ascension humaine ; mais c'est aussi le fait qu'ils incarnent déjà une parcelle de vie divine qu'il faut recueillir, purifier, sauver, comme ferait un fidèle pour un fragment d'Hostie tombée dans la poussière. Afin de surmonter les répugnances naturelles de l'homme pour l'homme, afin de dominer les conflits d'intérêts et de races, afin de rendre l'humanité vraiment viable, il faut aller jusqu'à cette justification [358] intellectuelle d'une coopération, d'une patience, d'un dévouement porté jusqu'au sacrifice. Comprend-on en effet que la société des individus et des peuples implique autre chose qu'un équilibre d'appétits ou de forces et que pour faire converger les puissances infinies qui rendent insatiables les sensibilités et les intelligences, il n'y a pas d'autre moyen efficace qu'une limitation purifiante des convoitises par une exaltation des biens qu'on n'acquiert qu'en les partageant, grâce à la tempérance, au renoncement s'il le faut, et à cette magnanimité dont Aristote disait qu'elle confère à l'homme une joie supérieure à tous les accidents de ce monde ?

Ainsi déjà, conduite par une dialectique fidèle à toutes les vérités recueillies en cours de route, la pensée justifie et requiert tout ce que les maîtres de la vie spirituelle ont constamment réclamé sous le nom de vie purgative. Nos analyses ont servi à manifester le caractère positif, dilatant, universalisant et unifiant de cette voie ascétique à laquelle tant de préjugés, complices d'égoïsmes superficiels ou de théories incomplètes, ont reproché d'être négative, mutilante, déshumanisante. S'il est vrai que la pensée n'est tout à fait elle-même qu'en impliquant, de façon intrinsèque, une activité morale et une sorte de donation enrichissante qui confère à son verbe intime une vérité et une bonté inséparables l'une de l'autre, nous apercevons de mieux en mieux ici les moyens et les fins d'une telle réalisation. A ceux qui accusent la pensée d'être un instrument

de division, de tendre au solipsisme, tout au moins de comporter des différences ethniques et des oppositions irréductibles, il est bon et urgent de répondre que ce sont là, plus encore que des erreurs, des fautes, des abus ou des lacunes qui, pour être très fréquents dans le passé et plus endémiques aujourd'hui que jamais, n'en sont pas moins des vices qu'une science consciente de ses ressources et de ses devoirs doit combattre. La pensée est normalement un [359] pouvoir de rapprochement, d'entente, d'union dans la mesure même où, éliminant les égoïsmes, elle développe en chacun le sens de l'universel, le respect de la diversité légitime, le sentiment de la docilité à la lumière quelles qu'en soient les exigences.

2. Purifier c'est éclairer, comme aussi la lumière est assainissante. Nous venons d'indiquer comment la voie purgative est requise par le plus intime des besoins intellectuels. Réciproquement il y a une vie illuminative qui confirme et perfectionne la purification des sens et de l'entendement. Mais combien, même dans ce parcours plus éclairé, il est malaisé de tenir à la fois tous les anneaux de la chaîne et de ne point pécher par précipitation ou partialité contre les exigences intégrales de la clarté. S. Augustin disait qu'il est plus malaisé de gouverner l'esprit que de dompter les membres : si tyrannique et oblitérante que soit souvent la concupiscence, il semble que l'ignorance et les préventions soient plus subtilement trompeuses, plus rarement vaincues. Même quand on a reconnu que le foyer de l'illumination intérieure est en nous sans être de nous, — au point qu'à ses rayons nous devons apercevoir que c'est nous qui sommes extérieurs à nous-même et que nos pensées deviennent des idoles dès que nous les estimons à la fois nôtres et suffisantes — nous avons de la peine à tenir réellement compte de cette vérité et à ne surfaire ni déprécier des certitudes qui nous forcent à sortir de nous plutôt qu'à nous complaire dans notre propre clarté.

Partout déjà nous avons noté la coexistence des deux pensées qui cohabitent en nous. Mais ici cette symbiose se présente avec une évidence accrue, avec de nouvelles exigences, avec un caractère plus mystérieux et plus dramatique. Car c'est du conflit de toutes nos pensées humaines avec l'intrusion do-

minatrice de la lumière divine qu'il [360] s'agit, comme d'une conciliation à obtenir, d'une union à ratifier et à employer entre des réalités incommensurables. De toutes nos analyses antérieures il est résulté que la coopération de fait prouve la possibilité mais aussi l'insuffisance de ce concours qui a pour objet de préparer, de requérir une union volontaire et spirituelle. Comment donc tenir compte de ces conditions et de ces obligations simultanément imposées à l'esprit humain pour qu'il vive selon sa loi interne, à laquelle sans doute sa libre option peut se soustraire, mais non sans encourir d'indélébiles responsabilités ?

Pour rester conséquente avec soi, toute pensée imparfaite n'a de ressource qu'en cherchant dans l'aveu de ses insuffisances, dans l'espoir d'un secours, dans la disposition d'accepter coûte que coûte l'aide désirée et sollicitée, une participation consentie et méritoire à l'assistance dont elle a besoin. Elle a compris déjà que, pour son développement naturel, elle a profité des concours qui, seuls, l'ont rendue viable et efficace. Mais ici il n'est plus seulement question d'une efficacité physique, d'une science rationnelle, d'une activité morale ; il faut, si l'on peut dire, se concerter, non avec aucune nature créée, mais avec l'intime vérité de la pensée divine elle-même ; et c'est là ce qui serait présomptueux et incompréhensible sans le don, sans l'accueil d'une grâce à laquelle, même sans savoir si elle nous est accordée en fait, nous devons nous ouvrir éventuellement en esprit de docilité reconnaissante et de fidèle soumission.

Ici encore nous n'avons fait qu'enchaîner des assertions dont la suite multiple est impérieusement gouvernée par une logique constitutive de la pensée même. Il importe donc de les garder toutes ensemble sous le regard attentif de la réflexion philosophique qui peut et doit les préciser et les consolider. Pourtant, si utile que soit une connaissance explicite d'une telle connexion, elle n'est ni indispensable [361], ni suffisante pour que le problème de l'union salutaire soit résolu. Fénelon disait qu'une philosophie qui, se développant sans dévier, sans faiblir, sans s'arrêter trop tôt ou avancer trop loin, irait jusqu'au bout et rien qu'au bout de sa tâche légitime, serait « un roman de philosophie » : roman, oui peut-être, en ce sens que la recherche allant à l'infini est toujours perfectible et hasardeuse ; roman, mais non, puisqu'il s'agit de vérités

certaines qu'on peut confirmer et éclairer toujours davantage- en frayant des routes plus sûres vers un but qui n'est jamais perdu de vue. Toutefois ce que la spéculation ne saurait jamais procurer par elle seule ni complètement, l'attitude de l'âme, la pensée concrète, les dispositions de l'esprit vivant et agissant en nous ont toujours le pouvoir — parce qu'elles ont toujours le devoir — de l'accueillir et de le réaliser en toute âme de bonne foi et de bonne volonté. Si la voie illuminative a une valeur certaine, comme la voie purgative qui en est inséparable, ce ne sont néanmoins que des apprêts dont la durée, les modes, les doses peuvent indéfiniment varier. Ce qui importe souverainement comme la solution réelle, fût-elle implicite et anonyme, c'est l'état auquel traditionnellement, en des termes qu'il nous faut définir avec soin, l'on a nommé « contemplatif » ou « unitif ».

3. Poursuivons, jusque dans les dispositions pratiques et vécues, la suite des exigences impliquées par la double hypothèse qui nous a été imposée : — D'une part, nous avons vu qu'en raison de ses déficiences et de la conscience même qu'elle en a, notre pensée est logiquement conduite à concevoir la possibilité désirable d'un concours divin et même d'une avance gratuite, afin que soit réalisée en elle l'unité à laquelle elle n'a cessé de tendre et qui, ne pouvant être son fait ni son droit, n'est accessible que par grâce et sous forme d'union consentie au principe de [362] l'intelligibilité et de l'intelligence parfaite. — D'autre part, dans l'impuissance où nous sommes de découvrir par nos propres moyens si ce don hypothétique est réellement accordé et sous quelle forme il pourrait être proposé et employé, nous avons été amenés, avec une nécessité également logique, à poser une nouvelle hypothèse : si cette grâce d'union qui constituerait l'achèvement et le salut de la pensée est réellement offerte, comment est-il possible et obligatoire que nous en profitions, même à notre insu ? Car, puisque nous supposons un être pensant à qui aucune révélation intérieure ou extérieure n'est parvenue et qui ne dispose dès lors, en philosophe, que des apports de la conscience et de la probité de sa raison, nous avons à nous demander quelles démarches de sa pensée — sinon spéculative du moins vivante et raisonnablement agissante — sauvegarderont l'intégrité de sa science et de sa générosité unies.

C'est encore sans doute une leçon de vérité qu'il faut accueillir ici pour prolonger la voie illuminative au terme de laquelle nous semblions arriver tout à l'heure. Mais comprenons bien qu'il ne s'agit nullement de découvrir rien qui ressemble à un dogme formulé, à une donnée historique, à un succédané d'une orthodoxie religieuse. Il s'agit d'une disposition de l'âme entière qui, même dans le cas où une religion positive serait connue et pratiquée, doit demeurer sous-jacente, intérieure et indispensable à tout acte de religion véritable. Non pas que le *connubium* salutaire puisse procéder de notre désir, de notre connaissance, de notre volonté propre ; car tout cela, quoiqu'il s'agisse de conditions préparatoires, ne constitue pas l'essentiel et ne sert que de véhicule à l'initiative souveraine du don divin ; mais enfin un accueil est à faire, un concours est à consentir ; et c'est de cette humble disposition que nous avons ici, sous le voile même de l'ignorance religieuse, à faire sentir la justesse, à manifester la convenance [363], à susciter la docile utilisation. Seul en effet cet acquiescement, tout nocturne qu'il peut être, inaugure efficacement l'adhérence d'une pensée encore imparfaite à l'auteur même de toute perfection. Cette vive adhésion suppose donc une initiative supra-naturelle mais non contra-naturelle de la pensée divine en notre pensée humaine qui resterait inachevée sans ce concours qui ne lui est pas dû, qu'elle ne peut manquer de désirer, auquel elle doit donc coopérer coûte que coûte et qu'elle ne saurait impunément refuser puisque, une fois mise en face d'elle-même et de la vérité profonde de ses besoins, elle ne cesserait de le regretter en vain.

Ces *vues* qui s'appellent les unes les autres pour former un seul et même tableau sont donc en même temps une *vie* où tout s'enchaîne et se commande avec une inéluctable contrainte, mais une contrainte qui traduit seulement l'intelligibilité d'un dessein unitaire, fondé lui-même sur une charité dont le réalisme, qu'on a pu appeler terrible, ne fait que traduire les exigences d'un amour accordant à la créature pensante la dignité d'être cause, de contribuer à son immortelle destinée et de participer à cette déification, chimérique et coupable si on voulait l'atteindre par l'orgueil humain, infiniment belle et justement souhaitée dès lors que l'on discerne et que l'on parcourt les voies par lesquelles seules elle devient accessible.

En tout état de cause cette voie unitive demeure toute autre qu'une métaphysique ou qu'une simple éthique moniste. Il serait faux de la confondre avec une indétermination de pensée, avec une absorption dans le tout, avec une aspiration oscillant du *todo* au *nada*. Ce serait encore jouer avec les contraires, demeurer, en les niant, dans la région des concepts et dans l'illusion des entités. La contemplation véritable n'est pas abolition d'une connaissance des réalités singulières ; elle consiste à les replacer [364] et à les aimer toutes dans le plan total où nul être n'est inutile et indifférent. Car si, unifiant tout, elle voit, selon une expression souvent incomprise, « tout en Dieu », elle trouve Dieu en tout ce qui vient de lui comme des moyens qui nous ramènent et qu'il faut ramener tous à lui. Détachement, dira-t-on, que cette immensité d'un regard et d'un amour qui ne se particularise en rien ; mais non, car seul ce détachement méthodique et ascétique nous rattache très purement et comme divinement à tout. Aussi faut-il maintenir que la pensée analytique et discursive, toute normale, toute utile et indispensable qu'elle est, ne peut rester seule ; elle vit par et pour une pensée toute concrète, toute universelle et qui, en raison même de son extension, semble dépasser la limite de nos vues les plus presbytes. C'est pourquoi le fond de notre intelligence implique toujours un état qui, à cause de ses virtualités indistinctement connues et des accès qu'il ouvre aux touches ou aux prises divines, mérite le nom de « mystique » (58).

Que ce mot dont on abuse si souvent ne fasse point méconnaître le caractère raisonnable et même rationnellement justifié d'une connaissance qui, pour sembler nocturne, n'en est pas moins une extension de la pensée jusqu'à la source souterraine d'où s'épanche son flot intarissable. Connaissance mystique, ces deux mots, qu'on accuse parfois d'être incompatibles, doivent au contraire marquer un degré supérieur de vérité, de certitude et de force propulsive. Rien de plus faux que de ramener à des états pathologiques, à une affectivité pure, à une inertie quiétiste, à une exaltation démente ou à une indifférence aboulique ces états de l'esprit que préparent et qu'accompagnent une ascèse méthodique, un discernement expérimental et savant, un sens supérieur de l'ordre spéculatif et pratique. Ce n'est donc pas sans justesse que Victor Delbos a dit du vrai mystique qu'il porte en sa pensée [365] plus de réalisme que n'en contiennent toutes les spéculations métaphysiques, d'accord en cela avec

Jean de la Croix déclarant que le mystique authentiquement éprouvé est le plus raisonnable des hommes. Elle serait donc incomplète, privée de ses sources et décapitée de ses cimes, toute science de la pensée qui ignorerait, nierait, jetterait dans la promiscuité des aberrations de la conscience ces états, qui peuvent paraître exceptionnels sous leur aspect le plus caractérisé, mais qui, discrètement et comme goutte à goutte, tombent sur nos plaines comme sur nos sommets pour pénétrer et féconder l'obscur travail de l'esprit. Il n'y a pas que les glaciers étincelants au soleil qui alimentent nos ruisseaux, forment nos fleuves et entretiennent la vie de l'esprit dans les âmes et les sociétés humaines.

Qu'on ne croie d'ailleurs pas qu'à mots couverts nous visions seulement la connaissance mystique à laquelle la révélation chrétienne confère certaines déterminations plus explicites et nommément rapportées à une origine distincte. Non ; nous ne passons pas ici par le corps visible de dogmes théologiquement organisés. Nous cherchons ce qui, dans l'ignorance invincible qui laisse hypothétique ou insoupçonnée l'existence de tout organisme religieux, peut, s'il existe, faire communier à son âme invisible toute âme droite et généreusement fidèle à la lumière entrevue comme aux requêtes sourdement perçues dans le silence intérieur. En d'innombrables cas ce n'est point par le véhicule d'une science notionnelle, c'est à travers elles que surgit et que coule ce filet de vie mystique où se trouve déjà quelque chose de cette vie qui rejaillira jusqu'à l'éternité dans une pensée enfin éclairée sur les dons qu'elle a reçus à son insu, sur le sens de ses mystérieuses aspirations, sur l'objet parfait qui, sous les plus humbles apparences, s'était déjà uni à sa misère pour l'enrichir et la transfigurer. [366]

Si maintenant nous essayons de reprendre toutes ensemble les requêtes qu'une pensée entièrement conséquente avec elle-même se propose et se prescrit, nous réussirons peut-être à l'encourager par la vue de ses véritables objectifs et de ses complexes responsabilités. Le danger reste toujours d'isoler des aspects partiels qui risquent de nous faire osciller entre des exagérations présomptueuses et des exclusions téméraires. La difficulté spéculative liée à des compléments morales, c'est de tenir en équilibre mouvant toutes les vérités complémentaires, sans les heurter sur un plan unique où elles semblent se barrer la route les unes aux autres ; car elles se déploient pour ainsi dire dans un

espace à multiples dimensions, sans qu'aucune doive être omise, sacrifiée, déviée dans leur convergence à l'infini. C'est, comme dirait Leibniz, cette compossibilité réelle qui est à elle-même la preuve de son intelligibilité et de son excellence. Volontiers on croirait rendre les choses plus claires, plus belles, plus satisfaisantes en éliminant les aspects qui nous gênent et toutes les données réelles qui nous choquent. Combien peu de systèmes évitent de succomber à cette tentation et détournent notre regard de tout ce qui ne rentre pas dans leurs cadres partialement abstraits ! Contre cette façon de penser que Hume nommait « la philosophie aisée » mais qui, rapide en ses débuts, n'aboutit qu'à des impasses ou à d'infinies difficultés, nous avons constamment à nous tenir en garde, en usant de notre pensée, non pour nous arranger un univers à notre convenance, mais pour nous soumettre à ce que nous pouvons appeler l'intégralité des dons reçus, des obligations qui en ressortent, des responsabilités qui constituent notre être spirituel.

En application de ces règles, dont on peut dire que la pensée les porte en soi comme sa propre norme, quelle attitude conviendra pleinement à la phase présente de [367] son développement ? Il nous avait apparu qu'elle est comme une *vie fœtale* de l'esprit, *initium aliquod creaturae ; non apparuit adhuc quid erimus*. Mais déjà nous en savons assez pour orienter notre regard et surtout notre marche vers ce terme parfait dont nous n'avons le droit ni de saisir nous-même la plénitude, ni de nous désintéresser, ni de désespérer.

— C'est déjà un premier, un essentiel devoir que la crainte, non point cette terreur en face d'une fatalité, d'un formidable inconnu, mais cette défiance de nous-même, cette peur d'être, selon le mot de Bossuet, infidèle à la chasteté d'une pensée qui se doit toute au véritable et unique objet de son suprême amour. Crainte révérentielle qui n'est point pusillanimité ni effroi d'une pensée coupable, mais magnanimité qui ne voudrait jamais manquer à l'emploi de toutes ses forces, *non deficere a proportione virtutis suae recedendo a magnis*.

— Par cette humble et confiante conscience de son immense itinéraire, la pensée, loin de s'endurcir et de se complaire en soi, s'ouvre, se dilate,

s'attendrit, condescend avec douceur et piété à tout ce qui lui sert de viatique, d'épreuve, de stimulation, afin de mieux se rapporter à sa fin souveraine toujours amoureusement visée à travers tous les intermédiaires qui la lui montrent déjà de loin. Au sens étymologique c'est là ce qu'il faut appeler la piété compatissante, miséricordieuse, secourable, universellement compréhensive et pénétrée de plastique douceur.

— Grâce à cette intégrale extension d'une pensée qui se penche sur chaque degré singulier des êtres et qui les situe dans le plan total du monde visible et invisible, chaque réalité prend en effet sa place, sa vérité dans sa connexion même et, si l'on peut dire, dans sa relativité universelle. C'est bien là le véritable esprit scientifique, non point un système de généralités abstraites qui s'isoleraient [368] dans le cloisonnement de genres séparés ou dans l'indéfini retour de mouvements cycliques, mais une science attentive à l'effort génétique de la nature dans son rapport avec la vie de l'esprit, une science qui n'est plus seulement vue statique et inefficace mais opération, puissance, transformation, destinées à permettre l'accroissement d'une civilisation dont le but véritable doit être le service de l'esprit.

— Mais parce que la science implique la main-mise de la pensée sur les puissances de la nature, elle a besoin, si bonne qu'elle soit en son principe et en sa destination, d'être dominée elle-même et réglée par une force supérieure, celle qui prévient l'inversion des valeurs et l'abus des jouissances inférieures, celle qui confère à la pensée savante la vertu d'être une énergie spirituelle, celle qui prescrit la tempérance, le dévouement, l'abnégation même, afin que les redoutables tentations des sens ou de l'orgueil ne fassent point perdre de vue les fins supérieures pour lesquelles la science est née et que, infatuée d'elle-même et devenue servante-maîtresse, la science risquerait de méconnaître et de meurtrir.

— La vraie force est donc celle qui, domptant toute concupiscence et victorieuse d'une nouvelle ignorance — qui est celle souvent des savants selon le monde — sait apprécier la hiérarchie des biens. La pensée ne poursuit son vrai destin que par des options libératrices : étant placée, comme nous l'avons vu, *in manu consilii sui*, elle a besoin de se consulter et surtout de consulter le

principe qui éclaire sa route : *stella rectrix*. C'est vers cette finalité bienfaisante qu'elle se tourne pour prendre conseil et pour ne point s'égarer parmi les prestiges qui de toutes parts la sollicitent. Elle a donc besoin, au-dessus de toutes les partielles clartés de la science et de tous les attraits du monde, d'une vision simplifiante et exaltante. Même quand elle se tourne en bas pour apprécier la hiérarchie [369] des valeurs et des biens, pour s'y adapter et se les adapter à elle-même, elle a besoin de ce que la seule raison calculatrice et discursive ne suffit pas à lui procurer.

— La vertu de l'intelligence consiste, elle, non pas seulement à voir et à distinguer, à comparer et à construire, mais à embrasser, à dominer, à comprendre, à pénétrer, à assimiler, à unir. Saisissant, au moins de façon implicite, l'idée de son objet suprême, elle tend à rapprocher les extrêmes, les parties au tout, le tout aux parties. Et c'est seulement par cette anticipation d'une hiérarchie intelligible qu'elle juge et use bien de chaque détail en fonction de l'ordre universel, *dijudicat omnia spiritalis homo*. Et ce n'est possible qu'à la condition, pour l'homme intelligent, de rester toujours au-dessus de sa tâche afin de la mieux accomplir, sans cesser de regarder en haut, sans rompre aucun des anneaux qui composent la chaîne de ses appuis et de ses dettes. Même quand il semble s'isoler pour contempler plus librement, il ne le fait véritablement qu'en remplissant encore un devoir social et une fonction universelle ; et, s'il monte, c'est afin de percevoir en lui et de porter avec lui tout le fardeau du monde, tel l'aviateur qui, en s'élevant davantage, scrute plus à fond les secrets de la mer et dirige les recherches ou les sauvetages. Sans doute, en sa pureté essentielle, l'intelligence se suspend à la seule vérité parfaite ; mais précisément parce que chez nous elle est en devenir ou, selon une expression médiévale, entravée, *impedita*, elle a le beau rôle d'user de ses entraves mêmes pour soulever la masse pesante des choses vers la fin spirituelle qui est celle de tout l'univers. Qu'on ne parle donc pas d'intellects aristocratisés qui se dégageraient du monde concret comme s'il était possible et bon de terminer à une science abstraitement théorique la fonction de l'intelligence même la plus spéculative. Thèse inhumaine et stérilisante qui méconnaît les conditions de la pensée en nous, [370] non seulement dans notre état présent, mais pour toute sa destination et son épanouissement futur. C'est qu'en effet, si pleine et si capa-

ble d'être qu'elle soit, l'intelligence n'est pas à elle seule toute la pensée, ni même le terme supérieur de la vie de l'esprit. Elle a besoin d'une chaleur plus intime et plus féconde que celle d'une simple compréhension, si claire et si seraine qu'elle soit.

— C'est à la sagesse que l'élite de l'humanité a traditionnellement aspiré. Car c'est bien à cet idéal de certitude, de calme vaillance, de domination des choses, de possession de soi, d'indomptable patience, de bonté généreuse ; oui, c'est à cet idéal fondé sur une clairvoyance parfaite que la pensée a toujours tendu. Mais c'est ici que nous devons retrouver tout le bénéfice de nos longues analyses. Ne commettons donc pas l'extrapolation à laquelle par son nom même la philosophie a voulu échapper quoique si souvent elle soit tombée dans l'illusion d'être plus que l'amie, la maîtresse et la distributrice de la sagesse. C'est donc retrouver l'esprit pur et primitif de la philosophie que de la rappeler à sa modestie g nue, que de la tenir en garde contre un rationalisme exclusif, que de lui faire reconnaître sa d ficiency et de l'amener à préciser ses propres limites, ses besoins, ses attentes, ses espoirs, sa prière essentielle. Ce n'est pas seulement l'homme vivant en tout philosophe, c'est la philosophie elle-même qui est et sera toujours naturellement, normalement une orante. Et toute cette septième partie de notre étude n'a été en somme, sous la pression d'une dialectique consentie autant qu'impérative, que l'exposé de la prière philosophique, celle que, pour usurper un terme d'une autre provenance, on peut appeler le baptême de désir, de sincérité et de courage. Il y a dans la pensée déjà vivante en nous plus que ce que la science philosophique peut épuiser et systématiser ; il est donc philosophique de reconnaître et d'inscrire sur nos cartes intellectuelles [371] cette *terra* que nous n'avons pas le droit de nommer *incognita*, puisque la vue en est certaine et que dans la nuit même elle nous est proche, elle est déjà en nous.

En face du mystère de la pensée et de sa destination finale, n'usons donc pas des images auxquelles ont recouru tant d'explorateurs découragés de leur impuissance : des femmes sur une rive obscure regardant et sans voir à travers leurs larmes aucune côte lointaine, *cunctaeque profundum pontum adspectabant flentes* ; des voyageurs égarés dans les ténèbres parmi des fondrières et s'arrêtant pour attendre une aurore qui ne se lève jamais. Non, même sans au-

cun guide, sans autre lumière que la double clarté qui luit si faiblement au fond de la raison et du cœur humain, la pensée n'est pas perdue dans la nuit noire. Assurément elle ne découvre pas le mot de l'énigme, le sens de la route où elle marche forcément, le moyen de fixer et d'atteindre son but. Mais ces douloureuses incertitudes ne sont point sans porter une leçon dont il est possible de faire un instrument de mérite et de salut. Car tous ont en effet à découvrir qu'ils ne sont pas à eux-mêmes leur propre lumière, leur force suffisante ; tous ont à user de leur pensée pour ne point pécher contre cette clarté, pour aviver la conscience de leur misère et, selon le mot de Pascal, pour tendre les bras au libérateur, leur fût-il inconnu.

De ces dispositions spirituelles (que décrivent les analyses précédentes sous des noms dont il est facile d'abuser, si on ne manifeste pas leur liaison précise et leur justification intellectuelle) quelques lecteurs s'inquièteront peut-être en des sens opposés. Les uns n'y verront d'abord sans doute que des états subjectifs, des exaltations morales, un *sursum* condamné à rester vague, inopérant ou même illusoire et détournant la pensée de sa dure route de conquête positive. D'autres, au contraire, seront tentés [372] d'y découvrir une sorte de démarquage et voudront y voir une contrefaçon, une usurpation de la doctrine traditionnelle des dons surhumains par lesquels, gratuitement et mystérieusement, l'Esprit divin infuse en l'homme une pensée et une vie déjà mystique en l'ordre de grâce. Aucune de ces interprétations, de ces objections n'est pourtant fondée. C'est bien sous une forme intellectuelle et par des exigences de la pensée raisonnable que s'engendrent les dispositions et les attitudes dont nous avons montré, sans solution de continuité logique, l'équilibre complexe et promouvant. Cette genèse a donc un caractère strictement philosophique, même et surtout quand elle manifeste les lacunes et l'ultimatum d'une pensée dont les exigences ne sont pas toutes satisfaites et ont cependant le désir indélébile de l'être. Et il est encore excellemment philosophique de mettre la pensée en garde contre les arrêts prématurés, les faux aboutissements et les solutions hâtives et téméraires auxquelles un défaut de vigilance, de cohésion intérieure ou de courageuse docilité l'exposerait. Que dans ces imparfaites solutions et dans ces impuissances sincèrement reconnues s'insinue le secours invi-

sible dont, à son insu même, l'esprit humain profitera pour accueillir sous les ombres le germe de perfection qui dès à présent inaugure la vie éternelle, y a-t-il, en une telle supposition, quoi que ce soit qui blesse la raison, qui empiète sur la foi, qui dénature, déprécie ou majore indûment la philosophie pure ? Qu'y a-t-il qui compromette la gratuité ou la surnaturalité de la foi ? Et ne sont-ce pas des théologiens comme Ripalda ou le Cardinal de Lugo qui ont le plus profondément pénétré, comme l'avait déjà fait S. Bernard, dans ce lieu secret où, même dans les pensées et les actes les plus ordinaires et les plus couverts de vêtements humains, s'épousent la nature raisonnable et l'Esprit divin ?

L'erreur dernière serait donc, parce qu'ils peuvent en [373] effet s'unir secrètement en nous, de croire que c'est de nous que procèdent et en nous que résident, comme en leur propre domaine, les deux pensées, les deux vies à unir en perfection. Chemin faisant nous avons vu comment, par des réussites partielles, notre pensée a usé du prêt divin pour se dépasser, pour susciter de nouveaux problèmes, pour se trouver enfin devant l'alternative suprême ou d'une fictive déification sans Dieu et contre Dieu, ou d'une union transformante, faute de laquelle la pensée n'atteint pas l'état de perfection auquel elle aspire, état (on ne saurait trop le répéter pour sauvegarder à la fois la spécificité de l'ordre surnaturel et l'autonomie de la raison philosophique) qui ne saurait lui être naturellement accessible ni métaphysiquement dû. Il ne faudrait donc pas que de ces succès en cours de route, et qui ne sont qu'apéritifs, nous concluions à une victoire analogue que remporterait notre effort salutaire ou qui permettrait à notre pensée humaine de se stabiliser en elle-même, de s'unifier en sa propre immanence, de constituer une philosophie, une personnalité, une société, une civilisation closes, étales, parfaites en soi, fût-ce dans un plan limité et subalterne. Cela n'est pas plus possible, n'est pas plus intelligible, n'est pas plus réel que l'idée d'un univers fixé et unifié dont nous montrions au début le caractère impensable, chimérique, contredit par toute l'expérience et toute la science.

Du fait que tout le long de notre itinéraire nous avons aperçu au cœur de notre pensée des couples de composantes qui semblent se marier et proliférer, il ne faut donc pas conclure que le problème de l'unité ou bien est toujours

fuyant à l'infini ou bien qu'il doit être résolu par un accord final de ces composantes qui, après d'heureuses évolutions, parviendraient en nous à se rejoindre et à s'embrasser définitivement. On connaît l'ingénieux mythe [374] d'*animus* et d'*anima* qu'on nous proposait naguère (59). Il sert sans doute à illustrer les démarches et les poursuites mutuelles des deux pensées itinérantes qu'il nous avait fallu dépeindre, mais comme un faux ménage ; et plus que jamais ici nous discernons la grave erreur que risque d'accréditer cette allégorie ingénieuse et perfide. Erreur de croire que les deux pensées qui s'affrontent en nous peuvent être impunément imaginées comme des êtres distincts ainsi que le sont des conjoints même illégitimes. Erreur surtout et pour ainsi dire adultère incestueux, que l'idée de placer en notre pensée le lit nuptial avec les deux époux tirés de notre propre substance spirituelle. C'est à un autre esprit que le nôtre, c'est au Verbe divin que nous devons nous destiner et nous joindre, non pas encore au plein jour d'une fête nuptiale mais dans la préparation nocturne et la pureté de fiançailles où l'âme n'a pas encore vu celui qui veut se l'unir et qu'elle aspire à connaître et à aimer. Et s'il fallait une parabole pour conjurer le prestige trompeur du mythe d'*animus* et d'*anima* ne serait-ce pas celle, humaine autant que divine, des vierges sages qui se présenterait à notre souvenir ? Attente longue, obscure, incertaine, mais qui doit être vigilante et prévoyante ; et notre pensée avertie et déjà fidèle dans la nuit même n'est-elle pas cette huile qu'il faut amasser afin d'éclairer la venue, de reconnaître l'approche, de discerner la perfection de l'Époux ? Et quand la fête de l'hymen se célébrera, la clarté véritable n'apparaîtra-t-elle point pour révéler que la veillée sommeillante, à la lueur d'une lampe vite épuisée, était bien déjà une pensée se consumant pour un amour inconnu mais sûr pourtant de son mystérieux Fiancé ? [375]

On l'a sans doute compris : notre conclusion doit, puisque la pensée ne se termine pas en elle-même, être une prospection en même temps qu'une solution acquise. Embrassons du regard nos acquisitions d'ensemble. Si notre pensée tend invinciblement à l'unité, c'est qu'un effet l'un est le nom qu'elle donne à l'être sans le posséder encore complète-

ment. L'être n'est pas conçu comme simple objet de vision : il n'est réel que s'il a un en soi ou mieux s'il est un en soi. Et, pour être ainsi, une réciprocité d'existence intelligible et d'intelligence adéquate dans un esprit de vie et d'amour est nécessaire. Si notre pensée implique cette triple assertion, comment pourrait-elle participer, si peu que ce soit, à cette suprême perfection sans s'ouvrir et se configurer à cette réalité idéale moins encore par une vue spéculative que par une communauté de vie ? Si elle nous indique le chemin, d'une manière souvent lointaine et obscure, *via*, notre pensée commence du moins à nous faire approcher du foyer de vérité, de lumière et de chaleur, *veritas* ; et c'est en nous préparant à l'enseignement de ce Maître intérieur qu'elle peut, malgré la pénombre où elle marche, accueillir le germe de vie, *vita*, grâce auquel s'inaugure un échange d'esprit, une adoption et une sorte de génération, non pas étrangère à notre personnalité, mais plus profonde que la région où pénètrent les lueurs de notre conscience distincte.

Cette semaille d'en haut à laquelle notre pensée doit s'ouvrir, cette germination intérieure à laquelle elle doit diversement veiller et concourir procèdent, pour ce qui est nôtre, non seulement des éléments intellectuels qui forment la zone la plus éclairée, mais aussi et surtout de dispositions supérieures à la froide spéculation : attitude spirituelle qui, en mortifiant l'égoïsme et la superbe de l'homme, porte la pensée elle-même au delà des limites artificielles d'une science abstraite et toute théorique. Une telle science serait tronquée et trompeuse ; car, isolant ce qui ne peut être détaché des racines non plus que des frondaisons et des fruits, elle risquerait — ou de renoncer à nous conduire à son objet suprême, — ou de se suffire indûment avec les connaissances subalternes et [376] techniques que juxtapose la division du travail discursif, — ou de s'absorber dans le rêve des idées adéquates qui par un suicide de la conscience détruirait toute personnalité, — à même de recourir au mythe contradictoire des retours éternels, — ou encore d'osciller d'un idéalisme hautain vers une ascèse stoïcienne et un quiétisme métaphysique (56). Idole toujours — qu'une idée de l'idée s'il n'y a conscience — qu'une pensée qui pourrait être nommée telle sans rien de pensant ou de pensé

Que notre conclusion serve donc à montrer quelles sont les conditions de l'intelligibilité et les requêtes de l'intelligence, en ouvrant les perspectives complémentaires sur l'*être* et sur l'*agir* dont on ne peut impunément isoler la pensée. Isoler est même trop peu dire ; car il ne faut jamais laisser croire que penser est pour ainsi dire extérieur, postérieur ou antérieur à l'être. En attribuant à la pensée une réalité propre, il ne faut pas cesser pour cela de voir ces trois aspects : — elle est quelque chose de ce qu'elle affirme, comme le Verbe est du Père ; — elle est lumière et vie originale ; — elle est production d'amour unitif et de perfection spirituelle. Ce qui est vrai du Penser pur et parfait l'est aussi, à un certain degré, pour nos pensées qui procèdent d'une vérité déjà subsistante, mais qui, en la mettant en œuvre, tendent à réaliser un ordre de plus en plus réellement spirituel. Ainsi, en soi comme en nous, penser est triplement vraie subsistance, connaissance médiatrice, féconde bonté. S'il nous est possible d'en mésuser, ne perdons pas de vue cependant le rôle essentiel de la pensée, non plus que les responsabilités qui en résultent pour nous si nous ne remplissons pas les conditions de son achèvement. [377] [378][379]

CONCLUSION ET PROSPECTION

[Retour à la table des matières](#)

La pensée — c'était notre paradoxe initial — n'est pas une donnée intelligiblement reçue, un fait à subir ou à utiliser sans que nous ayons à le comprendre, à y coopérer : il faut donc user intelligemment des ressources dont le penser est l'origine, reconnaître les obligations dont il est le principe, assumer les responsabilités dont il est à la fois cause déterminante et raison véritablement finale. Car le penser n'est pas but unique et suprême tout en contribuant à la vie spirituelle. Aussi avons-nous considéré d'emblée moins la diversité indéfinie de nos pensées que notre penser lui-même en sa fonction complète et ultime. Bien plus, cette question du penser en nous, pour peu qu'on en scrute les difficultés essentielles, nous amène nécessairement à considérer les conditions et à vrai dire le mystère du Penser en soi, la possibilité de cette pensée pure dont il ne suffit pas de dire qu'elle est la « Pensée de la Pensée » pour échapper aux ambiguïtés.

Puis, non content d'écarter les objections dressées contre la possibilité de la perfection actuelle du Dieu transcendant et infini, nous avons montré que l'absolue Pensée est, mieux que possible, nécessaire en soi et condition en

nous de nos pensées toujours inachevées, toujours besogneuses de progrès, toujours désireuses d'un achèvement. Mais de ces deux assertions, inévitables pour qui sait tenir ensemble les anneaux d'une chaîne rationnelle sans brisure, a surgi la question que le sous-titre même de ce tome second a évoquée, à la surprise première [380] du lecteur : « la possibilité d'un achèvement pour la pensée en nous ». Quel paradoxe est-ce là ? et comment même concevoir que notre intelligence, sans cesse avide et frustrée, trouve sa plénitude, alors que la pensée postule l'infini et que, pour rester personnelle, notre conscience requiert d'incessantes limitations ? A travers quelles difficultés nous avons donc à conduire notre périple et quels écueils à éviter ? Mais non ; ne suggérons pas la fausse idée d'habileté manœuvrière ; car il devait suffire de suivre la voie tracée par la simple vue des vérités qui s'impliquent peu à peu les unes les autres, sans souci du terme, d'ailleurs encore voilé, vers lequel nous sommes entraînés, non certes malgré nous, mais sans que nous apercevions les étapes lointaines ni, encore moins, le but suprême de notre élan spirituel, pas plus que nous ne savons où sont emportés les astres dans leur course réglée.

Notre conclusion présente ne peut donc se borner à un résumé, d'autant moins que, si notre enquête a procuré quelques vues certaines au cours d'un itinéraire continu parmi la variété des perspectives, c'est que la pensée n'est jamais, même en nous, simple rétrospection ou représentation. Sans doute elle procède de l'être, mais aussi elle est de l'être elle-même ; elle produit, elle enrichit, elle tend à l'achèvement d'une réalité en laquelle s'intègre ce qui par elle est à recevoir et à donner. Comment tous ces aspects sont-ils compatibles ou même comment s'impliquent-ils mutuellement, c'est ce que nos constatations progressives ont peut-être peu à peu mis en lumière, non par une construction dialectique malgré la liaison rationnelle partout reconnue, mais, mieux encore, par une connexion réelle où se manifeste la connivence effective de la nature entière et de la pensée.

Aussi, pour rendre plus visible au regard des moins habitués à de telles considérations cette unité intelligible et réaliste tout ensemble de la pensée, pourrions-nous [381] maintenant user d'une hypothèse plus paradoxale encore que notre présentation liminale du problème sur la pensée cosmique et sur le premier détour de la marche vers l'unité. Supposons en effet (puisqu'il s'agit

d'abord de faire comprendre la difficulté des conditions à réunir pour qu'une pensée telle que la nôtre soit possible, viable et efficace) qu'armés nous-mêmes d'omnipotence et d'omniscience nous ayons à susciter un être pensant, une intelligence créée par notre industrieuse et généreuse fécondité d'invention. Quels obstacles aurions-nous à surmonter ? quels moyens à employer ? quel dessein à réaliser et quel but à toucher ? Suffirait-il d'affirmer, sans indiquer les degrés à franchir et les virtualités à développer, qu'une toute-puissance peut faire penser la matière brute ? Mais c'est dans un tout autre sens qu'il est écrit : « avec des cœurs de pierre et des enfants de ténèbres il est loisible à la Bonté de produire des enfants d'Abraham ». La pensée, dans un être contingent et dépendant, ne surgit pas en l'air ; non plus qu'elle ne tombe comme un aérolithe. Par cela même qu'elle a besoin, à la fois, d'être un écho de l'universel et un centre singulier de perspective et d'initiative, elle requiert toute la préparation d'un monde où se manifeste déjà l'interdépendance totale ; elle exige également une concentration vitale, grâce à laquelle la multiplicité diffuse s'exprime en une originalité propre à synthétiser l'univers en y insérant une richesse inédite. Mais, d'autre part, pour que ces conditions se réalisent utilement, sans que ces préparations d'une pensée consciente de soi retombent dans l'indéfinie confusion du devenir, il est nécessaire qu'un principe d'unité transcendante aux phénomènes cosmiques ou vitaux s'insère, comme une armature secrète, dans l'indéfinie série des états de nature ou de conscience. Ou plutôt faudrait-il dire qu'il n'y aurait ni nature, ni conscience sans cette présence inaperçue, sans cette action à la fois [382] immanente et distincte qui fournit à toute pensée en devenir le point d'appui, la possibilité d'une unité provisoire, d'une affirmation partielle, d'une aspiration illimitée.

Ce n'est pas tout encore, ni même le plus essentiel. Voici une difficulté moins souvent remarquée, plus rarement discutée et pourtant aussi de plus grande conséquence. Afin que des pensées particulières puissent se constituer tout en profitant de l'indispensable irradiation d'une pensée parfaite, ne faut-il pas en effet que nous soyons protégés contre l'absorption de la vie personnelle dans l'éblouissante clarté, en même temps que nous sommes éclairés, attirés et comme intellectuellement nourris par l'intelligible vérité ? Or, à ce point de vue supérieur, ce que nous appelions tout à l'heure les préparations ou les obs-

tacles de la pensée en devenir apparaît comme bien plus que des imperfections naturelles, des ébauches déficientes, des impuissances du Créateur même. Car ces phases transitoires qui servaient à fonder par en bas la pensée sont indispensables, salutaires, pour l'empêcher de s'effondrer en haut. Ces apparentes déficiences, qui sont conséquentes ou même constitutives de la matérialité, assurent la permanence des personnes pensantes, en fonction même du mérite qu'elles acquièrent dans la mesure où elles dominent les apparences et où elles surmontent leur égoïsme spontané pour réaliser une union spirituelle, sans confusion possible dans une fausse unité moniste.

Comprend-on à présent comment les objections, souvent alléguées contre l'espoir d'une destinée à la fois infinie et personnelle pour les êtres pensants, se tournent en justifications éclairantes ? Une solution du problème de la pensée ne doit laisser en dehors d'elle rien d'irrationnel, d'inexpliqué, d'impensable, s'il est vrai que la pensée (sans être tout à elle seule comme l'imagine un idéalisme absolu mais impensable) a cependant sa lumière pénétrante partout et son efficacité, sa judicature même à [383] laquelle rien n'échappe, parce que là où il y a péché contre la lumière, la lumière ne cesse pas pour cela de briller, vraie et bonne contre l'erreur et le mal même. C'est là ce que nous devons encore mieux entendre en considérant sous un triple aspect les perspectives ultérieures où nous engage l'histoire complète de la pensée. — D'abord donc nous avons finalement à nous demander : qu'est-ce qui est intelligible et qu'est-ce que l'intelligibilité même ? car il n'y a pensée véritable que si l'on tend à comprendre, il faut même ajouter, que si l'on tend à justifier. — Mais, de plus, l'intelligible n'est pas en soi comme une chose qui ne serait vue ni du dedans ni du dehors. L'intelligence n'est point concevable comme une dérivation postérieure, comme une adjonction extérieure. Sans elle, on aurait beau affirmer, canoniser l'intelligibilité pure : ce qu'on nommerait ainsi serait l'impensable même, en dépit des apparences verbales et des emprunts subreptices à ce qu'on prétendrait éliminer. — Mais en outre la relation de l'intelligible et de l'intelligence demande à être comprise, elle aussi, sans qu'il y ait confusion non plus que séparation au sein d'une réalité où l'être et le penser comportent une distinction véritable dans une unité réelle. Sans doute nous devons procéder pour cette revue synthétique à partir de notre pensée humaine

afin de maintenir par ses déficiences mêmes l'affirmation de la pensée parfaite ; mais en même temps ces exigences transcendantes de l'Être et du Penser divins, malgré l'hétérogénéité qui les rend incommensurables avec nous, serviront à éclairer par des analogies secourables les démarches de notre esprit ; surtout elles susciteront en nous les problèmes ultérieurs que nous aurons à poser en traitant de l'être et de l'action en vue d'aborder l'inévitable question de la religion positive. [384]

I

Inhérent à toute étude de la pensée, intrinsèquement constitutif de l'effort philosophique, le problème de l'intelligibilité n'a pourtant guère été discuté ni explicitement résolu de façon méthodique et complète. Bien des réponses partielles ont été proposées, plutôt pour s'exclure que pour se compléter et s'achever les unes les autres. Essayons de montrer comment elles s'entresuivent et vers quelle solution elles s'orientent virtuellement.

— A qui se contente des données empiriques et des habitudes utilitaires, toute nouveauté risque de paraître inintelligible et choquante ; tandis que l'usage semble émousser surprise et curiosité, comme si tout ce qui est fréquent et commun s'expliquait de soi par l'ascendant des faits qui n'ont pas besoin d'être compris puisqu'ils sont et s'imposent par l'impérieuse autorité du réel même. Assurément il se trouve en une telle soumission, à côté d'une méconnaissance des droits de la pensée, une confiance légitime dans cette adhésion docile à l'ordre établi. Et la répétition qui sert de preuve de la vérité au vulgaire implique une sorte de foi à la régularité rationnelle de la nature, que ce soit chez un Aristote, confiant en l'ordre normal des choses, ou inversement chez ces primitifs portés à voir dans les événements toujours variés une intervention surnaturelle. C'est par là aussi que ce mélange d'empirisme et de crédulité sert, chez les simples, d'équivalent aux théories des savants qui prétendent trouver le type même de l'intelligibilité dans la réduction des faits ou des êtres à l'identité, sauf à maintenir, à côté d'une telle explication, l'assertion

d'un élément irrationnel dans le réel indéfiniment diversifié. Si nous ne cherchions point toujours à retrouver l'ébauche de vérité qu'il importe d'accueillir et de composer avec d'autres parcelles plus précieuses, nous pourrions dire que cette thèse de l'intelligible [385] par identification et réduplication, loin de satisfaire l'esprit, comme tant de nos contemporains ont paru le croire, est la contrefaçon de toute explication ; car en quoi une identité éclaire-t-elle le premier des termes posés ? en quoi rend-elle compte du second ? que nous apprend-elle sur la dualité ou la multiplicité, sur les rapports, sur l'origine, le comportement, la finalité des phénomènes ou des êtres dans lesquels on voudrait reconnaître à la fois pluralité et réductibilité ? Ne voit-on pas qu'une image paresseuse masque la difficulté réelle, usurpe le rôle de la pensée qui, ne pouvant concevoir l'un et le multiple, l'atome et le composé que par une initiative idéale, aurait à se suicider pour trouver en des représentations matérialisantes une décevante solution, meurtrière pour l'intelligence même ?

— Est-ce à dire toutefois que rien de bon ne s'exprime en cette recherche d'une identification dans le divers et le multiple ? Nullement ; car il faut y voir l'aveu d'un impérieux besoin de la pensée, l'utile fiction d'où procède la science qui, faute de pouvoir s'adapter d'abord à toutes les singularités du réel, recourt à un schématisme économique, sauf à l'étendre par les deux bouts ou vers les données les plus individuelles ou vers une loi unique de relativité aussi généralisée que possible. Mais cet assouplissement, cette extension de plus en plus compréhensive, tels que nous les montre le progrès ou plutôt la rénovation incessante des sciences positives, les voyons-nous aboutir à une explication rationnelle, à une unité intelligible du monde et de la pensée ? A considérer le bouleversement récent et pour ainsi dire l'anomie des disciplines positives et des spéculations rationnelles elles-mêmes, il semble que c'est tout le contraire qui est vrai. Nous sommes loin de cette conception d'un axiome éternel, d'un théorème en marche dont l'univers serait le clair et rigoureux développement ; et les mathématiques, la logique, la [386] physique, la métaphysique se voient forcées d'introduire en leur sein des normes imprévues où nos devanciers auraient vu des ennemies pour elles.

— Allons plus loin. En dépit ou à cause même de ces conversions révolutionnaires, maints esprits contemporains jouissent de ce renversement des ca-

dres archaïques en s'attachant à cette libération intellectuelle qui ouvre des perspectives indéfiniment novatrices, sans que cependant la trame de la science rationnelle, malgré tant de déchirements et d'avatars, soit jamais rompue. Mais méditons un instant sur ce qu'on a nommé l'irrationalisme de la raison et sur la prétendue intelligibilité des constructions scientifiques qui se suffisent à elles-mêmes, indépendamment de toute finalité, de toute préoccupation anthropomorphique ou mystique (60).

Oui ou non, les progrès techniques de la pensée la plus savante réussissent-ils à nous installer dans un véhicule sans fenêtre sur l'avant, avec des vues latérales qui nous dispensent de tenir compte des étapes antérieures ou des modes périmés de penser et d'agir ? En d'autres termes, sans savoir où nous allons, savons-nous assez la valeur de nos sciences pour écarter toute autre curiosité que celle d'un voyage indéfini, instructif et plein d'imprévu, sans que d'ailleurs les intérêts personnels du voyageur méritent, s'il en a, d'être pris en considération ou d'influer sur l'itinéraire inconnu ? Au XVIII^e siècle, ce qu'on a nommé « la philosophie des lumières » avait déclaré la raison adulte, au point que, grâce à cette majorité, elle n'avait qu'à se fier à son propre jugement pour être, sans complication technique, dans le sens de la vérité. Le positivisme avait vivement senti le rôle de la science objective, mais pour le rendre finalement relatif à une synthèse subjective et à un culte de l'humanité. Aujourd'hui, malgré l'urgence des questions sociales ou peut-être à cause de la conviction croissante d'une interdépendance de tous les [387] problèmes, la pensée tend à dé-subjectiver, à dé-personnaliser toutes les disciplines, comme si l'élément que nous avons appelé noétique, et qu'on ramène volontiers à la seule synthèse des données objectives et des lois rationnelles, avait seul une valeur digne d'attention, un rôle nécessaire et suffisant. Là seulement, estime-t-on, se trouve le principe d'intelligibilité auquel il importe de se tenir et de se soumettre en éliminant les survivances d'âges disparus et d'idées périmées, malgré la présence parmi nous de ces cadavres ambulants.

S'il est vrai qu'il y a en effet, comme on le prétend, des morts qui sont encore à tuer, est-il vrai néanmoins que dans ce qui a vécu par la pensée rien ne garde une impérissable vitalité ? Est-il vrai que seul l'élément rationnel soit intelligible, ou que même, si on l'isole, il conserve une véritable intelligibilité et

soit réellement pensable ? Est-il vrai que, afin de pouvoir le penser, nous ne fassions pas abus d'extrapolations en recourant à cet élément vital, subjectif, personnel, pneumatique, spirituel dont on prétend dépouiller l'intellectualité pure ? Est-il vrai que, après avoir jeté au rebut toutes les conceptions de l'humanité primitive, antique, médiévale, récente même, sous prétexte qu'elles se fondent sur des expériences enfantines ou des abstractions verbales, nous puissions attribuer à nos sciences contemporaines, si neuves et si puissantes qu'elles se révèlent, une stabilité définitive, sans réserver la part illimitée des novations futures ?

Mieux que ces questions, l'étude des conditions auxquelles est assujettie la genèse de toute pensée démontre l'impossibilité de faire surgir la moindre idée, à plus forte raison le moindre progrès scientifique, sans le dynamisme qui d'en bas propulse la conscience et qui d'en haut stimule la raison à se chercher, à se dépasser, à se démentir pour rester fidèle à ce besoin d'une intelligibilité, supérieure à toutes les acquisitions comme à toutes les contradictions [388] incessamment rencontrées au cours d'un itinéraire allant, non point à l'indéfini des connaissances utilisables, mais à l'infini d'une destinée spirituelle. Pour peu que l'on se rappelle les artifices dont est née la science, sous la poussée des aspirations où elle est comprise sans doute mais qui la dépassent immensément, il semble inintelligible de borner la pensée au simili-monde qu'elle institue et qu'elle n'épuise jamais ; et quoique ses méthodes de plus en plus adaptées aux complexités de l'univers parviennent à rendre moins illusoire la devise que Duhem empruntait à Platon : « sauvegarder tous les phénomènes et toutes leurs relations », on ne peut pas devant ce rêve, tout efficace qu'il est, ne point songer qu'entre la réalité et la science la plus développée, il reste plus de différence qu'entre notre Terre avec ses continents ou ses océans et le planisphère de Babinet sur lequel, malgré les déformations, sont néanmoins respectées les relations proportionnelles des surfaces (60).

Ainsi le pur *intellectuel* dans l'ordre où la raison dégage l'élément noétique que contient l'univers, n'est pas *intelligible* sans le recours à une initiative *intelligente* qui donne « un coup de pouce » afin de relier ce qui ne peut l'être d'une façon complètement rationnelle. Mais ce n'est pas à dire pour cela qu'il y ait de l'irrationnel soit dans les choses, soit dans la connaissance que nous

nous en formons. Car, on l'a vu, l'intelligence est plus que la raison : il se peut donc que l'intellectualisme pur résolve au nom de la seule intelligibilité un problème que dans le domaine subalterne des sciences et des actions humaines la raison ne dénoue pas et dont pour elle la position et la solution réclament une intervention de l'initiative pneumatique dont nous venons de parler. En d'autres termes, serait-il concevable que l'intelligibilité pût absolument se passer de conscience et d'intelligence ? ou faudrait-il admettre que la personnalité d'une pensée pensante puisse [389] être éliminée comme chose irrémédiablement obscure, comme mode dérivé et transitoire, sans que du même coup l'inexistence absolue soit solidaire de cette inconscience et de cette inconnaisabilité totales ?

C'est cette thèse qui nous est au contraire apparue comme l'obscurité même, comme la pétition de principe la plus illogique, comme l'inintelligibilité et l'impensabilité par excellence. Vainement on prétendrait que « la Pensée de la Pensée » implique une contradiction, sous prétexte que la répétition d'un même terme ne signifie rien si le sens est identique dans l'un et l'autre emploi, ou qu'il évoque un dualisme, impénétrable comme la nuit noire, si dans son second emploi le même mot désigne quelque chose d'autre, pour créer un redoublement d'embarras insolubles. Il en va tout différemment si, au lieu d'accoupler deux notions abstraites qu'on voudrait rendre complémentaires l'une de l'autre en un simple génitif grammatical, on affirme une génération réelle, *lumen de lumine*, génération vivante et féconde à son tour qui explique seule que l'intelligibilité absolue est intrinsèquement intelligence dans une réciprocité de lumière et de générosité.

II

Une critique interne de la notion d'intelligibilité vient de nous amener à exclure la tentation, toujours renaissante pour la philosophie spéculative, d'affirmer une pensée en soi qui se suffirait à elle-même, sans qu'il y ait primordialement aussi une intelligence comme condition et réalité inséparable de

l'intelligibilité. Quelques esprits s'étonnaient d'entendre parler d'une pensée cosmique, déjà réelle en dehors de ce qui est pensant ou pensé ; ce sont peut-être les mêmes qui admettraient volontiers l'idée d'une intelligibilité totale, à l'exclusion d'une Intelligence [390] suprême, comme si c'est nous qui nous contredisons de notre point de départ à notre point d'arrivée, en acceptant d'abord une pensée sans penser et en exigeant finalement un penser universellement éclairant et réalisateur, *lux vitae per quam omnia facta sunt*. De ce qu'il y a une pensée déjà réelle dans le cosmos en dehors du pensant et du pensé, résulte-t-il quoi que ce soit dont on puisse être surpris ou inquiet ? Une telle affirmation menace-t-elle la vie supérieure de l'esprit ou la suprême efficience de Dieu plus que ne le fait l'assertion de notre substance personnelle, de notre pensée et de notre liberté bien réelles, toutes dépendantes qu'elles sont à maints égards de la nature inconsciente et de la divine souveraineté ? Et si l'on admet légitime et bon de prendre comme point de départ de l'*itinerarium mentis ad Deum* cette imparfaite et précaire intériorité de l'homme, pourquoi ne pas descendre plus bas encore et découvrir au fond de la nature, non seulement une contingence envisagée sous la forme d'une notion abstraite, mais sous celle d'une semence de vérité, d'une aspiration motrice ou, comme l'indiquait l'auteur du Cantique spirituel, une présence encore lointaine mais déjà prévenante, stimulante, suppliante, révélatrice de quelques-unes des beautés et des grâces qu'offrira le divin objet de la pensée, ne se laissant lui-même sans témoignage en aucune partie de son œuvre. De ce point de vue, réel et dynamique, rien ne subsiste d'entièrement inintelligible ou inactif dans le monde, même envisagé sous son aspect le plus brut et le plus matériel ; et tout y est pénétré déjà d'intelligence et de signification. Ce sont les bassesses mêmes de l'ordre physique qui font non seulement ressortir esthétiquement et moralement mais surgir les sublimités de la croissance métaphysique et spirituelle. Ainsi c'est bien l'imparfaite présence d'une pensée, doublement rudimentaire dans son existence et sa déficience actuelles, qui, sans recul ni retraite ou échappatoire possible, lance [391] la pensée ébauchée à la poursuite de ce qui peut seul la fonder, la stimuler, l'expliquer et lui servir de terme souverain.

Devant les questions qui se sont finalement posées devant nous, voici que nous avons été préparés à les mieux comprendre et à les résoudre avec une ferme et claire décision :

Oui ou non, y a-t-il intelligibilité indépendamment de toute intelligence ? L'une et l'autre, l'une ou l'autre seraient-elles intelligibles sans une contemporanéité essentielle, sans une radicale connexion ? Une pensée objective et simplement pensable, mais non pensée, est-elle réellement concevable ? Sur ces questions, qu'on n'a guère abordées de front ou qu'on a trop aisément résolues par l'affirmative, la négative ou le vague, il valait la peine d'offrir une réponse explicite ; et c'est cette réponse qu'au cours de tout cet ouvrage nous avons virtuellement cherchée. — Sans doute, en nous, la pensée pensante est, à maints égards, postérieure et inadéquate à l'intelligible ; et par conséquent cet intelligible, en tant que nous le connaissons, nous apparaît comme subsistant avant et sans notre intelligence ; et tous les efforts de l'idéalisme pur restent une attitude théorique que démentent la vie de l'idéaliste et la logique profonde de son esprit. Mais il ne faut pas que nous érigeons en absolue vérité les conditions de notre entendement ou les limitations de notre expérience. De ce que le polygone inscrit dans une circonférence comporte l'indéfini doublement du nombre de ses côtés sans atteindre jamais sa limite courbe, il ne résulte pas que la circonférence n'existe point en sa pure idée : s'il reste une marge, pour nous, entre l'intelligibilité objective et notre intelligence contingente, il ne faut pas conclure que l'intelligible en soi précède ou dépasse la parfaite pensée qui le connaît et l'exprime et lui est consubstantielle. [392]

Lors donc qu'on prépose la « Pensée impersonnelle » à la conscience qui n'en serait qu'un mode dérivé, ou bien lorsqu'on pose la Substance au-dessus de la Pensée elle-même qui n'en serait qu'un attribut, ou encore lorsqu'on oppose l'intelligible et le réel sous toutes leurs formes, on accouple des mots qui recouvrent des pseudo-idées, c'est-à-dire des assertions qui ne peuvent être analysées à fond sans révéler des impossibilités, des contradictions internes, des thèses dont la superficie spécieuse est comme un vernis qui s'écaille et tombe sous les rayons du soleil.

Aussi peut-on dire, avec Victor Delbos, qu'il y a quelque chose d'impensable, de « monstrueux » même, dans toute doctrine qui fait surgir d'une poussée inconsciente et d'une nature brute l'intelligence qui ne surviendrait qu'après coup pour fabriquer de l'ordre et de la lumière avec le chaos et les ténèbres. Et ne voyons-nous point parfois ce naturisme idéaliste retomber, malgré ses prétentions à la plus haute culture, sous la loi du sang, avec la brutalité méthodiquement déchaînée, comme si l'esprit n'était qu'un instrument, et pour ainsi dire une invention instinctive, des appétits de proie et de volupté : revanche de la logique réelle d'une pensée vivante qui donne aux fruits la saveur des racines ?

Ainsi, sans dissimuler que toutes ces analogies ne rendent compte ni du mystère de la Pensée parfaite dans son intime relation avec l'Être en soi, ni de notre rapport avec cet Être et son Verbe, ni même seulement de l'exacte connexion qui constitue en nous la vie personnelle par une relation, mystérieuse elle aussi, de notre conscience avec le substrat susceptible de développements qu'aucune perception psychologique ne peut pressentir, nous pouvons déjà maintenir ouverte en notre pensée la place immense de cette croissance et peut-être de ce dévoilement futur : *nondum apparuit quid erimus*.

Pour parler encore le langage de la conscience discursive [393], nous introduisons dans la succession, afin de la connaître¹, un point de vue génétique qui excède la durée même ; car, pour avoir l'idée d'une priorité de l'objet connu à l'égard de notre connaissance, nous montons en une sorte d'observatoire d'où le temps et l'espace semblent dominés par une vision simultanée. Si le futur est conçu comme contingent, ce qui est entré dans le passé nous apparaît comme intégré dans ce qui ne peut plus ne pas avoir été. A plus forte raison les vérités d'un caractère universel et nécessaire nous font-

¹ J'aime à signaler ici les charmants et pénétrants dialogues que le R. P. Auguste Valensin a publiés sous le titre *Balthazar* dans la nouvelle collection d'ouvrages philosophiques « *Philosophie de l'esprit* » (Fernand Aubier, éditions Montaigne, Paris) où paraissait en même temps *La Présence totale* de Louis Lavelle qui offre des notes consonnantes avec celles qu'on trouve ici. De même, dans la thèse de Jean Guittou sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, chez Boivin.

elles vivre dans un ordre où la pensée se trouve chez elle pour enrouler en ses propres réserves non seulement tous les fils de la durée concrète, mais aussi toutes les virtualités d'un avenir immortel, comme pour un exode vers la Patrie où la pensée doit trouver son véritable lieu, son *ubi*, tel un voyage qui ne supprimera jamais le voyageur puisqu'il ne finira pas, « de découvertes en découvertes, en pleine possession », selon une expression imitée de Leibniz (61).

Ce n'est donc pas le seul point de vue noétique qui exige de la pensée l'affirmation d'un impersonnel et éternel objet, une intelligibilité purifiée de toute partialité subjective et de toute conscience temporelle ; c'est plus encore l'aspect pneumatique de notre pensée et la vie de notre intelligence qui réclament cette pérennité faute de laquelle la conception d'un intelligible *sub specie aeterni* serait inexistante, destructrice de l'être, équivalente au néant, davantage encore, contradictoire dans les termes, c'est-à-dire impossibilité pure. On ne saurait donc préposer l'intelligibilité à l'intelligence, encore moins sacrifier [394] celle-ci à celle-là, car s'il y avait plus de clarté d'un côté que de l'autre, ce serait à un vivant Esprit qu'il conviendrait de donner la préférence. Dans l'énoncé de la métaphore dont nous sommes réduits à nous servir afin de balbutier quelque chose en face d'une simplicité parfaite qui répugne aux analyses et aux oppositions du discours, l'affirmation de la Pensée pensante est, malgré les apparences, moins anthropomorphique que celle d'une Pensée pensée : l'actif ne dérive pas du passif et dans la notion de pensée il y a plus d'éléments empruntés à l'empirisme de la sensibilité et aux abstractions scientifiques que dans l'idée d'une initiative pensante.

Dès le début nous nous étions heurtés à la difficulté d'accueillir en même temps deux conceptions de notre pensée : — celle d'après laquelle elle reproduit par une sorte de réitération docile, qui semble plus et mieux qu'une image, la vérité d'êtres ou de relations pré-existants, — celle qui attribue à la pensée une initiative propre, une originalité, non sans doute proprement créatrice, mais synthétique, transformatrice, spiritualisante même pour ce qui relève d'une réalité matérielle ou d'un ordre physique. Or, durant tout le cours de notre investigation, ces deux fonctions n'ont cessé de s'accomplir, sans que nous ayons réussi, semble-t-il, à rendre pleinement intelligibles leur solidarité, encore moins leur unité. Le moment n'est-il pas venu de tenter un suprême effort pour

ouvrir la voie d'une solution sans laquelle l'antinomie initiale de notre pensée ne serait pas surmontée ?

Prises en soi l'intelligence et l'intelligibilité ne se passent point l'une de l'autre, quoique, dans l'ordre du devenir ou dans une pensée imparfaite, elles ne soient pas contemporaines. Même chez nous il peut y avoir anticipation alternative de l'une sur l'autre. Mais, même alors ou surtout alors, on peut dire qu'il y a dans la pensée (nous l'avons montré) un élément supra-temporel, supra-discursif [395] grâce auquel notre esprit s'éclaire et se vivifie, fût-ce à son insu et d'infinitésimale façon, au principe commun de l'intelligence et de l'intelligibilité. Pour mieux comprendre comment cette participation est universellement possible sans qu'il en résulte aucun risque de confusion panthéistique, il ne sera sans doute pas inutile de reprendre sous de nouveaux symboles la discussion qui précède ; et, de même que nous avons recouru à des comparaisons tirées des sciences sans compromettre le caractère spécifiquement philosophique de notre enquête, de même il est légitime d'évoquer quelques images théologiques pour faciliter l'interprétation rationnelle d'analogies respectant l'autonomie de l'ordre religieux ; nullement pour usurper une autorité à laquelle le juste honneur philosophique demeure incorruptible ; mais pour fournir plus clairement à la critique rationnelle des expressions ou des thèses sur lesquelles l'examen du métaphysicien doit avoir prise, alors même que de telles questions n'ont pas toujours reçu de lui une attention méthodique et une terminologie appropriée.

C'est ici que nous devons nous rappeler la pure conception à laquelle nous avait fait aboutir la recherche d'un achèvement parfait du penser. Dans la formule *in principio erat Verbum*, un sens métaphysique est à discerner et à retenir pour nous aider à comprendre le mouvement de notre pensée imparfaite qui tend à cette fin, alors même qu'il nous est impossible d'y accéder pleinement. Si, en effet, le Verbe qui exprime absolument la plénitude de l'Être en soi et par soi peut être dit, dans notre langage humain, contemporain et adéquat, c'est-à-dire éternellement présent et totalement fidèle à la subsistance qui en est le principe générateur, c'est donc qu'au sein de l'Esprit ce qui est pensé et ce qui pense n'ont pas entre eux une relation d'antériorité temporelle ni même simplement logique ; il s'agit, non d'une unité abstraite ou numérique, non

d'une identité nominale ou idéale, mais d'une [396] union réelle et essentielle dont la signification intrinsèque a un caractère indissolublement nécessaire et libre, vrai par cette nécessité même, bon par cette libre générosité grâce à laquelle, comme nous le disions à travers les ébauches de nos analogies, le Père se donne tout entier à ce Fils qui se rend tout entier à Celui dont il a tout reçu mais à qui il offre la plénitude de sa splendeur et de sa charité. C'est pourquoi, ne pouvant user de termes égaux à ce mystère de fécondité, nous recourons à l'image d'une génération intemporelle, d'une distinction qui, loin de nuire, sert à l'unité parfaite. Et c'est pourquoi aussi nous ne saurions découvrir en notre pensée humaine aucun moyen d'échapper à l'incurable antinomie que nous indiquions tout à l'heure si nous ne rattachons pas nos modes déficients de penser à ce principe générateur de l'Esprit où la pensée est substantielle, adéquate, pénétrée d'une vie dont il a été dit qu'elle est lumière, respiration d'amour et salut dans la béatitude d'un acte pur.

Mais comment comprendre qu'en fait puisse se réaliser dans notre vie intellectuelle et dans notre élan spirituel cette *imitation*, cette *participation* (pour reprendre des mots platoniciens, $\mu \eta \sigma \iota \varsigma$, $\mu \theta \epsilon \xi \iota \varsigma$, qui nous ramènent au langage spontanément et strictement philosophique) ?

Toutefois ne nous hâtons pas de croire la solution obtenue. Si l'intelligible et l'intelligent s'unissent en droit n'ont-ils pas besoin pour cela d'un lien vivant sans lequel ils risqueraient de rester juxtaposés et mêlés plutôt qu'unis, ou de se confondre sans demeurer eux-mêmes ? Combien il importe d'écarter les fausses images qui assujettiraient à des symboles matérialisants l'idée et la vie de l'esprit ? Toute notre étude de la pensée aboutit donc à poser en termes plus précis les problèmes de l'être et de l'agir dans leur relation avec celui de l'esprit pensant et pensé, non plus en tant que nous prendrions la pensée comme centre de vision pour une ontologie et une déontologie [397], mais, inversement, en cherchant dans l'être et l'agir ce qu'ils ont de spécifique, d'original, d'éclairant et d'afférent pour une science plus complète et plus normative de la pensée elle-même. C'est ce que nous devons, pour prévenir objections et confusions, faire un peu mieux comprendre, afin de relier le présent ouvrage à ceux qui doivent en être la suite indispensable.

III

Pas d'intelligibilité, avons-nous déjà montré, sans intelligence, ni en soi ni en nous. Mais est-ce assez dire ? Non, si l'on tient compte des réflexions qui viennent de s'imposer à nous, et qu'il faut maintenant analyser plus à fond. Et s'il n'y avait que ces deux termes en présence, seraient-ils concevables, seraient-ils absolument, seraient-ils capables de s'unir, ou mieux encore, d'être *un*, afin de répondre à l'exigence de cette vérité foncière que nous n'avons cessé de rappeler, non comme un adage verbal, mais comme une vive, libre et féconde nécessité : *ens, verum, bonum convertuntur et, in actu, unum sunt, sed non idem* ? Reprenons donc une dernière enquête qui groupera toutes les autres en nous montrant le caractère intrinsèque de la pensée, elle qui n'est pas comme une lanterne accrochée devant ou derrière ou dans l'être, mais qui est sa lumière intime, sans cependant se confondre avec sa subsistance laquelle n'est pas clarté sans chaleur, sans amour, sans circumincession.

En approchant toujours davantage de ce centre où nous ne pénétrons pas encore, envisageons toutefois de près, sinon de face et à fond, la difficulté telle qu'elle est vue dans la perspective de la pensée, en attendant que nous ayons à la considérer plus tard sous l'aspect de l'être et de l'agir. Et, afin de faire mieux sentir comment la pensée, malgré son universel empire, n'épuise pas le secret [398] scruté, essayons de présenter d'une manière plus radicale et plus concentrée l'aporie fondamentale qui alimente toutes les autres.

Le problème de la pensée se débat entre les cornes de cette apparente antinomie. — D'une part, si l'on réussit à concevoir la possibilité et à poser la nécessité de la pensée parfaite comme pleine et exclusive intelligibilité, alors il semble impossible de comprendre comment et pourquoi une pensée déficiente se constitue et mêle en elle ténèbres et clarté, sans qu'il apparaisse possible d'expliquer ou de réduire cette mixture d'ombre et d'aube dont Pascal déjà disait qu'elle est plus incompréhensible, plus douloureuse que l'obscurité totale. — D'autre part, c'est cependant un tel mélange déconcertant qui seul nous

semble donné en fait ; et puisqu'une incompatibilité avait surgi entre la réalité de la parfaite pensée et une pensée embryonnaire et déficiente, ne faut-il pas retourner les termes antagonistes et déclarer avec tant de métaphysiciens que l'existence incontestée de notre imparfaite pensée avec les lois qui la conditionnent étroitement nous force à rejeter dans le rêve d'un vague idéal la conception toujours fuyante d'un penser pur, hors de nos prises parce qu'il serait hors du réel ? Ainsi semble s'engager un duel à mort entre — le mouvant immanentisme qui, au nom de la vivante pensée, relègue dans une catégorie de la raison constructive le Dieu-terme, — et la doctrine fidèle à la foi philosophique et religieuse dans le Dieu, vivant, lui aussi et surtout, de la tradition. Qui vaincra dans ce conflit ? ou plutôt comment doit-il être pacifié dans la vérité et pour le bien de tous ?

Cette guerre serait en effet inexpiable s'il fallait rester sur les seules positions de la pensée, réduite ou à son appartenance propre ou à un rôle de miroir et de réitération. Dans l'un et l'autre de ces cas, elle ne serait capable de sortir d'elle-même sans se perdre ; car si, suffisante [399] en soi, elle quitte son champ clos, que pourrait-elle, hors de soi, trouver qui s'assimile à sa réalité originale ou qu'elle ait besoin et pouvoir d'intégrer en elle-même ? Et si la pensée n'était qu'une image réfléchie d'un réel indépendant d'elle, n'oscillerait-elle pas entre l'extase idolâtrique de Narcisse, se contemplant stérilement, et la mouvante curiosité d'apparences indéfiniment changeantes ? Ainsi la pure pensée s'immobiliserait dans une infécondité qui l'isolerait en une abstraite identité ; ou la pensée en devenir serait entraînée par une rénovation indéfinie loin de toute possession de soi et de toute possibilité d'unité. Il faut donc autre chose que la conjugaison de l'intelligible et de l'intelligent pour que tous deux subsistent et pour que la pensée soit pensable en même temps que féconde.

Mais, pour sortir de cette prison, entre les murs de laquelle se brise l'élan de l'esprit, quelle seule issue s'offre à nous ? N'avons-nous pas entrevu que si Dieu est Esprit, c'est qu'en effet il est non pas seulement « Pensée de la Pensée », mais unité trine, fécondité éternellement jaillissante, réciprocité de puissance, de vérité et d'amour ne formant qu'une vie et qu'une substance ? Et dès lors quel changement de perspective en ce qui touche notre pensée toute en as-

pirations, à travers le devenir et la multiplicité qu'elle cherche à intégrer en s'unissant à la générosité dont l'univers et le monde des esprits sont issus. D'un tel point de vue, ni l'œuvre créatrice, ni les phases de notre genèse spirituelle n'offrent aucune incompatibilité. Sans doute il reste vrai que dans l'ordre des nécessités métaphysiques subsiste de façon indélébile et protectrice l'incommensurabilité entre le pur Esprit de Dieu et tous les êtres pensants, dans leur marche itinérante vers l'unité qui leur demeure naturellement inaccessible ; mais ce qui est incommunicable par nature ne l'est point par don de générosité. Et dès lors que l'on aperçoit au sein de l'intelligibilité et [400] de l'intelligence divines, pour qu'elles soient ce qu'elles sont, un Esprit d'union qui fonde une distinction des personnes pour constituer la vivante unité de l'Être substantiel, alors le scandale du fini devant l'infini cesse en même temps que l'apparente absurdité d'une Trinité en qui réside une effusion, un échange et comme un baiser, *vinculum et osculum, spirationis unius et unicae*. Dès lors aussi, sans parler encore d'un don plus haut, l'on comprend la possibilité de la dotation raisonnable, accordée à des êtres contingents comme viatique et avance d'hoirie pour leur itinéraire vers la terre promise d'une pensée en quête d'un héritage plus complet. Ainsi ce qui dans l'ordre conceptuel apparaîtrait comme inexplicable (au point de faire osciller la spéculation rationnelle du panthéisme au nihilisme en traversant un immanentisme où la conscience, incompréhensible en sa genèse, s'effondre dans un recommencement sans fin), s'éclaire au regard d'une métaphysique intellectuelle de la charité. L'incommunicabilité demeure comme une vérité nécessaire et salutaire pour empêcher la confusion ou l'absorption des esprits bornés dans l'inépuisable mystère du Dieu toujours caché et nouveau. Mais cette séparation de nature ne fait que traduire la générosité assurant la permanence de la conscience personnelle aux esprits conviés au banquet de la divine vérité, sans que l'enivrement d'une telle joie les arrache au sentiment d'être eux-mêmes en Dieu.

Sans doute de telles formules sont téméraires encore et dans un prochain ouvrage nous aurons à les critiquer rigoureusement, mais pour leur permettre de devenir plus riches de contenu. Il suffit ici d'ébaucher l'essor de la pensée sans indiquer encore les secours et les dons qui demeurent indispensables pour qu'un tel envol ne reste pas frustré ou ne tombe pas dans une présomptueuse et

confuse espérance. Ce qu'il nous fallait établir déjà, c'est qu'en effet nos facultés ne jouent jamais isolément : prétendre [401] que l'intellect est destitué de toute solidarité intrinsèquement spirituelle, sans relation foncière et constante avec les puissances affectives et actives de notre être, ce n'est plus faire une simple vivisection — qui peut être légitime et utile — c'est opérer une dissection comme sur un cadavre. Et les inconvénients d'une telle thèse, à l'insu ou contre l'intention de ceux qui s'y tiennent, retentissent (ainsi que nos lecteurs viennent de le deviner) dans toutes les philosophies qui résistent à l'affirmation de Dieu, à l'intelligibilité de la création, à la compossibilité du fini et de l'infini, à la compénétration d'un gouvernement providentiel et du spectacle équivoque offert par le monde et l'humanité.

IV

Mais, au moment même où nous venons de faire notre bilan et où, pour obtenir une balance d'une exacte comptabilité, nous intégrons à notre avoir l'être et l'agir dans la pensée, nous voici cependant devant une difficulté, d'abord imprévue, et comme en face d'une dette restée secrète. Il ne suffit pas en effet de porter la pensée à l'être et à l'agir ; il faut de plus rapporter l'agir et l'être avec leurs richesses propres à la pensée qui ne se réduit pas à eux, pas plus qu'elle ne les absorbe ou ne les supprime en elle. Idéalisme pur, réalisme brut, pragmatisme indéfini, rien de tout cela ne tient debout, n'a de sens isolément, n'a de cohésion spontanée. Nous étions, semble-t-il, parvenus au terme de notre étude du penser : oui, en un sens ; mais non, si l'on veut — et puisqu'il faut — déployer la pensée en acte en toute sa réalité possible et obligatoire. Nous avons noté que la pensée ne naît pas de soi, ne finit pas en soi. Ne mentons pas à nos paroles ; et comprenons maintenant que la philosophie, consciente de ses vraies déficiences, doit dépasser les limites conceptuelles où certains [402] prétendent l'enclorre, devenir elle-même une active réalité, contribuer à l'être dont elle scrute le contenu et les aspirations, sans se borner à les connaître et à les décrire. C'est un tel exode que nous devons entreprendre, après avoir préparé

la porte de sortie que beaucoup s'obstinent à nier ou à tenir fermée, quoiqu'elle soit la voie de la vérité et de la vie plénière. Fissure donc encore, par laquelle, selon une expression de S. Jean de la Croix, l'esprit s'élançait à la dérochée vers une aube nouvelle, sans être aperçu des gardiens encerclant de leurs remparts logiques les vives aspirations de l'âme entière.

De même qu'on avait peut-être été surpris de découvrir la pensée réellement partout et partout dans la pensée une scission intime qui s'oppose constamment à un rêve prématuré d'unité, de même on sera sans doute étonné de trouver dans la pensée autre chose qu'elle, — une chose présente et comme enfoncée dans la pensée sans se confondre avec elle. Être et agir ne s'identifient pas à penser. Qu'est-ce donc que cet x qui ne doit pas rester inintelligible et qui peut revenir à la pensée sans s'évanouir en elle ? Question qui paraît d'abord obscure et subtile, mais qui est réellement impérieuse et dont on pourrait dire qu'elle est la clef du dernier donjon, s'il est vrai que l'être est en effet le principe, le centre, le but de toute pensée et de tout agir. Nous nous flattions donc étrangement tout à l'heure en prétendant que nous avons glissé un suffisant rayon d'intelligibilité dans toute la genèse où se conjoignent le monde de la nature et de la vie et le monde des esprits.

Sans ce va-et-vient de l'être et de la pensée, ni celle-ci ni celui-là ne seraient absolument. Puisque nous ne pouvons parler sans métaphore, disons donc que cet *entredoux*, nécessaire à une respiration, est à explorer. Nous réussirons peut-être à faire comprendre que malgré la distance locale qu'évoque une telle image, la compénétration [403] unitive est possible sans ruiner la distinction salutaire au sein de l'unité même. À ce prix seulement le problème — que nous avons fait évoluer de réponses provisoires en approximations plus spirituelles — nous amènera vers les conditions précises d'une solution concevable, même si de telles conditions ne semblent pas toutes réalisables par nous seuls. Mais quel soulagement déjà si nous levons, non les derniers voiles, mais les obstacles intermédiaires qui barraient la route et la vue, sans laisser apercevoir le lieu du repos et de l'unité ! Au point où nous sommes parvenus, c'est assez déjà que, ne laissant derrière nous aucune fondrière, aucune obscurité inexplorée, nous ouvrons une route en montrant qu'il est normal, sage et sûr d'y entrer et de la parcourir.

Il est vrai qu'en étudiant la pensée nous avons laissé de côté le détail contingent et indéfiniment varié de ses applications. Mais nous nous sommes d'autant mieux attachés aux éléments essentiels et aux exigences internes de son épanouissement. Il est vrai encore que, pour ce qui concerne la pensée en devenir, nous avons, en alliant les données universelles et les implications rationnelles, proposé une hypothèse explicative qui s'est doublement vérifiée dans les progrès spontanés de la nature et par les exigences enchaînées de l'esprit. Il est vrai enfin qu'ici de nouveau nous offrons, pour dominer ce qui semble subsister d'inexplicable encore dans la dualité et l'unité de l'être et du penser, un énoncé où l'on risque de voir la postulation d'un problème résolu avant que d'être clairement compris et justifié. Mais la suite en jugera sans doute et nous espérons, pour cette recherche ultérieure comme pour la précédente, obtenir une connexion pure et simple de vérités s'impliquant les unes les autres, une série lisse d'affirmations sans rupture de continuité. A supposer même que la trame ne puisse être expertisée point par point, il suffit sans doute qu'en tirant dessus dans toute [404] sa longueur on ne puisse déterminer aucune déchirure. *Neganti incumbit probatio*. Et ce n'est pas seulement une cohésion de fait qui nous rassure, c'est une cohérence éclairante. Rien, ce semble, ne demeure totalement inexpliqué, pas même l'obscurité tutélaire qui enveloppe la vie présente, comparable à la protection du sein maternel pour l'enfant à naître. C'est assez qu'aucune difficulté précise ne demeure dans la chaîne continue du développement ascensionnel de la pensée. Subsiste-t-il quelque téméraire assertion permettant d'accrocher une objection insurmontable ? Ou quelle spécieuse contradiction pourrait servir d'appui à une résistance, si l'on prend la peine d'examiner les présupposés et les extrapolations abusives dont ces apories procèdent, de même disions-nous, que nul si vigoureux qu'il soit, ne saurait lui-même s'enlever du sol ? car l'univers entier ne nous fournit pas une base fixe telle que la réclamait Archimède pour son levier qui eût soulevé la terre ; et c'est infiniment plus que la terre et que nous-même dont nous avons à entraîner la masse ou même à nous dégager. Appui que nous trouvons moins encore dans et par la pensée la plus impersonnelle ; car elle-même, après avoir révélé l'instabilité de l'ordre cosmique, nous montre qu'en nous cette mouvance et cette incomplétude sont plus indéniables encore, puisque notre élan, irréductible à la pure immanence, apparaît nécessairement comme soute-

nu et devant être suspendu à une absolue transcendance (50). Impossible donc de nous procurer la suffisance par un caprice isolateur ou par la fiction d'une pensée morcelante, si dialectiquement organisée que puisse être cette parcelle de vérité coupée de sa genèse réelle. Ce n'est toutefois pas assez d'extirper jusqu'aux racines les difficultés nées de vues isolées et mal employées. Il faut conserver ces vues mêmes et faire rentrer dans un ordre intelligible ce qui semble le plus y répugner. [405]

Loin donc d'imiter ceux qui paraissent trouver que bien des choses dans le monde refoulent, gênent, scandalisent la pensée, au point qu'ils en détournent les yeux parce qu'« il est meilleur de ne pas les voir » ou de ne point chercher à les expliquer, nous avons, tout en rendant compte des risques ou de la faillibilité, tout en constatant la présence d'erreurs ou de fautes que nous ne justifions pas, réintégré dans un plan totalement compréhensif et bon toute la genèse, toutes les péripéties du drame entier de la pensée. En un sens donc, même si nous étions maîtres de réaliser notre plus sublime idéal, nous ne pourrions rien inventer de plus habilement concerté, de plus harmonieusement généreux pour ouvrir à des intelligences finies l'accès à l'union, *gaudium de veritate*. Non point que nous tombions ainsi dans un facile optimisme : pour reprendre une formule dont nous usions dès 1892, il nous faut dépasser à la fois tout ce que l'optimisme le plus audacieux a conçu dans l'antiquité comme tout ce que le pessimisme le plus sombre avait décrit, si nous voulons vraiment répondre à toute l'aspiration d'une pensée assez vaste, assez magnanime chez l'homme même pour se donner davantage là où il sera plus exigé de lui. Et de fait l'exigence est infinie sans qu'il nous soit possible d'y échapper, pas plus qu'il ne nous est loisible de nous renier nous-même, on a vu pourquoi.

V

Quel que soit notre effort, notre espoir même, n'attendons pas qu'une étude de la pensée contente et arrête notre pensée. A mesure que nous approfondissons ce que nous appelions au début le problème des problèmes, un arrière-fond se révèle ; et sans que nous sondions ici cet abîme, montrons-le du moins à ceux qui parfois déjà ont prétendu que, par notre façon d'étudier le penser en

tout son [406] déploiement, nous avons forcément épuisé à la fois le champ du connaître et de l'être. Rien de plus important que de les détromper en les mettant en garde contre les illusions alternantes qui balancent les esprits de la gnoséologie à l'ontologie et réciproquement.

Le danger d'une méprise semble accru pour quelques-uns du fait que nous avons paru élargir le réalisme de la pensée jusqu'aux plus bas fondements et que nous avons vu en elle une efficience originale, finalement coextensive à tout ce qui est. Dès lors notre prétendu réalisme ne s'achèverait-il pas en idéalisme pur ? Contre une telle interprétation, il faut nous inscrire en faux, pour sauvegarder les vérités acquises déjà, comme pour ménager l'accès des plus décisives recherches ultérieures. Quelle méprise en effet que de nous attribuer l'intention de réduire l'être et l'agir au seul penser : avons-nous jamais insinué que le Verbe se substitue à ce qu'il exprime et que le Fils mange le Père ? Et pour se méprendre ainsi, comme on s'était trompé sur le prétendu exclusivisme de l'*Action*, ne faut-il pas introduire dans l'ordre spirituel les images asservissantes des relations temporelles ou spatiales ? Usons nous-même s'il le faut de ces symboles pour nous en affranchir.

Les botanistes parlent de plantes qui portent fleurs avant de produire tiges et feuilles, « *proles ante matrem* » : mais ce n'est que le langage de trompeuses apparences, car le bulbe souterrain précède fleurs et feuilles qui s'entre-suivent de saison en saison. Dans les rapports de l'être et de la pensée ne soyons pas dupes de pareilles illusions. S'il est vrai que la pensée est primitive et féconde, soit en nous pour former et enrichir notre personne, soit dans la divine substance (*principio erat Verbum*), il n'en reste pas moins que le connaître ne précède jamais le subsister. L'imparfait *erat* ne signifie pas une priorité, mais une éternité supérieure à toute durée. De même que l'expression [407] *hodie genui te in aeternum* domine, par le rapprochement de mots relatifs au présent, au passé, au futur, toutes les modalités du temps, analogiquement, en nous, il est simultanément vrai que notre connaissance et notre opération suivent notre être, *nosce et operari sequuntur esse*, et que, d'autre part, notre être spirituel se constitue par notre option intellectuelle : *sumus quod cogitamus et facimus*. Mais enfin l'être et le penser ne se confondent absolument pas, ni pris en soi dans leur perfection, ni étudiés en nous dans leur développement. Et, par ces

remarques, nous entrevoyons déjà l'immense champ qui s'ouvre mystérieusement devant une étude de l'Être et des êtres, non sans doute abstraction faite du penser et de l'agir apportant leurs témoignages originaux, mais réciproquement au profit de la pensée et de l'action, tout en faisant valoir ce qu'il y a d'essentiel et d'irréductible dans l'être, pris comme centre de perspective et comme objet propre et direct d'études, si difficile qu'il semble de pénétrer en ce qu'un Ancien nommait le noir océan de la substance.

Aussi la recherche qui fait l'objet de cet ouvrage ne saurait impunément se prendre elle-même comme un tout suffisant. Il nous a même fallu conclure que jamais la pensée ne se termine en soi, pas plus qu'elle ne naît de soi. Elle est, si l'on peut dire, une récolte et une semaille. Fruit et graine. Or la semence, qu'elle soit savoureuse ou sèche, nourrissante ou vénéneuse, ne porte-t-elle pas en elle le legs de ce qui a vécu, la provision d'aliments et le germe d'une vie, la promesse de fructifications futures ? Comment traiter de la pensée sans tenir compte de ces évidences ? Comment comprendre que la partialité de maintes doctrines les néglige, y répugne, les rejette même ? Assurément la pensée a un être propre ; elle est du réel et va au réel. Mais si ce rôle d'agent de liaison suppose qu'elle n'est pas seule et qu'elle ne fait pas tout, il reste à mieux [408] voir comment elle est encore dans ce qui la fait être comme dans ce qu'elle contribue à produire. Entre l'être et le penser il y a donc autre chose et qu'une identité et qu'une disparité et qu'une simple réduplication. D'où un problème vraiment fondamental : comment l'ontologie ne se ramène-t-elle pas à une pure gnoséologie ? Quel sens inaliénable ce petit mot *Être*, qui est le plus grand de tous, comporte-t-il pour ne point apparaître comme une vide entité ou pour ne pas se réduire à une ineffable, à une mystérieuse idée ? Et s'il y a des êtres dans l'Être, comment est-il concevable qu'ils trouvent place là où il n'y a rien de vide, puisque le néant n'est pas ? et comment subsistent-ils sans s'absorber dans cette plénitude totale de l'Être où des cloisonnements semblent incompréhensibles ?

C'est la pensée même qui, ne pouvant se clore sur elle-même, nous laisse cet héritage endetté. Sans doute elle nous a ouvert sur les profondeurs du mystère divin et sur l'obscur genèse des esprits finis maintes perspectives dont il faudra tirer profit. Cependant c'est d'un autre point de vue central que nous aurons à chercher une doctrine de l'Être, ne fût-ce que pour répondre aux *desiderata* que laisse subsister normalement une étude spécifique de la pensée. Est-ce là cependant tout ce qui nous reste à élucider et à procurer ? Non pas encore. Si penser ne va pas sans être, penser et être ne vont pas sans *agir*, sans se relier par une opération originale, sans une initiative, faute de laquelle la passivité ne serait que néant. Mais quelles apories se présentent ici devant nous ! On disait naguère : agir, c'est changer, se modifier. Enfantine image, grossier anthropomorphisme sans doute, mais enfin la difficulté est grande de mettre un sens intelligible sous cette expression dont on use et dont on abuse si aisément : l'Acte pur. Inversement, s'il est question, non plus de Celui qu'Aristote appelait l'Immobile, mais de [409] ces causes secondes que nous sommes, comment oser mettre en avant cette présomptueuse idée d'un agir, c'est-à-dire d'une originalité vraiment initiatrice et d'une sorte de rôle créateur ? Il est vrai qu'en ce qui concerne la pensée nous avons montré comment notre esprit, tout borné et défaillant qu'il est, peut participer et s'unir au pur Penser de l'infinie perfection. Mais n'était-ce pas simplement de façon idéalement intentionnelle qu'une telle communion devenait concevable entre des incommensurables ? Eh bien, non ; et, si nous soulevons dès à présent le voile recouvrant cette profonde difficulté, c'est pour faire mieux ressortir la fonction vitale de la pensée dans son intime rapport avec l'agir.

Loin de ramener la vie suprême de la pensée à une pure vision, pour ainsi dire extatique et stabilisante, en reléguant l'agir au rang subalterne de moyen transitoire, il conviendra sans doute de comprendre pourquoi sagesse, qui implique science et intelligence, est plus encore qu'intelligence et que science. Ou même faut-il dire que, pour être pleinement elle-même, la pensée en nous ne se sépare et ne se séparera jamais plus de l'agir que le Verbe divin ne se sépare du Père et de l'Esprit. La contemplation véritable unit la connaissance et l'action qu'on ne peut jamais impunément tendre à séparer. Un auteur récent

opposait, même dans l'ordre naturel, ceux qu'il nommait des tempéraments séraphiques, brûlant d'un amour qui peut être obscur, à ces intelligences qui, « comme des chérubins », vivent dans une clarté translucide qui peut presque ne rayonner aucune chaleur. Si cette fiction porte en elle une certaine vérité, c'est à la condition qu'elle ne soit point poussée à l'extrême contradiction. Car c'est dans la mesure où une assimilation vitale permet à un être de produire en lui les mœurs d'un être supérieur et de se nourrir de ses dons que la pensée s'éclaire, s'élève et s'unit à [410] la vision capable de la transfigurer elle-même.

Au point où nous sommes parvenus et d'où nous pouvons jeter à la fois un regard en avant comme en arrière afin d'éclairer et d'encourager notre marche future par la vision des régions déjà parcourues, est-il permis d'espérer que notre question initiale ne demeure pas sans réponse ? Il nous avait semblé, dès le début, que si l'on avait beaucoup étudié nos pensées, on n'avait guère considéré le penser lui-même en ses multiples fonctions, non plus qu'en son besoin d'unité. Il avait donc fallu d'abord discerner la nature et les causes de cette multiplicité intestine, les conditions et les moyens d'obtenir ou de comprendre la vivante union de l'esprit. Avant toute autre question il importait par conséquent, non d'éclairer avec la pensée d'autres difficultés, mais de l'éclairer sur elle-même. Pourtant, si pour commencer nous avions dit d'elle qu'elle constitue le problème des problèmes, servant à susciter et à résoudre tous les autres, peut-être nous apercevrons-nous maintenant que nous étions quelque peu dupes d'une illusion d'optique comme l'ascensionniste qui, du fond de la vallée, prend une première crête abrupte pour le vrai sommet encore masqué. Car notre pensée ne nous donne pas tout le secret de l'être et ne nous permet point peut-être de le voir, ni de le pénétrer entièrement. Toutefois nous possédons déjà des arrhes ; et des vérités certaines autant que stimulantes semblent bien acquises. Les conflits intérieurs qui, dès l'origine de nos recherches nous avaient fait douter du succès de notre entreprise, ont été peu à peu surmontés ou du moins déplacés et rapprochés d'une clarté qui rend compte de leur signification et de leur finalité. Loin de s'opposer entre elles, ainsi que le font les doctrines s'attachant exclusivement à un seul aspect, les fonctions multiples de

la pensée, qui est à la fois née de l'être, génératrice d'initiative [411], source de vie spirituelle, se révèlent non seulement compatibles mais solidaires et mutuellement propulsives. Et si, au moment actuel de cet *itinerarium mentis ad finem*, notre pensée n'atteint pas encore son point de convergence, c'est pour une raison que nous venons déjà d'entrevoir : il est bon qu'il en soit ainsi, car, dans notre penser même, nous avons à intégrer plus que la pensée. Nous devons faire refluer vers elle tout ce qui est à recevoir de l'être, tout ce que l'action peut nous apprendre et nous procurer. S'il en résulte une extension de la philosophie vers des perspectives où la spéculation n'a guère pénétré, ce ne sera point pour compromettre son autonomie ni pour dégrader son caractère rationnel ; c'est au contraire afin de satisfaire à l'urgent besoin d'une doctrine plus enracinée dans la vie universelle, plus attentive à toutes les expériences de l'humanité, plus généreusement docile à toutes les aspirations de la pensée elle-même. [412] [413]

Excursus
- DISCUSSIONS AUXILIAI-
RES ET CONVERGENCES
PACIFICATRICES

[Retour à la table des matières](#)

[414] [415]

32. Contre les confusions auxquelles prête la délicate et progressive distinction des deux pensées.

[Retour à la table des matières](#)

On voudra bien excuser l'insistance de cette quatrième partie de notre étude sur la dichotomie et la diplopie apparente de notre pensée. Il est facile en effet de mêler des plans différents et de faire porter les oppositions profondes sur des remarques superficielles. Sans doute nous nous sommes peu à peu habitués à reconnaître les ingrédients qui entrent, dès l'origine, dans la composition de la pensée. Mais, à mesure qu'en devenant plus pensante l'intelligence acquiert plus de souplesse, de force synthétique et d'exigence légitime, il importe davantage de rendre précis et intelligible le rythme subtil de la vie intérieure. Car on n'en discerne le sens et on n'en règle les démarches qu'en comprenant la raison d'être de cette secrète histoire qui ressemble d'abord à une interminable brouille de famille.

Gardons-nous d'abord de recueillir certains contrastes qui sont étrangers à l'objet de notre recherche ; car, si nous nous y attachions, notre enquête risquerait de ne pouvoir se frayer les voies qui parcourent, non la vie superficielle, mais les souterrains qui descendent jusqu'au fond de la fissure à sonder, pour nous permettre ensuite d'élever notre regard jusqu'au sommet des questions que soulève cette étrange dualité. Par exemple il serait vain [416] de nous trop arrêter au jeu de bascule que voici entre beaucoup d'autres analogues : ma montre avance, je le sais et je ne la remets pas à l'heure exacte. C'est que malgré tout je subis la pression de la vision physique, même alors que, de connaissance certaine, j'ai une autre vision, imaginative ou intellectuelle, qui devrait, semble-t-il, compenser et corriger la première. Pourtant non ; l'aspect physique, la certitude savante ne fusionnent pas ; et, tout en influant l'une sur l'autre, la donnée sensible et la notion exacte jouent toutes deux un rôle dont je

ne réussis pas complètement à réconcilier les effets. Inversement si les aiguilles retardaient je ne parviendrais pas à surmonter entièrement l'impression trompeuse. Mais cet imbroglio psychologique (et tant d'autres semblables) ne touche qu'indirectement à notre dessein. Ce que nous visons essentiellement, ce ne sont pas des états complets et définis chacun à part et qui se heurtent dans une interférence occasionnelle ; c'est une opposition intérieure à chaque état, une sorte d'oscillation entre deux formes de pensée ou même entre deux modes de penser. Indépendamment donc de toutes les applications particulières qui composent les jeux variés de l'esprit, nous voudrions scruter le principe d'une scission intime qu'il s'agit d'abord de décrire et de pénétrer en ses origines s'il est possible, en ses développements et en ses conséquences.

Une autre confusion plus grave doit être évitée et, d'avance, il est bon de prémunir le lecteur contre une interprétation propre à susciter ses objections et à faire méconnaître la portée foncière de notre examen. Nous allons prétendre en effet que cette dualité intime du penser traduit un dessein encore caché, suscite une alternative qui suppose un libre arbitre virtuel et qui réclame une option, expression d'une liberté naissante et source d'une responsabilité sans laquelle la pensée n'aurait point de vie spirituelle ni de dignité personnelle. Mais qu'on ne se hâte pas d'incriminer ces assertions comme si elles tournaient brusquement vers un dogmatisme moral, ou même simplement comme si, dans nos certitudes concrètes [417], nous envisagions seulement la répercussion de nos volontés particulières et de nos actions successives. C'est un problème beaucoup plus profond, plus métaphysique et vraiment intrinsèque à la pensée que nous avons à poser, à discuter et à résoudre dans l'ordre spécifiquement intellectuel.

Non pas que nous ayons à déprécier la valeur des analyses psychologiques et morales qui manifestent l'influence réciproque de nos actes et de nos idées, ni que nous devions oublier combien les dispositions de la volonté contribuent à l'intelligence de certaines vérités¹. Mais, [418] pour que cette salutaire doc-

¹ Nous ne nous résignons jamais à subir ni l'acte de penser, ni le fait d'aucune pensée particulière comme une donnée à laquelle aucune explication, aucune initiative de l'être pensant ne serait possible ou nécessaire.

trine s'enracine à fond dans la philosophie, pour qu'elle soit immunisée contre toute partialité, pour qu'elle porte tous ses fruits, il semble indispensable de saisir, au premier jaillissement de la pensée elle-même, la présence d'une initiative de l'esprit et d'une décision intellectuelle.

Nous ne pensons pas comme le lièvre court ou comme l'oiseau chante. Ce qui est de l'intelligence ne doit pas rester absolument inintelligible. Et ce n'est pas sur de l'inconscient que se bâtit tout entier l'édifice de la conscience. Sans méconnaître, tant s'en faut, le fond cosmique ou organique de la pensée, nous tendons constamment à déceler le principe spirituel qui l'anime. Si, à l'égard de la volonté, l'on procède de même, on évitera d'opposer pensée et vouloir comme s'il s'agissait de choses matérielles, tout au moins de résultats donnés et imposés, tels des instruments dont il y aurait lieu de se servir sans qu'on soit d'abord soi-même pensant et voulant au plus intime de l'être concret. C'est pourquoi, avant de mettre en scène, comme des personnages fictifs, « pensée, volonté, action », il est urgent de démasquer ces êtres de raison et de retrouver la vivante, l'intelligible origine d'où procèdent la diversité et la solidarité de fonctions conjointes. J'ai d'autant moins à insister ici sur les développements ultérieurs de l'intellectualité et de la moralité une fois que, comme des jumelles après leur naissance, elles se distinguent tout en se développant mutuellement, qu'une telle étude a été poussée à fond par Léon Ollé-Laprune. On pourra, dans le volume que lui consacre la Collection des *Maîtres d'une Génération* (Bloud et Gay, 1933), se rendre compte, aux parties V et VI, des répercussions profondes de la pensée, du vouloir et de l'agir par une sorte de circonvolution, respectueuse d'ailleurs de l'originalité spécifique de chacune de nos facultés qui s'exercent, aussi bien dans la science que dans la croyance, dans la certitude métaphysique et dans la foi religieuse. Dans ce même ouvrage, j'ai montré pour quels motifs, plus spécieux que justifiés, la thèse de Léon Ollé-Laprune sur les obligations et les responsabilités qui incombent à la pensée et à la philosophie même a été combattue par les rationalistes, mais aussi de quelle manière il a triomphé finalement d'objections inadaptables, comme celles aussi qui avaient été adressées à la thèse sur « *l'Action* » (1893). Dans l'encyclique *Studiorum duces* où Pie XI commémore le centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin, la profonde relation des vertus et des lumières du Docteur angélique est énergiquement mise en évidence, à l'encontre de ceux qui voudraient ramener la sagesse à la pure science, sans qu'il y ait de corrélation entre la vie et la pensée.

En cela nous restons fidèles à notre méthode, à notre visée constantes. Laissant toujours de côté les emplois particuliers et les aspects fragmentaires de la pensée, nous cherchons ce qu'il y a de primitif, de commun, d'essentiel à toute démarche et par conséquent nous avons à saisir ici ce qui, derrière l'apparition de la vie pensante, sous les divisions et les déchirures qui l'éprouvent, assure cependant l'unité de son élan et l'épanouissement de ses multiples frondaisons. Ce n'est certes pas du premier coup que cette chirurgie métaphysique peut atteindre au nœud vital dont dépend la santé ou la mortelle maladie de la pensée. Aussi espérons-nous qu'avec patience on voudra bien suivre l'effort de dissection qui, loin de tendre à tuer curieusement la pensée, cherche l'origine même de sa vigueur.

Ce laborieux examen, s'il aboutit, semble promettre quelques précieux résultats. Il doit en effet toucher au centre d'irradiation d'où procède la vie personnelle. Il doit nous placer au point de partage d'où dépend toute l'orientation de l'être pensant. Il doit manifester la connexion des organes et des facultés concourant à l'unité du composé humain. Il doit révéler aussi les déficiences naturellement irréparables de notre effort personnel. Mais en outre, pouvons-nous déjà dire, il doit contribuer à faire entrevoir les conditions d'une pensée achevée, le sens de [419] l'ambition civilisatrice, les exigences inévitables du problème religieux.

Si sommaire qu'il soit, malgré son apparente longueur, ce traité ébauché des deux pensées sert donc de liaison nécessaire entre l'inventaire descriptif d'une spontanéité vue pour ainsi dire du dehors et l'explication par le dedans d'une pensée qui se prend elle-même en main, se scrute, se déploie, voudrait se conquérir, y réussit partiellement, mais trouve dans ses infirmes succès un plus vif sentiment de sa grande indigence, de sa grande espérance, des grandes exigences répondant à son vœu incoercible.

Nous avons parlé de la pensée comme d'un drame, d'une crise qui, à travers mille péripéties, ne comporte cependant qu'un dénouement ; et nous employons le singulier parce qu'en effet la science des contraires présente

l'alternative sous l'unique vision du oui ou du non. Ne nous contentons pas d'épisodes subalternes ou décousus. Et sans craindre de rencontrer d'adverses doctrines puisque nous passons par d'autres voies qu'elles, préoccupons-nous seulement de n'omettre aucune des précautions nécessaires afin de recueillir toutes les implications réelles de la pensée et de ne point la lancer trop tôt hors de ses voies. Qu'on songe à la manœuvre d'une plaque tournante. Lancer la machine avant d'avoir abouché ses roues avec les rails qui seuls la mèneront à sa destination, quelle imprudence ! Et pourtant combien souvent l'on n'attend point que les rails mobiles aient rejoint la ligne véritable. Pour peu qu'un esprit ait un peu déplacé les perspectives de la pensée, le voici prêt à s'élancer, à extrapoler ses vues personnelles comme si le moindre changement d'orientation suffisait à justifier un départ précipité. Non pas qu'on ne puisse avancer ainsi de quelques mètres, fût-ce sur le ballast, ou découvrir quelques aspects nouveaux et utiles. Mais, à supposer que le déraillement et la catastrophe puissent être évités, c'est toutefois à un prix plus élevé qu'on arrive prudemment au terme désiré, même si l'on tend vers ce qui, en droit, nous [420] semble accessible, à plus forte raison s'il s'agit du but infini que vise la pensée.

Afin de nous faire réfléchir davantage encore sur les dessous du problème à résoudre, profitons de certains jugements portés sur le tome premier de cet ouvrage. Plusieurs lecteurs, loin d'y voir plutôt une introduction (comme l'a noté justement la *Revue de Métaphysique*), ont estimé que la question métaphysique était désormais réglée et qu'il restait seulement à décrire les applications d'un point de vue éthique et pédagogique. Quelques-uns même se sont imaginé que nous allions reprendre les controverses sur le rôle de la pensée et de l'action, comme s'il s'agissait de figurants à manœuvrer ensemble ou d'adversaires à réconcilier du dehors pour une tâche commune qui laisse à chacun son caractère propre, ses ambitions secrètes, ses risques d'ingérence. Rien de semblable ; on s'en aperçoit déjà. Si dans le passé récent d'innombrables malentendus ont surgi, c'est parce qu'on ne comprenait guère à quel point de vue l'investigation philosophique doit tour à tour monter et descendre sans se borner à une zone médiane ou mitoyenne où nulle solution n'est à espérer.

En quel sens le penser est un acte, en quel sens le vouloir est un penser, c'est ce que l'on ne cherche pas assez à comprendre lorsqu'on jongle avec ces

termes artificiellement opposés et qui semblent étrangers, irréductibles, hostiles même l'un à l'autre. Lorsque Jules Lachelier m'écrivait que ma thèse sur l'*Action* le dépaysait beaucoup parce qu'il avait été habitué à considérer la volonté comme le mauvais principe qui introduit l'irrationnel, le désordre, les fautes dont la spéculation se désintéresse parce qu'il ne faut pas chercher à rendre intelligible le mal même, ne cédait-il pas à l'illusion d'un vouloir surgissant de l'inconscient et demeurant dans l'arbitraire, sans comprendre que c'est aux sources de l'initiative pensante que réside en même temps l'appétit raisonnable, l'aspiration spirituelle dont la rectitude dépend à la fois d'une claire fidélité au vrai et d'une générosité docile au bien ? [421]

Comment s'opère cet accord dès l'élan initial pour s'étendre et s'enrichir jusqu'au terme, c'est donc là non l'occasion de simples conseils moraux ou d'exhortations même méthodiques, mais un problème de vérité, une étude portant sur le dynamisme métaphysique tout entier. Spinoza a tenté de réintégrer l'éthique et le problème de la conscience, voire du salut personnel, dans une ontologie idéaliste et panthéistique ; mais, nous le verrons, c'est au prix de mutilations inaperçues et de présupposés subreptices. Pour rester complet et pour mettre tout en équilibre, il nous faut sauvegarder à la fois, en remontant jusqu'à leur racine commune et en les conduisant jusqu'à leur suprême épanouissement, les éléments que nous distinguons d'abord sous les noms de noétique et de pneumatique mais qui doivent s'unir sans qu'aucun des aspects puisse, ni en cours de route, ni au terme, être sacrifiés l'un à l'autre. Et c'est ainsi qu'une vision inverse du panthéisme spinoziste, sans méconnaître les vérités véhiculées dans cette erreur, comportera ce qu'on a nommé un « panthéisme » qui est à l'extrême opposé du monisme puisque, au lieu de confondre l'un et le tout, il prend pour devise en parlant de ce transcendant qui se donne sans cesser de s'appartenir dans son incommunicable perfection : « *omnia omnibus factus* ». Ces indications sont jetées d'avance pour nous empêcher de nous satisfaire trop vite aux perspectives prochaines ou aux solutions fragmentaires ; mais elles ne doivent pas non plus nous fournir prématurément des aperçus que, à travers les nuées où brille déjà l'aube, nous prendrions presque pour le soleil même. Une longue attente, une longue marche nous sont encore indispensables, à travers la pensée, l'être, l'action et l'esprit chrétien pour mettre au juste

point ces questions — qu'il faudrait dire redoutables si d'abord elles n'étaient nécessaires pour devenir salutaires.

Mais pour borner notre effort actuel à son premier objet, comprenons bien que, sous l'apparente dualité de notre pensée, réside une difficulté à élucider, celle même qui touche à la racine commune du penser et du vouloir. Ne [422] croyons donc pas que notre être soit comme une maison déjà bâtie où l'on apporterait les pensées comme des meubles et où, par la disposition variable de ces instruments, l'on organiserait ensuite une existence de travail ou de désordre. Ce qu'il faut retenir au contraire, c'est cette vérité que, si la spontanéité bâtit déjà notre demeure humaine sous une idée directrice, c'est afin de nous mettre à même de poursuivre cet effort, d'organiser et de réaliser une destinée à laquelle, loin de rester étrangers, nous apportons peu à peu l'option suprême. Trop souvent l'on a confondu ou bien cette spontanéité avec le libre élan de l'esprit, ou bien la liberté elle-même avec un décret tout à tour arbitraire et sèche-ment rationnel. Il importe grandement de voir comment l'*appetitus rationalis* implique déjà une initiative qui, surgissant d'un dynamisme spontané, constitue en même temps une décision intelligente où se trouve engagé tout notre être spirituel. [423]

33. Sur la genèse de l'abstraction et les méprises à éviter.

[Retour à la table des matières](#)

Pas plus ici qu'ailleurs nous n'expertiserons les résultats de la pensée qu'il serait instructif d'étiqueter et de classer comme on confronte des produits naturels ou industriels dans une exposition universelle. Rentrons toujours chez nous pour nous initier à notre propre travail et pour perfectionner nos méthodes de penser avec efficacité. Si l'on a distingué et défini cinquante sortes d'abstractions et d'extraits obtenus par cette opération intellectuelle, nous ne nous attarderons pas à démêler ces procédés qu'on réunit sous un vocable

commun, même au prix d'équivoques ou de confusions. Ce que nous cherchons toujours c'est le secret génétique de la pensée. Nous avons donc à nous demander : d'où surgit et où va ce besoin, cet art d'abstraire dont on a dit qu'il est congénital et coextensif à tout l'exercice de notre esprit ; ce qui est sans doute excessif ; mais Taine n'allait-il pas jusqu'à mettre là tout l'essentiel du penser ?

Remarquons d'abord, pour écarter ces exagérations, que l'abstrait ne naît pas de rien et qu'il est même le cadet d'un autre jumeau. Leibniz disait avec profondeur que le concret est seulement pensé par abstraction, bref en fonction d'un abstrait toujours simultanément conçu. Mais la réciproque n'est pas moins vraie ; on ose même dire qu'elle est plus vraie, plus primitive encore. Les deux concepts (car ce sont des concepts sous la forme où on les envisage habituellement) ne surgissent, ne valent, ne se précisent que l'un par l'autre. Et s'il y avait entre eux une priorité réelle, sinon dans l'ordre de la connaissance distincte du moins au regard de la pensée en acte, ce serait au concret qu'elle appartiendrait puisqu'en effet c'est de lui qu'est extrait, à lui que se réfère et que revient tout ce que l'abstraction cherche à distinguer, à isoler, à sublimer. Mais défions-nous de confondre l'*idée du concret* avec le concret même et pour le moment cherchons en effet comment et pourquoi notre pensée passe [424] toujours par une phase abstraitive où beaucoup voudraient la maintenir jusqu'au terme même de son développement philosophique. Afin d'apprécier cet effort tenace et qui ne peut être sans raison et sans valeur, il semble très opportun d'esquisser ce qu'on pourrait appeler la vie embryonnaire et les développements premiers de l'abstraction en ce qu'elle a d'inévitable pour mieux montrer ensuite ce qui reste légitime et salutaire mais ce qui peut devenir excessif et stérilisant dans ses accroissements ultérieurs.

Nous avons vu à quel besoin, à quelle nécessité même correspond l'institution des signes intentionnels : ce sont eux qui, donnant un corps à l'effort de la pensée désireuse de saisir un aspect précis et de se saisir elle-même, extrait de la complexité réelle une perception simplifiée et définie dont on doit dire qu'elle est à la fois donnée et construite, inadéquate et supérieure à l'expérience qui en est l'occasion. D'où résulte l'immense avantage de dominer les servitudes empiriques, de pouvoir manier intellectuellement les notions

spontanément élaborées, de prendre conscience de l'originale puissance qui permet à l'esprit de chercher dans les choses plus que les choses, de trouver en lui-même plus que sa propre industrie. Dès lors nous nous expliquons tout le bien qu'on a dit de l'abstraction, des concepts qu'elle suscite par une sorte d'induction immédiate, grâce à cet art de construire des signes, des modèles, des types essentiels qui, indéfiniment réitérables, comme l'est l'opération de la pensée dont ils sont issus, prennent une valeur universelle, idéale, comme si ces *ideae factae* (pour reprendre une expression cartésienne) servaient d'armature en même temps à la nature, à notre pensée, au dessein créateur de l'intelligence et de la puissance divine, en devenant ainsi le secret et commun dénominateur du cosmos, de la raison humaine et de la vérité absolue.

Mais on aperçoit aussi les risques résultant d'une telle extension trop facilement accordée à notre fécondité abstractive. Nous avons remarqué, en étudiant les objets [425] et les concepts plus ou moins rationalisés que nous nous en formons, combien aisément nous mêlons des cas très différents et passons sans précaution suffisante d'un plan à un plan supérieur. Il y aurait à composer tout un traité de la vie abstractive de l'esprit afin de prévenir ce qu'Aristote condamnait sous le nom de saut illégitime d'un ordre à l'autre, $\tau \cdot \mu \varepsilon \tau \alpha \cdot \lambda \lambda \varepsilon \iota \nu \varepsilon \iota \varsigma \cdot \lambda \lambda \omicron \gamma \cdot \nu \omicron \varsigma$, ce que Pascal voulait empêcher en insistant outrancièrement sur l'abîme infini qui sépare ses trois ordres (car, s'ils sont incommensurables, ils ont pourtant à former une unité de vie), ce que nos savants modernes signalent comme un abus sous le nom d'extrapolation, alors même qu'en bien des cas il devient normal et fécond d'extrapoler *servatis servandis*.

Quelle vue sommaire pouvons-nous fournir ici de cette complexe histoire ? L'abstraction peut porter sur les données sensibles, les états de conscience, les synthèses rationnelles, les vérités métaphysiques, les expériences morales et religieuses. Or, quoiqu'il y ait entre toutes ces phases une connexion réelle dont nous avons essayé de fournir l'idée, on ne peut néanmoins appliquer aux unes et aux autres le même mode d'abstraire. — Pour simplifier et préciser, notons en gros qu'il faut distinguer des abstractions qu'on peut appeler du premier degré quand elles portent sur des aspects immédiatement discernés dans la complexité réelle et qu'on ramène, après en avoir usé pour la clarté de la pensée, à

des contrôles directs, à des vérifications de fait, à des expériences positives, fussent-elles aussi amples ou même aussi incommunicables que certains témoignages sociaux ou religieux. — Il y a d'autre part des abstractions d'un second degré qui procèdent non plus de données réelles ou contrôlables mais d'extraits déjà élaborés et qu'on pourrait appeler des abstractions d'abstractions. Or, comme un abstrait du premier degré risque toujours d'être pris par extrapolation comme une donnée authentiquement réelle, alors qu'elle l'enferme une part fictive par un passage invérifié à une limite supposée mais non atteinte, la construction mentale [426] porte en partie à faux et crée à plus ou moins brève échéance un danger de ruine pour l'idéologie issue d'une confiance téméraire. On objectera sans doute que, dans les sciences positives par exemple, ces chaînes de vérités dont parle Descartes entassent abstractions sur abstractions sans contact apparent avec des données vérifiables. C'est là toutefois une méprise. Il n'y a certitude scientifique que là où, par des recouplements multiples, par des aboutissements lointains et convergents, les assertions, d'ailleurs reliées entre elles par un fil sans solution, forment un tout cohérent dont la valeur spéculative est confirmée par une efficience réelle. C'est donc à tort qu'on parlerait des sciences même les plus abstraites comme d'une montagne formée par les grains de sable de l'abstraction : il y a en elles un tout autre ciment. Et de même encore pour les disciplines qui mettent en branle toutes nos puissances de sentir, de connaître et de croire : autant il est naturel et indispensable de recourir à de précises analyses, à des dissections impitoyables, à des jugements critiques qui excluent tout illuminisme et toute crédulité, autant néanmoins il est normal de recourir à ce jugement d'ensemble, capable de dominer toutes les spécieuses objections de détail par un sens à la fois traditionnel, collectif et personnel des réalités les plus spirituelles.

En ce qui concerne spécialement la philosophie même la plus spéculative et la plus métaphysique, le maniement de l'abstraction est plus nécessaire, plus délicat que dans les sciences subalternes. Nous verrons dans la cinquième partie de ce livre ou dans l'étude projetée sur l'Être une application des remarques précédentes. On devine déjà que le danger est de bâtir un système uniquement sur des concepts dont on va parfois jusqu'à dire que grâce à des formules cohérentes entre elles il constitue un monde sur lequel aucune vérification n'a prise

et qui échappe par là même à toute objection comme à tout contrôle de fait. C'est exposer la philosophie première au sort du cerf-volant dont on a coupé la ficelle. C'est exposer la philosophie [427], qui se refuserait ainsi au contact avec la vie intellectuelle de l'humanité mouvante et peinante, à n'avoir en retour aucune prise sur les esprits qui ne se contentent pas de solutions verbalement fixées ou dont on n'entretient l'adaptation aux problèmes contemporains que par des distinctions improvisées pour les besoins de la cause et d'ailleurs plutôt juxtaposées qu'intelligiblement cohérentes les unes avec les autres.

D'ailleurs il n'est point possible de traiter de l'abstrait sans éclaircir en même temps la notion corrélatrice de concret. C'est ce qu'indiquera notre *excursus* suivant. Il nous a suffi pour le moment de suggérer l'hétérogénéité des opérations intellectuelles qu'on inscrit sous le mot abstraction car s'il y a une filière de ces diverses acceptions, toutefois la similitude des procédés employés n'empêche pas la disparité des résultats obtenus : nous sommes loin d'en avoir exposé tous les détails. L'abstraction qui précède et prépare le signe et le mot, celle qui permet l'institution des signes, celle qui s'attache au mot représentatif comme à un doublet virtuellement identifiable à ce qu'il signifie, celle qui construit sur cet être amphibie, semi-réel semi-mental et fusionne cette entité mixte dans la nature physique et idéale du mot, celle qui édifie un nouveau monde sur ces agglomérats de données primitives, de doublets factices et de réalités intellectuelles, celle même qui des termes les plus abstraits tire intentionnellement des suggestions poétiques, comme Hugo parlant des « fleurs de pourpre en l'épaisseur des blés »... que d'ambiguïtés à dissiper, si l'on veut décrire et apprécier équitablement une opération qui ne se réduit pas à un procédé unique et identique mais qui semble coextensive à tout l'emploi de notre pensée la plus diversifiée.

Peut-être que, au meilleur sens du mot, l'abstraction s'interprète plus équitablement du point de vue de la pensée réelle (comme celle du poète, de l'artiste, du métaphysicien ou du contemplatif) que du point de vue de l'entendement discursif. Méditons un instant ce terme très abstrait et qui semble très prosaïque auquel a recouru [428] Victor Hugo, et réfléchissons à toutes les simplifications dont use le peintre inspiré pour n'évoquer que le trait essentiel. *L'épaisseur* des blés. — Consultez le dictionnaire : quoi de plus lourd et

de moins évocateur que ce pesant substantif ? Eh bien c'est de là même que surgit l'image de cette grasse et souple abondance des épis ondoyants, celle aussi qui suscite le rêve large et coloré, heureusement imprécis, comme les formes trop proches sont vagues pour un regard qui se porte à l'infini.

Dans le sens fort et ancien du mot, l'abstraction est l'*appréhension* de l'élément commun et intégralement présent à des réalités multiples, la *saisie* d'une vérité essentielle, coextensive et immanente à tous les individus dont on l'extrait mentalement pour constituer des espèces ou des genres. C'est de l'universel infus dans l'individuel ; c'est du concret sur-concret et non un notionnel isolément défini en dehors des êtres réellement subsistants. Et le conceptualisme ne doit pas être interprété ici au sens d'Arnaud ou des idéologues modernes. Il y aurait (si c'en était le lieu) à montrer comment quelques-uns de nos contemporains, croyant retrouver la tradition, ont souvent perdu le sens de « l'abstraction » en l'interprétant, sans le remarquer, à travers Condillac, Taine ou Ribot. Il y a lieu de distinguer l'abstraction dont use l'esprit de finesse, de celle qu'emploie l'esprit de géométrie. La première ne perd jamais de vue les solidarités du concret et revient constamment au tout par ses *digressions* mêmes.

En résumé, si l'on réfléchit au processus abstraitif, à son origine, à son mode, à son emploi normal ou spontané, à sa finalité immédiate ou ultime, on s'aperçoit de ceci qui est capital et trop oublié. Rappelons-nous Marie Heurtin, la première institution d'un signe qui incarne la mise à part, la détermination précise et l'utilisation volontaire d'une tendance, d'un désir, d'une intention, d'une intervention ; on s'aperçoit que l'abstraction, issue d'un besoin proprement humain de satisfaction par la connaissance pour l'action, a sa raison d'être et sa possibilité même d'existence dans l'effort spontanément tenté, ou délibérément [429] poursuivi, afin de manier et de remanier les choses sous l'influence au moins implicite d'aspirations supra-cosmiques, grâce à cet *a parte* qui nous libère. Assurément la connaissance ainsi suscitée vise à être exacte, dans l'intérêt même du succès convoité ; assurément aussi ce savoir tend à être « désintéressé », mais précisément parce que le souverain intérêt de l'homme est de dépasser l'ordre utilitaire et immanent ; mais enfin l'abstraction, même quand elle porte sur les choses les plus positives, subalter-

nement considérées, a secrètement une visée ultérieure. Par ces implications, nous comprenons — et que le procédé abstractif est constamment lié à un dessein d'intervenir et d'agir — et qu'il cherche (souvent prématurément et en s'appliquant mal) à reconnaître un monde idéal, objectivement transcendant. Il doit donc constamment se référer — par la science positive des faits — par l'activité métaphysique qui est réellement incessante en notre pensée, à ce *sursum* toujours présent et efficace en nos actes voulus. D'où l'usage extrêmement délicat de cet instrument nécessaire : — le danger de transcendantiser l'immanent et les buts accidentels, transitoires ou subalternes ; — le besoin et le devoir de fuir les majorations et les extrapolations rationalistes, alors que cette faculté abstraitive, loin de nous enclorre dans nos concepts, est destinée à nous élever vers le *quae sursum sunt sapite*. [430]

34. Confusions à prévenir sur le concret et sur l'intuition.

[Retour à la table des matières](#)

L'abstrait, avons-nous dit, n'existe dans notre pensée qu'en fonction du concret. Mais l'idée du concret n'existe que par une abstraction qu'il faut bien se garder d'extrapoler elle-même. C'est pourtant ce qu'on fait dès qu'on se représente les faits ou les êtres comme absolument isolables et comme comportant directement une science de l'individuel. Toujours donc nous avons insisté sur la présence d'un élément noétique et universel, sans lequel le prétendu concret, le singulier comme on l'appelle, ne serait lui aussi qu'un extrait, qu'un abstrait qui se prendrait pour son contraire. Non pas que les faits ou les êtres, avec leurs accidents et leurs particularités, n'aient une existence propre et relativement indépendante ; nous avons insisté sur l'initiative originale et le caractère « ineffable » de ces *unica* que sont toutes les formes organisées des êtres vivants ou pensants ; mais nous avons dû reconnaître aussi leur solidarité sans laquelle leur existence propre ne serait pas réalisable. Au risque donc de nous répéter à satiété nous n'avons jamais parlé du concret sans y impliquer toutes

les vérités sous-jacentes que nous venons de rappeler et qu'il est indispensable d'avoir présentes à l'esprit pour apprécier comme il convient le sens et l'emploi de l'*intuition*, ce terme et ce concept dont on a tant abusé.

Quelques-uns se sont imaginé qu'intelligence et intuition ont presque même étymologie et que la seconde expression marque un progrès, une priorité, une supériorité par rapport à la première. C'est inexact. *Intus legere*, lire au dedans et à fond, en comprenant et en parlant en quelque manière le secret enfin éclairé, ce n'est pas la même chose que *intueri*, ce qui signifie seulement un regard global porté même du dehors et tombant sur un objet devant lequel il suffit peut-être de passer sans l'embrasser sous tous ses aspects et dans toutes ses profondeurs intelligibles. [431]

On objectera cependant que l'intuition paraît garder cet avantage d'une vision immédiate et unitive qui semble le privilège de la parfaite pensée, de la science contemplative et de la certitude possédante ; tandis que, d'après son étymologie même, l'intellection a l'air d'exiger des actes discursifs, une manière d'épeler et de recomposer l'intime unité, toutes démarches qui sont encore d'un ordre inférieur à la vision face à face. Ne soyons pourtant pas dupes de ces images. L'intelligence, parce qu'elle ne s'absorbe pas dans l'intelligible, unit à la vision de son objet un acte et un amour qui sont la vie même, la vie commune de l'esprit et de la vérité s'embrassant dans une lumineuse et féconde étreinte. Le terme intuition ignore ou laisse tomber ces richesses qui sont essentielles à la perfection de la pensée.

Mais, fût-ce au point de vue des analogies entre nos modes de connaissance et l'acte de l'intelligence souveraine, il y a plus encore à dire, dès qu'on cherche en quel cas nous pourrions légitimement appliquer le terme d'intuition à l'une quelconque de nos connaissances. Trompeuse la prétendue intuition sensible qui enveloppe sous l'apparente simplicité d'une perception crue immédiate l'immense complexité des données physiques ou des préparations physiologiques et psychologiques. Trompeuse la soi-disant intuition de la conscience, si profondément élaborée dans l'inconscient, si sujette à des illusions subjectives ou à des erreurs morales, si tentée de se faire indûment centre et but, en méconnaissant les infinies croissances auxquelles elle est appelée dans un dépas-

sement perpétuel. Trompeuse la trop claire intuition des vérités mathématiques ou rationnelles qui peuvent bien marquer des relais de la connaissance et des aspects utilement définis d'une science que de telles certitudes abstraites ne peuvent empêcher de se renouveler ou de paraître même se contredire pour faire place à des rénovations sous la double poussée d'expériences élargies et d'une intelligence plus plastique. Et l'on pourrait ainsi multiplier les cas où l'emploi du mot intuition est manifestement abusif, mais [432] non sans entraîner le danger d'arrêter, de stériliser la recherche philosophique ou la vie spirituelle.

De même que les termes abstrait ou concret sont multivoques, le terme intuition s'applique à des fonctions très diverses ou même contrastantes. Car il est des emplois où prédomine la notion d'une vue instantanée et définitive qui exclut toute indigence et toute recherche ; tandis qu'en d'autres occasions l'on peut parler d'intuitions acquises où l'effort discursif, engendrant un *habitus* et une compétence laborieusement obtenue, suscite un jugement soudain, tout d'une vue et qu'aucune analyse n'égale ou ne perfectionne. Ainsi Descartes prescrivant des revues générales espère aboutir à transformer les déductions mathématiques en une vision d'évidence rationnelle. Ainsi l'expert d'art réussit par une longue expérience et de minutieuses analyses à conquérir un discernement dont il ne se rend plus compte à lui-même. Ainsi pour Newman la conscience morale et religieuse développe ses antennes en devenant incapable de justifier notionnellement des certitudes pourtant méthodiquement gagnées.

Mais ces sortes d'intuitions relatives semblent plutôt une impasse, dans des voies partielles qui n'aboutissent jamais à une élucidation complète, totale et pleinement justifiable. L'intelligence au contraire n'a jamais à craindre ce retour à une sorte d'inconscience primesautière car elle trouve dans son objet intelligible et dans son élan infini un principe inépuisable de lumière, d'aspiration toujours plus vive à mesure qu'elle est davantage satisfaite. Ces-sons donc de glorifier inconsidérément l'intuition au détriment de l'intelligence, au point de croire que l'obscurité mystique réside au terme suprême comme elle semblait au chaos initial. *In principio et in termina lux*. Sans doute contre l'abus d'une sèche dialectique, le recours à l'intuition peut rafraîchir la pensée comme une pluie du ciel sur l'aridité d'un sol sans sève ; mais

que l'intelligence garde son primat, sans que nous oublions d'ailleurs que c'est le même soleil qui fait monter les nuages et mûrir les moissons. (Sur l'usage légitime et le sens [433] utile du mot *intuition* cf. dans le *Vocabulaire philosophique* publié par M. André Lalande ce terme avec le résumé des discussions auxquelles il a donné lieu. Voir aussi *Les Etudes philosophiques*, organes de la Société marseillaise de philosophie, au fascicule de décembre 1929, p. 84 sq. Du reste dans l'ouvrage consacré à l'*Etre* nous retrouverons ce problème de l'intuition, non plus dans son seul rapport avec la pensée, mais en tant qu'on a prétendu conférer à l'intuition sous diverses formes une portée ontologique).

Les méprises que l'on commet si souvent quand on fait appel à l'intuition pour arbitrer les conflits suscités par l'excès de l'analyse sont analogues aux abus relatifs au mot *concret*. De part et d'autre on risque en effet de méconnaître la structure rationnelle qu'un regard direct ne nous permet pas d'apercevoir, vérité évidente si l'on songe à ce qu'il y a d'implications universelles dans le moindre des faits ou des êtres. Et quand Bossuet a dit : *il n'y a de réel que le concret*, il n'a certes pas voulu signifier que chaque réalité peut subsister ou être connue indépendamment des relations qui l'insèrent dans l'ordre total. Si, comme il l'a dit, le jugement porte toujours sur un *tout* considéré d'une vue intégrale, il n'a pas méconnu pour cela l'imperfection d'une connaissance qui morcèle des vérités là où une science parfaite voit l'unité de toutes. [434]

35. Misère et richesse de la pensée conceptuelle.

[Retour à la table des matières](#)

Quelques lecteurs m'ont fait part d'une crainte : ils redoutent que je ne déprécie à l'excès la valeur propre de la pensée, que je n'en reconnaisse pas assez la portée réaliste qu'il faut sauvegarder à tout prix, disent-ils justement, et que je ne recoure « une fois de plus » à l'action comme à un mystérieux *deus ex*

machina pour réparer les dégâts censément causés par la dévalorisation d'une métaphysique toute spéculative et toute construite en concepts. — Il me semble qu'en de telles appréhensions se trouvent enveloppés de spécieux malentendus, d'injustes griefs et une méconnaissance de cela même qu'on veut sauvegarder.

— Loin de restreindre la pensée au profit de nos autres puissances, j'ai constamment à cœur d'étendre, de fortifier et de féconder sa vigueur intrinsèque. Non seulement je la montre là déjà où l'on a peu souvent cherché sa présence initiale ; mais dans le domaine propre de la pensée pensante j'examine ses formes, ses capacités, ses ingéniosités les plus diverses, afin d'expliquer, de concerter et de porter à ses extrêmes limites son oeuvre de vérité et de salut. Voudrait-on donc prétendre qu'en examinant, symétriquement à la pensée abstraite, un autre mode de connaissance et de vie mentale, je porte tort au rôle essentiel de la raison et que je compromets l'intelligence en insistant sur ses attaches profondes ou sur ses fonctions les plus hautes ? Et qui donc, se rendant expressément compte de la portée de ces thèses, soutiendrait explicitement que la pensée discursive, avec les notions abstraites qu'elle enchaîne dans un système de concepts, devient le cadre unique et limitatif de la recherche philosophique ou même de l'activité intellectuelle ? Je ne sors pas de la pensée, je n'appelle pas un allié étranger en scrutant d'un point de vue intelligible, par les démarches de l'intelligence, ce processus tout intellectuel d'une pensée aspirant à connaître, à posséder son objet et à s'y unir de la [435] manière qui convient le plus parfaitement à sa nature.

— Mais, insistera-t-on, chercher dans la pensée ou par elle autre chose que des concepts, n'est-ce point la subordonner indirectement à d'autres facultés ou même méconnaître la suffisance de sa portée réaliste ? — Grief qui ne serait justifié que si je demandais à la pensée d'abdiquer son droit de regard total, si je la condamnais à sauter par delà ses limites dans une nuit impénétrable à son regard même, ou si j'appelais en elle l'ingérence ou l'assistance incontrôlée de puissances extérieures à elle. Rien de tel, je montre au contraire comment la pensée, retrouvant partout quelque chose d'elle-même, n'est étrangère ni désarmée nulle part. Loin donc de l'emprisonner, de l'asservir, j'use de toutes ses ressources virtuelles afin de lui faire reconnaître sa part d'héritage universel et

d'assurer la fructification de l'infini domaine qu'elle doit cultiver et posséder. Est-ce à dire pour cela qu'elle est seule pour cette tâche immense, qu'elle doit s'enclorre dans un monde de concepts fermé à ce qui se meut, à ce qui palpète, à ce qui court à un drame de vie ou de mort ? Et voudrait-on qu'il n'y eût dans ce drame de la pensée rien qui ressemblât à une action ? Mais alors c'est donc la pensée qui perdrait tout accès, tout contrôle, toute efficacité, là même où il nous importe le plus d'être et de connaître ? Quoi donc ! l'on voudrait sauvegarder la valeur et la portée de la connaissance, la dignité et l'efficacité du penser et on lui laisserait ignorer qu'elle est aussi un agir et un pâtir ou que, au sommet, la Pensée de la Pensée est un acte pur. Ce n'est donc pas l'action qui vient empiéter sur la pensée ; c'est la pensée qui éclaire et emploie l'action à son propre développement.

N'imaginons donc pas, à la faveur trompeuse de substantifs érigés en entités antithétiques que le conflit doive rester absolu entre penser et agir ; car c'est l'être même qui serait disloqué ; c'est la valeur métaphysique de la pensée qui serait mutilée et ruinée ; c'est la pensée conceptuelle qui s'asphyxierait sous la cloche pneumatique [436] où l'on prétendrait l'isoler afin d'en sauvegarder la pureté et la dignité.

Ainsi l'intérêt même de la spéculation la plus techniquement notionnelle c'est de reconnaître qu'elle est solidaire des autres fonctions que l'esprit doit remplir. Elle resterait déficiente et s'appauvrirait de plus en plus si elle n'usait des alliés intellectuels auxquels elle doit apporter la richesse qu'elle ne peut acquérir ou garder par elle seule. Bien comprise, elle devient le ressort qui nous fait monter au-dessus du monde entier et qui nous manifeste le trésor divin ; mais si elle nous en garantit le prix infini, elle n'a pas la double clef qui en ouvre l'accès. C'est pourquoi nous pouvons parler à la fois de son indigence et de son opulence sans tomber dans aucune contradiction et sans compromettre aucunement la grandeur de son rôle nécessaire. [437]

36. Ambiguïtés à démêler en ce qui concerne l'origine, la valeur et la finalité de nos idées objectives et des réalités intelligibles.

[Retour à la table des matières](#)

Que de combats se livrent sur la nature et la valeur de nos concepts et des essences où ils tendent à trouver leur subsistance métaphysique ! Mais aussi que de confusions à dissiper sur la multivocité des mots ainsi employés ! Il ne suffit pas de constater que, d'instinct ou même par raison, nous attribuons à nos représentations idéales (toutes inadéquates qu'elles sont toujours à la complexité des choses existantes ou des êtres vivants et spirituels) comme une vérité subsistante, elle, et, à maints égards, plus réelle que le réel contingent qui en a été l'occasion ou le véhicule empirique. D'où cette impression tenace dont maintes doctrines, même très diverses, font un objet de litige toujours renaissant en oscillant — souvent plus en avocats qu'en juges — d'une surestime à une dépréciation abusive des concepts. Tantôt l'on érige « le monde des idées » en un monde à part où l'on voudrait que les notions, même les plus exsangues, fussent des substances à la fois universelles et singulières ; tantôt on installe au cœur des existences individuelles les types génériques et essentiels qui les rendent rationnelles et pensables par cette sorte d'universalité diffuse qui ne se concrétise jamais à part ; tantôt même, malgré l'équivoque et l'obscurité de telles assertions, on prétend que c'est la même réalité qui constitue la nature essentielle de l'idée en soi et sa présence immanente dans les êtres qui y participent ou se la représentent. De toute façon on cherche et à réserver au concret une originalité irréductible aux idées et à procurer aux essences, dites intelligibles, une précellence qui fait d'elles, espère-t-on, une vérité unitive, comme s'il s'agissait — malgré l'incompatibilité des termes — d'entités concrètes ; on croit ainsi leur conférer cette sorte d'universalité abstraite qu'on nomme la généralité. Et, par cet artifice inaperçu, la pensée abstractive, après être partie d'un point ou d'un aspect isolé, mime finalement la pensée [438] synthétique, en substituant des particularités génériques à l'universel concret

qu'elle semble préciser et dominer grâce à son effort vers un ordre transcendant.

— Si l'on veut bien réfléchir au délicat équilibre à maintenir entre les fonctions multiples de la pensée conceptuelle dans son rapport avec la vie préparatoire à la connaissance et l'ascension rationnelle qui nous élève au-dessus de la conscience empirique, on sera moins surpris des reproches contradictoires qui ont été adressés à mon essai de pondération entre des aspects simultanés et contraires. — Ainsi d'abord on a commencé par m'accuser de subjectivisme, voire de solipsisme, comme si je réduisais l'être à une apparence idéaliste en créant l'objet même d'une adoration tout arbitrairement personnelle. Puis l'on a prétendu (et ce sont parfois les mêmes censeurs) que, dans mon amour de l'être et dans la recherche d'un réalisme impossible, je voulais embrasser l'existence même en ses singularités individuelles, tandis qu'on doit, ajoutait-on, se contenter des natures intelligibles et des vérités essentielles qui véhiculent pour nous le seul réalisme qu'atteigne notre connaissance. Reproches anti-thétiques, mais qu'on trouve encore le moyen de cumuler parce qu'on ne réussit pas à comprendre comment nous devons à la fois sauvegarder le dynamisme des concepts, tremplin nécessaire pour monter à l'idée même de Dieu, et cependant nous défendre contre une idéolâtrie, attribuant à des notions anthropomorphiques un caractère absolu et définitif grâce auquel la philosophie, se terminant en concepts, identifierait le monde des idées au contenu de l'entendement divin ou à la sagesse divine elle-même. Entre ces deux excès qui nous condamneraient, le premier, à gravir des éboulis s'effondrant perpétuellement dans la poussière de nos représentations intérieures, le second qui nous mettrait en face de la falaise à pic du parfait savoir, il y a un plan incliné dont précisément nous avons montré l'accès, en parfaite continuité, en parfaite sécurité. (Cf. *l'Itinéraire philosophique* aux Editions Spes, Paris, 1928, p. 72 sq.)

[439]

— D'un autre point de vue, diverses difficultés m'ont été opposées. Le plus rapide et le plus éclairant sera de les résumer dans l'objection qu'à ses débuts Victor Delbos avait formulée dubitativement, en attendant de se décider finalement pour l'attitude la plus conforme à ce « spiritualisme concret » auquel il subordonnait de plus en plus sa métaphysique critique. Ne pourrait-on, deman-

dait-il dans le moment où il était tout à ses études spinozistes, admettre en effet que l'idée devenant pure et adéquate contient éminemment et totalement en elle tout ce qu'il y a de réalité vraie dans nos connaissances empiriques et dans les modalités contingentes, au point que la spéculation rationnelle, dépassant les généralités abstraitement notionnelles, atteindrait cette universalité concrète, but suprême de la science et seule substance digne de ce nom ? — Mais de plus en plus la méditation personnelle de cet historien qui cherchait, non seulement par l'étude des grandes doctrines mais par l'expérience de la vie universelle et de ses besoins intérieurs, à organiser tous les aspects du réel comme toutes les exigences de la raison, s'est rendu compte (non comme d'une illusion subjective mais comme d'une nécessité intelligible) des conditions génétiques de notre pensée, du caractère déficient et promouvant de nos idées, des phases éprouvantes par lesquelles il nous faut passer, sans méconnaître le bienfait des métamorphoses les plus mortifiantes qui, seules, assurent l'avènement, l'essor du véritable esprit.

Une analogie, tirée des formes inférieures de la vie, nous aidera sans doute à discerner les perspectives alternantes qui s'entresuivent et font comprendre ce qu'il y a de litigieux, de déconcertant même dans la fonction conceptuelle de l'esprit. Sur les collines provençales, au début de l'été, surgissent du sol des coques bizarres, glabres et luisantes, armées de griffes pour gravir et étreindre une tige d'herbe à laquelle cet objet, qui ressemble à un mort vivant, s'accroche de tout son effort aigu. Voici que soudain se fend, sur la tête et le dos comme pour la débarrasser d'un linceul, l'étui qui enserre l'être nouveau et plus [440] grand que lui, la cigale. Après des mois et des mois d'obscur cheminement dans la nuit de la terre, elle va prendre son vol, pousser son cri et s'enivrer de la lumière et de la sève des oliviers. Elle abandonne donc cette prison qu'elle avait fabriquée elle-même comme un tégument protecteur. Ce fourreau, lui-même œuvre de vie, avait grandi comme un contenant plus vaste que tous les délicats organes en formation, mais devenu enfin trop étroit et incapable de s'étendre, il éclate sous la poussée d'une croissance impérieuse. Des aspirations secrètes ont gonflé l'obscur prisonnière pour la délivrer de ce qui avait été son abri tutélaire et de ce qui devient son instrument d'évasion, de ce qui pourtant serait son tombeau si elle ne réussissait à triompher de cette rigide

carapace, faite pour la dureté d'une existence souterraine, armée pour perforer la glaise opaque, mais sans essor possible et qu'il faut donc abandonner comme un poids mort puisque, après avoir assuré un progrès longuement obtenu, il ne reste qu'une enveloppe désormais cadavérique où jamais plus l'être volant et chantant ne viendra reprendre élan ni abriter son envergure. — Ne soyons jamais ingrats pour nos concepts pas plus que pour notre berceau ou que pour le sein maternel mais ne prétendons point faire rentrer la pensée humaine dans toutes les coques qui l'ont abritée et que gardent les livres, ces coques qui, plus durables même que les êtres vivants qui les ont enfantées et qu'elles ont servi à faire vivre, ne sont cependant point le plein épanouissement, la germination future et le terme suprême de la vie — de la vie même et surtout contemplative. [441]

37. Sens philosophiquement désirable des termes implicite, impliqué, implication.

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous usons souvent de ces mots et que nous avons même parlé d'une « méthode d'implication » (qu'il ne faut pas confondre avec une « méthode d'immanence », expression qui de son côté a été l'occasion de maintes méprises et de multiples équivoques), il semble utile d'entreprendre un bref examen historique et critique.

C'est récemment que l'usage du mot implicite (déjà usité par les théologiens d'ailleurs en des significations assez divergentes) s'est répandu parmi les philosophes amenés à confronter le discours et l'intuition ou bien à renouveler l'étude du moi profond, la recherche du temps perdu et de l'avenir pressenti, etc. Et comme ce vocable n'est protégé par aucune tradition rationnelle ni par aucune définition de vocabulaire, on ne peut s'étonner mais on doit s'inquiéter et se défier des flottements et des ambiguïtés dont il devient souvent responsa-

ble. Essayons d'y parer un peu. Le dictionnaire de la Société Française de Philosophie ne renferme pas ce terme, tandis qu'il fournit le mot *explicite*. En revanche il présente sur impliquer et implication des commentaires tout à fait étrangers au sens habituellement donné au terme implicite ; car on s'y borne à la seule signification soit mathématique soit logique en l'interprétant d'une manière qu'il nous va falloir compléter. Inversement le mot explicite comporte dans ce dictionnaire une signification psychologique, littéraire ou morale. Preuves que notre réflexion technique a besoin de se préciser en cherchant la filiation et la cohérence des acceptions pour des vocables de même famille.

Etymologiquement, *implicite* évoque l'image d'une chose (objet ou pensée, ou intention) qui est pliée dans une autre ; mais par extension de cette image d'enveloppement il se trouve que le terme comporte une double signification, tantôt passive, tantôt active : l'implicite est ou enveloppé, ou (sens moins remarqué mais plus important) il est enveloppant. Mais en outre [442] il y a bien des manières différentes d'être enveloppé ou enveloppant, bien de la variété dans la nature des choses ou des idées qui peuvent être empaquetées, enroulées, incluses, contenues ou contenant, soit en fait, soit en droit et par des liens d'une solidité très diverse. Avant même d'examiner ces distinctions nécessaires, écartons un emploi tout à fait aberrant du terme impliqué quoique, dans l'usage, cette acception ait été presque seule utilisée par les savants et les logiciens. Longtemps en effet le mot impliqué, pris absolument, a été réservé à l'inclusion d'une fausse conséquence, à la présence non remarquée d'une contradiction qui ruine l'affirmation portée. « Cette proposition implique », disait-on pour signifier qu'elle se détruit elle-même devant un regard critique qui, selon l'expression de Platon, découvre l'ennemi en son sein.

Toutefois ce qui est inclus sans être d'abord remarqué n'est pas toujours, ni normalement, une erreur formelle, une contradiction logique. Il semble donc naturel d'étudier les différentes sortes d'inclusions dont l'étude de la vie subconsciente ou des procédés supra-discursifs de l'intelligence ont manifesté l'importance et la richesse.

Selon qu'il s'agit d'une relation de fait ou d'une nécessité intellectuelle la signification du terme implicite se colore ou se déploie différemment. Prenons

d'abord comme exemple un état très complexe et qui excède même l'ordre philosophique, car la distinction que nous cherchons à établir se présente là sous une forme en quelque sorte grossie et poussée à bout. L'expression « foi implicite » offre une équivoque qui a été l'occasion de malentendus sans fin parce qu'on ne s'est pas rendu compte assez expressément de l'hétérogénéité et de la compatibilité de ces deux acceptions trop faciles à mêler ensemble. Pour les uns, plus attachés au contenu intellectuel et à la connexion logique de la doctrine, la foi implicite est celle qui dans une assertion objectivement admise et explicitement professée, enferme des conséquences nécessairement contenues même quand elles restent inaperçues du croyant qui [443] n'a pas besoin d'en connaître la formule exacte. Pour les autres, la foi implicite est une disposition totale de l'âme qui par des raisons concrètes plutôt que discursives adhère à l'ensemble d'une révélation divine, sans que ce motif de pure foi s'attache à l'analyse ou à la synthèse des vérités intellectuellement cohérentes. Cette attitude personnelle (qui met sans doute en jeu l'intelligence entière même quand elle reste caligineuse) ne requiert l'examen critique ni de cet état subjectif, ni des assertions objectives pour être fondée en raison, généreuse et méritoire en son option.

On aperçoit par là combien l'implication peut être diversifiée, selon qu'il s'agit de notions rationnelles, de vérités métaphysiques, de complexités psychologiques, d'intentions morales, d'attitudes religieuses et de décisions vitales. Or, en proposant une méthode d'implication, nous avons précisément tendu à montrer que les données de fait et les exigences de droit, loin de s'opposer ou de rester étrangères les unes aux autres, composent un ensemble organique, un dynamisme cohérent de telle façon que la métaphysique de la nature se relie aussi bien aux données empiriques et aux sciences positives qu'aux aspirations de la vie personnelle et aux requêtes de l'ordre religieux. Ce qu'on a nommé « *compages rerum* » pour marquer cette conspiration universelle dont parlaient les stoïciens comporte donc en effet une explicitation reliant toutes les phases du devenir, les aspects les plus contingents, les inventions de la vie, l'effort initiateur de la raison, la loi d'airain, le règne de l'ordre, l'avènement possible d'une vérité de grâce et d'amour. D'où les deux aspects que présente cette méthode d'implication dont quelques critiques se sont demandé comment elle rat-

tache l'*a posteriori* et l'*a priori*, l'ordre des faits et l'ordre des nécessités, le mouvement ascensionnel et la descente d'en haut pour expliquer la suture réelle et intelligible de ce qui d'ordinaire dans les doctrines philosophiques oscille entre le dualisme, le pluralisme et le monisme, sans aboutir à l'union dans la diversité. [444]

Trop souvent la philosophie, même quand elle s'est attachée au subconscient, aux formes élémentaires et confuses de l'activité sensorielle, sentimentale, esthétique, mystique, s'est uniquement appliquée à faire passer « l'implicite vécu à l'explicite connu », comme si, en dernière analyse, il n'y avait de vrai, de réel que ce qui est susceptible de devenir objet d'analyse discursive et de synthèse notionnelle. Or c'est là une immense lacune, une amputation meurtrière pour les plus hautes fonctions de l'art, de la métaphysique, de la vie sociale et religieuse elle-même. Non ; l'explicite ne chasse pas, ne tue pas, n'absorbe pas tout l'implicite. Car, pour une part qu'on peut appeler principale, cet implicite précède, accompagne, suit, devance et domine l'activité analytique de l'esprit. Ce n'est pas la synthèse qui suffit à compenser l'abus de l'analyse avec des éléments fictifs. Ce n'est pas l'intuition qui peut légitimement remédier aux prétentions du discours ; car, pour une pensée itinérante vers l'infini, jamais il n'y a, dans la force du terme, rien de purement intuitif. C'est l'implicite qui est le succédané de l'intuition, l'implicite qui, loin de nous arrêter dans une présomptueuse exhaustion, sert à la fois à étancher et à raviver notre soif de la vérité.

Si l'on ne veut pas que l'être se réduise à l'évanescence d'un pur idéalisme, l'implicite correspond seul pour nous à l'unité réelle et concrète. En tout ordre et en tout objet de pensée, ce qu'il y a d'essentiel, de positif, de conquérant, de vivifiant ne se laisse pas émacier en éléments abstraits ni en relations explicites. C'est dire que la science aurait beau étaler toutes les vérités distinctes, elle ne ferait pas disparaître, elle préparerait seulement toujours mieux la saisie fraîche et vive de ce qui est irréductible à la seule connaissance, le secret de l'Être et des êtres, l'unité réelle réfractaire à l'analyse comme elle est inaccessible à la synthèse. Sans doute, l'explicite est comme la conquête et le repos de chaque étape, mais chaque pas nouveau nous rend le sentiment d'une découverte à faire et, comme on l'a dit, la Jérusalem céleste sera [445] parée, dès le

seuil et pour l'éternité, d'une nouveauté dont le charme doit être fait de cet implicite qui, pour nous, ne saurait jamais être explicité entièrement. (Cf. *Les Etudes Philosophiques* : Communication de M. Jacques Paliard, intitulée « recherche sur la pensée implicite » et discussion qui l'a suivie : décembre 1930, pp. 95-107).

Les assertions — peut-être un peu surprenantes pour certains esprits — qui viennent d'être présentées ici ne sont point sans attaches profondes et multiples dans le passé de la philosophie. Elles inspirent notamment l'effort tenté par Leibniz pour dépasser son idéalisme et pour s'orienter, par une critique plus attentive, vers un réalisme supérieur et vraiment intelligible, ainsi qu'essaye de l'établir l'étude où je m'attache à faire comprendre la raison, la signification et la portée de la théorie du *Vinculum substantiale* (Paris, Beauchesne, 1930).
[446]

38. Libre arbitre et distinction de l'essence et de l'existence.

[Retour à la table des matières](#)

On s'imagine volontiers que la liberté est un cadeau, une chose toute faite se trouvant ajoutée à un être qui sans ce don serait préalablement constitué dans une nécessité ou une spontanéité pure. Rien de plus inintelligible et de moins fécond. S'il surgit en nous un libre arbitre, c'est parce qu'il y a une imperfection congénitale, mais qui permet ou même requiert la conquête d'une liberté, à partir d'une hésitation normale entre deux routes du devenir et d'une option volontaire à faire inévitablement. Et cette ambiguïté ne résulte pas seulement des bifurcations objectives qui peuvent s'offrir à notre choix en face de buts extérieurs à poursuivre ; elle est intérieure et inhérente à l'acte d'un penser en quête de son propre achèvement. Il ne s'agit donc pas seulement d'opter entre des objets extrinsèques, il s'agit de réaliser ce qu'il y a de plus intrinsèque,

de plus constitutif dans la vie de l'esprit. Et la prétendue autonomie d'une volonté qui se prendrait illusoirement pour fin en soi n'est encore qu'un objet extrapolé en idole mensongère et tyrannique. Car pour procéder ainsi, on suppose indûment que notre idée du vouloir est homogène et adéquate en soi ; tandis que réellement elle est travaillée indéfiniment par le conflit de deux pensées qui la rendent instable et même fuyante en deux sens, oscillatoirement portée à s'universaliser ou à se monadiser.

C'est donc moins sur les buts hétéronomiques et excentriques de l'esprit que sur sa concentration totalisante qu'un effort libérateur est à réaliser. Il ne suffit pas d'invoquer une spontanéité pure ni inversement un impératif absolu pour donner une notion juste de la liberté. Elle n'est pas compatible avec un monoïdéisme non plus qu'avec un formalisme abstrait et tout rationnel. S'il est vrai que la raison suscite les idées multiples et antagonistes qui permettent le choix, cette condition elle-même dépend d'une initiative plus profonde, plus intime. Aucune pensée n'est [447] nôtre qu'en se dédoublant pour ainsi dire et en posant un dilemme implicite dont nous aurons à montrer la rigueur, le contenu, les conséquences ultimes. En attendant il faut déjà comprendre comment l'alternative dont nous parlons est posée non entre des objets, mais entre des directions intérieures à la pensée en devenir.

On imagine souvent que — tantôt la liberté est la « concupiscence de la raison », *appetitus intellectualis et determinatio intrinseca ipsius veri et boni, autonomia voluntatis sese volentis et moventis* — tantôt qu'elle s'attelle du dehors à tel mobile, à tel ou tel motif auquel elle confère l'infinie supériorité de son indétermination. Ailleurs (cf. *Action*, p. 59), j'ai indiqué déjà (et cela avait surpris quelques-uns des juges de cette thèse, notamment Victor Brochard qui disait ne pas comprendre cette implication de l'infini dans le dynamisme de la raison et de la volonté) comment s'entresuivent les démarches de la spontanéité et de la liberté par les initiatives associées de la réflexion inhibitrice et de l'aspiration propulsive. Maintenant il y a lieu de compléter et d'approfondir ces vues un peu trop simplifiées et extrinsèques ; et nous avons à montrer comment le penser, en son émergence même, est, par une causalité réciproque et intestine, libération et dynamisme nouveau.

La distinction, sur laquelle on a si justement insisté du point de vue noétique entre l'essence et l'existence chez tout être contingent, demande à être également posée, du point de vue pneumatique, en toute pensée finie, entre ce que le sujet pensant connaît de ses états ou de ses opérations et ce qu'il porte de réalité spirituelle dans son fond ou dans ses aspirations. S'il y avait équation entre l'une et l'autre de ces pensées, le problème de l'alternative, du libre arbitre et de l'option n'aurait pas à se poser. Mais il ne peut en être ainsi pour un esprit à la fois borné et fendant à l'infini. Sans doute nous sommes tentés d'établir cette parité mais par un artifice analogue à celui qui extrapole les données inadéquates avec lesquelles nous constituons les signes dans lesquels les objets et les concepts [448] semblent s'achever et se stabiliser. Pareillement, et si profondément réel que soit l'esprit pensant, avec les virtualités qui le rendent « *capax entis* », nous fabriquons un signe mental que nous prenons pour la véritable effigie, pour l'authentique personne que nous avons conscience d'être. En nous ce *verbum mentis* n'est pas (comme en Dieu) consubstantiel à l'esprit même ; il y a dans l'idée que notre pensée se fait d'elle-même une part de vive réalité mais il y a aussi une part d'artifice et de représentation conventionnelle et en tout cas fort inadéquate. Or il est contradictoire d'être à la fois copie et original, image plus ou moins adultère de la substance authentique. D'où le risque de nous attacher à la feinte personnalité avec toutes ses convoitises où elle met quelque chose de l'infinitude qu'elle porte en elle, et au contraire le devoir de sauvegarder l'âme profonde, de cultiver la personne, d'étendre ses vœux jusqu'à l'objet de son aspiration infinie. On comprend par là le caractère primitif, simple, de l'option à laquelle est suspendue la genèse de la pensée, en ce qu'elle a de foncièrement personnel. Le problème qui s'étend à tout l'ordre contingent des êtres, en qui l'essence et l'existence ont à réparer pour ainsi dire leur dissociation grâce à la présence médiatrice de Dieu, trouve son analogue chez les esprits finis qui, au lieu de prétendre s'être eux-mêmes dans une chimérique suffisance, ont besoin de reconnaître leur désunion intime et de chercher comment ils peuvent accueillir le principe d'un accord.

En effet, sans que nous ayons besoin d'explicitement toutes ces relations intimes, la vie pensante produit les pensées qui entraînent le mouvement de la conscience vers ses fins proches ou lointaines en paraissant la dispenser d'un

retour sur soi. Ce retour est pourtant nécessaire non seulement au philosophe mais à quiconque cherche le fondement de sa vie personnelle, fût-ce pour mieux dépasser l'enceinte toujours étroite de la personnalité humaine. Ce qu'il importe de remarquer, en matière de conclusion provisoire, c'est ce fait que le primesaut de la connaissance est portée à négliger dans son élan direct, mais qu'on ne [449] peut laisser ignoré ou inutilisé sans détruire en son germe toute science de la pensée :

— Dès lors que nous pensons notre pensée, nous la produisons en un verbe intérieur, *verbum mentis*, qui l'incarne en un signe non seulement mental mais toujours au moins secrètement organique ; — verbe qui semble avoir ce double rôle, cette double prétention d'atteindre quelque chose (sinon même l'essentiel) de l'être pensé, et de constituer une *représentation* pensante de cette réalité dont la *présence* n'empêche pas l'extériorité et l'irréductibilité à la conscience. Voilà la vérité, toujours impliquée en toute pensée ; mais, comme il semble contradictoire d'être à la fois copie et original, d'ordinaire on transige, on use d'atténuation, de distinctions ; on oscille de l'une à l'autre de ces thèses ; on met la nature intelligible et l'essence d'un côté, la singularité concrète et l'existence individualisée, de l'autre côté. Et on ne s'aperçoit pas de l'incompatibilité, sur le plan statique, de ces assertions, également inévitables ; tant l'esprit est forcément entraîné vers un plan dynamique, au risque de supposer déjà résolu un problème qu'on n'a cependant ni théoriquement posé, ni, encore moins, effectivement doté d'un examen et d'un essai méthodique de solution.

On retrouve ici, sous une forme analogique et plus instructive, l'apparente et fausse antinomie qu'exposaient déjà nos réflexions initiales sur la pensée cosmique, sur le conflit de l'un et du multiple ou du continu et du discontinu. Maintenant nous devons saisir d'une manière déjà plus intelligible comment la continuité de la vie mentale offre à l'analyse une discontinuité qu'aucun effort ne peut faire disparaître. Toute la suite de ce tome II manifestera en même temps la liaison indissoluble de notre genèse mentale et la désunion, non moins réelle, de notre pensée personnelle en quête d'un principe de cohérence intérieure. C'est pourquoi il est nécessaire de revenir sans cesse sur le fort et le faible de notre pensée en expliquant qu'elle a besoin perpétuellement de se

confirmer et de se dépasser, de se posséder et de se donner encore et toujours.
[450]

39. Distinguer sans séparer, unir sans confondre.

[Retour à la table des matières](#)

La difficulté de notre tâche consiste, pour une grande part, à maintenir la distinction de nos facultés comme de leurs objets et à bien voir les connexions intellectuelles et réelles qui préparent l'unité de leurs fonctions.

Une méprise, tout au moins une idée très incomplète, nous montre dans les différentes sciences une diversité objective et pour ainsi dire ontologique de termes à connaître ou de fins à poursuivre. Une telle conception renferme sans doute un aspect de vérité dont nous devons toujours tenir compte. Mais une autre vérité, plus importante et plus philosophique, doit nous rester toujours présente. Nos sciences se spécifient moins par leur objet matériel (au sens logique du mot) que par leur objet formel. En un sens il n'y a qu'un universel et unique problème. Notre pensée n'est qu'un organisme de facultés ; et, pour rendre intelligible et résoluble la question qui va des profondeurs de la nature jusqu'à notre Unique nécessaire, le morcelage indispensable des recherches comme des paliers et des réalisations à parcourir doit être compensé par un souci constant des interdépendances ou des dépendances sans lesquelles rien ne serait compréhensible ni consistant.

Toutefois, dans ce vaste ensemble il n'est pas surprenant que notre pensée à double visage porte son attention tantôt sur l'un tantôt sur l'autre de ces deux horizons. On a même remarqué que ce n'est point seulement alternativement chez chaque personne humaine, ni selon les divers tempéraments intellectuels ou les multiples familles d'esprits ou d'écoles que de tels contrastes se manifestent pour aboutir à une sorte de monoïdéisme personnel ou collectif ; c'est

dans l'opposition des grandes civilisations, des grands mouvements de la pensée philosophique elle-même. Ainsi l'Orient est resté longtemps fidèle à une doctrine beaucoup plus attachée à la spéculation morale et à l'ascèse minutieuse, tandis que la culture occidentale [451], après s'être longtemps éprise d'une spéculation noétique, a évolué, par ses recherches rationnelles et expérimentales, vers des études et des industries qui font croire parfois aux Orientaux que notre science de civilisés est une barbarie puissante, au prix de leur sagesse pneumatique. Peut-être que le grand besoin de notre époque de chocs et de compénétration est-il de réunir sous une conception supérieure de la vérité et de la vie ces formes adverses d'une pensée qui vaudra surtout par un équilibre en mouvement, par un effort plus compréhensif, par une conscience plus exacte de l'option à faire.

Pour nous dégager aussi bien du positivisme et de l'immanentisme que d'une fausse sagesse trop confiante en son propre quiétisme et trop compatible avec maintes dépravations, il est donc bon et urgent même de nous mettre en face des alternatives profondes et de l'option virile qui, au lieu de nous exposer à suivre des voies exclusives et fausses, nous acheminera vers la seule solution complète. Nous n'étudions pas, en cet ouvrage sur le Penser, toutes les erreurs de pensée dont le détail serait indéfini. Qu'on ne nous reproche donc pas d'omettre une « théorie de l'erreur ». Sans entrer dans le détail des explications de Platon, de Descartes ou de tant d'autres, nous remontons en deçà de toutes les méprises ou de tous les abus éventuels de la pensée, afin de montrer comment ils sont possibles, comment même ils peuvent se polariser et engager toute notre destinée. Nous ne nous contentons pas de faire appel à une volonté précipitée, source de préjugés et de fautes, mais nous saisissons, au principe commun de la pensée et de l'activité élicite, l'arme à double tranchant dont l'être intelligent ne peut pas ne pas faire usage. C'est donc moins l'erreur que la faillibilité de l'esprit contingent dont nous avons à rendre compte. Une déviation initiale fait plus qu'expliquer les illusions accidentelles ; elles nous font comprendre la fausse orientation d'ensemble qui peut entraîner avec elle et pour ainsi dire aimanter autour d'elle les perturbations intellectuelles dans une causalité réciproque. [452]

40. Que serait un vrai discours de la méthode.

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de reporter en deçà de la ligne habituelle l'origine des décisions intellectuelles, donc aussi le risque des erreurs, les règles de la prudence, les conditions de la fidélité au vrai. Il ne suffit donc pas, pour éviter les illusions et les déviations, de recourir à un doute qui semble préalable et curatif, de vider l'esprit de ses préjugés comme on renverse une corbeille de pommes afin de n'y replacer que celles dont l'apparence est saine. Malebranche avait déjà remarqué la témérité d'une semblable précaution prise une fois pour toutes. Car nos pensées habituelles sont tellement imprégnées de routines ou de passions secrètes que nos jugements restent dangereusement colorés. Et comme nous ne pouvons nous dépouiller par *un* acte réfléchi, si énergique et si instantané qu'il soit, de notre hérédité, de notre infirmité, de notre partialité, le critérium de l'évidence, censément rationnel et impersonnel, reste, dans la pratique qui ne souffre aucun délai, un terme idéal qui ne peut être atteint d'emblée ni même jamais complètement. La thérapeutique à employer, l'hygiène à observer pour redresser ou purifier l'esprit comportent des règles plus profondes, plus complexes, une vigilance, une diplomatie, une défiance de soi, un recours à l'observation, au contrôle d'autrui, à la tradition, à la critique spécifiquement appliquée à chaque objet d'étude, à chaque question particulière. Bien plus, nous verrons dans la suite que cette prudence morale ne suffit pas sans une humilité intellectuelle qui nous met en garde contre la tentation de croire qu'en aucun point nous atteignons le dernier fond des solutions en quelque ordre naturel que ce soit. Et c'est par cette disposition que seulement nous pouvons communier d'un part avec tout l'avenir des progrès scientifiques et d'autre part avec la vérité intégrale, toujours transcendante à nos connaissances humaines.

Avec son génie du bon sens, Descartes a souvent d'ailleurs corrigé l'illusion de sa méthode en réagissant contre [453] l'esprit de déduction et de

système, mais non sans tomber en maintes erreurs de précipitation et de simplification outrancière. C'est à juste titre qu'il avait voulu compenser le caractère trop linéaire de sa philosophie en remarquant paradoxalement qu'il est plus sûr, plus aisé de mener de front l'étude de plusieurs sciences que d'en approfondir une seule. Il retrouvait ainsi une vérité traditionnelle, analogue à celle que Socrate avait inculquée en soutenant que l'esprit de la science comme celui de la vertu est unique ou même que toutes deux s'unissent. Thème consonnant à celui de l'Ecole rappelant que le vrai et le bien naissent *ex integra causa*, tandis que l'erreur et le mal procèdent *ex aliquo defectu*. Et s'il est exact que, à l'intérieur de la science, entre la science et la pratique, au cœur de l'action même, l'analyse discursive ne réussit pas à relier expressément dans la théorie les principes propres aux diverses sciences, ni la connaissance explicite à la vie concrète de l'esprit, ni les ingrédients de la pensée et de la volonté à l'opération effectuée, il résulte de là, non que la prudence se passe de la science, mais que la méthode intellectuelle ne s'enclôt pas dans une spéculation abstraite, en sorte que le critérium de la vérité ou la méthode de la pensée sont infiniment plus complexes que ne le laisseraient supposer les règles ordinairement proposées pour la direction de l'esprit. Dire cela ce n'est pas déprécier la ferme et nécessaire régulation de la raison ; c'est rappeler le mot d'Aristote : des réalités plastiques et vivantes, vivante et souple doit être la norme ; à plus forte raison s'il s'agit d'étendre nos pensées humaines aux aspirations infinies et à l'éternelle vérité. [454]

41. Contre le glissement vers l'idéolâtrie.

[Retour à la table des matières](#)

« On surprendrait peut-être nos métaphysiciens, me disait un collègue, en les assurant que leurs concepts les plus raffinés ne diffèrent guère, par l'estime qu'ils en font, des crocodiles qu'adoraient certaines peuplades primitives ». — Comment rendre tout à fait injuste une telle boutade, mais aussi comment

comprendre qu'elle ait plus de signification qu'un trait d'esprit caustique ? Il ne s'agit pas encore d'étudier la fonction philosophique dans toute sa portée ; mais il est bon de signaler une déviation qui peut conduire à de graves méprises.

Dans toute la suite de nos pensées la faille qu'il nous avait fallu reconnaître ne se borne pas à d'infinitésimales fissures qui s'éparpilleraient dans notre édifice intellectuel ; elle forme une grande lézarde qui des fondations s'étend jusqu'au faite, sans qu'aucun replâtrage puisse tenir. Il semblerait d'abord que nous puissions nous réfugier dans l'un ou dans l'autre des côtés ; et beaucoup en effet évitent de se placer à l'endroit le plus menacé et cependant le plus nécessaire à surveiller et à consolider. Quand nous parlons des deux pensées ou même des deux orientations d'ensemble entre lesquelles nous oscillons, il ne faudrait donc pas croire que l'option à faire consiste à se porter tout entier vers l'un ou l'autre des emplois de l'esprit, comme si précisément nous n'avions pas à trouver le moyen de les compléter, non l'un par l'autre (ce qui nous a paru chimérique), mais à les consolider l'un et l'autre par leur subordination à ce qui pourra les cimenter et les unir. Si l'on s'attachait au seul noétisme, on serait tôt ou tard réduit à l'extrapoler en refoulant, sans l'expliquer ni le détruire, l'élément proprement spirituel ; et inversement si l'on prétendait tout ramener au seul pneumatisme, on aboutirait tôt ou tard à une anomie intellectuelle et à une lutte contre tout dogmatisme de la raison, sans remarquer que cette anomie est prise elle-même comme un dogme hostile à tous les autres. Mais comment, dès son premier élan personnel, la pensée peut-elle [455] se fabriquer des idoles ou se préparer au culte « en esprit et vérité » ?

Dieu serait-il la « dernière idole » ? Il faut reprendre une formule augustinienne : il y a en effet une idolâtrie déiste (30). On a cru trop facilement découvrir avec « l'idée de Dieu » la soudure parfaite qui assure la solidité de notre conscience fissurée et de toutes les réalités discontinues ; mais non ; car cette notion même de Dieu entre, elle aussi, dans le rang, se mêle à la promiscuité de nos pensées, révèle l'infirmité anthropomorphique qui fait de cette idée, en tant qu'idée nôtre, un phantasma parmi tant d'autres, et un objet qui demeure lui aussi un mystère n'éclairant les autres qu'en concentrant en lui toutes leurs ténèbres. Soit donc qu'il y ait là une difficulté métaphysique d'un caractère es-

sentiel et congénital en toute pensée finie, soit que cette obscurité ait été épaissie par une ignorance, une concupiscence, une dépravation acquise, nous voici en face d'une étrange question.

Y aurait-il donc, pour expliquer la suture tant des formes subalternes de notre activité mentale que pour justifier et vivifier l'affirmation vivante d'un Dieu vivant, une troisième sorte de pensée à déceler et à requérir ? Est-ce que, pour rendre possible la coopération paradoxale dont nous profitons et dont même nous abusons (sans nous rendre compte des conditions qui seules permettent cet usage ou cet abus), nous ne recourons pas sans cesse à un secret agent de liaison ? Est-ce que surtout, entre ce que Leibniz nommait les ingrédients découverts par l'analyse dans le concept du Dieu infini et parfait, ne subsiste pas ce terme vital, ce lien substantiel, cet échange qui constitue, dans toute la force du mot, l'esprit ? N'est-ce pas cet inventaire nouveau que nous avons à pousser à fond ? Et puisque nous devons d'abord nous mettre en garde contre les méconnaissances et les aberrations de la pensée, ne s'agit-il pas présentement de prévenir l'oubli, l'emploi fautif, l'indocilité d'une pensée qui, née de l'esprit, vivant par l'esprit et pour l'esprit, pêche cependant si fréquemment contre l'esprit ? [456]

42. Comment se fabriquent les idoles ? A quel prix on échappe à tout faux culte.

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est point seulement par condescendance charitable, encore moins par pure tolérance, que nous devons supporter et même aider, mieux encore, aimer ceux mêmes qui pensent contrairement à nous : *diligite errantes*, disait S. Augustin, tout après avoir déclaré : *interficate errores*. Il y a en cette attitude œuvre d'intelligence et de justice. Car, — d'une part, nous ne pouvons nous faire arbitre total de la vérité, toujours plus large que nos vues personnelles, ni com-

prendre à fond l'état d'âme de nos contradicteurs en faveur de qui peut être invoqué le précepte : « vous ne jugerez pas » qu'il faut entendre précisément du sens foncier de leur adhérence au vrai ou au bien. — D'autre part, l'effort souvent onéreux que nous avons à nous imposer pour dominer nos susceptibilités propres et les bornes de notre horizon habituel profite à notre élargissement intellectuel autant qu'à notre croissance morale.

Il ne s'agit donc pas uniquement d'une indulgence générale à l'égard des dissidents, alors que nous garderions par devers nous la conviction de notre supériorité, au point que, confirmés dans la bonne opinion que nous avons de nos certitudes propres, nous y ajouterions la satisfaction d'estimer davantage notre propre largeur d'esprit. Il s'agit de plus et surtout de mieux que cela. Car, sans rien relâcher des vérités dont nous sommes en possession contrôlée, nous devons modestement rectifier ce qu'il peut y avoir d'insuffisant ou d'excessif en notre manière de les comprendre et d'y adhérer. D'où l'effort souvent enrichissant qu'il est juste de faire pour nous placer au point de vue des autres esprits, apercevoir ce qu'à tort ou à raison ils voient de leur côté autrement que nous. Disposition qui, très salutaire pour la paix sociale comme pour le zèle apostolique, procure en outre à quiconque s'acquitte de ce devoir d'équité une libération des partialités, un sens plus exact des progrès que la pensée doit réaliser si [457] elle veut éviter la sclérose et l'assoupissement. C'est pourquoi nous ne saurions trop méditer sur l'étroitesse inévitable quoique toujours extensible de nos concepts et de nos systèmes.

Parce qu'il y a partout un élément noétique, un aspect rationnel, une armature logique et réelle dans les objets ou dans les productions de notre pensée, nous sommes tentés de nous attacher à ce réalisme essentiel comme à un principe intrinsèque d'existence et d'intelligibilité. Or c'est cela même qui est insuffisant, qui est périlleux, qui est même idolâtrique, parce que nous transformons ainsi ce que nous avons nommé un tremplin solide en un but, en une solution qui, stabilisée au point de vue idéologique, devient aussi trop facilement une fin moralement limitative, un terme prématuré qui masque les perspectives ultérieures de la pensée. Sans doute beaucoup de ceux qui canonisent les données matérielles, les abstractions scientifiques, les systématisations notionnelles, cherchent à y juxtaposer ou à y superposer des visées plus hautes et meil-

leures. Et pour sembler y réussir, ils recourent à un effort tout discursif en s'appuyant sur des principes suspendus entre ciel et terre, en perforant pour ainsi dire, comme l'écrivait naguère un partisan de cette conception, « la coupole qui ferme à nos regards tout le monde des intelligences séparées, que seul le petit judas du raisonnement nous permet de connaître ». Mais que d'hommes s'acclimateront sous ce dôme clos ! Combien, pour ceux même qui font confiance à la force de la raison, le lien de ce monde avec l'autre monde reste obscur et arbitraire. Combien vite ce fil d'une ratiocination qui part de principes, trop rigidement tendus pour n'être pas fragiles, se brisera pour nos contemporains qui trop nombreux n'accordent plus crédit aux méthodes exclusivement abstractives et déductives dans l'ordre invérifiable des assertions métaphysiques. Peut-on parler de connaissance toute extrinsèque et formelle, sans connaissabilité aucune de la vérité affirmée comme une chose brute ? Et après qu'on nous a installés dans le plan étale et stabilisé [458] des certitudes immuables au nom même d'un empirisme organisateur, l'apparition d'exigences transcendantes, les requêtes d'une ascèse morale ne sembleront-elles pas une contradiction, une intrusion déconcertante pour les habitudes intellectuelles et pour les sécurités naturelles qu'on avait préalablement canonisées ? Même du point de vue philosophique, combien plus véritables, instructives et bienfaites sont les paroles d'une belle collecte de la liturgie : ô Dieu qui voyez que nous ne nous fondons sur aucune de nos pensées et de nos actions... Chercher un appui, non seulement pour le monde et pour soi, mais pour l'ordre transcendant lui-même, en des choses, en des idées dont la réalité, très incontestée, est cependant essentiellement besogneuse, c'est donc déjà une faute capitale contre l'esprit. Toutes les doctrines qui s'attachent uniquement à l'aspect noétique, si réel et fondé qu'il soit, constituent donc, sous prétexte de vérité objective, une pensée mutilée et créent pour nous un péril prochain d'infidélité à la loi de notre développement spirituel.

Prétendre que d'un point de vue strictement rationnel et objectif, il y a une « philosophie en soi » parfaitement cohérente et idéalement subsistante en son occlusion, c'est non point répondre à une exigence de la pensée pure, mais énoncer une assertion verbale qui est à la fois contre la possibilité, l'intelligibilité et la tradition. Que serait en effet une rationalité en dehors de

toute raison vivante, de toute pensée incarnée ? Que serait-elle en l'absence de tout fondement naturel et de toute conscience personnelle. Ou voudrait-on alors que ce fût Dieu qui fût philosophe et contiât en son entendement ce type, irréalisé en dehors de lui, de la philosophie en soi ? Mais quel absurde idéal et combien contraire au sens originaire et permanent qu'impliquent l'étymologie et l'emploi traditionnel d'un mot qui signifie non pas sagesse parfaite, *sophie*, mais recherche, estime, amour, approximation d'une vérité et d'une vertu, *inventum philosophicum semper perfectibile*, a dit S. Thomas. Ainsi le concept même de philosophie, comme nous le montrerons davantage plus [459] loin, nous interdit de la terminer en concepts, d'en faire une entité immobile, de séparer les systèmes mouvants de l'effort spirituel qui les soutient, les renouvelle et les complète. Sinon faudrait-il aboutir à ce monisme idéaliste d'un Spinoza qui tendrait, sans y atteindre d'ailleurs, à réaliser l'attribut de la pensée en dehors de toute conscience et de toute personnalité même divine, pour ne voir dans la pensée pensante qu'une conséquence ultérieure et qu'un mode dérivé de la seule substance échappant à toute détermination ?

On le voit donc : qu'il s'agisse des objets particuliers de la pensée ou de la pensée abstraitement prise en elle-même, nous pécherions gravement en nous attachant au seul aspect rationnel comme s'il était non seulement isolable, mais complet et suffisant pour rendre compte d'une vie intellectuelle simplement et passivement informée par lui. Sous couleur d'intégrisme doctrinal, ceux qui se sont parfois appelés les défenseurs de l'esprit, les partisans de l'intelligence, des protagonistes de la raison ont, par un juste choc en retour, ramené la raison à un horizon borné par un positivisme qui traite l'infini de vocable absurde ; ils ont mutilé ou dépravé l'intelligence en l'asservissant au jeu des combinaisons esthétiques ou politiques par une collusion entre des thèses toutes théoriques ou même irréelles et ce que certains ont proposé comme l'espoir des dominations charnelles ; ils ont bâti un système d'absolutisme spéculatif qui, ne pouvant jamais être appliqué au réel, permet cependant de maintenir en droit un code de pensée et un conformisme contraignant dont on se sert au besoin, mais tout en étant prêt, selon les occurrences, à de complaisantes dérogations.

On ne saurait exagérer la gravité des erreurs qu'entraîne ce mélange de positivisme et d'idéologie qui essayent de se compenser, mais qui en réalité mul-

tiplient leur malfaisance, en habituant les esprits à une sorte de comptabilité de conscience en partie double, et en leur donnant à croire qu'ils sont à la fois les détenteurs de l'absolue vérité et les maîtres de l'habileté pratique. Ce [460] qui cependant les excuse partiellement en animant leur zèle plus sincère que clairvoyant, c'est le spectacle, très fréquent aussi aujourd'hui, d'un excès inverse, d'une faute symétrique contre la pensée ; il nous faut maintenant mesurer la force de cette autre tentation.

Par réaction contre les abus d'une pensée exclusivement attachée à ces objets de tout degré, nous avons assisté à la contagion d'une conception opposée. Oubliant trop souvent que la pensée concrète ne se passe jamais de soubassement rationnel et d'armature logique on a, sous maintes formes, préconisé un recours à l'intuition, une connaissance synthétique ou même unitive, une immédiation qui rendrait à la pensée l'élan, la promptitude, l'infailibilité d'un instinct ou d'une inspiration dont les philosophes de l'abstrait seraient incapables ou même exclus. Dès lors, toute la zone moyenne où nous avons suivi pas à pas les progrès de la pensée est volontiers abandonnée. On laisse aux sciences utilitaires ce domaine inférieur, où l'on risque toujours d'être enfermé en des théories caduques et en des systèmes clos, pour s'élever à un ordre analogue aux divinations de l'artiste ou à l'effusion du sentiment par delà les analyses dialectiques, les définitions intellectuelles et les dogmes absolus.

Serait-il donc légitime et vrai de faire confiance à cette méthode, si on peut appeler ainsi une simplification de toutes les voies d'accès, comme celle qu'avait rêvée, mais en sens contraire, « la philosophie des lumières » au XVIII^e siècle ? A cette époque l'on assurait que la raison, devenue adulte, n'avait plus besoin des bourrelets de l'enfance, des appareils orthopédiques et barbares, d'un *Organon* logique et métaphysique, et que la raison elle-même suffirait seule et droite à marcher vers la vérité libératrice et bienfaitrice. On sait ce qu'il en est d'abord résulté pour les personnes et pour les peuples, et que « les lumières du bon sens directement consultées » semblent de plus en plus insuffisantes pour régler, sans technique, les difficultés universellement pendantes. N'avons-nous [461] donc pas à nous défier d'une maîtrise symétri-

que à celle de la raison raisonnée, en ce temps où la direction des esprits et des affaires semble passer souvent à des essayistes, à des improvisateurs, à des esthéticiens, à des passionnés qui recourent à des forces anonymes plus ou moins disciplinées pour l'action directe, à des mythes populaires ou à des proclamations juvénilement intellectuelles ? Que nous sommes loin du précepte « rien n'est plus sûr que la lumière, il faut la suivre sans pécher contre elle et partout où elle nous conduira ». On parle bien d'une science du réel, du concret : mais combien, faute de subordonner aussi le concret à l'universel, une telle prétention d'ordonner le contingent et le singulier même demeure précipitée et périlleuse. Et, ce qu'on nomme science du réel, n'est-ce pas plutôt parfois une théorie portant sur le concept abstrait du concret (33), et non une doctrine dont le caractère scientifique serait mesuré par les ressources pratiques et la valeur opératoire dont elle nous munirait ?

Ne soyons donc pas dupes d'espoirs prématurés et d'anticipations téméraires. Est-ce même dire assez et ne faut-il pas condamner ce second péché contre la pensée, celui qui consiste, non plus comme le premier à hypostasier les données de fait ou les généralités abstraites, mais à canoniser une sorte d'intuitionnisme ou d'immanentisme créditant à l'infini les inventions de la pensée et voyant dans cette plasticité illimitée le seul acte pur, la seule condition de la vie de l'esprit, la seule vérité qui reste sur les ruines des lois positives, des systèmes philosophiques, des organisations sociales et de toutes les dogmatiques spirituelles ?

Là sans doute est une des plus périlleuses tentations de la pensée contemporaine. Mais, sous des formes diverses ou moins visibles, ce péril a été de tous les temps. Il était hier celui du dilettantisme s'enchantant de ses rêves et ne vivant que pour la fécondité de l'art ou le bercement des émotions pieuses. Il sera demain peut-être l'effort révolutionnaire contre une civilisation trop embarrassée [462] de routine, de situations acquises, d'idéologies archaïques. Raison de plus pour insister sur l'urgence d'accorder à la puissance plastique, inventive, unitive de la pensée toute sa part, mais de ne lui accorder que sa part légitime. Il y a un pragmatisme qui finit par exclure l'intelligence au profit de la violence, pour avoir commencé par médire et se passer de la raison. Ce n'est peut-être pas à tort qu'au Congrès international de philosophie à Heidelberg

quelques-uns comparaient ce néo-romantisme dont se couvrent les impulsions des instincts ou des ferveurs à une « nouvelle invasion des Barbares ». Sans doute les forces aveugles peuvent être éclairées et converties, comme Salvien nous l'avait dit devant la ruine de la civilisation romaine. Mais ce n'est pas de la poussée brutale que sort l'heureux avènement d'un monde mieux organisé. Il y faut l'apport d'une vérité que le faux mysticisme de la ruée, même brutalement généreuse, ne contient pas. Il ne suffit même point d'introduire après coup une sorte de justification dialectique des impulsions subconscientes ou irrationnelles. C'est ce qu'avait bien montré Victor Delbos en étudiant le développement des philosophies criticistes et idéalistes qui procèdent de Spinoza, de Kant et des métaphysiciens post-kantiens. Il y a, disait-il, quelque chose, de monstrueux, une déduction illégitime dans l'effort tenté pour faire sortir un ordre intelligible d'une puissance obscure, d'une pensée née d'en bas et qui ne saurait, par la faute de cette origine toute naturaliste, appuyer son ascension ni la faire aboutir à une justification et à une perfection de l'acte même de penser. C'est ce que nous allons mieux comprendre en scrutant une troisième et suprême faute contre l'esprit, une faute plus subtile et qui semble cumuler les deux premières.

En fait, les deux modes de pensée qui cohabitent et coopèrent, en nous ne réussissent jamais à s'éliminer l'un ou l'autre ; et c'est même pour cela qu'ils semblent procurer au contraire un succès pour la pensée, un apaisement [463] pour son inquiétude, une solution véritable. Voilà précisément l'illusion commune et tenace dont nous ne pouvons pas plus nous garder que des apparences sensibles ou des données obvies de la conscience psychologique, même alors que nous savons que ce langage des apparences est moins celui de la réalité profonde que celui des perceptions acquises et des visées utilitaires. Mais, de ce qu'un bâton plongé dans l'eau nous paraît brisé, en concluons-nous qu'il n'est réellement pas rectiligne ? Accepter les succès partiels de la science ou les cohésions fragmentaires des systèmes philosophiques comme la preuve d'une vérité définitive ou d'une unification totalement obtenue qui nous permettrait, selon l'expression de Descartes, d'être maîtres de nos certitudes et maîtres de la nature comme nous le sommes des métiers de nos artisans, c'est là, pour tourner contre Descartes ses propres sévérités, le préjugé fondamental,

la précipitation erronée et injustifiable qui vicie radicalement l'usage de notre faculté de penser. Et remarquons jusqu'à quelle extrémité Descartes, plus explicite en cela mais non pas plus excessif que bien d'autres, inclut la connaissance et, si l'on peut dire, l'utilisation de Dieu dans la présomption que nous dénonçons ici. En effet, après avoir montré que Dieu a librement créé et ordonné toutes choses, le philosophe de la « création continuée » trouve le moyen d'assujettir Dieu, au nom de ses perfections mêmes, à l'ordre une fois établi et de conférer à notre connaissance, à ses objets, à leurs lois, aux prises de la science, une fixité, une sécurité, une maîtrise absolues. Dès lors, le monde est, oserait-on dire, au monde même et notre pensée est chez elle. Par la science, par la métaphysique nous tenons divinement toutes choses. Le recours au bon sens et à l'intuition compense ou alimente le travail de la déduction et une sorte d'infaillibilité, toute limitée qu'elle est, est théoriquement accessible à l'homme.

Ne retrouvons-nous pas ici, sous une forme plus moderne, plus positive, plus toxique, cette thèse que nous critiquions plus haut d'une « philosophie en soi », théoriquement [464] capable de se clore et d'ériger son autonomie en vérité suprême ? — Sans chercher sous quel vêtement multiple une semblable attitude s'est insinuée, nous pouvons résumer nos griefs en signalant ce que les Anciens déjà considéraient comme le crime par excellence de la pensée humaine, cette arrogance, $\rho \iota \varsigma$, qui semble accaparer le divin dans l'humain même et qui, pour avoir attribué aux conditions anthropomorphiques de notre pensée une valeur absolue nous conduit à ne pouvoir plus concevoir d'autre absolu que le relatif et l'humain, cet humain fût-il projeté dans le rêve d'un surhomme toujours à venir.

Ces admonitions contre les fautes capitales à prévoir et à prévenir ressemblent à une sorte de doute méthodique ou à cette *pars destruens et purificans* qu'offrent la plupart des doctrines philosophiques, en dépendance du paradoxe qu'implique, comme nous l'avons vu, le problème de la connaissance. Toutefois, notre perspective est, à maints égards, différente de ces sortes de précautions et de purifications, censément instituées et obtenues une fois pour toutes.

Lorsqu'un défenseur de la tradition spiritualiste m'écrit qu'il ne suffit pas d'affirmer un Dieu absolu mais qu'« il n'est pas moins nécessaire d'affirmer également des êtres absolus, se suffisant dans leur substantialité en face de cet absolu même », il semble vraiment qu'on ne réalise plus la portée des mots et des notions dont on use et que, victimes inconscientes d'une extrapolation des données sensibles ou notionnelles, maints esprits ne soupçonnent plus, malgré leur effort technique de rectification, combien certaines erreurs obvies se sont invisérées dans notre chair et dans notre raison. Habiles aux distinctions les plus subtiles, ils reviennent à commettre la plus grossière confusion entre les données immédiates de notre sensibilité et la réalité ontologique de la matière, comme entre nos représentations de Dieu et le vivant mystère du seul absolu ; tant il est vrai que, en dépit des généralités propédeutiques, nos organes spirituels [465] sont délicats à entretenir et à rectifier dans leur emploi quotidien. Il ne s'agit donc pas d'une formule générale à énoncer, mais d'une ascèse prolongée, d'une éducation continue à poursuivre. Cette pédagogie nécessaire, qui réclame une vigilance méthodique, doit donc s'appliquer à l'effort personnel et collectif, comme une tradition toujours mise à jour ; elle s'étend à tout le domaine de la pensée, menacée constamment par la même tentation d'une suffisance illégitime. Tentation sans cesse renaissante dont nous avons à nous libérer du premier jusqu'au dernier pas. [466]

43. Prestiges à dissiper.

[Retour à la table des matières](#)

« La science, a-t-on dit, doit remédier aux dangers spirituels qu'elle suscite ». C'est vrai jusqu'à un certain point que nous allons montrer par un exemple ; mais ce n'est pas suffisant, car il faut pour d'autres que les savants et pour les savants eux-mêmes qu'une rectification salutaire soit partout et toujours accessible.

Justifions d'abord notre première proposition. A une physique qui faisait du déterminisme universel un système clos et du monde une mécanique céleste emprisonnée dans nos calculs astronomiques, des expériences et des théories nouvelles ont substitué une image très différente. Sans détailler les résultats des travaux récents de Friedmann, de Einstein et surtout de l'abbé G. Lemaître, professeur à Louvain, vulgarisés par le livre de A. Eddington, récemment traduit en français sous le titre *L'univers en expansion*, nous constatons que, pour les savants eux-mêmes, l'assertion posée dès le premier chapitre de cet ouvrage sur *la Pensée* se trouve confirmée comme une vérité positive : « l'univers n'est pas stable (selon la recension que nous empruntons à M. Pierre Humbert) ; ...les nébuleuses spirales, les galaxies nous fuient avec des vitesses accélérées qui vont jusqu'à vingt-cinq mille kilomètres par seconde, ce qui implique une dilatation permanente et générale de l'univers. Le rôle de l'abbé Lemaître a été de montrer que ce phénomène d'expansion est nécessaire mathématiquement et physiquement en établissant contre Einstein l'instabilité du monde ». N'abusons pas toutefois de l'astro-physique au profit de la métaphysique même ; et gardons-nous toujours d'un concordisme si souvent déçu par de nouvelles découvertes. Ne cédon's même pas à la tentation de montrer autrement que d'une façon allégorique combien cette vision de cet univers, qui à la fois se gonfle et se fuit lui-même de toutes parts comme pour emplir vainement l'immensité, nous aide à comprendre que la recherche nécessaire de l'unité doit se faire, non dans ce sens de la [467] dispersion indéfinie, mais par une concentration de la pensée dans l'union des esprits dont la capacité dépasse et dépassera toujours la course illimitée des astres.

C'est donc d'un point de vue philosophique et par une sorte de conversion spirituelle qu'il nous faut orienter nos visées, à travers ce monde de la nature, jusqu'à un horizon constamment supérieur, *ab imis ad summa* ; et le spectacle toujours agrandi que la nature mieux connue offre à notre pensée qui se libère d'elle doit donc contribuer à faire ressortir la transcendance de l'esprit, à la fois

solidaire et incommensurable avec toutes les grandeurs de l'ordre matériel et scientifique ¹.

Pour justifier précisément ces vues paradoxales, il sera utile de répondre ici à deux objections qui m'ont été adressées.

« Comment, m'a-t-on demandé, les deux genres de pensée, censément connexes et opposées, peuvent-elles dans notre vie courante coopérer assez (et cela sans passer par la fin transcendante où, par hypothèse, elles trouveraient leur convergence et leur justification simultanées) pour constituer des résultats relativement stables, sans opposition absolue et incurable entre eux ? N'est-ce pas, en fait, la preuve d'une indépendance de notre pensée à l'égard des fins suprêmes d'où vous prétendez la faire dériver et où nous serions obligés de la suspendre expressément sous peine d'un échec total et définitif ? » [468] — D'autre part, on objecte : « pourquoi le libre emploi de notre pensée, qui se meut dans l'ordre immanent des vérités et des intérêts à notre portée, met-il en cause le problème de notre attitude à l'égard du Dieu transcendant ou même d'une destinée surnaturelle qui semble étrangère ou inaccessible à notre activité normale ? »

Sans épuiser l'examen, en partie prématuré, de ces graves difficultés, tirons cependant de ces légitimes et salutaires curiosités un surcroît de clarté pour l'intelligence de ce que nous appelions le dynamisme de la pensée vivante.

¹ Pierre Duhem a fortement montré combien les idées cosmographiques ont influé sur les conceptions anthropologiques et métaphysiques. Nous ne devons plus tomber en ces abus. Mais la considération des faits positifs que la science dresse contre les images obvies et les théories simplistes nous aide de diverses façons à passer d'un ordre à l'autre sans rompre les ponts, comme aussi à mieux apprécier la transcendance de la pensée et la finalité de l'esprit. Nous avons dit que l'homme du vingtième siècle est plus spacieux que celui du passé, mais peu importerait qu'il le fût en s'étendant, par la science, dans le temps et dans l'espace, si au delà et au-dessus de l'immense histoire du cosmos et de l'humanité, les êtres pensants et les sociétés ne cherchaient plus leur demeure véritable dans l'ordre spirituel où peut-être nos pères ont plus intentionnellement vécu que nous en nos exigües grandeurs.

La première de ces difficultés se complique même d'un autre embarras et c'est à ces deux aspects que nous devons faire face en même temps. — D'un côté, en effet, nos pensées multiformes tendent à s'organiser en systèmes diversement dosés de notions intellectuelles et d'aspirations spirituelles, si peu explicites qu'elles soient. Et ces complexus, quoique formés de composantes similaires, peuvent nous apparaître comme des réussites déjà stables et suffisantes en leur ordre propre. D'où la persuasion que ces succès, fussent-ils partiels, sont comme un terrain solide, sans qu'on ait besoin de sonder les assises tout à fait profondes, ni de se préoccuper des perspectives supérieures ou lointaines qu'un œil placé au niveau du sol ne peut apercevoir et ne songe pas à regarder. — D'autre part, il se trouve que (malgré ce caractère mêlé de nos pensées qui s'entrecroisent au point que des systèmes formés par elles semblent tour à tour vérifiables, même quand ils s'opposent logiquement ou moralement) ces organismes de pensée, également viables en apparence sous leur diversité spécieuse, renferment cependant les uns le principe de mort qui les conduirait à la dissolution, les autres le principe de fécondité qui assimilera toutes les vérités indispensables à l'achèvement de la pensée.

De même qu'en étudiant les origines et le progrès de la conscience nous avons vu que la perception la plus rudimentairement distincte implique une initiative réfléchie [469], de même ici, à un stade plus avancé et plus décisif, nous devons comprendre que, sous la trame des pensées subalternes qui semblent jouer entre elles en des conflits provisoires, il y a une contradiction absolue qui s'ébauche entre les deux termes d'une alternative qui engage le tout de la pensée, le sort de la vie, la solution de notre destinée, la question même de l'intelligibilité du monde et de la bonté de son principe.

Ne soyons donc pas dupes du spectacle confus que nous offre la superficialité des choses et des hommes. Nous pourrions nous étendre à l'infini sur les combinaisons et les chassés-croisés du noétique et du pneumatique qui jouent tour à tour le rôle qu'en chimie on attribue aux bases ou aux acides. Nous pourrions discuter sur la valeur relative des synthèses plus ou moins heureuses et fixes et qu'il est loisible d'utiliser parmi les contingences humaines : mais ce ne sont pas des synthèses plus ou moins précaires et factices que nous cherchons ; c'est le principe d'unité ou d'union qui rassemble ou réalise la vérité totale pour

procurer ou tout au moins pour proposer à la pensée la seule satisfaction dont elle ait impérieusement besoin. Voilà pourquoi nous voulons ici aller au delà de tous les jeux de surface qui composent l'histoire des idées et des doctrines afin d'atteindre la norme qui les juge, mieux encore, afin de découvrir, sous l'emploi diversifié que fait chaque homme de ses pensées dans l'ordre immanent dont il s'imagine être prisonnier, le dilemme foncier qu'implique réellement notre pouvoir de penser avec l'option et les conséquences qu'un tel pouvoir suppose et entraîne. Conséquences qui, à notre regard superficiel et encore voilé, peuvent sembler imprévues, déconcertantes, tyranniques, mais qui néanmoins sont incluses, ratifiées, admises par une liberté devenue pleinement consciente de ses origines et de ses aspirations les plus intimes comme les plus hautes.

La seconde objection que nous avons rappelée reçoit déjà une réponse par la satisfaction donnée à la première [470]. S'il est vrai, en effet, que l'usage subalterne de nos pensées implique un pouvoir de penser qui met en cause une faculté et une liberté indispensables d'option, il faut donc que les divers emplois de notre intelligence soient l'exercice non pas seulement d'un arbitre capricieux ou borné à des intérêts transitoires, mais l'occasion, le véhicule, le symbole d'une puissance et d'une obligation portant sur la nature, l'objet, la fidélité du penser qui ne saurait manquer à la loi interne de son développement sans corrompre son propre usage, sans pécher contre sa propre lumière, sans rester responsable des résultats indestructibles de sa propre dépravation.

Ce n'est pas encore le moment de justifier ces vues, ni d'aller jusqu'au bout des conséquences découlant d'une option fautive. Il convient d'abord de graduer nos analyses et nos étapes dans le domaine même des emplois immanents de la pensée. Il suffisait présentement de marquer — pourquoi il y a une bifurcation, — où elle est placée, — comment elle se révèle par la diversité multiforme et entrecroisée de deux sortes de pensée, — de quelle façon l'indéfinie variété des combinaisons n'empêche pas la possibilité ou même la nécessité d'une alternative qui engage notre responsabilité en face de deux options contradictoires. Toutefois, comme il s'agit de ménager l'effort de la pen-

sée discursive aussi bien que les ressources des inspirations concrètes de l'esprit, ce n'est point d'un seul coup, *simplici mentis intuitu et ictu*, que se décide l'orientation définitive de la vie intellectuelle et spirituelle. Sans doute des coups soudains, des retours brusques, des chemins de traverse sont toujours possibles ; mais, normalement, une éducation progressive est indispensable pour que l'option de la pensée acquière la maturité conférant à la décision la valeur qui l'engage plus que véniellement. Avant de scruter les conditions et l'étendue d'une erreur meurtrière pour la pensée, il est utile d'examiner les risques qu'elle court et contre lesquels elle doit se prémunir. [471]

44. Vertus et vices de la science.

[Retour à la table des matières](#)

En présence de l'état d'esprit issu d'un développement intense des sciences positives et de leurs applications, beaucoup se demandent si l'orgueil du savoir, l'exaltation de la puissance, le vertige des ambitions, des jouissances et des rapacités ne prouvent pas, — par les souffrances sociales et les carences personnelles multipliées, — que l'humanité risque de faire fausse route en s'élançant vers ce progrès des connaissances techniques et pratiques. Il ne s'agit pas de célébrer ici la docte ignorance d'un Socrate se détournant du monde physique vers l'étude de l'homme, ni la nescience que préconise la mystique tout en montrant que la vie intérieure **(53)** est utile à tout. Il s'agit d'une disposition qui a toujours porté maints esprits à réagir contre les découvertes troublant leur quiétude et leurs habitudes au point de ne voir, comme on l'écrivait naguère, dans la curiosité scientifique qu'une suite et une aggravation d'une prévarication originelle. Nous n'avons pas ici à chercher quelles limitations auraient pu être apportées au besoin congénital de l'homme et à son désir d'une science du bien, du mal ou même de la nature et de Dieu, comme s'il s'agissait de sacrifier le don de la raison pour recevoir à ce prix mortifiant un don encore infiniment supérieur. Mais présentement nous devons opposer deux

critiques à la condamnation que certains portent contre la science. — En fait, le retour en arrière est impraticable ; le misonéisme est plus qu'une maladresse, c'est une erreur et une faute contre le meilleur esprit de la tradition, contre la sauvegarde des intérêts spirituels eux-mêmes, contre le devoir du labeur confiant, contre cette vérité trop méconnue que chaque génération a une tâche inédite à remplir pour donner à l'histoire générale de l'humanité un sens analogue à celui que comporte le drame intérieur de chaque vie personnelle. — En droit, la pensée, dans l'état actuel qui est le nôtre, tend à la vérité la plus complète, pourvu que l'effort soit prudent, hiérarchisé et intégral. C'est de cette intégration que nous cherchons ici à donner l'idée. [472]

45. L'équilibre à obtenir par une convergence en haut et non par une neutralisation violente des forces hostiles.

[Retour à la table des matières](#)

Si dans l'ordre métaphysique nous devons échapper simultanément au dualisme, au monisme, au pluralisme, dans l'ordre des faits, spécialement des faits sociaux, nous devons craindre l'unilatéralisme qui par choc en retour provoque inévitablement des excès contraires. On nous parlait naguère d'un rythme alternatif de deux frénésies, celle de la jouissance à laquelle la science et l'effort collectif subordonnent toute organisation, celle d'une ascèse dépouillant la vie présente au profit d'une exaltation de la personne au delà des vues terrestres. Mais, outre qu'il y a moins succession que simultanéité dans ces tendances oscillatoires, il semble inexact de les mettre en parallèle, de les faire s'engendrer tour à tour, de méconnaître que la première extermine la seconde et manque son propre but, tandis que la seconde, si elle vise sagement et sans frénésie son idéal supérieur, procure du même coup le surcroît de joie qui, malgré les épreuves, naît d'un équilibre conservé dans la hiérarchie des biens.

Il y a d'ailleurs plusieurs sortes de frénésies, même celle qui en effet manque au précepte : *sapere ad sobrietatem* ; et il faut convenir que souvent sous nos yeux, peut-être en nous-même, l'équilibre est rompu. Ainsi, pour remédier à l'abus des tâches scolaires et au surmenage intellectuel, serait-il nécessaire de développer les sports au point de préparer surtout des vainqueurs de concours et des spécialistes de tels ou tels muscles ? Ainsi, pour parer au déplorable effet du déracinement qui compromet l'avenir des familles, des patries et de l'humanité même, serait-il bon de nous proposer l'étrange culture du moi qu'illustre pittoresquement une petite revue du Quartier Latin, *La Plume* ? un dessin hors texte prétend traduire l'intention première de Barrés, en le représentant lui-même *in puris naturalibus*, debout et décapité, la tête, impérieuse et sereine, plantée dans le sol [473] même à ses pieds, pendant que d'une main il l'arrose diligemment pour l'enraciner dans l'îlot où il s'isole, et que, le bras levé, de l'autre main avec une large feuille il abrite son cou contre le soleil en forme de cœur qui darde ses rayons. Le terrible amas d'abstractions ! et la chimérique entreprise de vouloir que *la pensée* bût la sève de la terre sans qu'elle fût portée en haut par tout l'organisme interposé qui la nourrit d'un sang précieusement élaboré !

Ce n'est pas en vain que nous protestions contre certaine culture d'une sensibilité désintellectualisée en même temps que dénaturée. Laissons notre tête sur nos épaules, nos épaules et notre buste sur nos jambes et nos pieds sur le sol, notre terre sur notre histoire et sur l'univers entier, tout bien à sa place, selon la complexité naturelle de rapports nécessaires et salutaires, dont tous ont leur raison. Allégorie qui s'applique à bien d'autres entreprises soi-disant réparatrices : il faudrait qu'on pût ôter un sens aux mots révolution et réaction, anarchie et despotisme, communisme humanitaire et terrorisme sanglant, en comprenant que ce sont, deux à deux, des aspects alternatifs d'un déséquilibre où jamais une exagération n'en justifie une autre pas plus qu'elle n'y remédie. [474]

46. Origines intellectuelles des crises sociales et internationales ; insuffisance ou danger des simples palliatifs.

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne pouvons entrer ici dans la critique des principales déviations de la pensée qui, autant ou plus que les défaillances morales, semblent au principe des perturbations qui compromettent notre civilisation et même la vie générale de l'humanité. Qu'il nous suffise d'indiquer une de ces causes profondes, en tant qu'elle est corrélative à la méconnaissance de l'idée directrice qui inspire toute notre étude de la pensée. Ce que, dans l'intérêt supérieur de la vie personnelle et de toutes les relations humaines nous ne cessons de dénoncer, c'est la fausse confiance accordée à chacune des réalités composantes du cosmos, à la prétendue totalité de l'univers lui-même, au caractère absolu des êtres individuels ou des vérités prises à part dans une sorte de subsistance entitative séparée et même cloisonnée. Non pas que nous déprécions en cela et que nous compromettons la solidité indélébile de tous ces échelons de la nature et de l'esprit ; nous faisons valoir au contraire tous leurs appuis, toute leur consistance propre, toute leur portée réelle. Mais enfin quoi de plus faux et par conséquent de plus ruineux que d'ériger chaque individu en une entité abstraite et close, égocentrique et indépendante dans son avidité et son absolutisme comme si, pour employer un terme déjà canonisé par les Anciens, cette souveraineté de chaque raison $\alpha \cdot \tau \cdot \rho \kappa \varepsilon \iota \alpha$, n'était qu'un atome impénétrable et, au sens étymologique de l'expression, un absolu. Qu'on y réfléchisse et l'on reconnaîtra que pour une très grande part notre psychologie, notre métaphysique, nos sciences sociales, juridiques et politiques, nos conceptions internationales, nos idées religieuses relèvent de ce faux idéal monadique, comme s'il suffisait de pratiquer l'adage : « chacun pour soi, Dieu pour tous », en sous-entendant que chacun, en raison même de ses virtualités infinies et de son absolutisme spontané, se prend pour fin en soi, [475] sauf à s'allier dans la pratique avec d'autres ambitions similaires, sans autre ciment que des intérêts communs ou des habiletés concourantes.

Or toute la suite de notre effort dément cette conception dont les faits révèlent de plus en plus l'inviabilité et la malfaisance, non seulement pour chaque personne humaine, découronnée de cette générosité qui est la condition même de sa véritable ascension vers son terme parfait, mais pour la vie collective à tous ses degrés. Famille, ordre public, paix entre les peuples, coopération humaine, rien ne peut se passer d'un esprit autre que celui dont s'inspire un atomisme constituant une perpétuelle extrapolation, une erreur radicale ; et sur ce porte-à-faux rien ne peut trouver le point d'appui nécessaire à tout équilibre en mouvement, tel que celui dont nos sociétés ont constamment besoin.

Mais, dira-t-on, comment tenir compte de la diversité même des personnes si justement attachées à leurs préférences légitimes ? Et, puisque toutes les sciences ont dû leur progrès à la transposition des différenciations qualitatives en données quantitatives sur lesquelles l'exactitude des calculs a prise, le progrès social et politique n'est-il pas conditionné par une quantification analogue ? — C'est à ce point de vue qu'on pourrait se placer pour justifier le principe d'un suffrage populaire, dégageant une majorité pour répondre à l'objection anarchique : *tot capita, tot sensus*. Mais ne tombons pas dans une confusion. Ce n'est pas de l'émiettement, ni de la partialité, ni de la soumission passionnée des opinions individuelles que peut procéder une expression des intérêts véritables et des aspirations supérieures d'un peuple s'il n'y a en effet une éducation de l'intelligence civique, une représentation des compétences, un dévouement commun au bien de tous. L'illusion serait de compter sur les vertus d'une arithmétique rudimentaire ou même sur l'ingéniosité d'un statut constitutionnel pour produire automatiquement ce qui dépend surtout d'une disposition spirituelle, d'un bon sens cultivé [476], d'une compréhension de cette maxime : on souffre plus du mal public qu'on ne profite du gain individuel.

Rien de plus illusoire que les combinaisons fondées sur le calcul des intérêts de parti et que la concentration des égoïsmes, même collectifs : la vie publique ne peut prospérer que par la fidélité à ses origines spirituelles qu'Aristote déjà rapportait, moins à un instinct de nature ou à un consortium utilitaire, qu'à une générosité de tous envers tous. Rien non plus d'aussi fictif que l'idée de conférer aux impulsions populaires et à l'arithmétique des suffrages une valeur

mystique, comme si les forces inconscientes ou les passions tumultueuses servaient forcément ou exclusivement de véhicule aux décisions salutaires dont les habiles seraient moins capables que les simples. Non pas qu'il faille sous-estimer les réveils, les redressements, les dévouements des plus humbles ; mais encore faut-il que le vrai ressort de ces énergies trouve son point d'appui dans une pensée supérieure aux conflits des égoïsmes et que le sentiment d'un devoir en oriente l'élan jusqu'au sacrifice éventuel de chacun à des intérêts plus qu'individuels, plus que collectifs, plus que nationaux, plus qu'humanitaires ; car la personne et la pensée ont encore une fin transcendante à tous les degrés qui jalonnent leur développement.

Quelques explications complémentaires sont présentées, très abrégées elles-mêmes, dans deux articles de la revue *Politique* (mai 1933 et mars 1934). Il y aurait lieu d'insister longuement sur l'aspect international d'un problème urgent entre tous. Sans remonter à la réponse que j'avais fournie à M. Maurice Vaussard dans son enquête sur le nationalisme, le lecteur trouvera d'utiles indications dans la leçon professée à la Semaine Sociale de Paris, sous le titre *Patrie et Humanité* (Cf. le compte-rendu de cette Semaine de Paris, 1928, et la brochure qui l'a publié à part, au bureau des Semaines Sociales de France, 16, rue du Plat, Lyon). [477]

47. Tests artistiques et littéraires dans l'effort contemporain pour conjuguer les composantes incompatibles de la pensée.

[Retour à la table des matières](#)

Notre temps, plus délibérément que d'autres âges antérieurs, prétend à une novation esthétique en tous les domaines. En dépit ou à cause même des tentatives multiples, contrastantes et parfois apparemment désordonnées de ces audaces qui ont arboré les drapeaux et les noms les plus inédits (cubisme, da-

daïsme, surréalisme, passéisme, nunisme, futurisme, unanimisme, expressionnisme, imaginisme, polytonalisme, totalisme, ultraïsme, créationnisme...), nous trouvons chez toutes quelques traits communs qui se résument peut-être en ceci : alors que la plupart des écoles antérieures avaient leurs formules définies, leur fidélité à une tradition, leur hostilité contre d'autres méthodes d'expression et d'autres groupes auxquels d'ailleurs on faisait plus d'emprunts qu'on ne le supposait, les tendances actuelles, plus exclusives encore des règles et des méthodes antérieures, plus dures peut-être les unes pour les autres, convergent cependant vers une étrange synthèse, diversement dosée, d'éléments qui paraissaient incompatibles à nos devanciers et qu'on prétend organiquement associer.

On se bat bien encore sur les mots classique et romantique. Mais ceux mêmes qui se réclament du premier écrivent plus fougueusement, avec des passions plus débridées que les romantiques d'antan ; et ceux qu'on traite de néoromantiques nous offrent leurs mystiques analyses avec une grâce toute attique. Et le surréalisme se place au-dessus ou au-dessous de cette mêlée, comme pour la rendre plus révolutionnaire. Le cubisme et ses dérivés nous présentent, sous prétexte de réalité plus vraie et plus expressive, des portraits où, pour le même personnage, s'estompent plusieurs nez, vus de face ou de profil, des bouches superposées et des yeux strabiques, comme pour montrer le modèle simultanément sous des angles différents. On aime à la fois les nuances infinitésimales [478] dans leur dégradation fondue et les couleurs franches, massives, heurtées. On se plaît à une architecture géométriquement nue, à un mobilier raide, mais aussi à des instruments de voluptés orientales. On fabrique en série, mais on trouve le moyen de recouvrir ces formes banales de fantaisies évanescentes sur des bois précieux. Les étoffes, les tentures réussissent ce paradoxe d'offrir partout des ébauches mathématiques, partout aussi un désordre qui ne laisse l'œil achever aucune des figures rigidement commencées, aucune des ordonnances d'où naîtrait une symétrie quelconque. Dans l'ordre littéraire ne voit-on pas le goût des analyses infinitésimales, des cas pathologiques, du cynisme morbide s'allier avec une curiosité morale et religieuse, avec une allure prédicante, avec l'intention, non plus sans doute de pièces ou de romans à thèse, mais d'enseignements tirés de fictions ou d'exceptions usurpant la place

de la réalité normale et de la vie saine ? L'excuse en est dans une horreur de l'abstrait, du notionnel, du poncif, du conventionnel, du faux idéal. L'excuse en est aussi dans le désir passionné de solidité stable, de construction rationnelle, de franchise et d'initiative libératrice.

Ne trouvons-nous pas ici une sorte de divination de cette dualité de pensée, de cette oscillation, de cet effort croissant vers la convergence que partout nous avons constaté dans la physique comme dans la biologie et dans les sciences de l'homme ? Mais cet essai de rapprochement, qui apparaît comme un aveu, peut-il réussir dans l'art ou la littéraire plus pleinement qu'ailleurs ? Ne déprécions pourtant point la tentative, encore obscure et tâtonnante, dont nous sommes les témoins et qui nous promet peut-être de grandes et bienfaisantes œuvres. Ces recherches simultanées et qui paraissent contradictoires témoignent d'un besoin qui, sans être satisfait et parce qu'il ne pourra l'être jamais entièrement dans ce monde, avive par ses réussites comme par ses déceptions des inquiétudes salutaires et des aspirations plus hautes.

Ce n'est pas un gain méprisable que de fonder la beauté [479] sur la vérité et l'utilité en cherchant à contenter la passion de l'original, de l'imprévu, de l'unique. Cette mixture du raisonnable et du capricieux, de l'ordre simple et des singularités toutes personnelles peut souvent aboutir à d'extravagantes fantaisies ou à d'épaisses lourdeurs que la préciosité des matériaux ne suffit pas à compenser. Mais aussi, pour qui sait comprendre, c'est une leçon et comme une préfiguration propre à nous instruire des ressources expressives que contient déjà et que sans doute développera l'univers visible et invisible. Puisque la nature sensible et les créations artistiques peuvent incarner déjà quelques approximations d'une vie et d'une pensée partiellement réconciliées, c'est donc qu'il y a dans ce que nous appelons les choses matérielles une puissance d'évocation, mieux encore, un langage au service de l'esprit, des ressources indéfinies pour traduire, accompagner, parfaire l'œuvre totale de la pensée, l'harmonie des esprits et le chant des âmes. Il a été dit que les corps se spiritualiseront, qu'ainsi les esprits pourront former comme un corps où tout sera expressif de vérité consciente et que cette union constituera ce que les Anciens nommaient le plérôme, *cælum novum et terra nova*, où se réconcilie ce que nous ne pouvons encore connaître que sous la loi de la multiplicité et de

l'opposition. On entrevoit donc ainsi combien il est insuffisant de considérer la culture esthétique comme un *a parte*, un délassément, une fiction, une idolâtrie, elle qui doit contribuer à l'élévation spirituelle et remplir une impérissable fonction. [480]

48. Conditions de l'entière probité et de la fécondité salutaire de la philosophie.

[Retour à la table des matières](#)

Tout en réservant pour la Partie sixième de ce livre le problème de l'aboutissement normal de la philosophie, nous devons ici tenir libres et claires les voies rationnelles et spirituelles d'accès vers ce terme de la pensée spéculative et éthique. Sous la réserve que la convergence des efforts qu'il nous faut décrire ici laisse toujours subsister entre eux une lacune à combler, nous devons analyser les procédés légitimes d'une philosophie itinérante, d'une recherche qui paraît n'être jamais finie mais qui pourtant obtient des acquisitions déjà solides et même implicitement nécessaires pour bien poser la question permanente : quelle est la fin de la philosophie ?

Traditionnellement l'effort philosophique est double tout en visant à l'unité : vision d'une intelligibilité totale, réalisation d'une virilité personnelle et d'une destinée humaine. Il ne suffit donc plus ici uniquement de séries abstraitement différenciées les unes des autres, de points de vue formellement hétérogènes, comme s'en contentent les sciences particulières : — il s'agit d'abord d'expliquer l'univers compris comme un concert réel où tout semble réciproquement fin et moyen. Sans doute, faute de réussir à discerner cette interdépendance universelle et concrète, on est porté à substituer aux réalités singulières des représentations générales et à construire ainsi des théories explicatives dont les cadres simplifiés et facticement emboîtés donnent facilement l'illusion d'un agencement parfait. Mais c'est par cette fallacieuse ordonnance

que les systèmes les plus rigides sont les plus caducs ; et c'est par là aussi qu'apparaît l'influence souvent dissimulée des préférences subjectives, des intentions personnelles qui président d'ordinaire, dans la mentalité secrète des philosophes, au choix de la perspective, à l'organisation même de leurs recherches, à ce qu'on a appelé faussement leur intuition inspiratrice. Non pas intuition en effet (car il ne s'agit pas d'une vue adéquate [481] et claire de tout l'objet à connaître) ; c'est, répétons-le, d'une *intention* plus ou moins délibérée, plus ou moins inadéquate à l'âme dont elle procède, que dépend l'orientation de toute la dialectique par laquelle le philosophe organise et semble justifier un parti pris initial.

— Il s'agit donc aussi, non de subir une préférence arbitraire ou accidentelle, mais de déterminer méthodiquement cette intention qui n'est absente d'aucune doctrine. Car si, souvent, elle demeure enveloppée sous un vêtement d'impersonnelle dialectique, il se trouve aussi que l'abus contraire se produit. Inversement, en effet, ce qui domine parfois, ce qui apparaît au premier plan et ce que vise surtout le philosophe, c'est l'inspiration morale, la préoccupation de la vie spirituelle, la solution finale et vivifiante à obtenir. Doctrine dont sans doute l'élément noétique ne disparaît pas, mais où il est moins systématiquement visible et où l'exactitude cherchée relève plutôt de l'esprit de finesse, de probité et de générosité que de l'esprit de géométrie et de cohérence logique. Non pas qu'il faille n'y voir que sentiment, élan du cœur ; car ces doctrines, auxquelles l'épithète de pneumatiques pourrait être appliquée, comportent une précision intellectuelle et même technique : par là elles ne manquent pas de valeur rationnelle et universelle. C'est à tort néanmoins qu'on leur accorderait le titre d'intuitives ou d'unitives. A vrai dire ces deux sortes de philosophie, même quand elles semblent se repousser, s'exclure ou se haïr, participent toujours les unes aux autres. Et il n'importe pas seulement de noter cette communication tacite ; il est nécessaire de la régler, de la développer jusqu'au point où nous verrons si une convergence finale est à espérer.

Ce qui complique ici la difficulté à résoudre, c'est que chacun de ces modes de philosophie prétend fournir, de son point de vue exclusif, la vraie et seule solution que, dans une perspective inverse, on donne comme décisive par elle-même et explicative de tout le reste. Les uns résolvent le problème éthique

par la seule métaphysique, les autres font du devoir le principe de toute valeur et [482] même de toute réalité idéalement subsistante ; à moins que l'on ne se résigne à juxtaposer deux philosophies hétérogènes, celle de la nature et de la science, celle de la croyance et de la vie spirituelle. Or toutes ces solutions sont précipitées, grosses de confusions, incompréhensives des voies et des fins réelles de la pensée.

Reprenons donc et scrutons les démarches complexes de ces doctrines. Chacune, prise à part, excède ses droits et ses limites. Mais fussent-elles disposées à se compléter et à s'accorder, il resterait en elles une double déficience. D'une part en effet leur suture n'est pas moins inexplicée et insuffisante que leurs prétentions isolées. D'autre part, à supposer qu'en effet leur rapprochement de fait produise (et c'est le cas) de solides et bienfaisantes vérités, toutefois la justification et la portée de ces réussites ne seraient pas pleines et satisfaisantes pour cela. D'où la tâche qui s'impose à nous : 1° d'examiner et de mesurer déjà ces productions de l'effort philosophique ; 2° d'étudier, après la question de fait, la question de droit, c'est-à-dire de scruter à fond la nature, et, conséquemment, la portée *optima* d'une philosophie aussi intégralement conçue que possible. C'est ce second aspect qu'envisagera notre sixième partie. Mais, si capitale que soit cette question supérieure, ne négligeons pas pour cela les étapes préalables qui nous y conduisent, pas plus que nous ne devons croire à l'indifférence réciproque de cet univers physique, si facilement appelé périssable, et de notre pensée qu'on en déracine si allègrement. L'histoire de la pensée n'est pas extérieure ni étrangère à l'avenir de ce monde dont on a pu dire que la raison d'être est la prolifération, l'élévation et l'union des esprits. Pas plus que l'univers astral, malgré son effort cyclique, n'est enfermé dans le cercle d'un retour éternel et identique, la pensée, ni en chacun de nous, ni dans son développement phylogénétique, ne repasse deux fois par le même chemin. Elle ne cesse de courir, en une clarté accrue, avec une compréhension élargie, vers le dénouement de son drame infini, à partir d'un double *fiat lux*, et au prix d'un effort [483] incessant, *fiat adaequatio*, *fiat unitas*. Vainement avait-on pu croire tarir l'inquiétude, résoudre de problème, pallier le scandale du devenir en imaginant le fixe sous la forme d'un mouvement circulaire et d'un monde d'essences invariables en soi : ce sont là non seulement des erreurs de fait et de

fausses idées, mais des pseudo-idées ; — pseudo-idées, c'est-à-dire des notions que ne peut *réaliser* aucun esprit cherchant à comprendre les mots et à mettre un sens intelligible et cohérent sous des fantômes imaginatifs dont l'apparente précision est faite de morcelages abstraits et de coupures arrangées. La pensée ne vit qu'en se déplaçant comme l'avion, comme le rayon lumineux, comme le cosmos en son irréversibilité, quelles que soient d'ailleurs la continuité de l'élan et la fixité de l'orientation. Equilibre instable qui ne dure que parce qu'il est en mouvement.

Une étude intégrale de la pensée et de sa genèse ne saurait donc l'enfermer en un système statique et dire d'elle : *omnia semper eadem*. Aussi ne suffit-il pas d'examiner la naissance de l'intelligence et la vie close de la pensée en des consciences individuelles, en des ordonnances fragmentaires, comme s'il s'agissait d'un jeu de miroirs représentant des choses qui se passeraient hors d'elle et sans elle : elle est une actrice du drame, une composante essentielle de ce qu'elle connaît mais pour le promouvoir et le régler. Sans doute elle incarne dans l'intimité d'une conscience un microcosme qui a sa destinée propre, mais ce monadisme n'est point coupé des attaches ontologiques, pas plus que des responsabilités personnelles qui l'insèrent dans la société des êtres. Il ne faut donc pas méconnaître que cette genèse de la pensée individuelle, que cette organisation singularisée a son rôle indispensable, son prix extrême ; seulement cette « ontogénie » s'intègre dans une histoire collective, dans une succession de « mentalités » et de « civilisations » dont le sens et la finalité ont aussi une importance extrême. Bien plus, si l'on a pu traiter d'une « géographie humaine » en montrant d'un point de vue empirique l'influence de l'homme [484] sur l'épiderme physique de notre terre, ne doit-on pas parler aussi, et dans un ordre infiniment plus ample et plus métaphysique, du rôle de la pensée dans la constitution progressive du monde par une sorte de cosmogonie humaine ?

En ce qui concerne les deux composantes, souvent trop peu assorties et inégalement remarquées des doctrines philosophiques, on trouvera des exemples expressifs et des analyses confirmatives dans divers articles publiés par la Revue Métaphysique en 1916, 1923, 1930 sur l'*Anti-cartésianisme de Malebranche*, sur le *Jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal*, sur *les causes de la pérennité de la doctrine de S. Augustin*, sur la constitution de la philosophie et

sur l'esprit qui doit présider à l'enseignement philosophique. On peut se reporter, dans le Bulletin de la Société française de philosophie (mai-juin 1928, p. 52-53) à la communication faite par M. Léon Brunschvicg et aux remarques que j'y ai jointes ; comme aussi aux pages insérées dans « les Documents du travail » (avril-mai-juin 1929), 34, rue de Babylone, Paris, sur la méthode et l'esprit de la culture intellectuelle.

Il est légitime sans doute de mettre les sciences particulières, les méthodes spécifiques, les analyses critiques à l'abri des préoccupations finalistes et des vues prématurément unitives : c'est même là une question de prudence et une garantie de probité ; car il faut d'abord que la pensée s'exerce avec l'exactitude et l'impartialité sans lesquelles il n'y a point de véritable cohérence. Mais il faut en même temps garder le souci constant d'une convergence, d'une hiérarchie de tous les efforts vers une solution qui ne peut être qu'unique. C'est ainsi, nous l'avons vu, que la philosophie use des sciences en les dépassant et qu'en elle-même elle fait servir l'expérience et la dialectique à des formes supérieures de pensée et à des besoins spirituels dont l'enseignement et l'éducation ne peuvent impunément se désintéresser. [485]

49. Rôle nécessaire de la raison pour purifier l'idée de la survie de toute contamination sensible ou empirique.

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui a souvent indisposé les esprits critiques contre la croyance en l'immortalité, c'est l'ensemble des illusions qu'y mêle l'imagination, sans que d'ailleurs la foi populaire dépende principalement de telles représentations trop liées à notre sensibilité présente. Où ces méprises sont plus graves et plus inexcusables c'est dans l'effort de certains savants (plus habitués aux méthodes expérimentales qu'à la méditation métaphysique et à la vie spirituelle) pour ramener la question de la survivance aux vérifications empiriques. Même Wil-

liam James a manifesté une absence regrettable de sens critique lorsqu'il a rangé le spiritisme parmi les variétés de la vie religieuse. Quand Broussais déclarait qu'il ne croirait à l'âme qu'en la découvrant à la pointe de son scalpel, Biran répondait qu'il cesserait d'y croire si on la rencontrait ainsi : à plus forte raison l'immortalité ne serait pas cela seulement qu'elle peut et doit être, un changement d'état, si elle tombait sous les prises de nos sens en demeurant soumise aux conditions de notre existence mortelle.

Pour mieux nous dégager de cette incompréhension, indiquons dès à présent, en avançant un peu les démarches que cette vue préalable peut du moins encourager et éclairer, trois problèmes qui s'entre-suivent. L'énoncé sommaire que nous en offrons ici, le sens de la solution brièvement indiqué, ne supposent nullement un parti pris d'avance. Mais avant de les rencontrer et de les discuter très librement, il peut être utile, pour éviter toute ambiguïté et toute déviation, de bien discerner quels ils sont et comment ils se superposent.

1° Après la mort corporelle qui semble, si elle n'est pas la fin de tout pour nous, nous fixer dans un état nouveau et sans doute définitif en dépit des fictions gratuites de la métempsycose, y a-t-il une possibilité de purification [486] personnelle, voire même une bifurcation éventuelle au seuil de la vie nouvelle ? — 2° Pour que cette survie de la pensée humaine soit admissible en dehors des conditions qui avaient préparé et soutenu le développement de notre conscience, ne faut-il pas, soit pour soutenir, soit pour compléter et perfectionner cette conscience personnelle, une intervention d'un autre esprit que le nôtre, une présence connue et participable de la pensée divine ? — 3° Pour participer à cette vision nutritive ou élévatrice, est-il concevable qu'il n'y ait eu, dès cette vie présente, aucune préparation ? Est-il concevable, symétriquement, que nul compte ne soit tenu de l'incommensurabilité entre Dieu et l'être fini lorsqu'il s'agit d'établir un consortium entre eux, de transformer la relation de dépendance métaphysiquement ineffaçable en une amitié, peut-être plus encore, en une union vitale ? Si la pensée va jusqu'à désirer cette intimité, ne doit-elle pas en même temps chercher ce qu'il est raisonnable de découvrir en cette folle ambition et que les conditions seraient à réaliser pour substituer à une impossibilité rationnelle une convenance, une condescendance, une intelligence d'amour ? Car être « d'intelligence » avec un autre que soi, ce n'est pas tant le

connaître du dehors et se prêter à ses ordres explicites qu'entrer en ses desseins sans même qu'ils aient été expressément connus. Si nous énumérons ces trois problèmes avant de les susciter un à un, c'est afin que cet énoncé rudimentaire serve de poteau indicateur ou, mieux encore, de fil conducteur, afin d'aider le lecteur à se retrouver à travers des analyses forcément délicates. Mais, encore une fois, annoncer ce n'est pas préjuger les questions, ni imposer une direction et une solution. L'on jugera donc chemin faisant dans quelle mesure en effet les difficultés ici soulevées répondent à une curiosité raisonnable, bien plus, à un vœu secret et à un appel qui ne se taira jamais. [487]

50. La grande tentation.

[Retour à la table des matières](#)

On a dit, non sans justesse, que la grande tentation de la pensée c'est le monisme idéaliste, sous ses formes de plus en plus subtilement panthéistiques ou immanentistes ; tant l'acte du penser, dans son incomplétude, dans son inépuisable fécondité, semble receler ce qu'il y a de plus divin, toute la fleur de l'univers, sans rien d'ultérieur et de transcendant à cette montée ou à cette chute dont la beauté serait de ne jamais finir de même qu'elle n'aurait jamais commencé absolument. Ne m'objecte-t-on pas, pour écarter toute transcendance réelle, tout autre acte pur que l'incessante novation, cette belle image : « tout repos dans l'Eden paresseux des « données immédiates » est illusion de voyageur, qui confond l'espérance du terme où il s'achemine avec le bien-être que doit procurer le débarquement terminal. Mais si le voyage s'achevait, il n'y aurait plus de voyageur. Si l'inquiétude s'immobilisait, il n'y aurait plus de pensée. Si le tout qui cherche son ordre venait à s'enclorre, il faudrait renoncer à l'Univers ». — Mais pour sauvegarder, comme il le faut en effet, l'infinie vitalité du penser, est-il donc légitime de ramener l'intelligence à l'entendement discursif, l'entendement à l'utilisation des données sensibles, tous les concepts intellectuels à des images spatiales ? Faudrait-il, au moment même où l'on veut

purifier et sublimer la métaphysique, revenir à des intuitions qui, sous couleur d'éliminer l'anthropomorphisme du discours, s'attacheraient à des métaphores asservies plus subtilement à des analogies corporelles, à travers l'écran de mots à double face ? Parler du voyage de la pensée qui ne saurait se terminer à l'absolu sans supprimer par là même le voyageur, quelle trahison de la pensée sous le vêtement de cette ingénieuse allégorie ! Ne suppose-t-on pas ainsi que la pensée n'a qu'à traverser une étendue bornée pour s'endormir inertement au lieu de s'éveiller sans fin dans l'épanouissement d'une activité toujours reposée ? Ne nie-t-on pas qu'il y a d'autres mouvements que le [488] déplacement local, ou même que le monde physique est indéfiniment accessible, à plus forte raison la profondeur et la hauteur des esprits ? Et quand on parle de voyage et de voyageur au point de ramener ces caractères accidentels à des entités qui existent seulement l'une en fonction de l'autre, ne raisonne-t-on pas comme si, arrivé chez lui, le pèlerin cessait d'être un homme inépuisablement riche de sentiment, de pensée et d'aspiration ? Et si les métaphores auxquelles on recourt sont déjà fausses en ce qui concerne notre vie intellectuelle et spirituelle, ne le sont-elles pas davantage lorsqu'on prétend les appliquer à l'éternelle et infinie génération de cette pensée divine, de cet acte pur dont nous avons montré que, supérieur à tout changement temporel, à tout déplacement qualitatif, à tout arrêt intérieur, il est perpétuelle circumincession de fécondité, d'intelligibilité et de charité ? Sous prétexte de ne pas ériger les pensées anthropomorphiques en vérité divine, que fait-on ici ? On ramène Dieu à la norme humaine laquelle l'étouffe. Ni l'acte pur n'est un arrêt, ni notre voyage en Dieu ne se termine jamais sinon dans la joie toujours neuve d'une perpétuelle arrivée.

Si donc nous réfléchissons à cette inversion des perspectives, nous découvrons le mécanisme de l'illusion à dissiper, de la tentation à vaincre. Pour raisonner comme nous venons de voir qu'on le fait, il faut en somme asservir la description de la pensée à une matérialisation subreptice de l'acte mental par la littéralité avec laquelle on réalise des images sensibles comme si elles étaient les choses subsistantes, la vérité ontologique des assertions idéales elles-mêmes. Pour attribuer aux notions abstraites de voyage, d'arrivée, de repos, de mouvement intellectuel, de perfection terminée, d'esprit immobilisé et

s'évanouissant dans cette inertie finale, le rôle destructif ou le caractère chimérique dont on stigmatise l'idée de notre immortalité personnelle ou la transcendance absolue, il faut en vérité que d'une vie intérieure à elle-même et spirituellement inépuisable on parle tout corporellement, comme de la sphère compacte et opaque dont Parménide [489] prétendait faire l'être idéal et dont son disciple Mélissos a tiré le matérialisme et l'inintelligibilité pure. On voit quel jugement il faut porter sur cette spécieuse similitude d'après laquelle, s'il arrivait à un terme, l'être pensant — puisque la pensée est vie et mouvement — ne serait plus un être. On voit aussi du même coup l'inconsistance de l'opinion qui prétend discerner entre l'idée d'immortalité et celle de personnalité une contradiction interne, de même aussi qu'entre l'immutabilité et la vie parfaite. Toutes ces objections naissent, non point d'une pénétration métaphysique ni d'une divination pneumatique, mais d'un asservissement à la tyrannie persistante des apparences sensibles et des représentations spatiales. Ne restons donc pas nous-mêmes dupes des mots achèvement, perfection. S'il faut y recourir pour l'entendement discursif, notre intelligence sait, cependant, qu'ils sont des voiles mais non une révélation directe d'une vie si plénière, si intimement parfaite et heureuse qu'au-dessus de toutes les fragmentations, elle s'engendre, elle se béatifie dans un acte de possession éternelle et totale.

Aussi bien du point de vue noétique que du point de vue pneumatique, nous avons à nous défier de ces transpositions qui nous font si aisément prendre le change même sur de fragmentaires connexions métaphysiques ou morales. On s'imagine monter dans un monde tout rationnel et intelligible alors qu'on s'expose à demeurer serf d'abstractions hypostasiées et victime de contaminations empiriques. Parmi maintes objections qui m'ont été adressées, je relève encore celle-ci : « rien ne compte dans l'ordre philosophique que ce qui est traduit en idées réfléchies et notionnellement définies. Et ce sont ces déterminations techniques qu'il s'agit d'intégrer les uns avec les autres, sans se préoccuper des dessous ». — D'accord avec l'objection pour souhaiter une connexion rationnelle de l'organisme philosophique, (et c'est cette intégration qui constitue le trait spécifique de la philosophie ainsi que j'avais essayé de le montrer dans deux articles sur *le point de départ de la [490] recherche philosophique*), il me semble qu'on ne peut sans arbitraire placer une sorte de grille

restrictive sur la pensée vivante pour n'en laisser voir que les produits réfléchis. Outre que la fabrication mentale de cette grille comporte sans doute bien des procédures différentes et contestables, on s'expose ainsi à un rétrécissement du champ visuel de l'esprit ; bien plus, on supprime tout l'aspect génétique et dynamique de la pensée pour utiliser parasitairement un travail sans lequel rien ne serait donné. Il est vrai (nous l'avons montré) qu'il y a des paliers successifs, des novations qui constituent plus que des relais, car ce sont des accrues fournissant des points de départ et des composés inédits qu'il est légitime de traiter comme des données simples et originales. Mais nous n'avons pas le droit pour cela de rompre toutes les attaches avec ce qui précède ; car nous ne pourrions pas non plus soutenir et promouvoir le mouvement ascensionnel nous emportant au delà de chaque degré gravi.

Dans la question qui nous intéresse ici, l'effort tenté par une métaphysique immanentiste souffre particulièrement de ce double parasitisme. Car une telle doctrine abuse également — des emprunts reniés qu'elle fait aux sources imaginatives de la pensée qui s'engendre à l'aide d'une lente préparation cosmique, biologique ou psychique ; — mais aussi des stimulations qu'elle doit à un ordre transcendant, sans l'action duquel sa dialectique idéaliste ne saurait se déployer.

Sans qu'on ait toujours le sentiment de cette grande tentation contre la genèse et les exigences totales de notre pensée, on tombe souvent dans un défaut qui applique en détail les pratiques vicieuses que nous venons d'indiquer. On accepte quelques données, mais non pas toutes, ni surtout toutes les implications qu'elles requièrent. On se réfugie dans le domaine des *enuntiabilia* et, parce qu'on affirme des thèses partiellement et verbalement cohérentes, on prend ces *enuntiata* comme des données isolablement certaines, comme des confirmations vérifiées et exhaustivement systématisées [491]. Parce qu'on est arrivé au niveau de la conscience et de la réflexion philosophique, on se persuade que les *enuntiata* et les *concepts* sont devenus la réalité même de la vie pensante ; et on ne songe même plus à toutes les conditions nécessaires à la genèse de la pensée consciente et à son dynamisme toujours propulsif, requérant et finaliste. (Nous aurons à compléter cette critique plus loin et aussi dans l'*excursus* suivant). Nous avons vu qu'un exclusif et pur noétisme est impos-

sible à réaliser sans recours à de secrètes données pneumatiques ; de même aussi qu'un pneumatisme trop uniquement confiant en ses propres inspirations reste chimérique et dangereux. Mais il arrive fréquemment que s'opère une hybridation de ces deux tendances et même de ces deux excès. Car on risque — ou bien de conférer à des doctrines soi-disant rationnelles, mais tendancieusement restreintes par des préférences subjectives, une fausse valeur d'universalité et d'absolu, — ou bien de considérer l'individualisme moral et religieux comme possédant en chacun un caractère aussi salubre et vrai que s'il y avait là déjà l'universelle et authentique certitude d'une raison et d'une foi accordées entre elles. [492]

51. Analogies optiques et scotome central.

[Retour à la table des matières](#)

On s'étonne sans doute et peut-être on nous accuse de paradoxe inintelligible devant cette prétendue constatation d'un trou en notre pensée, d'un hiatus au plus intime de ce que nous croyons voir clairement et sans lacune : N'est-ce point là une rêverie qui, pour être contraire à maintes autres, telle que la vision en Dieu de Malebranche, n'en est pas moins vaine comme un mysticisme arbitraire, sans qu'aucun contrôle soit probant ni même possible ? — Pour faire comprendre d'abord et pour rendre moins invraisemblable une assertion qui certes n'est pas aussi nouvelle qu'on serait tenté de le croire, profitons de quelques analogies visuelles. Elles nous permettront ensuite d'être moins surpris d'une doctrine au premier abord déconcertante et d'en discerner en outre la signification et la portée spirituelle.

Au point où le nerf optique aboutit au fond de l'œil pour s'épanouir en formant la rétine se trouve une tache aveugle : n'est-ce pas cependant le passage et de toute la lumière qui rend visibles les objets et de toute l'activité physiologique qui permet notre vision elle-même ? Et pourtant ce point aveugle,

dans les conditions normales où s'exerce la vue, n'est nullement perceptible ; le champ visuel reste continu malgré une lacune qu'il est d'ailleurs facile à l'oculiste de nous faire remarquer par une simple expérience bien conduite. Qu'on ne nous objecte donc plus que, dans le champ de notre pensée, la lumière qui nous éclaire ne s'éclaire pas directement elle-même en nous. Le métaphysicien joue un rôle semblable à celui de l'oculiste en décelant le mystère infus au centre même de notre esprit. Et le fait que d'ordinaire notre vision intellectuelle paraît continue, suffisante, sans lacunes, sans besoin d'une autre clarté que celle dont les objets de notre connaissance semblent la source complète, ne peut absolument pas être invoqué contre nous.

Il y a plus encore. Quoique un borgne ne soit pas privé de la vue, il n'a pas cependant le même sens de la profondeur [493] ni la même appréciation des formes que l'homme en possession de ses deux yeux. Notre pensée elle aussi est douée, nous l'avons dit, d'une vision binoculaire et même elle ne s'en passe jamais complètement pour avoir la possibilité de juger la valeur de ses idées et pour acquérir le sentiment de la distance infinie qui la sépare de son objet total et suprême. Remarquons en outre que, en raison de la distance des deux yeux et souvent de leur inégalité, les deux images rétiniennes ne sont jamais parfaitement superposables, non plus que nos deux pensées conjointes. Il arrive même que la disparité des yeux ou la disjonction des axes visuels nuise à la convergence des deux yeux : alors se produit le strabisme ; l'une des images est refoulée dans l'inconscient ; des habitudes monoculaires s'établissent si despotiquement que, même après une opération chirurgicale redressant l'œil dévié, les images tendent à rester dissociées et à susciter même de fausses projections soit pour le champ restreint de la vision distincte, soit surtout et plus tenacement dans le champ de la vision confuse. L'image, précédemment négligée parce qu'elle troublerait gravement celle qui était seule directement utilisée, reparaît dans le champ de la conscience par suite du changement des habitudes et de sa concordance optique rétablie avec l'autre image. Mais alors la fusion psychologique des perceptions qu'avait rendues indépendantes le désaccord des deux yeux suscite une contradiction entre les données qui physiquement devraient coïncider, mais qui mentalement se repoussent dans une lutte qui tend à projeter l'image redevenue consciente à la place où l'aurait située

l'œil antérieurement dévié. D'où ce fait étrange, mais subtilement logique, d'une fausse projection qui montre le même objet en deux places différentes, comme pour ne pas réaliser deux objets matériels en un même point ou pour ne pas identifier deux perceptions accoutumées à être tout à fait distinctes.

Comprend-on maintenant que, *mutatis mutandis*, notre pensée, si dépendante souvent des habitudes visuelles mais [494] aussi de tous nos autres sens qui comportent également une sorte de diplopie, soit capable ou bien de fusionner les données de la connaissance comme s'il y avait parfaite unité entre elles, ou bien d'en éliminer toute une part, ou bien encore d'opérer des constructions factices pour suppléer à la solution homogène et totale qui nous fait défaut ? Quand nous critiquons ces divers abus de la pensée, négligente de ses origines, inattentive à ses démarches, trop pressée d'aboutir, nous ne faisons qu'imiter l'ophtalmologue qui discerne les troubles de la vision, leur cause et le traitement qu'ils comportent.

Mais nous n'avons pas encore rendu compte d'une infirmité plus grave, plus normale, si l'on ose dire, que subit tout esprit fini. Ce qu'il s'agit en effet de faire entendre et admettre, c'est la séparation qui au centre même de notre pensée personnelle la divise d'avec elle-même sans qu'elle le remarque d'abord : distinction bien réelle que celle qui ne peut être ni effectivement supprimée, ni directement perçue, ni impunément méconnue. Quoique ici l'analogie optique soit en défaut (notamment en ce que le mal des yeux de chair atteints de scotome est exceptionnel, accidentel et incurable), la similitude à laquelle nous allons recourir va nous être de quelque secours pour saisir certaines nuances infiniment délicates.

Si à la suite d'une congestion rétinienne causée par une lumière trop intense et par un effort de lecture trop prolongé, la cicatrisation de la blessure vient à abolir le point précis de la vision distincte en chacun des deux yeux et à déformer, sans les supprimer, les images de la vision confuse, quel sera le sort de l'infirme ainsi condamné à ne plus voir ce qu'il regarde, alors qu'il continue à percevoir latéralement des images dérégées et discordantes ? Par une éducation laborieuse, il s'habituerait peut-être à ne point remarquer l'éclipse qui supprime la part essentielle de son champ visuel. Il amènerait tant bien que mal une

conciliation entre les lignes déviées de ses perceptions relatives à un même objet sur lequel porte une attention qui s'exerce à regarder de côté ce qui ne [495] peut plus être saisi par une sensation normale ; il apprend, ne pouvant plus voir ce qu'il regarde, à regarder ce qu'il ne voit plus que de biais, *tanquam in aenigmate* ; et malgré la souffrance persistante de cette vision lacuneuse et perturbée, une sorte de reconstruction du monde optique permettra une approximative adaptation aux exigences de la sécurité et de l'utilité. — Or cette description qui repose malgré son étrangeté sur une expérience très positive peut servir de traduction allégorique à notre vision spirituelle. L'afflux de l'illumination intérieure, clarté trop vive pour une intelligence finie, brûle tout regard direct et supprime une perception face à face du soleil intelligible. C'est ce scotome central dont parlent les mystiques comme de la grande Ténèbre aveuglant à force d'éclat tout œil défaillant. C'est donc par des rayons dérivés, de façon indirecte, en des lignes latéralement perçues, et difficiles sinon impossibles à faire concorder les unes avec les autres, que notre science et notre action peuvent laborieusement constituer une vision plus ou moins véridique et utilisable de l'univers, de nous-même et un peu aussi de ce foyer lumineux dont le mystère est dû, non à une extinction, mais à une éclipse.

Il ne suffit donc pas de dire que notre connaissance certaine et démontrée de Dieu, que notre aspiration congénitale vers Dieu restent inadéquates, mêlées d'ombres et de défauts ; il faut encore indiquer précisément en quoi consistent et pourquoi persistent ces déficiences, soit en l'usage le plus développé qui se puisse acquérir ou concevoir de l'une ou de l'autre des formes de notre élan spirituel, soit par la convergence de ces deux modes de pensée. L'on arguera peut-être, devant ce recours à une lointaine analogie physique, que nous proposons ici une thèse métaphysique, morale, religieuse en dépendance d'un cas exceptionnel ; rien de fondé en une telle insinuation : car, si dans l'ordre sensible la vision binoculaire doit atteindre la fusion des images en leur centre de groupement et procurer une unité optique qui n'est point lacuneuse ou fictive, il n'en est pas de même dans notre vue intellectuelle [496] de l'ordre transcendant et de l'Unité, de la Simplicité, de l'Absolu divins. Et s'il en est ainsi, ce n'est même pas seulement parce que notre mode de connaissance actuelle nous assujettit aux démarches abstractives en nous forçant à passer par

les expériences sensibles ou psychologiques ; c'est parce que l'incommensurabilité de l'*Etre* en soi, de l'Intelligence infinie, de l'Unité trine et parfaite est insaisissable à tout être contingent, à toute intelligence, si élevée qu'elle puisse être conçue et réalisée dans l'échelle même des esprits. En sorte que, partout où il y a distinction réelle entre l'essence et l'existence, c'est-à-dire partout en dehors du mystère divin, est impossible toute intuition naturelle, impossible toute captation directe et exacte.

Ce n'est donc point maladie, ni état anormal qui détermine, au centre même de notre pensée la plus vigoureuse, ce scotome inaperçu ; et en essayant d'en montrer la présence ou la nécessité, la spéculation rationnelle ne fait que rendre explicite une vérité primordiale qui commande toute vie spirituelle. Qu'on ne dise donc pas que, par lui-même, l'esprit fini serait congénitalement capable de capter l'Etre, de capter Dieu : s'il y a en lui effectivement une tendance, un désir qui l'y porte (et sans cela il ne serait pas un esprit) il est encore plus nécessaire, plus vrai d'ajouter que ce désir est aussi forcément inefficace qu'il est spontané et naturellement incoercible. Dans cette force même d'aspiration à ne pas méconnaître, à ne pas refouler (comme le tentaient vainement les « sages » de l'antiquité $\mu \eta \delta \quad \nu \quad \gamma \alpha \nu$, ou beaucoup de nos stoïques ou de nos désabusés modernes qui n'entendent plus le *Duc in altum*), il est donc souverainement important de marquer cette impuissance foncièrement incurable, et de préparer, d'édifier tout le plan de notre pensée et de notre vie en dépendance de cette double vérité, celle même que Pascal avait vue dans son Entretien avec M. de Saci, mais dont il n'avait pas discerné toutes les raisons profondes, toute l'emprise philosophique et vitale, toutes les répercussions doctrinales, toutes les conséquences pratiques. [497]

52. Ni surfaire, ni sous-estimer l'efficienc e de la pensée.

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'étude du penser, comme dans celle de l'agir et de l'être, il nous est nécessaire de maintenir l'équilibre entre la double tendance soit à exagérer soit à exténuer la consistance et l'efficacité des causes secondes. Parfois chez le même philosophe l'on rencontre tour à tour l'un et l'autre de ces excès. On pourrait le montrer chez Descartes, plus encore chez Malebranche ou Leibniz. Dans la théorie des causes occasionnelles, il semble que, maîtres de nos idées et de nos volitions, nous puissions déclencher la puissance divine jusqu'à la faire servir sacrilègement à nos passions coupables. D'inverses ruptures d'équilibre seraient à noter dans tous les systèmes qui, reconnaissant d'autant plus la nécessité d'une divine prémotion physique pour faire régner notre science et nos industries dans le monde, attribuent à l'homme, comme disaient déjà les Stoïciens, l'usage souverain de ses propres représentations et de ses combinaisons intellectuelles. Nous ne nous arrêterons pas ici à discuter cette illusion, parce que toute la suite de notre étude nous prémunit aussi bien contre la fausse suffisance de l'activité pensante en tous ses degrés que contre l'amoindrissement de notre efficacité pratique. Quand on coupe les attaches de la pensée humaine en bas et en haut de l'homme, il n'est pas surprenant qu'on ne réussisse plus à relier ses initiatives à l'œuvre de la nature ou à la coopération divine. Il en va tout autrement dans une doctrine où la continuité dynamique s'allie aux interventions originales des êtres spirituels qui, puisant aux sources les plus profondes, tirent leur efficacité propre d'un don supérieur à la nature mais destiné à rattacher l'univers et à se rattacher lui-même au principe de toute puissance et de toute vérité. [498]

53. La vie intérieure source d'expansion et d'efficacité.

[Retour à la table des matières](#)

Nous n'avons cessé de réagir contre l'antithèse spéculative, contre la désunion pratique d'une pensée que les uns voudraient tourner exclusivement *ad exteriora et utilia* et que les autres prétendraient ramener au moins pour eux-mêmes *ad interiora et superiora*, comme s'il y avait antagonisme entre ces deux orientations. Parmi les enquêtes sur cette question, celle d'une « revue de psychologie appliquée », *la Psychologie et la Vie* (juillet 1932), a fait entendre des notes diverses qu'il serait peut-être possible de résoudre en un accord final. Respecter la hiérarchie des valeurs, ce n'est en mépriser, en détruire aucune ; c'est leur assurer leur plein développement et c'est aussi conduire l'être qui doit en tirer profit à son meilleur épanouissement. *Ad omnia utilis*, a-t-il été dit de la forme supérieure d'une vie toute orientée vers son terme. On le comprendra si, pour commenter le mot *intérieure* (qui n'est d'ailleurs qu'une métaphore riche en connotations multiples), on remarque qu'il y a trois sortes d'immanence selon que l'on se place au point de vue physique d'une extériorité de l'être pensant et des choses, au point de vue psychologique de la conscience repliée en elle-même, au point de vue métaphysique et religieux d'un transcendant dont la présence et l'action n'ont pas besoin de passer par le dehors pour soutenir et compléter nos opérations les plus secrètes. Or, à ce triple point de vue, la science de l'intériorité éclaire et féconde la puissance et, si l'on peut dire, le rendement, l'expansion de celui qui, devenu plus conscient de son rapport avec le milieu où il plonge, avec ses propres ressources et ses obligations, avec ses aspirations et sa vocation supérieure, devient plus capable de maîtriser les résistances et les passions comme d'accomplir l'heureuse plénitude de sa destinée.

Mais il ne faut pas fragmenter l'étude et l'emploi de cette vie intérieure ; sinon nous risquerions de la tourner [499] contre ses intérêts et ses fins véritables. Qu'un savant, qu'un politique, qu'un grand capitaine soit capable d'une

intense méditation et qu'il se replie dans le silence et la solitude pour établir ses plans avant de se tourner vers le monde extérieur, ce n'est nullement une telle réflexion qui lui permet d'entrer en soi, de maîtriser sa propre vie, de l'élever en la libérant. Car, malgré l'apparence, les plus intenses ruminations de la pensée nous font sortir de nous si nous les subordonnons à des connaissances étrangères, à des ambitions qui nous asserviraient quelle que soit la puissance que nous obtenions au for externe. Et il est remarquable que souvent l'hypertrophie de cette activité très réfléchie compromet la valeur durable et bienfaisante des succès obtenus, faute de cet équilibre d'un jugement qui doit porter sur le tout et hiérarchiser tous les intérêts à sauvegarder. En revanche si l'on vise les fins les plus hautes avec la sagesse de la raison, la pensée en apercevant l'ordre des vérités et des biens se possède davantage elle-même pour ne négliger aucun des moyens de son ascension. N'a-t-on pas noté que chez les mystiques le meilleur signe de leur authentique spiritualité c'est la clairvoyante adaptation aux difficultés et aux énigmes du milieu où ils doivent agir et l'équilibre des facultés, comme chez sainte Thérèse si pratique et si héroïque à la fois ? Faute de vie intérieure, l'humanité ne s'affaisse-t-elle pas en cherchant au-dessous d'elle ce qu'elle ne peut trouver qu'en se traversant et en se dépassant ? L'homme ne peut se tenir à lui-même, mais il ne le comprend qu'en rentrant d'abord en soi. A défaut des joies supérieures, il se jette au dehors ; en sorte que cette course aux gains et aux voluptés est encore un témoignage attestant l'invincible besoin qu'il a de se dépasser. C'est vraiment en ce sens qu'une frénésie est à craindre puisque nos besoins infinis ne se satisfont jamais en des biens décevants qui se changent en maux, sans apporter la lumière sur les causes de cette trahison de nos espoirs.

On aura donc beau, pour conjurer les crises économiques, sociales et politiques, faire appel à de vagues forces [500] spirituelles, concerter toutes les ingéniosités et les magnanimités : rien, ni conventions juridiques, ni habiletés diplomatiques, ni organisations internationales, ni désarmement matériel, — si désirables et même indispensables que soient ces mesures d'utilité générale, — ne saurait suffire au principal de l'ordre humain. Il y faut cette vie intérieure, qui, seule, permet le discernement des fins auxquelles tend notre pensée ; et c'est en cherchant cette rationalisation supérieure qu'on trouvera par surcroît

l'équilibre en mouvement, condition de paix et de progrès. Comprise et pratiquée comme il faut, la vie intérieure draine, ordonne, emploie toutes les ressources du monde extérieur, des aspirations personnelles, des sollicitations et des grâces divines ; c'est pourquoi l'on doit dire qu'il n'y a pas de civilisation saine et durable sans cette force spirituelle. Il sort de ce recueillement normal, si caché qu'en paraisse la source, un gain public et un bienfait universel. [501]

54. Déficience reconnue signifie abondance à désirer et à recueillir.

[Retour à la table des matières](#)

Le point sur lequel se concentrent les résistances peut-être les plus tenaces et les plus foncières contre la méthode et l'idée directrice de cet ouvrage sur la pensée, c'est l'affirmation d'une incomplétude essentielle, d'une déficience normale, d'un exode obligatoire : dans sa réalité vivante, notre pensée demeure toujours lacuneuse et déficiente. Comment donc la science de cette pensée pourrait-elle devenir pleine et saturante ? Ne faut-il pas dire que pour avoir toute sa force, la philosophie doit en même temps tenir compte de cet inachèvement conceptuel et de ses ressources ultérieures sur lesquelles nous vivons nous-même et elle avec nous ? Problème essentiel qui ne semble pas avoir été explicitement énoncé, méthodiquement discuté, complètement éclairci.

Comprenons d'abord le paradoxe qui résulte ici d'une notion trop abstraite et trop limitative de la philosophie, considérée comme un système d'idées, comme un organisme de théories arrêtées. D'un tel point de vue comment concevoir en effet qu'une doctrine puisse, sans s'effondrer, poser à sa base une « déficience », autant dire un vide, un trou noir où rien ne peut s'appuyer ni même se voir ? N'est-ce pas le comble de la témérité, de l'absurdité même, en tout cas la ruine de toute certitude ? Comment, pour préciser ces métaphores qui semblent rester toutes verbales, bâtir un édifice doctrinal sur le *desiderium*

inefficax naturae, c'est-à-dire sur l'inachevé, ou même l'inachevable ? Mais comment, d'autre part, ne pas tenir compte de vérités, les plus certaines de toutes, sans pécher contre la lumière, sans manquer à la probité intellectuelle la plus élémentaire, non moins qu'aux exigences religieuses les plus inévitables ?

Il est d'abord nécessaire d'écarter une objection fondée sur un contre-sens qui m'attribue (à plusieurs reprises, sous diverses formes et chez plusieurs critiques) la thèse vraiment insoutenable et toute chimérique que voici : [502] « croire qu'on peut aboutir à l'être et légitimement affirmer quelque réalité que ce soit sans avoir atteint le terme même de la série qui va de la première intuition sensible à la nécessité de Dieu et à la pratique religieuse, c'est demeurer dans l'illusion... » Nous n'avons jamais cessé de maintenir l'indestructible solidité et la légitimité rationnelle de nos certitudes humaines, tout autant que la réalité de l'ordre physique, psychologique et métaphysique. Et jamais, quoique cet autre grief se soit également formulé contre nous, il n'a été question d'échapper au subjectivisme ou à l'immanentisme par un recours au fidéisme ou au surnaturalisme. Pour commettre de telles méprises, il faut que nos contradicteurs fassent abstraction de nos plus formelles déclarations ; bien plus, il faut qu'ils confondent le point de vue génétique de la conscience explicite et de l'acquisition scientifique avec le point de vue de la justification philosophique et de la vérité ontologique ; plus gravement encore, il faut qu'ils impliquent dans leurs résistances critiques des extrapolations périlleuses ou même des erreurs positives : c'est ce qu'il importe d'indiquer brièvement.

Est-ce que, pour affirmer avec certitude la réalité du monde matériel et spirituel, sans que rien puisse justement nous faire mettre en doute la vérité de cette assertion, ni la valeur des acquisitions scientifiques, ni la portée des exigences morales ou des nécessités métaphysiques, il serait indispensable de poser comme des absolus ces existences que par ailleurs il faudrait bien avouer relatives et contingentes ? « Pourquoi, nous demande l'un de nos censeurs, ne pas reconnaître qu'en face de l'absolu divin, il y a d'autres absolus créés ? » — Mais simplement parce que c'est là une contradiction dans les termes, une confusion où s'efface l'exactitude nécessaire des mots et des idées. Absolu signifie ce qui est indépendant, détaché, coupé de tout le reste ; et à qui peut s'appliquer, en dehors de Dieu, cette suffisance plénière ? Sans doute nous

sommes reliés à Dieu et fondés en lui ; mais Lui n'est pas fondé en nous et sur nous. Si donc, selon l'ordre de la [503] connaissance, nous partons de nous ou, plus bas encore, du monde visible pour monter par degrés vers cet Invisible, cette ascension génétique, *prior quoad nos*, n'est nullement l'expression de la vérité constitutive qu'il appartient à l'examen critique et ontologique de mettre en évidence.

Comprend-on dès lors le grave inconvénient que présente l'habitude croissante de paraître fonder la démonstration de Dieu sur la perspective proprement empirique, génétique, notionnelle, à partir des données sensibles ou psychologiques, comme si de telles prémisses étaient le seul et suffisant appui pour porter sur du relatif et du contingent l'Être absolu et nécessaire ? Car, s'il n'y avait que cette marche ascendante vers un terme idéal qui ne fournirait pas lui-même d'en haut une sécurité totale à nos constructions mentales, alors il suffirait de discuter, d'ébranler nos idées anthropomorphiques et nos raisonnements abstraits pour faire oublier les témoignages implicites de ce Dieu qui ne se laisse jamais lui-même sans attestation au plus intime de notre pensée. S. Anselme commente la parole : *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*, en faisant remarquer que ce n'est pas dans le vif de l'esprit, *in mente*, que se prononce une telle négation. Ce n'est pourtant pas de la seule corruption du cœur que procède l'exclusion verbale ou réelle de la croyance délibérée en Dieu ; c'est souvent aussi d'une mauvaise méthode de démonstration. Il est donc souverainement important de ne point paraître faire reposer la certitude absolue de l'Absolu sur ce qu'il y a de précaire, de relatif, de déficient, de discursif, d'inadéquat, de confus, de sentimental dans les choses ou dans notre connaissance. La disproportion des prémisses et de la conclusion risque toujours, pour des esprits sèchement critiques, de faire effondrer la conclusion trop lourde dont on prétend les charger.

Mais, objecte-t-on encore, si l'on insiste principalement sur le caractère instable ou même insuffisant des données naturelles, ne s'expose-t-on pas à un danger symétrique, en nous laissant dans le vide, l'obscur et l'évanescence ? — Tout notre effort a consisté, au contraire, à [504] manifester la rigueur rationnelle qui, comme une armature de fer, soutient l'ordre universel ; mais pour servir d'impérieux ressort, non de cercle emprisonnant. Là même où nous

semblions faire écho à l'*omnia vanitas vanitatum*, nous avons marqué le sens de l'effort infiniment sérieux et, fécond qui compose le drame du monde et la destinée humaine. Toujours nous avons montré que non seulement les déficiences reconnues mais la conscience que nous en avons et les aspirations incoercibles qui surgissent des misères mêmes traduisent une richesse autant et plus qu'une pauvreté, et cela dans tous les domaines et à tous les degrés, mais surtout à mesure que nous approchons de l'objet suprême où tend la pensée. Nul mieux que Bossuet, après S. Augustin, n'a exprimé cette abondance qui, suscitant le sentiment de l'indigence, l'emplit à mesure que s'avive cette conscience de notre incommensurabilité avec la seule vérité rassasiante ¹.

Faute de soupçonner cette essentielle vérité de toute vie spirituelle, quelques censeurs, à l'inverse de ceux qui nous reprochaient trop d'optimisme, nous ont blâmé ou loué d'une sorte de pessimisme théologique, comme si, dédaigneux de tout l'ordre naturel trop débile ou corrompu, nous faisons appel d'emblée à un ordre de grâce, pour [505] faire dépendre nos certitudes non pas seulement d'une foi morale, mais d'une intervention proprement surnaturelle. L'un même de ces critiques a cru discerner que j'enseignais la contamination de l'univers entier par le péché originel ; et d'autres publicistes, avouant d'ailleurs qu'ils n'avaient recouru à aucun de mes textes, ont institué toute une

¹ Parlant de ces vérités qui excèdent toutes les représentations que nous pouvons nous en faire, Bossuet voit dans cette infirmité même un principe caché de force : « Après que l'imagination a fait son dernier effort pour rendre ces vérités plus subtiles et bien déliées, ne sentez-vous pas, en même temps, qu'il sort du fond de notre âme une lumière céleste qui dissipe tous ces fantômes, si minces et si délicats que nous ayons pu les figurer ? Si vous la pressez davantage et que vous lui demandiez ce que c'est, une voix s'élève du centre de l'âme : je ne sais pas ce que c'est, mais néanmoins ce n'est pas cela. Quelle force, quelle énergie, quelle secrète vertu sent en elle-même cette âme, pour se corriger, pour se démentir elle-même et oser rejeter tout ce qu'elle pense ? Qui ne voit qu'il y a en elle un ressort caché qui n'agit pas encore de toute sa force, et lequel, quoiqu'il soit contraint, quoiqu'il n'ait pas son mouvement libre, fait bien voir par une certaine vigueur qu'il ne tient pas tout entier à la matière et qu'il est comme attaché par sa pointe à quelque principe plus haut ? » (*Œuvres oratoires de Bossuet*, édition critique Urbain et Levesque, tome IV, p. 276).

discussion sur cette théorie qu'ils n'hésitent pas à m'attribuer, quoiqu'elle soit tout à fait étrangère et même contraire à mes assertions. Ai-je en effet besoin d'ajouter ici que, ne faisant appel à aucun dogme, je ne me suis même point placé, dans cette étude de la pensée et de nos certitudes intellectuelles, au point de vue de simples croyances ? C'est bien dans l'ordre strict des implications rationnelles qu'ont été envisagées les conditions de toute pensée cherchant à se rendre compte d'elle-même et à découvrir ce qui la rend possible, ce qu'elle requiert, ce qui peut seul l'éclairer et la combler. D'une telle analyse il est résulté cette affirmation dont j'emprunte la formule à l'un de mes critiques, sans que ce critique ait eu le sentiment d'exprimer ma propre doctrine, tant il était attaché d'ailleurs à l'idée du caractère isolé, suffisant, absolu de chacun des degrés ou des êtres par où passe l'itinéraire de notre connaissance : « il faut dire des certitudes naturelles que, si elles sont légitimes sans la lumière de la foi, le problème critique que pose cette légitimité ne se résout que par l'affirmation de la possibilité pour l'esprit de voir Dieu ». C'est même là plus que je n'en demande ; car si la raison suscite et justifie le *desiderium naturale videndi semper abundantius Deum*, elle peut et doit montrer également que ce *desiderium est naturaliter inefficax*. La thèse de la déficience de notre pensée a donc une signification plus profonde encore, plus stimulante, plus préparatoire que ne le laisse supposer la formule qu'on croyait m'opposer.

— S'inspirant de présupposés analogues à ceux que nous venons de contester, une objection à la fois plus précise et plus générale s'est obstinée contre nous. La déficience de toute pensée en devenir n'empêche pas la suffisance [506] des pensées acquises qui peuvent se constituer et se consolider en systèmes définitifs, comme l'a été après une lente élaboration historique l'aristotélisme, ou comme le demeure la synthèse thomiste. Il y aurait donc une philosophie en soi, spéculativement close, même ou surtout en ce qui concerne la théologie naturelle, tandis que les sciences de la nature comporteraient d'indéfinies rénovations. On aboutit à déclarer que même si la philosophie reste à maints égards déficiente, il n'y a point lieu pour cela de réclamer ni d'instituer la philosophie de la déficience. A y regarder de près, ces propositions ne renferment-elles point d'abord l'aveu de trois thèses plus que contestables ? — 1° Si la philosophie s'enclôt sur ses positions, en avouant qu'elle

reste déficiente, d'où vient qu'elle se fie à ses propres conclusions, lors même que, prétendant à une organisation systématique, elle introduit dans sa construction des matériaux peut-être ruineux ? Encore faudrait-il examiner ce qu'implique cette déficience partielle et quelle réserve nous impose la prévoyance en face de réparations ou de transformations éventuelles. Exclure un examen méthodique de la plasticité philosophique tout en admettant la fixité d'une orientation progressive, n'est-ce point s'exposer à vivre sous un toit dont quelques poutres peuvent être vermoulues, au risque d'entraîner la ruine de l'édifice et un danger grave pour ceux qui l'habitent sans y porter remède. A un premier point de vue, si la philosophie reste toujours historiquement déficiente, il y a donc une question doctrinale concernant l'attitude normale qu'il convient d'observer pour tenir compte d'une situation chronique ; car c'est une vérité qu'aucun système statique n'est imperméable au changement. — 2° Faudrait-il s'imaginer que les objets sur lesquels porte la philosophie sont cloisonnés et comme matériellement extérieurs les uns aux autres, au point que l'on pourrait former cette science comme un amas de cristaux peu à peu accrus par juxtaposition ? Non ; ce n'est point par la séparation matérielle des objets, c'est par la spécification formelle des méthodes que se distinguent les aspects du problème [507] un et total qu'examine la philosophie. Il est donc vain d'espérer que des résultats partiels pourront être stabilisés *ne varientur*, là où il est justement écrit *opus philosophicum semper perfectibile*. Dès lors aussi la philosophie du présent ne doit pas plus se clore en soi qu'elle n'a pu se figer dans le passé ; et, réfléchissant à la possibilité, à la conviction même de sa déficience actuelle, elle doit aussi méditer sur la place à réserver aux croissances futures, à ses limites mouvantes, au caractère modeste et plastique de ses prudentes conclusions. — 3° Conviendrait-il cependant de dire que, sur son terme absolu qu'elle a le pouvoir et le devoir d'affirmer et de démontrer, sur Dieu, la philosophie atteint son point d'immobilité ? Mais quoi, faudrait-il s'imaginer que nous coupons Dieu en deux morceaux, l'un que la raison atteint, étreint, manie et absorbe, l'autre qui demeure le mystère inaccessible et le refuge des âmes religieuses ? Ou, si l'on ne veut pas de cette absurdité qui brouille l'âme et la pensée, comment admettre un instant que l'idée de Dieu peut être épuisée et servir de cran d'arrêt à la philosophie ? N'est-elle pas au contraire, pour

l'âme contemplative elle-même, la révélation de notre déficience et l'appel de l'infinie richesse à notre détresse ?

Déjà tout à l'heure nous avons noté les dangers et les chocs en retour d'une imparfaite méthode de démonstration. Ici de nouveau, en présence de conceptions philosophiques corrompant l'idée même de la raison et de la vie spirituelle, ne voyons-nous pas, à côté d'hommes qui s'en contentent parce qu'il y a en eux une vie supérieure à leur logique, d'autres hommes prêts à tirer de ces conceptions dénaturées les conséquences les plus contraires à la tradition dont ils se réclament ?

Puisqu'on se place au point de vue des notions ou des essences intelligibles, est-il concevable d'abord que la nature de la philosophie, considérée en soi, constitue une entité rationnellement définissable et parfaite en son idée, indépendamment de tout état réalisé en un sujet vivant et pensant ? Que veut-on signifier en parlant de la raison [508] comme d'un être qui subsisterait en dehors de tout esprit ? Faudrait-il considérer cette entité comme un système aussi clos que l'on imagine fictivement un atome physique ? Mais précisément la raison, même abstraitement envisagée en dehors des sujets raisonnables, aurait pour caractère essentiel de tendre à l'universel, à l'infini, à Dieu, sans pouvoir se replier sur soi, sinon en péchant contre sa loi interne et en tombant dans l'idolâtrie qui extrapole une pseudo-idée, une entité artificielle, une illusion anti-rationnelle et anti-philosophique.

Nous avons donc ici un suprême exemple de ce vice radical qui consiste à fabriquer à l'aide d'un mot, un être de raison qui est foncièrement contre la raison et contre tout être réel ou réalisable. Puis, au lieu de considérer le fond des vérités subsistantes, on substitue à ce qui est, à ce qui vit, à ce qui pense, à ce qui se trouve raisonnable, une formule qu'on prend pour norme absolue et dont on use, toute morte qu'elle est, comme d'un moyen d'exclure, ou de tuer même, ce qui est vivant. Ceci compris, qu'on réfléchisse un instant sur cette prétention de boucler la philosophie dans le domaine censément absolu de la raison censément et absolument contente de soi : on s'apercevra peut-être alors que, par ces subreptices dénaturations, on aboutit, sans même s'en apercevoir, à falsifier la raison même, à faire d'elle la faculté du fini, à nous attacher à une

conception positiviste, passive, autoritaire de la vie humaine, à juger que le seul nom d'infini évoque l'image « d'un obscène chaos » et n'est « qu'un son absurde ». De ce faux point de vue, l'aspiration des âmes, le dynamisme de la pensée n'est qu'un romantisme faux et malfaisant si l'on ne mâte pas cette turbulence spirituelle par une contrainte qui fait de l'ordre, non pas l'union dans la vérité, mais la compression des intérêts en conflit et des égoïsmes incurables.

Comprend-on maintenant pourquoi une doctrine qui ne fait apparaître la recherche religieuse qu'après coup, comme un surcroît postiche ou comme l'intrusion d'un remède ou d'un vaccin, risque inévitablement (comme on [509] le remarquait naguère dans *la Vie Intellectuelle* du 10 novembre 1933) de repousser les esprits qui ont justement besoin de découvrir en l'offre religieuse, non pas un refoulement, mais un épanouissement, une sublimation de notre besoin d'infinitude et de perfection ? Vainement essayera-t-on de nous dire ensuite que, en nous laissant envahir et dominer, nous gagnons au change : ce n'est pas un marchandage qui inspire l'esprit religieux. Nous verrons de plus en plus à quel point, en effet, l'abnégation, la soumission et le sacrifice sont les voies du salut ; mais pour qu'ils soient généreux il faut qu'ils restent dans la ligne même d'une pensée radicalement orientée vers la vérité parfaite, le bien infini, l'amour qui entre dans la constitution essentielle de la vie divine à laquelle la nôtre doit se configurer.

Mais, insiste-t-on, que peut la philosophie devant cet abîme ? et l'aveu de son indigence ne devient-il pas une forme de présomption, pour peu que nous prétendions scruter ce vide, délimiter les rives de cet océan, sonder ces abîmes obscurs ? C'est à cette difficulté qu'essaye de répondre la septième partie de cet ouvrage, mais en attendant de plus complètes lumières. En face d'un tel problème, la pensée ne reste point désarmée de tout moyen de sondage et de pénétration, comme si c'était hors d'elle-même et dans une extériorité matérielle qu'elle dût poursuivre aveuglément une téméraire investigation. Ne soyons pas dupes de métaphores qui nous donnent de la difficulté à résoudre une idée beaucoup trop courte ou beaucoup trop distante. S'il y a déficience en nous, c'est moins d'une absence que d'une présence qu'il s'agit. Et ce que nous avons à trouver ce n'est pas l'annihilation de nos ressources ou de nos

certitudes naturelles, mais leur confirmation, leur plein emploi, leur extension ; en sorte que, sous cet aspect encore, une telle philosophie est la seule qui soit pleinement positive, éclairante et enrichissante.

L'idée d'une philosophie de la déficience n'a donc rien de « subversif » ni de ruineux ». Elle répond en effet à la vérité du mouvement, du changement, de la dépendance ? [510], de l'effort dynamique, de l'inachèvement naturels à toute existence imparfaite et *in fieri*. Car une telle doctrine est d'autant moins déficiente (elle le serait à son insu en se croyant complète) qu'elle précise ses propres insuffisances pour en rechercher les causes et les remèdes. Loin de servir à masquer cette nécessaire exigence en toute créature, la distinction de nos deux pensées, irréductibles et conjointes, doit, bien comprise, faire ressortir cette incomplétude besogneuse, cette présence divisante et unissante au plus intime de notre esprit. Si l'on s'attache unilatéralement à l'un ou à l'autre des côtés de notre pensée, on peut s'imaginer qu'on a résolu le problème de l'unité et de la suffisance ; mais c'est une illusion ; elle naît d'un parasitisme inaperçu qui permet à nos pensées les plus défailtantes les emprunts tacites qui les font vivre mutuellement les unes sur les autres, telles nos idées les plus étroitement subjectives qui s'arrogent les droits de la raison à l'universalité.

La plupart des objections et des méprises dans l'ordre philosophique naissent de cet unilatéralisme. Et, s'il est permis d'oser un retour personnel, dirai-je qu'en présence des affirmations, pourtant solidaires, que j'ai proposées, plusieurs lecteurs, ne voyant que ce qu'elles ont d'antithétique, mais persuadés de leur incompatibilité — comme si l'une à l'exclusion de l'autre exigeait adhésion ou négation absolue — n'ont plus voulu voir en mes assertions que ce qui choque leurs solutions abstraitement délimitées. De là ont résulté maintes oppositions qui, par leur sens unilatéral, portaient doublement à faux. Et les plus contraires entre elles ont paru souvent se coaliser au lieu de s'entre-détruire. C'est ainsi que simultanément ont abondé les griefs de solipsisme, de réalisme outrancier, d'idéalisme moniste, de fidéisme, tantôt naturiste, tantôt surnaturaliste, d'intellectualisme, de littéralisme, de mysticisme, d'optimisme béat, de pessimisme universel, d'immatérialisme acosmique, d'immanentisme radical, de transcendentisme exclusif... Et quand il m'a fallu protester contre ces interprétations, puisque la doctrine que je [511] proposais n'entre à aucun moment

dans aucun de ces cadres, certains m'ont reproché de me contredire pour faire face par des négations gratuites à des griefs fondés sur les équivoques et les tendances secrètes de ma pensée, tant ils étaient sûrs de posséder la formule fixe de l'absolue vérité. Je ne relèverais pas ces méprises, même pour demander qu'on épargne à l'avenir de pareils jugements, si nous ne pouvions en tirer occasion d'apercevoir à quel point cet absolutisme précipité est lui-même déficient et s'il ne portait malgré lui témoignage contre sa propre prétention à une philosophie définitivement circonscrite en un système idéalement unique. La « philosophie de la déficience » cela ne signifie pas vague et découragement, mais conscience d'une plénitude à explorer et à gagner ; et cette disposition doctrinale est peut-être la seule qui ne soit pas déficiente elle-même, parce que, sans se fier aux plus solides acquisitions, elle fait fond sur le crédit infini qui lui est ouvert. Non pas que je demande ni même que j'accepte cette étiquette de « déficience » pour une doctrine qui, d'intention et, semble-t-il, de fait, recueille toutes les données positives, cherche à augmenter tout notre capital intellectuel, vise à une possession de la vérité intégrale et à une croissance de la vie spirituelle. Je renie donc ce titre dont quelques-uns déjà voulaient m'affubler et qui prendrait facilement un sens péjoratif ou fautif. Il était bon toutefois d'insister sur cet aspect encore tout négatif puisqu'il contribue à nous prémunir contre la présomption et la sclérose qui restent toujours les périls meurtriers de la philosophie. Il n'y a qu'à parler simplement, sans nom d'auteur et sans titre particulier, de « la philosophie ».

Ne soyons d'ailleurs pas dupes du caractère forcément discursif que présente l'exposé d'une telle doctrine, même quand elle se place à un autre point de vue que la plupart des systèmes philosophiques. Derrière l'énoncé verbal il faut voir l'esprit qui l'inspire et le dépasse. Non seulement en effet nous avons partout cherché à mettre en valeur et l'aspect noétique et l'aspiration pneumatique [512] et l'effort de convergence qui les rapproche et les multiples coopérations qui présagent une vie unitive de la pensée ; mais encore, non content de décrire ou d'annoncer, nous contribuons ainsi à procurer peu à peu l'avènement de l'ordre spirituel. Il ne lui suffit donc pas d'une théorie traçant un plan idéal sans qu'elle cherche à voir d'où il procède et comment il est réalisable ; elle ouvre et déjà parcourt elle-même les premières étapes de la voie.

Aussi ne se borne-t-elle jamais à définir ou à prescrire la fidélité aux conclusions d'une science spéculative, aux règles qu'il convient d'appliquer à la pratique : elle est pratiquante elle-même. Elle ne porte pas uniquement sur l'idée du réel, du concret, de l'action, du sacrifice, de l'union ; mais elle constitue déjà une expérience originale, un gain à la fois onéreux et enrichissant ; et c'est pourquoi nous aurons à l'étudier comme *être* et non plus seulement comme *penser*.

On le comprend dès lors : la philosophie ainsi entendue et vécue dans sa complète extension et compréhension, tout en tenant le plus large compte des concepts et de leur liaison rationnelle ou réelle, ne se termine pas en eux, ni ne se clôt en système figé tout en restant fixe dans son orientation et son développement. Elle serait donc déficiente dans la mesure où elle prétendrait ne point l'être : philosopher en un autre esprit que celui-là, ce serait, semble-t-il, pécher doublement contre la philosophie ; comme si la vérité à double face qu'elle doit promouvoir pouvait demeurer indépendante des mouvants et vivants esprits et comme si en aucun point et à aucun moment de son parcours notre connaissance philosophique, si vraie qu'elle soit, pouvait égaler ou tarir l'infinitude de son objet. Comme tout le reste de ce monde la philosophie est toujours en devenir, mais avec cette tâche privilégiée d'être une « approximation de la sagesse » : approche qui implique mieux qu'une vue inerte. Mue par un dynamisme interne en même temps que suscitée et réglée par une cause finale et souveraine, elle se réalise sous l'action d'une norme infuse d'en haut mais pénétrant jusqu'en bas pour [513] remonter en quelque sorte et pour tout amener à ce que les Anciens nommaient le plérôme ; non sans doute comme un monde totalement achevé et plein, mais comme une loi d'intelligibilité et de bonté que nous avons à reconnaître, à seconder et à aimer. D'une telle perspective, les conflits, toujours renouvelés en cours de route, ont bien une réalité psychologique et morale, mais pour conférer à l'épreuve de la vie son sens dramatique et sa valeur méritoire ; n'étant cependant que la condition même du devenir spirituel, ils n'ont de réalité ontologique que par l'usage de notre liberté capable de rendre l'épreuve ou salutaire ou ruineuse. Même en ce dernier cas, ainsi que le notait Julienne de Norwich, « tout apparaîtra finalement pour le bien » ; et ceux mêmes qui seront définitivement tombés dans le mal « ne

pourront s'empêcher de reconnaître le bien fondé de leur être et la première bonté qu'ils ne sauraient jamais désavouer ». Entendu dans sa teneur totale le témoignage de notre pensée est un et irréfutable.

C'est ce témoignage que nous tendons toujours à recueillir sans le mutiler, sans le majorer. Quelques lecteurs pourraient s'imaginer que nous sommes partis moins de données positives que des doctrines antagonistes élaborées dans le passé, et que nous avons cherché à concilier les oppositions des méthodes ou des systèmes en une œuvre de synthèse ou même de syncrétisme. Rien de plus étranger à notre visée première et à nos démarches successives. Les oppositions que nous avons dû constater ne sont pas celles de concepts arrangés en systèmes, ce sont les contrariétés mêmes qui existent au sein de la nature ou de la pensée en tout leur développement. Ce ne sont pas des philosophies qui se heurtent et se fêlent les unes les autres ; c'est le monde et l'esprit et c'est la philosophie elle-même qui sont réellement fissurés, malgré ce qu'ils ont déjà d'accord et d'unité en voie de réalisation. Rien de semblable donc à la façon dont Descartes avait commencé par confronter les méthodes employées avant lui afin d'en reprendre les éléments viables pour composer une logique [514] nouvelle de la science. Nous n'avons pas entrepris une sorte de concordat entre les procédures de l'expérience dans l'étude des faits de tout ordre et les initiatives de la spéculation, rationnelle et constructive. Nous avons au contraire toujours envisagé les implications naturellement fournies ; et c'est en examinant ces apparentes unités que nous avons dû toujours reconnaître les dissociations internes qui les travaillent, mais qui, loin de les ruiner, les stimulent à de nouvelles croissances en vue d'une plus intime union.

C'est pour cela que dans notre texte principal nous n'avons pas eu à entrer dans les querelles historiques des écoles du passé ou du présent. Non pas que nous dédaignions de mettre à profit leur enseignement ; plusieurs de nos *excursus* ont prouvé le contraire ; mais si, comme l'a dit Leibniz, on a raison de tous les côtés, l'entente ne devient possible et féconde que du moment où la perspective s'éloigne du champ des conflits. Qu'on médite sur l'exemple récent qu'offre au philosophe le progrès des théories physiques : ce n'est pas pour joindre, dans une synthèse logique, continu et discontinu, que la mécanique ondulatoire a inventé ses notations : elle a intégré des vérités qui ôtent aux no-

tions de continuité et de discontinuité leurs faux sens ontologiquement exclusif.

Est-ce à dire pour cela que nous admettons et présageons une réintégration finale et totale ? Nullement ; car fût-elle possible et désirable, on ne saurait cependant nier la possibilité contraire d'une opposition définitive entre la vérité et l'erreur, entre le salut et la perte. Même dans l'ordre présent de notre pensée capable de se polariser vers des orientations antagonistes, il faut maintenir, sinon à propos des personnes ou des peuples, du moins en ce qui concerne leurs visées idéales, des contradictions sur lesquelles il n'y a point de transaction possible. Dans les grands bouleversements qui troublent actuellement l'humanité se révèlent quelques-unes de ces foncières oppositions. C'est ainsi que la pénétrante étude de M. Edouard Spénlé sur « La Pensée Allemande » (Collection [515] Armand Colin, Paris, 1934) vient de faire ressortir l'incompatibilité radicale de « cultures » ou de « civilisations » qui, sous les mêmes mots parfois, proposent à la raison ou prétendent imposer par la force des types d'humanité et d'unité irréductibles l'un à l'autre.

Mais, dans ce tragique conflit, la pensée n'est pas, elle ne restera jamais neutre ou désarmée ou vaincue. On aura beau la tourner contre elle-même, la forcer à une partialité qui semble subjuguier les intelligences par un dressage savant, promettre au triomphe de la force mille ans de règne (ce qui est trop peu s'il s'agit d'une vérité à faire valoir et trop s'il s'agit de la mêlée mouvante des choses qui se font et se défont) : jamais la prescription ne sera acquise contre elle. Jamais la prescription ne supprimera les témoins, les martyrs, les reprises du vrai. Sans doute on peut provisoirement déclarer que la vérité et l'histoire seront ce qu'on les fera, fût-ce au nom de la raison et au prix de la violence. Mais l'option n'est pas arbitraire ; la pensée ne peut réaliser son unité par des voies différentes dont l'une quelconque vaudrait par son triomphe exclusif. Tout le sens de notre étude est de montrer qu'en fait et en droit il n'y a qu'une voie, tout à fait unique et nécessaire pour l'unité de la pensée. Qu'on ne soit donc point dupe des fausses assurances qui exaltent des conceptions partielles et passionnées comme si elles devaient servir de camisole de force à l'humanité. Nous n'avons point déprécié les initiatives en quelque sorte créatrices de la pensée ; ce n'est pourtant point la pensée qui fabrique la vérité. Il

est écrit sans doute : *qui facit veritatem...* ; mais cette parole signifie que nous devons nous faire à elle afin de pouvoir nous l'assimiler et avant de la produire et de l'enrichir à notre tour. [516]

55. Equivoques à éviter dans l'emploi du mot *ESPRIT* et vitalité de son sens traditionnel.

[Retour à la table des matières](#)

L'idée que nous devons nous faire de l'esprit est très malaisée à préciser, d'abord parce que nous sommes réduits à des métaphores qui dénaturent toujours l'immatériel en le traduisant par des symboles sensibles, ensuite par la complexité même et le caractère inachevé de la réalité à laquelle prétend s'appliquer ce terme d'usage si fréquent ; et même cette multitude d'acceptions que comporte le mot « esprit » rend plus malaisé encore le discernement de l'idée essentielle que nous devons nous en faire, d'autant que nous l'appliquons équivoquement à l'homme et à Dieu.

Dès l'introduction, nous avons déjà indiqué cette complication et la diversité des images, des termes différents au moyen desquels on cherche à circonscrire la difficulté sans réussir à pénétrer au centre même où se réunissent les perspectives multiples comme en un rond-point d'où se découvre l'unité des avenues. Et maintenant nous comprenons mieux que ce centre ne nous est pas, en effet, accessible puisque nous avons vu que notre pensée ne saurait naturellement s'unifier, se centrer en elle-même. Dès lors nous nous étonnons moins s'il a fallu des expressions diversifiées pour suggérer des fonctions, des aspects, sans doute solidaires, mais cependant irréductibles à une entière homogénéité.

En somme, cette partie VII est destinée à faire comprendre que la pensée n'est pas seulement objet intelligible comme le prétendait un Spinoza, qu'elle

n'est pas non plus seulement une création subjective, une production indéfinie, un devenir inachevable comme le prétendent les immanentistes. Mais, en outre, nous devons nous mettre en garde contre un certain spiritualisme, trop facile à contenter, trop prêt à se payer de mots, trop inconscient des difficultés. Et, de même que nous avons dû protester contre le superficiel psychologisme qui canonise d'emblée les faits de conscience comme des données fixes et des points [517] de départ solides, de même nous devons nous mettre en garde contre l'idée enfantine d'esprits matériellement distincts les uns des autres et se suffisant chacun à part comme ces boules de métal poli que la mode était autrefois de placer dans les jardins, afin de refléter le paysage et de se refléter indéfiniment les unes dans les autres. Se tenir à de pareilles conceptions, c'est discréditer la philosophie à des regards un peu pénétrants, c'est surtout supprimer l'inquiétude religieuse et donner occasion à ces négations tranchantes qui naissent d'affirmations simplistes.

Par là se prépareront nos attaches avec nos recherches ultérieures sur l'Être et l'agir. Car, du point de vue où nous sommes encore, l'étude que la pensée peut faire de l'esprit laisse précisément peser un doute sur la substantialité même de notre pensée ; elle creuse une fissure plus profonde que les précédentes, qu'on ne voit pas le moyen de boucher et qui menace de ruine et d'effritement tout notre édifice mental. Il s'agit donc de montrer comment l'être est encore autre chose que la pensée, comment l'action peut devenir médiatrice et réalisatrice ; comment cependant tout ce que nous pouvons consolider de la pensée, de l'action, de l'être en nous demeure finalement besogneux d'une solution seule consistante. Sans doute, faute de cette solution, les choses ne disparaissent pas ; mais ce serait pis que si elles disparaissaient, car il y a un état « pire que de n'être pas né » et tel est, en effet, le malheur de celui qui a prétendu s'isoler, se suffire, fermer son égoïsme à la vocation et se refuser à l'Esprit de Dieu.

La métaphore esprit dépasse sans doute l'horizon rationnel ; mais elle nous aide à exprimer cet échange intime qui seul vivifie la pensée. Ce double mouvement du plus bas au plus haut degré de la vie, c'est ce qu'Origène nommait la spiration active et la spiration passive car, respirer, c'est essentiellement appeler en soi quelque chose de tout ce qui nous entoure et rendre au milieu où

s'insère notre vie un souffle venu du plus intime de nous-même, une chaleur sans laquelle il n'y a plus qu'un froid cadavre.

Ce qui est vrai de la vie organique l'est plus encore de [518] la pensée où s'accomplit un échange plus réel, plus immatériel entre tout l'apport que la connaissance nous fait acquérir du monde qui nous entoure et l'assimilation intellectuelle qui échauffe, unit, transsubstantie et restitue sous forme d'initiative humaine toutes les données extérieures. — De même encore, au vestibule de la vie spirituelle, tout ce qui du dehors a été assimilé, digéré, humanisé, a besoin d'une nouvelle élaboration : ce monde intellectualisé que notre entendement organise en lui est lui aussi à son tour comme aspiré par la pensée en ce qu'elle a de transcendant au monde ; il est respiré par cette connaissance qui, selon le mot de l'Apôtre, surpasse les sens et la science, qui nous prépare à un ordre supérieur et devient l'inchoation de notre destinée finale. Et alors le rôle de l'esprit, qui a été de transformer tous les matériaux de la connaissance en aliments proprement spirituels, consiste à restituer tout ce qu'il a ainsi aspiré, réchauffé et fécondé dans ce monde renouvelé qui doit incarner quelque chose de la sagesse et de la charité parmi les choses terrestres, si opposées en apparence à ce règne de l'esprit divin.

Tel est, par l'analyse même de la métaphore qui traduit le mot esprit, le sens étymologique et métaphysique, le sens à la fois très charnel et très idéal que contient en germe un mot qu'on prodigue sans en comprendre toute la richesse. Sous les formules souvent répétées, il convient donc de raviver et d'approfondir la doctrine traditionnelle de l'esprit. De même que la vie corporelle, la vie spirituelle se développe non seulement par des progrès continus et insensibles mais par des crises qui semblent parfois déterminer de brusques révolutions et comme des morts successives. Si, au sein de sa mère, l'enfant prenait conscience du travail qui l'amène au jour et à l'indépendance, sa naissance, comme un trépas, pourrait lui faire croire qu'il succombe. De même, l'esprit a d'abord une sorte d'existence utérine et subconsciente dans l'ample sein de la nature. On a donc eu raison d'insister sur la dépendance de l'être humain et raisonnable à l'égard des [519] conditions organiques et même des influences cosmiques qui précèdent, préparent, soutiennent l'effort naissant de

l'esprit. En ce sens profond, il est donc vrai de dire que notre intelligence est adaptée à la matière comme à son premier objet.

Mais il convient d'interpréter en sa vraie signification cette thèse séculaire qui a été si souvent l'occasion d'équivoques et de déviations. En disant que l'esprit tire des choses sensibles l'origine de sa connaissance, on ne doit pas interpréter cette assertion dans un sens d'abstraction ontologique, comme s'il s'agissait d'adapter l'entendement à l'idée que nous nous faisons artificiellement de la matière ou comme si nous prenions nos sensations pour l'expression d'une réalité immédiatement donnée et saisie telle qu'elle est. Il s'agit, dans l'étude du composé humain que nous sommes, d'apercevoir la part initiale et foncière du corps, en relation avec tous les autres corps et participant effectivement à l'influence universelle et singulière des autres corps. Ainsi les formules littérales retrouvent avec les progrès de l'analyse critique une portée plus profonde que jamais, purifiées et vivifiées qu'elles sont par la réflexion plus consciente de toutes les liaisons dont la science positive et psychologique a enrichi la philosophie. On a souvent dit que l'homme est une âme qui a rencontré un corps rebelle et que l'intelligence au lieu d'être servie par les organes, comme le prétendait de Bonald, y est asservie. De fait, quelle que soit la belle unité du composé humain, il semble y avoir en nous deux mondes presque incompatibles et comme deux êtres ennemis. Lors donc qu'on nous dit justement que notre pensée est adaptée à la matière, il faut ajouter aussitôt ce correctif qui pourrait d'abord sembler un démenti à la première assertion, c'est que l'esprit reçoit la connaissance des choses matérielles, de façon immatérielle (*recipit ad modum recipientis spiritus immaterialiter materialia*). Prise au pied de la lettre, cette formule paraît plus qu'un paradoxe, un non sens ; et si l'on s'en tenait à cet énoncé, il faudrait convenir que la solution ainsi proposée est tout au plus verbale, [520] donnant comme réponse à une difficulté réelle l'expression sous forme technique et obscure de la difficulté elle-même. Pénétrons sous les mots : alors nous voyons que l'esprit, par l'abstraction, par l'invention des signes, par l'élaboration intellectuelle, non seulement retrouve une armature déjà subsistante dans les choses, mais engendre un monde représentatif des réalités naturelles. Ce mystère profond lui échappe encore, mais les données sensibles, premier anneau saisissable de la *Siris* entière, sont pour

l'esprit une occasion d'activité et d'initiative originale. Par notre parole intérieure (*verbum mentis*) nous construisons une interprétation du monde de la nature ; et comme dit Leibniz, ce pouvoir architectonique de la pensée humaine imite en son département l'œuvre divine. Ainsi comprend-on comment la pensée se dégageant des choses, tel l'enfant naissant à la lumière du jour, embrasse un horizon de plus en plus étendu. Selon la formule médiévale, à mesure que la pensée devient plus intérieure à elle-même, plus capable de se connaître, elle contient plus de réalité extérieure à elle ; et, dans l'échelle des esprits, les plus simples, les plus intériorisés sont ceux qui contiennent, immanente en eux, une richesse plus variée, plus étendue d'objets représentés et spiritualisés. Il est donc vrai, malgré le caractère paradoxal et énigmatique de la formule, que l'esprit devient capable de posséder immatériellement les réalités matérielles dans la mesure même où il se réfléchit et se connaît plus intimement lui-même. D'où la formule célèbre : *Intellectus fit quodam modo omnia*. Ici encore, prenons garde à ne pas nous payer de simples mots qui seraient comme des noyaux durs et vides. Ce n'est pas l'intellect à lui seul qui devient effectivement toutes choses ; c'est l'esprit qui, grâce à la multiplicité de ses fonctions, participe de moins en moins inadéquatement à la réalité des êtres d'une façon qui n'est pas uniquement intellectuelle ; et sous le terme, très élastique *quodam modo*, il est nécessaire, pour prévenir d'abusives interprétations, d'introduire réserves et nuances précises. Jamais l'esprit (qui [521] est autre chose encore que l'intellect) ne se laisse passivement façonner comme une glaise docile à tous les moules (2, II). S'il devient toute chose c'est moins par une plasticité inerte que par son activité toujours en éveil, capable de s'intéresser à tout et, selon la belle expression d'Aristote, de maîtriser toute chose en se mettant à l'école de la nature pour la mieux dominer. Car si l'esprit n'a, selon une autre formule, aucune forme propre pour être mieux capable de recevoir la forme particulière de tous les autres êtres, c'est là encore une de ces expressions ambiguës, très dangereuse si on en fait une application brutale, très précieuse au contraire si on en extrait la moelle. Que signifie en effet une telle indifférence à l'égard de l'immense variété des êtres spécifiés sinon qu'on porte en soi une aptitude supérieure à chacun et à tous, qu'aucun ne peut nous borner, nous contenter, que dès lors nous ne sommes pas au rang de ces choses, que nous avons sans doute à en user, à nous les assimiler, mais pour une fin plus haute,

pour une destinée qui n'est pas seulement de connaître ni la matière, ni les formes immanentes au monde créé, mais celui qui a ordonné la nature et l'esprit l'un à l'autre afin de ramener tout cet univers imparfait par la médiation de l'esprit jusqu'à une participation de sa propre vie.

Ainsi aperçoit-on que l'esprit fini, (pour rester fidèle à la génération qui travaille la nature entière comme pour s'accoucher lui-même du fruit divin qui a été semé en ses entrailles et qui le rend gros d'une infinitude supérieure à sa propre capacité), a besoin d'une sorte d'opération quasi meurtrière pour tout égoïsme. Il ne suffit donc pas de nous dégager de la vie animale et sensible, ni même de la connaissance intellectuelle. Jamais d'ailleurs ce travail de détachement et de promotion ne saurait s'achever pleinement : nous n'épuisons pas notre connaissance, ni le monde réel, ni notre propre nature humaine. Notre esprit est soumis à cette mortification essentielle de ne pouvoir se parfaire, se réaliser tout en acte ; sans que d'autre part nous voyions clairement et directement la vérité de cette [522] thèse où beaucoup ont placé le fondement de toute la philosophie : la distinction réelle de l'essence et de l'existence, même quand elle commande en fait toute notre vie spéculative et pratique, ne nous apparaît pas dans une évidence immédiate. Même ceux qui l'admettent théoriquement sont parfois les plus rebelles à la reconnaître dès lors qu'on leur expose la déficience de notre penser, de notre agir, de notre être en toutes leurs réalisations concrètes. Nous pourrions presque dire que tout l'effort paradoxal de cet ouvrage sur la pensée consiste à rendre palpable cette distinction et à suivre toutes ses conséquences.

Tant que l'on se contente d'affirmer la déficience congénitale du contingent et la distinction entre le type intelligible et l'actualité des êtres finis, cette notation générale risque de perdre sa valeur effective et, réduite à cette évidence sommaire, cette distinction entre l'essence et l'existence de tout être borné peut ou sembler un truisme peu instructif ou prêter seulement à de spéculatives déductions d'un formalisme plus verbal que fondé sur des données positives. Il n'en est pas de même si, par l'expérience de la vie et la critique de la pensée elle-même, nous donnons à cette vérité une base aussi large que la nature, aussi nécessaire à notre vie spirituelle qu'elle est inhérente au devenir total du monde. Ainsi se raccordent l'ordre ascétique et mystique lui-même. L'ascèse mora-

le et religieuse, par sa valeur noétique, nous prépare à mieux comprendre encore ce que la spéculation manifeste d'autre part : nous ne sommes pas à nous-même notre propre lumière ; notre esprit ne fait que participer imparfaitement à l'Esprit en qui seul l'essence et l'existence ne sont qu'un. Sans doute la lumière intérieure qui nous éclaire est de Dieu, mais elle n'est pas Dieu même. Ainsi comprise la doctrine de l'esprit, avec les distinctions et les relations qu'elle comporte, embrasse tout le champ de la philosophie ; car ce qui est vrai en elle dans l'ordre de la connaissance et par la spéculation en tout son développement n'est pas moins vrai du point de vue pratique et axiologique. [523]

56. Infructueux essais pour obtenir rationnellement adéquation et unité dans la pensée.

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'impuissance de réaliser l'extension totale de la pensée adéquate, diverses doctrines, d'inspiration moniste ou panthéistique, ont tenté d'offrir et de justifier un équivalent, voire même un succédané supérieur à ce que la religion positive présente sous les noms de foi, de grâce, de vision, d'union béatifiante. Plus ou moins explicitement, ces doctrines substituent une adhésion intentionnelle et intensive à ce que nul penser modal ne peut égaler de manière extensive et universellement unitive. Par un artifice complémentaire elles impliquent même qu'en la substance infinie l'attribut « Pensée » est à la fois spécifié originalement et pourtant adéquat à l'Être en tous ses attributs. Bien plus, la conscience qu'une pensée peut prendre de soi est une dérivation et une partialisation transitoire de ce qui absolument est supra-personnel, supra-conscient. Et avec Boutroux et Delbos, il faut noter ici que le système ainsi construit ne peut apparemment boucler que par l'intervention d'un élément subjectif qui confère, arbitrairement (ou même contre la logique initiale du système) une portée infinie, un ressort individuel à ces modes dont l'auteur de *l'Éthique* ne voulait point faire « des empires » dans l'empire souverain de l'unique substance.

C'est pour compenser ou raccorder ces thèses disparates sous leur vêtement géométrique que surgit enfin, mais d'une manière estompée, une doctrine destinée à fournir l'équivalent ou l'analogie de ce que la tradition religieuse nomme la grâce nécessaire au salut, à ce salut éternel dont Spinoza cherchait par la seule raison à découvrir le principe et à obtenir la plénitude de joie d'un amour tout intellectuel. Déjà aussi les Stoïciens avaient conçu l'espoir de conquérir rationnellement une félicité pour ainsi dire supra-divine : ils déclaraient allégoriquement que, pour cette ascension de l'homme, « Dieu nous tend la main » ; mais à côté de ce symbole, ils plaçaient un autre paradoxe : parce qu'il conquiert volontairement [524] ce que Dieu est censé posséder par nature, l'homme est supérieur à la divinité même qui, impersonnelle et toujours à naître, ou plutôt à recommencer après les embrasements périodiques de l'univers, n'atteint jamais la perfection d'une Pensée et d'un Acte pur.

Si nous rappelons de semblables tentatives c'est afin de rendre manifeste l'aspect philosophique d'un problème qui dans la vie profonde des âmes est en effet la source de l'inquiétude spirituelle et de l'aspiration religieuse. Mais il risque d'être dangereusement méconnu dans la mesure où l'on réduirait l'un à l'autre, en quelque sens que ce soit, l'élément rationnel de la religion et le ferment religieux de la pensée philosophique. Ni nous ne pouvons nous contenter d'une réintégration de la foi dans un système tout intellectuel, ni nous ne pouvons nous désintéresser, pour la vie religieuse en ce qu'elle a d'inévitable et d'humain, de l'ultimatum de la raison et des exigences rigoureuses d'une pensée intrépidement conséquente jusqu'au bout avec toutes ses implications réelles et nécessaires.

Si hautes qu'aient paru à beaucoup les spéculations d'un rationalisme aboutissant à une sorte de ferveur mystique dont on a même pu prétendre qu'elles rejoignent ou surpassent en valeur noétique la doctrine unitive de S. Jean de la Croix, nos analyses ont eu, semble-t-il, pour conséquence rationnelle de montrer ce qu'il y a d'approximatif, d'arbitraire, d'incohérent ou même de chimérique et de fautif en des constructions où les éléments idéologiques et pneumatiques ne sont ni suivis en leur genèse, ni compris en leur progrès, ni correctement unis dans leur symbiose réelle et irréductible à l'unité. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner encore l'aspect symétrique et le besoin, pour la vita-

lité religieuse elle-même, d'une exactitude plus grande dans l'étude des préambules rationnels ou spirituels de toute foi digne de ce nom ; mais il est sans doute utile, ne fût-ce que pour prévenir toute confusion de perspective inverse, d'annoncer déjà notre dessein d'envisager ultérieurement, non plus comme ici la foi vue de la raison mais la raison vue de la foi. [525]

Il est rationnel en effet de ne point ramener la religion aux bornes intellectuelles qu'une fausse suffisance de la philosophie a prétendu parfois lui assigner. Si nous avons établi que la philosophie demande d'elle-même à rester ouverte vers l'infini, il est déraisonnable, il est impossible d'aveugler cette perspective dont la science autant que la conscience ont besoin pour s'éclairer et respirer. Rien d'ailleurs n'est plus instructif à cet égard que la dialectique impersonnelle et irrésistible des idées ; et l'histoire des doctrines les plus systématiquement fermées à la transcendance a montré le retour de ce qu'on prétendait exclure. C'est ainsi que le panthéisme — dont la loi interne semble être de se dépasser perpétuellement pour réintégrer les thèses qu'il avait d'abord paru exclure — ramène en leur sens supérieur les notions de personnalité, de grâce, de dogme, de pure transcendance. Et la critique qu'il avait faite de certaines doctrines traditionnelles a pu servir non plus à détruire, mais à vivifier et approfondir le sens métaphysique et religieux au profit de vérités révélées. A titre d'exemple, on pourrait se reporter à l'étude publiée en décembre 1932, dans l'*Archivio di Filosofia*, sous ce titre : « L'évolution du Spinozisme et l'accès qu'elle ouvre à la transcendance ». [526]

57. Qu'on ne craigne pas ici une contrefaçon de la mystique chrétienne.[Retour à la table des matières](#)

Remarquons la connexion des deux difficultés à éclaircir. D'une part, après avoir montré que la pensée, même par voie purgative et illuminative, n'aboutissait pas encore à la vie unitive parce que celle-ci implique une motion prévenante et toute gratuite, nous avons cependant à rechercher quelle pourrait et devrait être, dans l'hypothèse d'une telle grâce même ignorée, l'attitude correspondant normalement à cette stimulation suprême. D'autre part, ce ne peut être sous une forme spéculative et proprement intellectuelle que la vie unitive s'ébauche ou se développe. Puisque les grands mystiques, malgré des lumières exceptionnelles, ont toujours reconnu le caractère voilé et l'indétermination de leurs états les plus indiscutés, nous serons moins surpris de ce que, dans l'ignorance du travail intérieur de l'âme, une réelle union peut intelligemment s'accomplir en nous, sans que pour cela une conscience intellectuelle de toutes les démarches de l'esprit soit jamais acquise. C'est assez que, suivant des sollicitations intérieures en conformité avec les requêtes de la raison, notre pensée garde le privilège de la bonne foi et de la générosité sincère.

Non pas que l'opération divine supprime la fixité relative des lois, l'ordre rationnel du monde, la valeur de notre science et l'efficacité propre de l'intervention humaine : nous n'avons cessé d'insister sur l'aspect noétique et la connexion universelle qui relie toute la suite et qui fait la solidité comme la beauté du cosmos. Mais tous ces aspects réels et intelligibles de l'univers physique et intellectuel n'empêchent pas la vérité plus foncière encore de l'action toujours singulière de Dieu qui, sans suspendre l'initiative des causes secondes, leur confère une efficacité selon ses propres desseins. Ne confondons pas la présence active et métaphysique de la Cause première avec l'œuvre tout autre d'une coopération humaine et divine. [527]

Qu'on ne craigne pas de nous voir ici empiéter sur le mystère chrétien. D'une part notre ébauche rationnelle reste infiniment distante de l'enseignement dogmatique et d'autre part si la raison n'est pas toute aveugle à l'égard de Dieu, la révélation n'est pas toute étrangère ou toute stérile pour la connaissance philosophique. Que résulterait-il en effet d'un reproche adressé à notre discrète investigation par une théologie interdisant tout effort de la pensée vers le Dieu vivant ou tout retour de la vérité révélée vers la spéculation métaphysique ? Du moment où la raison peut et doit arriver à l'affirmation certaine de Dieu, faudrait-il donc exclure de cette assertion toute possibilité, après avoir dit qu'il est, d'ajouter quoi que ce soit de ce qu'il est ? Faudrait-il qu'au lieu d'apporter une lueur d'intelligence l'idée même de Trinité jetât une ombre de plus ? Un monolithe rationnel ! On aurait tort d'appeler cela le « Dieu des philosophes ». La raison ne s'en tient pas à ce que S. Augustin nommait un phantasma.

Ainsi se justifie la distinction formelle et inviolable de la dogmatique religieuse et de l'investigation philosophique laquelle cherche toujours comme devant trouver et trouve comme devant chercher encore. Ainsi également s'éclairent les trois degrés que doit gravir l'enquête rationnelle en face du problème *de adhaerendo Deo* : d'abord l'attitude, nécessaire en toute hypothèse, de l'esprit fini travaillé par un désir naturel d'aller à Dieu ; en second lieu, la supposition d'un concours éventuel, gratuit et efficace sous certaines conditions pour rendre possible ce qui ne l'est point naturellement à l'homme ; enfin l'étude des répercussions anonymes mais conscientes qui, dans le cas où le secours divin est réellement fourni, déterminent en l'homme des faits psychologiques et moraux vraiment propres à susciter des responsabilités plus hautes et à produire une atmosphère spirituelle dont il n'est pas légitime de s'affranchir.

[528]

58. Tentatives multiples d'évasions manquées.

[Retour à la table des matières](#)

Si au début de cet ouvrage nous avons dû insister sur les aspects solidaires et irréductibles de la pensée, en montrant qu'on ne peut isolément s'attacher à aucun d'eux sans faire bientôt reparaître l'aspect qu'on croyait peut-être évincer, nous devons finalement ne pas nous laisser nous-même enfermer dans ce qu'il avait fallu nommer la cage tournante de la pensée (2). De cette prison artificielle qui retenait indûment la pensée dans une gnoséologie mouvante, mais décevante, nous avons délivré l'esprit : penser, ce n'est ni tourner sur soi dans un cycle clos de représentations, ni fuir indéfiniment dans la prolifération de phénomènes évanescents ; c'est, à travers le monde extérieur ou intérieur à la pensée, gagner un transcendant et comme émigrer vers l'infini. Mais, étrange interversion des rôles. Ce sont les divers geôliers de cette prison kaléidoscopique, où tant de systèmes s'efforcent de fermer la voie à tout essor vers la transcendance, qui nous accusent d'assujettir la pensée à un absolu, et cela au moment où, lui ouvrant l'immensité spirituelle, nous la libérons des étroites servitudes ou des faillites renaissantes d'un monde qu'on voudrait limiter au changement.

Il est utile d'examiner, à titre de contre-épreuve, les diverses formes de ce qu'on appelle évasion, conversion, libération spirituelle, alors qu'il s'agit vraiment d'un nouvel emprisonnement d'une pensée dont il faudrait dire qu'en la réduisant ainsi à un rôle subalterne on l'aveuglerait, on la décapiterait, on la rendrait impossible et inintelligible.

Comment s'y prend-on pour échapper à la nécessité rationnelle et réelle de maintenir ouverte la fissure, celle-ci vraiment libératrice, qui réserve et impose toujours l'exode de l'esprit ? Nous allons prendre quelques types caractérisés de manière à dénoncer en cet *excursus* et dans les deux suivants les erreurs

d'optique intellectuelle ou les présupposés injustifiables dont il y a lieu de faire justice. [529]

Tantôt on s'efforce de tout ramener au seul aspect abstraitement rationnel et exclusivement noétique, comme si, en écartant l'autre aspect, l'on rendait possible la réduction de la dualité à une suffisante ou espérable unité. Tantôt, à l'inverse, on fait abstraction de toute armature rationnelle pour considérer uniquement l'aspect plastique du pneumatisme, que ce soit dans l'ordre de la conscience empirique ou dans celui du sentiment religieux. Considérons ici le second de ces aspects sous deux des formes principales où il se présente :

I. — La pensée, nous disent quelques-uns, plus nombreux et plus systématiques que jamais depuis Héraclite, est essentiellement invention, fluence, plasticité, élasticité, imagination incessante. Indéfiniment libre et imprévisible dans ses fictions dont elle fait une réalité, elle ne s'enchaîne à rien ; sa puissance de rebondissement l'affranchit de tout cadre rationnel, des vérités toutes faites. — Ces vieilles nouveautés ne sont point pour nous déplaire en tout. Le Bouddhisme en avait profondément senti, comme l'Ecclésiaste, l'humaine, douloureuse et utile vérité partielle. Il n'est pas mauvais d'éprouver en son fond cette « impermanence » qu'il n'est pas besoin de rapporter aux incarnations protéiformes de Maya pour en dégager la leçon salutaire. Elle nous prémunit contre ce spiritualisme indigent qui momifie la pensée ou qui même la matérialise en l'imaginant comme un aérolithe constitué une fois pour toutes ou du moins comparable, même chez un Leibniz, à un bloc peu à peu dégrossi par le frottement des choses, selon des plans de clivage préexistants dans sa substance monadique.

S'il est vrai que, en nous, l'esprit est ce qui semble à la fois le plus évident et le plus caché, le plus mouvant et fuyant et le plus permanent et le plus fécond, ce n'est pas sans posséder une sorte de squelette intime, d'appui préexistant, de norme régulatrice et impérative. Quel étrange oubli de la réalité expérimentée et plus encore des exigences rationnelles que cette méconnaissance des [530] conditions originelles de notre pensée ! On s'imagine peut-être en

décrivant son mobilisme incessant expliquer sa possibilité, son mouvement, sa genèse : mais autant dire qu'une glace peut devenir un miroir en l'absence d'un tain réfléchissant. Ramener la vie de l'esprit à la seule fluence pneumatique, c'est non seulement nier l'inévitable présence de l'élément noétique ; c'est rendre inintelligible et impossible la conscience empirique elle-même. Est-on encore philosophe quand on profite des seules données obvies, en omettant, en niant ce sans quoi elles ne seraient même pas un fait brut ?

Mais où la gravité d'une telle lacune apparaît davantage encore, c'est lorsque l'indifférence à toute recherche des conditions originelles de la pensée manifeste ses conséquences. Ne cherchant pas d'où elle vient, la pensée consciente ne peut savoir où elle va et se désintéresse du drame où elle est engagée pour se complaire aux seules curiosités de la route ou aux réussites transitoires, sans se soucier de songer même à un dénouement. Est-ce là vraiment une évasion, une solution ? Et ne faut-il pas expliquer par cette carence de la raison le reniement, le rabaissement de la pensée au moment même où, sous prétexte d'exalter l'imagination créatrice, on place le sommet de la vie dans l'inconsciente ingéniosité de la nature ? Profitant des doctrines qui par l'étude des états supérieurs de l'âme ont établi la réalité humaine d'une pensée supradiscursive, on s'empare de ces formes, pourtant noétiques par excellence, afin de les précipiter en bas, sous prétexte de psychanalyse. De là une défiance ou un mépris pour tout ce qui est rationnel, ramené à des formes catégoriques, érigé en types exemplaires, canonisé comme vérité normative et classique. — Evasion, dit-on. Non, mais assujettissement de la pensée aux forces instinctives dont elle doit se servir sans retomber dans la promiscuité des puissances inconscientes.

II. — Nous venons de réagir contre l'abus de ce qu'on peut appeler le pneumatisme inférieur qui tend à faire [531] dominer le sentiment et la passion en une poussée d'anti-intellectualisme. Mais un excès de sens contraire dans la même ligne de visée n'est pas moins à redouter. Il y a en effet un abus possible de la spiritualité elle-même, pour peu qu'on prétende la libérer du contrôle ou de la conduite de la raison : libération, dit-on encore, évasion hors d'une dog-

matique rigide ou de données objectives qui nuiraient, pense-t-on, à l'intimité de l'esprit seul à seul avec Dieu. Une des plus récentes, des plus radicales, des plus nobles manifestations d'un tel état d'âme nous est proposée par M. Karl Barth ; et naguère, à la Société Française de Philosophie (séance du 23 décembre 1933), M. Maury proposait à la discussion des philosophes une doctrine exclusive de toute philosophie, de tout recours à la raison lorsqu'il s'agit de recevoir en soi le pur souffle de l'Esprit, d'accueillir la pure « parole de Dieu ». Pneumatisme libéré et exclusif de tout rationalisme. Il a été répondu à cette prétention qui risque d'ouvrir l'accès à toutes les illusions de l'enthousiasme le plus équivoque. On peut se reporter au Bulletin de cette Société pour apercevoir l'illogisme d'une semblable attitude si contraire à la doctrine des plus authentiques « spirituels », tels que S. Jean de la Croix, réclamant l'exact discernement des esprits afin que le vrai mystique soit le plus réaliste et le plus raisonnable des hommes. (Voir dans le *Cahier III de la Nouvelle Journée*, chez Bloud et Gay, l'étude concernant l'aspect rationnel du problème de la connaissance et de la vie mystiques ; voir aussi dans le Bulletin de la Société Française de Philosophie, dans les *Etudes Philosophiques de Marseille*, dans le *Cahier XX de la Nouvelle Journée*, les analyses relatives à Ste Thérèse à la thèse de M. Baruzi, à la philosophie chrétienne). De ces analyses critiques auxquelles le lecteur peut se référer, il résulte qu'une pure spiritualité, qu'un pneumatisme exclusif sans appui noétique et sans contrôle rationnel sont choses non seulement équivoques et dangereuses, mais illusoire et littéralement impossibles, autant que le serait une prétendue intelligibilité en dehors [532] de toute intelligence et de toute vie personnelle.

Tout à l'heure nous insistions sur le tain qui, comme un objet réfléchissant et un obstacle salutaire, est indispensable à la conscience que le sujet prend de lui-même. Ici se présente une image inverse : pour que tout soit visible il faut que le rayon de la lumière, tout en se réfractant dans les choses et en nous, passe en tout lieu et en tout être sans se confondre avec aucun, en servant partout de lien entre les aspects antagonistes et solidaires des réalités physiques et spirituelles. Vainement donc on s'imaginerait pouvoir ou bien tout intellectualiser dans une pensée objective et impersonnelle, ou bien tout subjectiver dans un sentiment idéal qui se détacherait de toute dogmatique pour se complaire dans

l'indétermination intellectuelle. Chimère de part et d'autre : on ne réussit jamais à l'une ou l'autre de ces éliminations, de ces évasions ; mais rien que d'y prétendre ou de croire y réussir c'est là une dépravation de la pensée ; et les conséquences en sont délétères aussi bien pour la vie spirituelle que pour la science et la philosophie. C'est le service rendu par Henri Bremond d'avoir montré la secrète et mutuelle assistance de la raison et de la foi dans l'œuvre civilisatrice des belles époques de l'histoire humaine. Il a bien vu notamment que la grande vitalité littéraire, artistique et scientifique de notre XVII^e siècle a été élevée en haut par le courant de vie contemplative et de haute sagesse invisiblement répandue dans toute l'atmosphère sociale.

Et qu'on ne se contente pas de dire, sans préciser les causes de cette fécondité, qu'il suffit du souffle des sommets, d'où que viennent les neiges accumulées par les sublimes spéculations. Même quand on reconnaît que les plus pures idées ont besoin de s'incarner en des images, il ne faut pas croire que le suprême mot de l'esprit puisse n'être qu'un véhicule au service d'une pensée ou bien se dépersonnalisant dans une unité indéfinie ou bien se confiant à une intuition, à une audition toute subjective. Ce dont nous avons besoin, c'est d'un cas privilégié où les données historiques, les vérités intellectuelles, les précisions [533] dogmatiques, les expériences intérieures se rejoignent : A ce prix seulement les faits et les paraboles composent ou visent la réalité substantielle, la cause vivifiante, la vérité s'incarnant sans rien perdre de son universalité et de sa transcendance. On gémit parfois de constater que, malgré les progrès de la technique et l'intensité des efforts humains, s'abaissent les produits de notre civilisation et les traditions de la conscience professionnelle, en même temps que la surproduction engendre des crises d'indigence. C'est que tout se tient secrètement ; si la clef de voûte spirituelle vient à manquer, l'inspiration des plus humbles artisans, tous les services de la vie sociale cessent d'être aimantés comme il faut et rien ne remédiera à cette carence sinon le renouveau d'un *sursum* spirituel.

P. S. — Il y a d'autres manières encore de chercher l'évasion en se jetant tout d'un côté, sans comprendre que nous restons toujours tenus des deux à la

fois. D'une objection récente au sujet de la dichotomie emprisonnante de nos pensées, il résulte qu'une méprise nouvelle doit être écartée. On veut toujours que noétisme et pneumatisme puissent s'isoler et se développer à part, comme s'il se trouvait des esprits exclusivement géométriques, d'autres affectifs ou mystiques, ainsi qu'il y a de fait séparation entre le caractère viril et les démarches féminines. Rien de tel. Dans la géométrie même deux esprits s'associent à doses diverses mais nécessaires, comme dans les raisons du cœur. Ici et là, finesse et ampleur, déduction et primesaut d'invention, rigueur d'analyse et effort unitif s'entremêlent : Méconnaître cet entre-croisement serait faire dévier tout notre effort qui tend précisément à distinguer ce qui est conjoint pour le mieux conduire à l'unité. [534]

59. Emploi et critique du mythe spécieux et perfide d'« animus » et « anima ».

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de critiquer les divers essais d'évasion qui semblaient nous offrir un moyen d'éviter l'onéreuse libération, présentée par nous comme l'unique solution rationnelle et bonne. Pour atteindre l'unité de la pensée, l'on a cherché, au rabais, le recours à diverses formes d'immanentisme et de monisme, supprimant, tour à tour ce qui n'est pas soit l'indéfinie nouveauté des apparences fuyantes et des fictions esthétiques, soit l'absorption de la pensée dans l'idée adéquate à son objet rationnel, soit au contraire l'abandon docile au pur esprit, à la seule « parole de Dieu ». Mais comme cette réduction à un seul terme reste effectivement impossible, on a parfois recouru, après avoir discerné et admis la dualité intérieure à notre pensée même, à une ingénieuse fiction, celle d'un hymen qui, laissant leur vie propre à des conjoints, semble néanmoins leur assurer une réelle et féconde union. D'où, à la manière platonicienne, le mythe d'*animus* et d'*anima* que Paul Claudel et Henri Bremond se sont plu, en poètes et en psychologues, à développer, non sans y insinuer une pen-

sée morale ou religieuse. Si je l'ai repris dans « l'Itinéraire philosophique », c'était sans doute afin de profiter d'un apologue propre à faire ressortir la dualité inhérente à l'exercice de notre pensée, mais c'était surtout pour dénoncer l'erreur foncière dont cette affabulation pittoresque masque la plus importante vérité. Reproduisons ici la description d'abord complaisante puis la critique foncière dont nous avons usé à l'égard de ce mythe poétique et faux.

Quoi, en effet, de plus tentant que de célébrer l'épithalame des deux pensées conjointes et pourtant irréductibles en nous, le mariage d'*Animus* et d'*Anima*, (un latiniste froncerait, je crois, le sourcil en voyant le sens que pour la circonstance on attribue à ces deux mots) ; mariage, nous assure-t-on, écrit au ciel et pourtant dramatique comme un hyménée d'amour, orageux comme un [535] faux ménage. La paix et la fécondité intermittentes s'y achètent cher, et les plus fines nuances des caractères justifient toutes les brouilles et toutes les tendresses. La présomption encombrante et dominatrice de la raison raisonnable, *Animus*, la richesse secrète et les envolées silencieuses, l'âme profonde, *Anima*, qui pardonne, répare et aime : quelle spécieuse image, mais combien incomplète, et surtout inexacte !

Dans la pensée, les deux termes que nous avons nommés les conjoints ne se rencontrent point après avoir existé d'abord à part l'un de l'autre et même en se rencontrant les pensées associées ne réussissent, ni par la connaissance ni par leur réel embrassement, à se joindre en une véritable et féconde copulation. C'est qu'*Animus* n'est pas du tout le fiancé ou l'amant d'*Anima*. Serait-ce donc qu'elle-même, *Anima*, n'est point nubile et n'aspire pas au rôle d'épouse ? Ou serait-elle, comme S. François de Sales le suggère, une pauvre Lia, accueillie faute de mieux dans l'attente d'une Rachel qui sera et qui aura toujours été la seule désirée, la seule secrètement aimée ? Interprétation encore basse et dénaturante : ce n'est pas *Animus*, avec son entendement sec et froid, qui est destiné au suprême baiser ; il n'est d'abord que le messager, le procureur du lointain, de l'invisible, du royal Epoux qui le récompensera en le gardant à son intime service ; et c'est bien *Anima* qui doit devenir reine. Connaître et épouser l'Etre c'est bien, après les monitions d'*Animus*, l'affaire d'*Anima*. *Animus* qui trop souvent fait l'important, au point qu'un Malebranche l'a pris pour le Verbe de Dieu même, *Animus* qui joue parfois au *Sosie* du Maître,

Animus ne doit qu'offrir les présents, apporter les promesses, signer le contrat. Mais quelle aberration si la pauvre Anima destinée à la couche du Roi s'éprenait de l'ambassadeur, au lieu du mystérieux Amant qui ne s'est pas encore montré, lui que pressent le poète sans le toucher, lui par qui le mystique est touché sans le voir encore, lui que risque de supplanter l'arrogant personnage d'Animus chargé seulement de l'annoncer et de le représenter, (et [536] c'est pour cela que trop souvent Animus n'aime guère les poètes et encore moins les mystiques qui avertissent Anima de ses supercheries et de ses adultères prétentions). Ne calomnions cependant point Animus ; car s'il reste fidèle à son emploi qui est grand encore et indispensable, il veille sur la fiancée, la défend contre ses poursuivants, la rassure sur la fidélité de l'Absent, administre et accroît sa dot, toutes choses très raisonnables dont la curieuse, impatiente et ardente Anima a bien besoin durant la longue attente et les pressantes tentations. Il lui tarde tant de consommer l'union de la pensée et de l'être ! Mais son amour doit demeurer chaste et réservé, comme il convient à une pure fiancée dont la félicité et la fécondité futures sont à ce haut prix, et qui ne peut devenir légitimement pleine de l'être vrai qu'en se soumettant aux conditions de rigueur qui durent tant qu'elle n'est point partie pour le pays de l'Époux. (Cf. *L'Itinéraire philosophique*, aux Editions Spes, Paris, pp. 178-181).

A maints égards, disons-nous, cette allégorie est condamnable. — Il n'est pas vrai qu'en notre pensée il y ait deux êtres assez distincts pour qu'on puisse impunément les comparer à deux fiancés, à deux époux. Et, comme l'a noté Louis Massignon, rien de moins exact, de plus irritant même que l'effort tenté pour abstraire et hypostasier des facultés censément isolables dans un être spirituel ne comportant pas la multiplicité des formes ni la distinction réelle des fonctions. — Il n'est pas vrai non plus que nos deux sortes de pensée puissent jamais s'unir ni en un faux ménage, ni encore moins en un hymen légitime, ni en une suffisance organique capable par elle-même de prolifération à l'infini. Rien de plus falsifiant par conséquent que d'imaginer un connubium direct et fécond là où il y a commune déficience, égal vide à combler, besoin d'un médiateur, d'un libérateur et d'un suprême amant.

Cessons donc de nous fier à l'ingéniosité d'une échappatoire qui nous fait perdre le sens de la vérité. Revenons encore une fois à des analyses plus exactes et profitons [537] d'un témoignage récent, d'autant plus confirmatif pour nous qu'il procède d'autres préoccupations que les nôtres. C'est avec raison que M. René Le Senne en scrutant les secrets de la conscience et du vouloir a parlé d'une « fêlure » toujours irréparable de notre pensée « bifide ». Et ce n'est point là, il en demeure d'accord, un « accident », voire une nécessité inintelligible. Cette fente n'est point une invention de psychologue plaçant une étiquette sur de fictives distinctions ou de commodes théories ; c'est la notation d'une expérience vitale et même d'une exigence morale dont la raison même rend compte. De telles vérités sont bonnes à recueillir mais on ne doit pas s'y borner. L'analyse métaphysique manifeste les origines antérieures et ultérieures à la conscience de cette fissure, entre les bords de laquelle subsiste une ligne à la fois infranchissable et sans épaisseur parce qu'elle est l'infini même et parce qu'elle marque le point immatériel où doit se greffer la vie plus haute de l'esprit. Nous sommes tels que, pour relier notre point de départ à notre idéal d'arrivée, nous avons à traverser Dieu, à le mettre en notre intimité, ou plutôt, *intimior intimo meo* : il nous est indispensable pour que nous ne restions pas morcelés et comme étrangers à notre plus foncière aspiration.

Si Dieu nous sépare de nous-même, c'est donc non seulement parce que, causes secondes, nous avons besoin constamment de la Cause première pour opérer quoi que ce soit et demeurer dans la vie et dans l'être ; mais c'est davantage encore parce que pour réaliser notre pleine aspiration personnelle, nous devons nous centrer en lui, en l'installant de plein gré en nous. Et nous y pouvons d'autant moins répugner que c'est pour accomplir notre vœu le plus essentiel, celui qu'on ne peut jamais renier, tant il est raisonnable et constitutif de l'être spirituel, tendant toujours, non seulement à persévérer dans l'être et à augmenter son être, mais s'attachant invinciblement au bien radical d'être. Et cela d'autant plus que c'est l'Être même de Dieu qui nous est offert en participation, non point comme un fardeau servile, mais comme une coopération [538] ou peut-être comme une adoption. On a répété : Dieu nous donne nous-même à nous-même ; et il se donne le premier à nous pour que nous nous restituions et le restituions à Lui. — Mais il ne faut pas interpréter ces affirmations

séduisantes à travers des images spatiales ni même à l'aide d'une notion anthropomorphiquement juridique ou charitable, comme s'il s'agissait d'un contrat bilatéral passé entre des êtres similaires et constitués à part l'un de l'autre, sans qu'on tienne simultanément compte de l'incommensurabilité et de l'immanence divines. Quand l'homme dit : *servire Deo regnare est*, ce n'est pas comme un profiteur, comme un substitut de la puissance divine, pour agir en maître, ainsi qu'un courtisan qui, par sa docilité même, aurait capté les faveurs et gouvernerait son souverain. Et quand on répète symétriquement que Dieu se fait notre auxiliaire, *servus servorum*, il ne faut pas comprendre qu'il se rend à nos désirs, se domestique en la volonté de l'homme. Il y a là de tout autres exigences que nous aurons à étudier dans l'*Action* et plus encore dans l'*Esprit chrétien*. [539]

60. Tentative plus radicale encore d'évasion et retour à la richesse unitive de la pensée.

[Retour à la table des matières](#)

Pour échapper au problème de l'unité consistante, aux responsabilités et aux normes de la pensée, une tentative plus savante et plus complexe vient encore s'opposer à nos conclusions. Dans les *excursus* précédents nous avons vu comment tour à tour on cherche à éliminer l'une des données du problème afin de résoudre plus facilement l'embarrassante question de la dualité persistante et de l'inadéquation incurable entre la pensée et son objet ou au sein de la pensée même. Mais si, au lieu d'éliminer l'un ou l'autre des termes noétique ou pneumatique en présence, on parvenait, en ôtant leur consistance aux deux à la fois, à supprimer l'embarras de les accorder ou celui d'unifier l'un quelconque de ces deux termes ?

Afin d'obtenir cette double élimination, sans cependant faire évanouir l'objet de la philosophie ni même le prestige d'une savante technique, on part

de ce présupposé : tout ce qui relève de la conscience personnelle pour retourner à un problème relatif à des fins subjectives et à la destinée des individus en dehors des données empiriques et sociales reste exclu des préoccupations philosophiques. Il s'agit donc seulement de réfléchir sur les démarches impersonnelles, sur les novations incessantes, sur les résultats d'une activité intellectuelle toujours imprévisible en ses productions et de plus en plus libérée des principes abstraits, des cadres *a priori* d'un rationalisme trop étroit pour contenir l'indéfinie fécondité des choses et de la pensée. La vérité est dans cette anomie qui laisse le champ libre à toutes les découvertes sur lesquelles la réflexion critique s'exerce comme sur le seul objet propre à nourrir et à modifier la vie des intelligences et des sociétés.

La pensée peut-elle, doit-elle vraiment s'accommoder de cette perpétuelle évasion — hors d'elle-même semble-t-il ? et cet espoir d'éviter tout asservissement à des principes définis, à une raison même immanente ou surtout à un ordre transcendant, ne cache-t-il pas un recours à des [540] postulats tacites, une pétition de principe, une rechute dans la fixité même, alors qu'on s'imaginait procurer une libération définitive et totale ?

— Contre une telle conception qui réduit la philosophie et même toute la vie de l'intelligence à une mouvante épistémologie surgit d'abord une question préalable, mieux encore, une fin de non recevoir qui, à elle seule, serait dirimante et éliminatoire. Car, tandis qu'on insiste sur l'indéfinie rénovation de nos découvertes intellectuelles et sur les produits des initiatives scientifiques d'un point de vue tout objectivement rationnel ou empirique, on perd entièrement de vue, on nie même l'aspect génétique, les conditions de la conscience que nous avons de ces connaissances elles-mêmes. Il est facile de discréditer les phases primitives de la science et les illusions de la conscience ; mais il est impossible de méconnaître la nécessité du penser pour que les applications ou rectifications de la pensée soient concevables. S'imaginer qu'il peut en être autrement, c'est scier un peu au-dessous du sol un arbre chargé de fleurs en se persuadant que, parce qu'il ne se flétrit pas tout de suite, il a pu croître ainsi et qu'il pourra porter ses fruits. Une philosophie assujettie à la seule critique des sciences et à l'examen de leurs procédés ou de leurs résultats, c'est proprement la fable de la poule aux œufs d'or.

Il est utile cependant d'opposer à cette conception, à laquelle les immenses renouvellements des sciences et de l'épistémologie apportent un crédit croissant, les preuves, non seulement de son défaut en ce qui concerne la genèse réelle de toute pensée, mais l'inconsistance, les contradictions mêmes qu'elle recèle en elle-même. En s'attachant au seul aspect objectif des méthodes et des théories scientifiques, la doctrine ici discutée est réduite d'une part à déprécier absolument les états antérieurs, les âges périmés de la pensée ; d'autre part à créditer les résultats actuellement obtenus, en exagérant indûment l'évanescence des idées anciennes et la fixité des progrès réalisés. Il est utile de méditer un instant sur ces deux excès [541] inverses qui s'appellent et s'aggravent mutuellement.

S'il est vrai qu'il y a, dans la pensée, des états successifs et, dans les sciences, des théories qui semblent se remplacer et même s'exclure, il reste que les formes successives ne sont pas étrangères ou inutiles les unes aux autres ; et il est très important de retrouver, sous la diversité des ébauches les plus contraires, l'inspiration commune qui les a suscitées et qui les stimulera encore.

Résistons donc à la tentation spécieuse de superposer comme des sédiments géologiques d'où la vie s'est retirée les phases de la pensée dans la suite du monde et de l'humanité ou dans la biographie intellectuelle de chacun de nous. Sans doute, enfant je parlais en enfant, et les primitifs qui se mêlent encore et toujours aux élites les plus cultivées semblent penser autrement que les savants ou les spéculatifs, tout préoccupés d'échapper aux contingences anthropomorphiques et de dépersonnaliser leur connaissance et leur action. Certes une telle défiance à l'égard des vues subjectives et des intérêts trop humains est justifiée, est féconde, est salutaire. Mais est-ce à dire que ce noétisme d'une pensée adulte supprime ce qui le précède, le prépare, l'anime, l'oriente vers des fins ultérieures à la science impersonnelle ? Se rend-on compte qu'une telle prétention est multiples fois contradictoire avec les conditions originelles, avec l'initiative génératrice, avec la constitution histologique, avec les renouvements incessants, avec l'inspiration secrètement finaliste de la pensée en général et, plus spécialement, des sciences positives elles-mêmes ou de la métaphysique immanentiste dont on voudrait faire la matière et la forme de la philosophie, la seule raison de la vie civilisée ? Ne s'aperçoit-on pas qu'ainsi l'on commet une

extrapolation plus grave que celle dont on accuse les âges antérieurs de l'humanité ? et qu'on ne peut exclure les phases préalables de la pensée qu'en retombant dans l'illusion dont on se croyait guéri ? Car, en taxant de périmées les conceptions dont a vécu le passé, on implique que le présent est enfin parvenu à la vérité définitive d'un esprit auquel il appartient désormais [542] de se prononcer souverainement et de dominer par avance toutes les transformations de l'humanité future. Par le fait même qu'on repousse tout de la mentalité primitive, antique, médiévale, sous prétexte qu'un élément pneumatique, que des crédulités subjectives, que des inquiétudes personnelles ou mystiques s'y mêlaient au point d'en déterminer partiellement la genèse et le développement, ne s'arroge-t-on point, par abstraction, le droit de considérer désormais la pensée comme totalement indépendante de l'acte de penser, comme un passif au participe passé, sans qu'il y ait un verbe actif, un infinitif présent et permanent dont les virtualités ne seront jamais épuisées ?

On objectera peut-être que, pour parler comme nous le faisons ici, il faut rester dupes du discours, des signes, des symboles expressifs, d'un irrationnel imaginaire qui ouvre l'accès à toute la fausseté des mystiques. Mais précisément nous avons montré à la fois le fort et le faible du langage, le nuage et le rayon du mot, le rôle vital du verbe, sans lequel l'être n'est pas pensée, sans lequel la pensée n'est pas être. Ce qui est vrai de façon relative pour notre intelligence inadéquate est vrai de façon absolue, nous avons indiqué, pour la Pensée conçue en sa perfection. Qu'on ne nous objecte donc pas les déficiences et les risques de notre pensée parlée et de notre univers discursif là où, après avoir insisté sur les artifices à la fois périlleux et salutaires auxquels nous recourons, nous nous sommes prémunis contre tout parasitisme. Or c'est un subtil parasitisme que nous signalons ici.

On ne saurait donc légitimement ni même effectivement éliminer de la pensée ce qui la rend inséparable des fins spirituelles qui, chez les êtres pensants, ou même à travers les préparations cosmiques et biologiques, pose en elle et par elle un autre problème que celui d'une relativité généralisée et d'un immanentisme indéfini. A y regarder de près, à voir les choses à fond, c'est la conception purement scientiste, déterministe, noétique du monde qui, sous prétexte de pure intelligibilité, reste à jamais foncièrement inintelligible et contra-

dictoire avec les conditions, les présupposés [543], les implications dont une telle conception ne peut se passer. On a beau dire que nos assertions laissent rentrer un irrationnel au cœur même de la pensée qui a besoin d'une pure clarté : mais n'avons-nous pas vu que, dans la science la plus exacte, l'incommensurabilité de la diagonale et du côté impose à l'esprit fini la présence d'un élément irréductible à la maîtrise sinon à l'emploi de l'entendement ? Et cette présence irrécusable se retrouve en notre vie intellectuelle jusqu'à la conscience la plus intime, la plus directe que nous avons de notre moi fissuré et comme divisé d'avec lui-même. C'est pourquoi nous n'avons cessé d'insister sur le caractère à la fois universel et singulier de la pensée concrète qui réunit en elle ces deux aspects indissolubles : retentissement de l'ordre total dans un centre de perspective et d'initiative originale. A cette condition seulement nous échappons aux confusions, aux oscillations, aux antinomies même dont souffrent tant de théories relatives à la nature et au rôle de l'abstraction, de la généralisation et des constructions scientifiques ou métaphysiques. Ici donc, comme à toutes les phases de la pensée, nous sauvegardons et nous composons ensemble ce qu'on est souvent tenté d'opposer et de sacrifier.

Il s'agit là mieux que d'une conciliation : ce sont des fonctions vitales qu'il faut rendre intelligibles par leur corrélation constante et leur convergence finale. Car, si l'on méconnaît une telle connexion au sein de la pensée la plus adulte, on risque à la fois de mépriser à tort les formes enfantines et de stériliser l'activité supérieure, de décapiter même l'organisme de la pensée qu'il ne faut détacher d'aucun des âges de sa vie itinérante dans la durée, ni priver de ce qu'un ancien nommait ses acquisitions pour toujours dont l'histoire résume déjà la croissance mais qui doivent former, au-dessus du temps, une véritable unité, non seulement personnelle à chaque esprit, mais concentrique et harmonisée à toutes les conquêtes que comporte le plein épanouissement spirituel. [544]

61. Sous quelle forme commune et accessible notre pensée accomplit-elle dès à présent son devoir d'union ?

[Retour à la table des matières](#)

Toutefois cette intégration des phases du devenir dans un ordre qui fait de la durée même quelque chose d'impérissablement durable ne satisfait pas la pensée : c'est à la fois trop et trop peu. — Trop, car le successif en tant que tel est aussi contradictoire qu'un nombre infini ; et rien de ce qui n'est pas *totum simul* ne répond à l'idée nécessaire de l'éternité. — Trop peu, car ce n'est pas seulement d'une somme indéfinie que notre pensée a besoin pour réaliser son unité.

Si donc nous analysons à fond toutes les implications de notre pensée en ce qui concerne les relations de l'intelligibilité et de l'intelligence, soit en nous, soit en Dieu, nous aboutissons à ces distinctions et à ces connexions inévitablement présentes, sinon à notre connaissance explicite, du moins à notre vision confuse, à notre conviction indélébile, voire à notre attitude native. Le devenir est plongé, et nous avec lui, dans une pensée qui, incommensurable avec lui par son éternité même, ne l'éternise pourtant pas lui-même, mais qui confère cependant à ce qui passe, et plus encore aux êtres pensants qui prennent conscience de ce devenir et de leur propre permanence, cette sorte de pérennité mixte à laquelle les anciens et les médiévaux ont donné le nom d'*aevum*. Or il répugne autant à l'éternelle pensée de se monnayer en cette forme d'existence et de connaissance qu'il répugne aux êtres contingents et aux consciences nées dans la durée de se fondre, de s'identifier avec une éternité qui les priverait de leur propre appartenante. Nous avons le désir, le besoin, l'espoir de rester des consciences personnelles, des êtres dans l'Être ; et si d'un point de vue métaphysique nous entrevoyons la possibilité de cette sauvegarde, combien plus encore notre aspiration morale, notre générosité même d'âmes aimantes, notre estime de Dieu nous font concevoir une libre union plutôt qu'une nécessitante absorption ! [545]

Mais on voudrait peut-être entrevoir comment de telles implications métaphysiques, de telles exigences spirituelles concordent avec le train ordinaire de notre vie, avec ces vérités populaires auxquelles dès notre introduction nous prétendions nous tenir, afin d'y trouver la nourriture commune des simples et des doctes. Il ne sera donc pas inutile, puisqu'il semble peut-être que nous avons cédé à un essor trop spéculatif, de reprendre ici pied à terre et de montrer sous quelles formes très usuelles et toutes abordables, s'appliquent les dispositions philosophiques dont nous venons d'exposer l'énoncé technique. Ce sera sans doute aussi le moyen de faire davantage comprendre par quel lien très intime, très spontané, très nécessaire cette étude de la pensée se rattache à celle de l'être et de l'agir, comme à celle des relations de la philosophie la plus autonome, la plus intégrale, avec la plus positive des religions. (Cf. l'article de la *Revue Néo-scolastique* de Louvain de mai 1934, sous ce titre : « Pour la philosophie intégrale ».)

Pour rester conséquent avec ce qui vient d'être indiqué des conditions de la pure Pensée, même lorsqu'il s'agit de notre intelligence humaine, il nous faut donc, *mutatis mutandis*, discerner les exigences métaphysiques, les exigences morales, la relation des unes et des autres, de manière à rendre à la fois intelligibles et réalisables les démarches normales de tout esprit fini vers le terme suprême auquel il tend.

— D'un premier point de vue, la difficulté à surmonter se présente ainsi devant notre raison : pour être pleinement elle-même, la pensée a besoin d'échapper à l'éparpillement de ses états successifs et à l'émission des phénomènes dans le temps et l'espace, afin d'unir même le divers et le multiple *sub specie totius et aeterni*. Mais, d'autre part, comment est-il concevable qu'un être, ayant un commencement dans la durée consciente et un infime point d'insertion, un *situs* monadique dans l'univers, comme eût dit Leibniz, puisse vraiment accomplir cette [546] merveille de réintégrer en soi ce qui en apparence le dépasse immensément, le disperse et l'annihile en quelque sorte au regard d'une science impersonnelle et d'une vision intégrale ? Problème inévitable, mais que trop souvent on a résolu par prétention ou du moins avec

une surprenante, une frauduleuse facilité : il est trop aisé vraiment de préconiser la formule stoïcienne ou spinoziste, *toti mundo te insere*, comme si notre pensée suffisait à égaler l'unique et infinie substance par la seule idée d'y rattacher *more geometrico* toute la multiplicité de la nature, tout le mouvement des passions. Mais comment s'engendre cette pensée d'abord partielle ? Ne suppose-t-on pas résolu le problème foncier, celui de la génération même de la conscience ? La question n'est-elle pas de savoir comment l'intensité d'une pensée se pensant elle-même peut être coextensive et comme identique à cet infini impersonnel, à cette substance unique dont on pose à la fois que la pensée n'est qu'un attribut, que cet attribut s'égalise en quelque façon au tout sans être pensant, et qu'en outre une pensée pensante, devenue on ne sait comment un centre de perspective, peut tendre, participer, grâce à cette intensité d'une aspiration, à l'infini même ? Ce qu'une étude de la genèse de la pensée nous a manifesté comme la condition réelle et même comme l'essence métaphysique de la pensée, c'est l'implication ou, pour emprunter un mot qui comporte une signification rationnelle, la circumincession de l'être à penser et de la vie pensante, non seulement dans l'unité divine, mais, d'une façon analogique qu'il nous faut préciser, dans tout l'ordre même de la pensée en devenir.

On objectera peut-être : quelle analogie peut-il y avoir entre la Pensée éternelle et une de l'éternel subsistant et pensant et les pensées finies, multiples, éphémères des êtres qui passent dans le caduc et l'évanescence ? Là est l'erreur dont il faut dissiper la précieuse illusion. S'il n'y avait que du passager dans notre pensée, nous ne penserions pas du tout ; et l'idée du passager lui-même implique qu'il y a en lui quelque chose qui, entré dans le réel [547] du devenir, ne peut plus ne pas avoir été. C'est par une abstraction, négativement extrapolatoire si l'on peut dire, que l'on isole le temps pour l'anéantir ensuite. *Fugit tempus, manent opera*. C'est trop peu dire ; et si l'on a justement parlé du *tempus irreparabile*, c'est qu'en effet, dans ce qui meurt en la durée, il y a une vérité qui s'incruste dans et par la pensée, sans que ce qui dans les futurs contingents n'était que possible cesse de subsister dans le passé nécessaire comme naturellement indélébile.

Or de ces constatations il ressort une première conséquence. Si partielle, si fugitive qu'elle paraisse, la pensée porte toujours en soi un aveu de pérennité,

une vision qui dépasse les horizons auxquels nous imaginons trop facilement nous tenir. Car, là même où nous croyons borner notre regard à de proches intérêts ou à des buts viagers, nous érigeons d'emblée un ordre de vérité où ne peut pas ne pas se réintégrer le minuscule casier de nos expériences ou de nos visées. C'est de cette nécessité logique et concrète tout ensemble que nous devons tenir compte pour comprendre l'inévitable portée de notre intelligence et de nos responsabilités. Qu'exige, en effet, le devoir pour la pensée de rester cohérente avec l'élan dont elle procède et les lumières qu'elle reçoit de son exercice même ?

Etrange condition en vérité que celle qui nous semble imposée ici et qu'il nous faut trouver le moyen de justifier et de ratifier. Bon gré mal gré, notre vie consciente n'est consciente qu'en se situant elle-même, avec toutes ses limites et tous ses emplois particuliers, dans la totalité du devenir, implicitement affirmé, et dans le sentiment d'une éternelle vérité à laquelle participe ce devenir même. En face de ces données qui, pour être souvent méconnues par la réflexion, ne s'imposent pas moins, sans échappatoire possible, quelle attitude correspond à la sincérité profonde de l'esprit ? Suffira-t-il d'éterniser pour ainsi dire ce qu'il y a de périssable, d'égoïste dans les prises immédiates et les préférences d'une pensée qui s'attache au transitoire comme s'il devait durer toujours ? Ne faut-il pas, au contraire, projeter ce qu'il y a de fuyant [548] et d'instable dans ce qui en est la raison d'être et ce qui lui assure une valeur indestructible ? Et cette dernière solution n'est-elle pas celle qui répond le mieux, qui répond seule à la vérité métaphysiquement impérieuse pour la raison comme au vœu le plus spontané, le plus incoercible, le plus cher de toute pensée personnelle ?

Ne nous faisons pas, en effet, autres que nous sommes. Le métaphysicien en son altière spéculation a beau se prétendre détaché de tout retour sur soi et se croire victorieux de tout égoïsme ; il ne garde une raison de philosopher qu'en faisant encore de sa propre et passagère pensée un effort vers la libération, le salut et la béatitude. Son extrême tentative pour décentrer l'élan de la vie en lui ne réussit pas à supprimer ce besoin d'être, de persévérer dans son être, d'accroître son être et de l'unir en cela même qu'il a de propre au principe de toute vérité qui est en même temps celui de tout bien, par conséquent aussi

le terme d'une éthique et l'objet d'un amour intellectuel capable en définitive de devenir et de rester un amour vrai. N'est-ce point du même coup reconnaître ce qu'il y a de fondé jusque dans cette naïve tendresse qui attache l'enfant, le simple, le croyant aux plus humbles détails dont toute vie humaine est tissée, avec la persuasion qu'à travers de telles contingences se joue un drame dont le dénouement récapitulera toutes les péripéties et fixera pour toujours la valeur en intégrant les partialités individuelles dans une perspective totale et impérissable ? Ainsi donc nos pensées et nos actions, même les plus transitoires en apparence, ne sont ce qu'elles sont et ne peuvent devenir ce qu'elles doivent être, qu'en insérant, ne disons pas des généralités métaphysiques, mais des réalités vécues dans l'ordre universel auquel nulle pensée ne peut échapper pour être réelle ni se dérober pour être fidèle à la conscience que nous en prenons et à l'usage que nous avons à en faire.

En termes plus simples et plus compréhensifs encore, disons donc qu'à défaut d'une adhésion explicite à toutes les conditions dont dépend la pensée, toujours inadéquate [549] en nous, il est possible, il est juste de nous unir d'intention à l'ordre divin, non point seulement par un vague consentement que nous démentirions par une attitude d'indifférence, de mécontentement ou de révolte, en face de ce qu'on appelle le chaos de ce monde, mais par une acceptation de ce qui est effectivement permis, donné ou imposé en fait, de manière à substituer aux attitudes d'inertie, d'émigration ou de récrimination un effort continu de patience courageuse, de redressement intelligent et charitable. En ce sens déjà la pensée, même la plus infime, peut virtuellement revêtir un caractère de grandeur infinie, coopérer à l'enfantement du monde vers des fins meilleures, communier au dessein providentiel, incarner même déjà la vérité et la bonté en lesquelles consiste, comme nous l'avons vu, l'unité de la perfection et le pur esprit de Dieu.

— D'un second point de vue, il semble que nous pénétrions plus avant dans l'intimité de cette union paradoxale entre les êtres pensants que peuvent être des créatures et l'incommunicable mystère de la divine Pensée. Tout à l'heure nous montrions comment tout le devenir peut être intégré dans la pen-

sée d'un pauvre être qui vit quelques années, qui se meut entre d'étroits horizons et qui aspire à immortaliser, à universaliser ses vues et ses œuvres restreintes. Et il nous avait semblé que, loin de constituer un empire dans un empire en donnant satisfaction à cette immense ambition qui n'apparaît d'abord qu'un fol espoir, nous pouvions fonder sur la vérité la plus métaphysique une extension de toute pensée individuelle jusqu'à une participation de l'ordre universel et du plan divin. Mais comment toutefois nous servir de l'imperfection ou du désordre même de ce monde pour le convertir en moyen de nous élever à une plus haute perfection et de nous réunir plus directement à la source d'où procède toute origine, tout mouvement de la nature et des esprits ?

Rappelons-nous ici que, s'il y a en Dieu génération, pensée et amour dans l'unité trinitaire, c'est par un don [550] réciproque dont notre langage humain est amené à suggérer l'idée analogique en recourant aux mots de paternité, d'immolation sacerdotale et de respiration d'amour. Or en quoi est-il possible que nous imitions, si lointainement que ce soit, ce témoignage que Dieu se rend à lui-même pour être, pour penser, pour vivre en son infinie plénitude ? Ne faut-il pas que, nous aussi, nous ayons d'abord à subir ce qui précède, ce qui cause, ce qui engendre dans le temps un dessein conçu dans l'éternité même ? Ne faut-il pas que nous agréions cette originelle sujétion et que nous fassions nôtre cette vérité supérieure à nous et constitutive de notre nature spirituelle ? Ne faut-il pas que, malgré les imperfections métaphysiquement inhérentes à tout être en devenir et moralement possibles et éprouvantes en une faillibilité qui n'a pas échappé aux défaillances, nous ayons à compatir, à subvenir, à mériter, afin que nous nous configurions et que nous coopérons à l'œuvre génératrice ou médicatrice dont dépend l'ascension de la vie spirituelle, but de l'univers entier ? Dés lors n'est-ce point surtout par cet esprit de dévouement méritoire, d'assistance mutuelle, de compassion ou même de substitution charitable aux imperfections et aux défaillances que, d'une façon paradoxale mais plus véritable et plus efficace, nous ressemblons, nous coopérons à celui dont il a été dit, *caritas est ; et dat propriam vitam pro suis* ?

Il ne suffit donc pas de comprendre spéculativement la vérité coextensive ou supérieure à l'univers du temps et de l'espace et de contempler avec une impassibilité sereine ce qu'implique d'universel et d'éternel toute pensée mê-

me finie. Pour rester et grandir dans cette intelligence unitive, il faut dépasser cette vision sommaire qui, même théoriquement, ne saurait aboutir à une conscience explicite d'aucune vérité concrète, d'aucune existence singulière. Au contraire, par une adhésion effective, par une collaboration si restreinte soit-elle à l'œuvre de parturition qui, en nous et dans les autres, compose l'histoire, la souffrance, l'ascension de ce monde, il devient possible de [551] tendre au moins intentionnellement à l'union complète qui toujours a été non seulement le rêve obscur, mais l'aspiration réelle de la pensée. On a répété souvent que la pensée est passive en se laissant faire et comme emplir par son objet : c'est vrai, mais autrement et plus profondément qu'on ne l'a vu trop fréquemment (2). Mais s'il est exact qu'en effet penser implique une foncière et totale docilité à ce qui est, comme à ce qu'elle est elle-même essentiellement, il faut donc dire qu'une telle disposition consiste à « pâtir activement », selon une expression de S. Jean de la Croix ; et pour que cette activité, soumise à sa propre générosité, allie en elle le maximum d'initiative personnelle et le maximum d'abnégation intelligente, elle doit, ainsi que l'a signifié le pseudo-Denys, comprendre dans son effort spirituel le paisible et complet acquiescement à la divine Pensée, admise et aimée en elle-même comme dans son dessein sur l'univers et sur chacun des êtres, *pati divina*. [552]

FIN DU TOME II

Index

[Retour à la table des matières](#)

- Anselme, Saint, 409
 Archimède, 326
 Aristote, 30, 59, 102, 113, 124, 128, 140, 145, 161, 200, 237, 262, 290, 310, 330, 342, 366, 385, 424
 Augustin, Saint, 57, 67, 129, 178, 192, 228, 239, 242, 258, 291, 317, 368, 392, 410, 430
 Babinet, Jacques, 313
 Bacon, Francis, 25, 115, 237
 Barrès, Maurice, 149
 Barth, Karl, 434
 Baruzi, Jean, 434
 Beauchesne, Gabriel, 20, 359
 Beethoven, Ludwig van, 145
 Bernard, Saint, 201, 256, 302
 Bertrand, Alexis, 208
 Bonald, Louis de, 423
 Bossuet, Jacques Bénigne, 108, 150, 195, 204, 220, 297, 349, 410
 Boutroux, Emile, 101, 262, 426
 Bremond, Henri, 143, 149, 256, 435, 436
 Broussais, François, 394
 Brunschvicg, Léon, 100, 393
 Cicéron, 142
 Claudel, Paul, 436
 Comte, Auguste, 101, 118
 Condillac (abbé de Condillac), 345
 Dechamps, Cardinal Victor, 277, 280
 Delbos, Victor, 14, 19, 68, 108, 153, 295, 317, 353, 374, 426
 Descartes, René, 82, 93, 108, 109, 154, 232, 233, 273, 343, 348, 364, 365, 374, 404, 418
 Duhem, Pierre, 313, 378
 Eddington, Sir Arthur, 377
 Fénelon, 292
 François de Sales, 437
 François de Sales, Saint, 437
 Galibert, Ferdinand, 199
 Guitton, Jean, 317
 Guyau, Jean-Marie, 127, 184, 206
 Héraclite, 195, 432
 Heurtin, Marie, 345
 Hugo, Victor, 344
 Humbert, Pierre, 377
 Hume, David, 297
 James, William, 394
 Jean de la Croix, Saint, 99, 270, 296, 325, 427, 434, 451
 Jean, Saint, 99, 258, 270, 325, 427, 434, 451
 Julienne de Norwich, 417
 Kant, Emmanuel, 68, 129, 374
 La Rochefoucauld, François de, 198
 Lachelier, Jules, 68, 100, 102, 109, 189, 339
 Lalande, André, 349
 Laplace, Pierre-Simon, 107
 Lasson, Adolphe, 115
 Lavelle, Louis, 317
 Le Play, Frédéric, 189
 Le Senne, René, 14, 439
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 20, 25, 41, 80, 91, 112, 135, 162, 219, 230, 269, 274, 289, 297, 318, 341, 359, 368, 404, 418, 424, 432, 446
 Lemaître, Abbé Georges, 377
 Lucain, 177

-
- Lugo, Cardinal de, 302
Maine de Biran, 15, 22, 261, 394
Malebranche, Nicolas, 154, 180, 190,
223, 365, 392, 399, 404, 437
Martha, 127
Massignon, Louis, 438
Maury, 434
Mélissos, 397
Newman, Cardinal John Henri, 19, 68,
76, 284, 348
Newton, Isaac, 107
Nietzsche, Frédéric, 180
Ollé-Laprune, Léon, 75, 336
Origène, 421
Ozanam, Frédéric, 109, 163
Paliard, Jacques, 359
Parménide, 397
Pascal, Blaise, 19, 24, 75, 90, 177, 206,
212, 218, 265, 266, 274, 283,
301, 321, 342, 392, 403
Pasteur, Louis, 273
Paul, Saint, 93, 194, 201, 204
Pie XI, 336
Platon, 18, 103, 140, 144, 147, 165, 194,
197, 205, 215, 313, 356, 364
Plotin, 139, 206, 317
Proust, Marcel, 100
pseudo-Denys, 203, 222, 451
Renouvier, Charles, 129
Ribot, Théodule, 345
Ripalda, Juan Martínez de, 302
Sacy, Louis-Isaac Lemaître de, 403
Salvien, 109, 163, 374
Socrate, 107, 212, 263, 366, 381
Spénelé, Edouard, 419
Spinoza, Baruch, 18, 19, 90, 105, 154,
197, 201, 271, 339, 371, 374,
420, 427
Spir, African, 280
Taine, Hippolyte Adolphe, 191, 341, 345
Tauler, Jean, 279
Thérèse d'Avila, Sainte, 434
Thomas d'Aquin, Saint, 336, 371
Valensin, R. P. Auguste, 317
Vaussard, Maurice, 386