NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

74 Nº 8 1952

Signification du devoir

André MARC (s.j.)

p. 821 - 833

https://www.nrt.be/fr/articles/signification-du-devoir-2604

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Signification du devoir [1]

I. Devoir et redevance

Lorsqu'il cherche à résoudre le problème de la destinée humaine, le philosophe analyse d'abord nos actes conscients et libres, pour découvrir leur *projet* fondamental. Les voyant expressément intentionnels, il y reconnaît la visée d'une fin dernière unique, qui est la béatitude, en tant que l'esprit, dans le moindre acte, veut, au moins implicitement, être entièrement soi et tout. Il poursuit sa présence d'esprit totale et simultanée dans la présence totale et simultanée de l'être. La pensée examine alors les conditions de possibilité d'une telle finalité, d'un tel idéal, au travail dans notre agir, et conclut à l'existence de Dieu, esprit parfait, être parfait, idéal réel et réel idéal. Attentive à l'évolution du désir humain en face de ce Dieu, elle déduit que le désir de Le voir nous est naturel... Cette vision est souhaitable pour nous en ce sens qu'elle ne peut être impossible ni conduire à l'absurde; mais nous ne pouvons nous la donner à nous-mêmes, ni réclamer que Dieu nous la donne comme notre droit. Elle ne nous est possible qu'avec la grâce de Dieu. Le seul moyen pour nous d'y parvenir est d'accueillir cette grâce, au cas où elle nous serait accordée. Notre liberté se trouve mise en face de la liberté divine. Telles sont les conclusions de l'analyse de nos désirs et de nos tendances.

A ce point il reste à définir quel devoir il en résulte pour nous. Il en suit en premier lieu le devoir d'agir parfaitement en tout, c'est-à-dire de penser consciemment et d'agir consciencieusement. Le premier acte de pensée jaillit en nous spontanément par une sorte de nécessité physique d'agir, qui marque l'éveil de notre conscience. Cette nécessité physique devient morale lorsqu'elle est reconnue par l'intelligence et proclamée à la volonté. A ce moment reparaît la question de l'existence de Dieu, mais sous un autre aspect : non plus celui de la fin de notre agir, mais celui de l'origine du devoir d'agir.

Lié par le langage aux idées de dette ou de redevance, le devoir est ce qu'un être personnel doit à une personne. S'il manifeste en nous une dépendance et au-dessus de nous une domination, il pose cette question : envers qui sommes-nous obligés? D'où provient son impulsion? Question inévitable et nécessaire pour compléter les résultats acquis déjà. Pour identifier Dieu avec tous ses caractères, il ne suffit

1. Cet article constitue un chapitre d'un ouvrage à paraître prochainement chez Vitte, à Lyon : *Dialectique de l'Agir*. Il présuppose l'analyse de la finalité de nos actes vers Dieu et l'établissement du fait du Devoir.

point de le prouver comme Fin dernière, car cela ne rend pas entièrement compte de son Etre ni de notre devenir qui suppose deux termes entre lesquels il se déploie : un départ, une arrivée. Nous ne sommes pas satisfaits de savoir où nous allons, si nous ignorons d'où nous venons. Notre devenir ne s'oriente pas vers une fin dernière, sans se référer à une origine première, dont il découle. Et cela de telle façon que cette source première et cette fin dernière coïncident, et s'identifient dans un seul être, qui soit l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. Pour nous, tendre vers Dieu, c'est retourner à Lui! Il est aux deux pôles de notre destin. Nous sommes pour Lui parce que nous sommes de Lui! Il nous enveloppe de toute part; Il nous maîtrise absolument. Vérifier cette identité rigoureuse de la Cause première et de la Fin dernière, voilà le but de ces pages.

Nous ne pourrons d'ailleurs y parvenir, ni reconnaître Dieu dans son signalement total, sans préciser les buts qu'Il se fixe, ses intentions à notre égard, quand Il nous crée. Après avoir étudié dans nos tendances notre finalité, nous devrons la retrouver par l'analyse de l'acte créateur. Or Dieu est un être personnel et nous sommes des personnes. Ses intentions ne peuvent être que des intentions de rapports entre des êtres personnels; en termes généraux elles seront des intentions de connaissance et d'amour. Si Dieu nous fait être, c'est parce qu'Il nous connaît et nous aime, pour que nous Le connaissions et L'aimions. Dieu s'est donné à nous, en nous donnant tout d'abord à nous-mêmes, pour que nous Le reconnaissions, en fassions l'aveu, en manifestions de la reconnaissance. Cela en nous donnant à Lui, en nous rendant à Lui. En devenant ainsi la science de nos rapports avec Dieu, la Morale générale s'épanouit dans la notion de religion par le seul examen de la notion de présence ou de « donné ». Démontrer Dieu à la source du devoir sera donc déterminer nos obligations envers Lui, puis décider si cette morale s'achève ou non dans la religion et dans quelle religion. Il nous faut répondre à cette question : comment pratiquement réaliserons-nous la volonté divine sur nous : Le connaître et L'aimer?

II. Du devoir à Dieu

Bien que le devoir, comme les principes premiers, vaille par lui-même, avec une nécessité absolue et reconnue d'agir bien, antérieurement à toute démonstration de l'existence de Dieu, nous ne pouvons nous dispenser de préciser son rapport à Dieu. Il faut en effet rendre raison de son impératif catégorique par quelqu'un, qui puisse le porter, parce que, faute d'un fondement suffisant, il risque lui-même de s'effondrer et de sembler illusoire. Voici donc le problème : par notre être rendons-nous entièrement compte des caractères qu'il manifeste, et que nous venons de traduire d'un mot : l'absolue nécessité

d'agir bien, parfaitement, de penser et de vouloir afin de devenir « juste et saint dans la clarté de l'esprit » (Platon) ?

Si nous scrutons cette obligation, nous remarquons aisément que, par notre intelligence et notre volonté, nous nous mouvons nous-mêmes aux actes particuliers, que nous posons. D'un axiome ou d'un principe nous dégageons les conclusions ; d'un fait nous remontons à ses causes ou nous concluons ses suites. Nous proposant un but, nous rechercherons et nous prendrons les moyens de l'atteindre. Qui veut la santé pratique l'hygiène pour l'entretenir ou consent aux remèdes pour la recouvrer. Pour passer ainsi de la puissance à l'acte, du moins au plus parfait, nous nous appuyons toujours sur un principe, lui-même posé dans un acte, et qui fait la consistance de nos raisonnements et de notre conduite. Mais si nous dépassons les cas singuliers, et si, pour tous les actes d'intelligence et de volonté, nous nous enquérons du principe universel, qui les fonde dans leur origine première, au lieu de rencontrer un acte ou une opération, qui servent de tremplin à d'autres, nous ne voyons plus qu'un pur jaillissement d'acte. Au début de tout, il faut un premier surgissement, lequel n'est plus le passage d'un acte à un acte, mais le pur progrès d'une simple puissance à l'agir. Là ou jamais, se vérifie le principe bergsonien, que nous devons tirer quelque chose de rien, beaucoup de peu. A la naissance de l'agir, il ne reste que le pur pouvoir d'agir, la pure transition de la puissance à l'acte. Voilà le principe fondamental auquel tout est suspendu. Que contient-il ?

Laissant de côté la structure qu'il réclame dans un être voué à ce destin, puisque la tâche de notre *Psychologie réflexive*[2] a été de la définir, nous dirons qu'il englobe une nécessité de nature et d'être, bien qu'il nous constitue en notre substance. J'ai beau faire ce que je veux, je n'ai point posé ni déterminé cette volonté telle qu'elle est ; je pense et je veux sans avoir originairement voulu vouloir, ni pensé à penser. Je suis forcé de me vouloir et de me penser ; tellement qu'à la source de mes actes un mystérieux inconnu m'échappe. Je suis libre aussi, mais je le suis nécessairement, en ce sens que je ne puis pas ne point l'être et que j'exerce nécessairement cette liberté.

Cette nécessité d'agir en pensant et en voulant entraîne la nécessité des conditions générales de l'intelligence et de la volonté. Si l'agir se décompose en nous logiquement en deux moments : penser puis exécuter, ce n'est qu'en vertu de leur inadéquation foncière, de telle sorte que la pensée promeuve l'action, qui promeut à son tour la pensée. L'idéal, que par exemple conçoit l'artiste, le pousse à produire son chef-d'œuvre et devance ainsi son action ; mais inversement la production de l'œuvre définit mieux l'idéal, en donnant un corps à ce qui n'était qu'une ébauche. En retour, l'œuvre réalisée suggère plus

2. A. Marc, S. J., *Psychologie réflexive.*

clairement des idées pour les améliorations éventuelles, qui se réaliseront en leur temps. Tour à tour la pensée devance la pratique et la pratique devance la pensée; le cas de l'art n'est qu'une application particulière d'une loi générale de notre agir. Le progrès n'est possible que par cette alternante propulsion de l'idée et de l'action : idéaliser le réel pour réaliser l'idéal; réaliser l'idéal afin d'idéaliser le réel. L'agir moral vérifie donc les lois de l'être sur la priorité de l'acte, en même temps qu'il y fait appel. En tant qu'il est l'unité toujours plus approchée de l'idéal et du réel, l'agir a la priorité logique et métaphysique sur le pouvoir d'agir, parce qu'il porte en lui plus de substance, plus d'être et plus de valeur. Un pouvoir, un talent n'existent que pour s'exercer, de même qu'une personne existe pour agir et vaut par ses actes. Ainsi la Morale est-elle une règle de nos actes et par eux de notre être.

Or, répétons-le, cet agir n'a de sens et de portée, que parce qu'il s'efforce d'égaler le réel à l'idéal et l'idéal au réel aussi complètement que possible. Transposons ce thème sur un autre ton; nous dirons : puisque l'idéal est une exigence de droit, notre agir tend à insérer le droit dans les faits, pour les accorder à lui. Si la valeur est dans la synthèse du fait et du droit [3], l'agir intelligent et libre est évidemment la valeur première, puisqu'il veut que le droit crée le fait et que le fait se modèle sur le droit. Sa portée, sa priorité s'expliquent ainsi. Mais il est bien clair encore que, si notre agir est devenir et progrès, il ne l'est qu'en se déployant dans un monde et dans un être tel que nous, où le fait et le droit, le réel et l'idéal ne coïncident pas dès l'abord. Notre monde, notre être et notre agir ne se suffisent pas, s'ils ne subsistent que par ce contraste du fait et du droit et que par cette exigence absolue de l'idéal. L'idéal et le droit devancent et dominent le fait et le réel. Inversement ce fait et ce réel manifestent une exigence de l'idéal et du droit, laquelle ne peut être que réelle, puisqu'elle fait la consistance et la substance de nos actes. Bien que nos actes ne rendent point compte de cette exigence qu'ils révèlent, ils ne tendent qu'à la vérifier en eux, qu'à s'y conformer de plus en plus. Ils ne peuvent pas ne pas entreprendre cette réalisation; mais ils ne le peuvent qu'en dépendance d'un point d'identité du fait et du droit, du réel et de l'idéal. Point duquel ils reçoivent leur impulsion puisqu'ils appuient sur lui leur élan. Leur référence à lui les constitue dans leur tension intérieure d'action. Ce point d'appui si efficace ne peut être une pure supposition, une simple idée subjective; autrement dit, la priorité de l'acte ne peut pas n'être que logique, mais doit être une réalité.

En tant qu'unité du fait et du droit, cette priorité de l'acte est une nécessité réelle et métaphysique, vu qu'elle est celle de nos actes,

3. Gaston Fessard, *Autorité et Bien Commun*, 1944, pp. 48-69, 76.

dont elle constitue la valeur morale et l'être. Or pour une exigence réelle, il n'y a qu'une manière d'être réelle, c'est d'être réalisée. Son caractère idéal, qui a pour conséquence en nous son contraste avec la réalité, son retard sur elle, ne diminue pas mais souligne plutôt son aspect réel, puisque cela nous permet d'améliorer une réalité imparfaite. Il est donc plus réel que le réel situé à notre niveau, et nous montre que celui-ci n'est pas la réalité par excellence, s'il ne répond pas à sa loi. Il nous apprend que cet univers n'est pas son domicile naturel et premier. Il nous oriente vers un au-delà, où coïncident le fait et le droit, le réel et l'idéal dans l'équation absolue de l'être, du connaître et de l'agir. Là se trouve pour notre agir la suffisance, qui n'est pas en nous, et le soutien requis à son départ. Notre référence à lui nous donne le droit d'être et d'entreprendre, de même que notre dépendance de lui explique qu'il nous faille absolument agir. Sa nécessité inconditionnée, qui transcende la nôtre, justifie en dernière analyse celle du devoir, qui en est en nous le reflet. Il en est l'origine. Étant par lui-même agir tout idéal en sa réalité, entièrement réel en son idéal, il réalise hors de tout conteste la priorité de l'acte et sa valeur, en tant que synthèse du fait et du droit. Nous avons nommé Dieu. Il ne devient pas comme nous, mais Il est par nature « juste et saint dans la clarté de l'esprit ».

Supposons un instant que Dieu ne soit pas et cherchons à comprendre comment notre agir peut débuter. Nous ne le comprenons pas! Privé de tout repère, il est comme un vivant mystérieusement suspendu dans un vide complet, sans pôle aucun pour déterminer sa marche et sa position, sans terrain solide pour supporter ses pas ou permettre son mouvement, bref, incapable de se diriger comme de se déplacer. Privés de toute règle, nos efforts pour nous rendre justes dans la justesse de l'intelligence et dans la justice de la volonté seraient voués au néant, impuissants pour ajuster quoi que ce soit. La moindre tentative serait impossible pour eux. Mais une telle conséquence est démentie par les faits. Puisque nos efforts sont, ils peuvent être; ils ne peuvent être impossibles; donc ce qui est la condition nécessaire de leur possibilité comme de leur réalité est à fortiori possible et réel par soi. Dieu est donc à leur origine. Il est la source de leur spontanéité, qui est autoposition, parce qu'elle est posée par lui et qu'Il est, Lui, autoposition pure.

Cette démonstration de Dieu à partir du devoir et par la cause efficiente diffère de celle qui est donnée à propos de la béatitude et par la cause finale, tout en lui ressemblant quant au moyen terme et quant à certaines conclusions. Dans les deux cas, la plaque tournante de l'argumentation reste le contraste du fait et du droit, en même temps que la priorité du second sur le premier et l'exigence de les faire coïncider. Le Père Roland-Gosselin nomme cela une « domination réciproque de l'exister sur le nécessaire et du nécessaire

sur l'exister[4] ». L'aboutissement de la pensée est de même un être où se réalise l'identité du réel et de l'idéal, ou l'unité absolue de l'être et du nécessaire. Cependant cet être est différemment atteint et reconnu à partir de nos actes, puisqu'Il est saisi tantôt dans leur terme et dans la ligne de la finalité, tantôt dans leur origine et dans la ligne de l'efficience, mais toujours en recourant aux lois de l'acte et de l'être. C'est pourquoi la Cause Première ou la Fin Dernière ont chaque fois les mêmes caractères et le même signalement. Elles s'identifient ainsi dans un seul et même être, qui ne peut être l'une sans l'autre. Cette conclusion nouvelle, fruit de la présente preuve, l'empêche d'être une pure répétition de l'autre et marque un progrès net, en unifiant la connaissance et l'être dans un seul et même principe.

Pour qu'un principe premier soit premier absolument, la condition unique n'est-elle pas qu'il soit l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin? Nous savons maintenant que Dieu est cela, puisque nous allons à Lui, parce que nous en venons, et que nous en venons pour y retourner. Nous ne sommes à nous qu'en étant à Lui, parce que nous sommes de Lui et pour Lui. Dieu cause finale fait appel à Dieu cause efficiente. Les natures créées ne tendent vers Dieu que sous l'influx permanent de l'efficience divine, qui les maintient dans l'être et dans l'action. Dieu nous investit en ce sens qu'Il nous environne et nous cerne, parce qu'Il est à tous les points de notre horizon; à toutes les issues de notre destin : c'est *un investissement*. Il nous investit encore en ce sens qu'Il nous met en possession de notre dignité de personne et nous en confie la charge : c'est *une investiture*. Son action sur nous est une attirance, une impulsion. Nous ne sommes pas fermés sur nous, mais ouverts sur Lui; le véritable anthropocentrisme devient un théocentrisme.

Il était capital de l'établir, si l'être comme tel, tout en se divisant en acte et puissance, est cependant un et si la corrélation de l'efficience et de la finalité répond à cette unité. Quels que soient leurs rapports dans l'ordre prédicamental, l'application de l'une ou de l'autre devient équivalente lorsqu'il s'agit de monter vers Dieu. Ce sont les deux faces d'une même relation. L'acte volontaire va donc de l'infini à l'infini, parce que l'infini y est cause efficiente et cause finale. Le sentiment du devoir comme d'une contrainte au cœur de notre spontanéité s'explique par la distance où nous sommes de Dieu dans notre rapatriement vers Lui. Mais ce devoir est moins ce que nous devons à Dieu comme une chose extérieure, que nous-mêmes en tant que nous nous devons à Lui. Evidemment l'obligation morale est un lien, car Dieu nous oblige en nous imposant une charge, dont nous ne pouvons pas nous dégager; nous sommes obligés. Mais Littré

4. M.-D. Roland-Gosselin, O.P., *Essai d'une Etude critique de la Connaissance*, 1932, pp. 118-122.

découvre un autre sens du terme : obligation. C'est un lien de reconnaissance pour un service ou un bienfait. Dieu nous oblige par ses bontés, en sorte que nous sommes ses obligés. Cela ouvre des perspectives sur nos rapports avec Lui. Quelle est donc ici la valeur du concept de redevance ou de dette?

En fonction de notre contingence, une vérité reste avant tout certaine. Si nos relations avec Dieu sont absolument nécessaires, du fait que nous sommes, parce que nous ne pouvons exister sans Lui, Lui, au contraire, qui peut être sans nous, n'a pas forcément des relations avec nous. Si nous venons de Lui, ce n'est pas comme des conclusions rigoureuses suivent d'une série de théorèmes, mais par l'effet de sa liberté. Nous sommes parce qu'Il nous a délibérément voulus, c'est-à-dire connus, aimés. Personnes libres et contingentes, nous ne pouvons être autrement ses œuvres, ni discerner dans notre origine d'autres motifs intelligibles. Être objet d'amour justifie une personne d'exister par la valeur qu'elle se voit conférée par celui qui l'aime. Par-dessus tout, cela est vrai de celui qui se connaît aimé de Dieu. Dieu est l'auteur de notre destinée. Créateur, Il est notre créancier et nous sommes ses débiteurs, en ce sens qu'Il nous confie, pour le faire valoir, un capital d'être et d'esprit, qui est nous-mêmes. Dans cette initiative de Dieu, quelles sont ses intentions? Dans quelle mesure permettent-elles de maintenir les concepts de débiteur et de créancier, pour définir notre position et celle de Dieu? Dans ce but pouvons-nous recourir aussi aux idées de serviteur et de maître, qui paraissent qualifier respectivement notre condition et la sienne?

Une personne devient la créancière d'une autre, lorsque, par une décision libre, elle lui avance une somme donnée pour lui rendre service, en même temps que pour en retirer quelque avantage, car elle se prive ainsi d'une partie de son bien; elle ampute sa fortune. C'est le cas du prêt à intérêt. Même si nous nous plaçons dans le cas d'une conduite morale et juste, sa générosité se mélange de vues intéressées et d'égoïsme; ce qui trop souvent entraîne à l'usure. Le devoir du débiteur est un devoir de stricte justice; c'est une dette. La somme prêtée doit être restituée et le manque à gagner, que subit le prêteur, en n'employant pas son argent dans une entreprise personnelle, doit être compensé. Il s'agit d'un dédommagement.

Pareillement le maître, qui prend à ses gages un serviteur, se sert de ses services, pour son avantage, à lui, maître. Supposez-le aussi humain, aussi bon qu'il doit l'être, vous ne pouvez nier qu'il est intéressé, puisqu'il veut intéresser le serviteur à ses intérêts. De fait il a besoin de lui pour améliorer sa propre situation. Tous les hommes ont ainsi recours les uns aux autres pour s'assurer leur existence, qui a toujours quelque chose d'incomplet, de précaire, d'incertain. Le serviteur donne son travail et le maître compense par un salaire, de telle sorte que tout est réglé par la stricte justice, où chacun reçoit dans

la mesure où il donne du sien. Ils contractent de vraies dettes, de vrais devoirs l'un envers l'autre. Ils sont débiteurs et créanciers tour à tour.

Pas n'est besoin de réfléchir longtemps, pour comprendre que cette analyse ne saurait proprement s'appliquer à Dieu, qui ne peut être créancier ni maître à la manière humaine. Lorsqu'Il nous engage dans l'être et dépose en nous un capital à faire valoir, Il ne diminue pas le sien et ne se prive d'aucune richesse. S'il a droit à nos services, ce n'est pas qu'Il manque de quoi que ce soit pour son compte personnel ou qu'il lui faille recourir à nos bons offices pour mieux assurer son existence. Il ne peut s'agir d'aucune compensation de stricte justice, c'est-à-dire d'aucun dédommagement. Les notions de débiteur et de créancier, de serviteur et de maître sont déficientes et ne valent plus telles quelles, pour exprimer des relations d'un ordre différent et supérieur, lesquelles supposent en Dieu la bienveillance désintéressée, sans égoïsme. Le dire notre maître et nous proclamer ses serviteurs est vrai, bien sûr; mais cela signifie notre condition inférieure par rapport à la sienne, transcendante eu égard à la nôtre. Cela n'en marque que mieux encore son initiative d'amour plus préoccupé de nos avantages que des siens. Il est certain que de Lui et de nous, c'est nous seuls qui avons à gagner aux relations. Plus qu'un créancier soucieux de recouvrer ses fonds et quelque chose de plus, Dieu est un donateur libéral, soucieux d'abord de donner. Au lieu d'être un producteur, un commerçant, qui conduit ses affaires, Il est le Créateur qui, par goût désintéressé, membre son œuvre, pour s'y complaire d'autant plus, qu'elle peut et doit travailler avec Lui à son propre achèvement. Certes, nous avons bien des dettes envers Lui, mais non pas dettes de justice pure et simple, qui rendent à égalité et s'appuient sur des comptes mathématiques; tout au contraire, des dettes de reconnaissance, autrement spontanées, autrement exigeantes aussi, pour qui comprend l'amour, puisqu'elles ne mesurent pas, ne calculent pas le remboursement, mais donnent le tout pour le tout.

Sans nier entièrement les relations de créancier et de débiteur, du maître et du serviteur, entre Dieu et nous, il nous faut en trouver d'autres pour qualifier la situation. Nous avons, par exemple, celle du père et de l'enfant, ou du maître et de l'élève. Qu'en est-il?

Le père donne à ses enfants son nom et son sang, en leur transmettant la vie; il les élève ensuite dans leur corps et dans leur âme, de sorte qu'ils deviennent maîtres d'eux-mêmes consciemment et librement, pour gouverner leur propre destin. Si le père a sur eux l'autorité, cela dès l'origine, parce qu'il est l'auteur de leurs jours, une heure vient où cette autorité se transforme, lorsque l'enfant s'émancipe de la tutelle en devenant majeur. Le père alors le considère de plus en plus comme un égal et comme un ami, qui conseille et soutient, parce que, voyant en lui un adulte, il juge possible et désirable la communion des sentiments et des pensées. En infusant la vie,

puis en menant l'enfant jusqu'à l'entière possession de lui-même, le père ne perd rien; il ne diminue pas la vie de son organisme ni celle de son esprit; il accroît même finalement celle-ci, lorsqu'il en fait part, pour être en retour associé à celle de son fils. Entre eux il y a donc des devoirs et ce fils a des dettes envers son père, mais ce n'est plus comme auparavant une question de comptes, ni de justes calculs; il ne s'agit plus de recevoir en compensation autant que vous avez donné; ce n'est plus une affaire de restitution. Ce sont des devoirs et des dettes d'amour et de reconnaissance, où chacun vise d'abord à donner. Au lieu de recevoir, il accueille plutôt et cela moins pour son intérêt que pour celui de son partenaire, car en accueillant celui-ci, il lui permet de donner, d'être libéral et de grandir en valeur morale désintéressée. La justice en appelle ici à une liberté toute spontanée.

La même analyse se reprend, à peu de chose près, à propos du maître et de l'élève ou du malade et du médecin. En élevant son disciple, le maître l'invite à monter à son niveau intellectuel et moral, pour y être rejoint. Loin de se dépouiller de sa science, il la développe et doit mieux la comprendre, afin de la faire bien comprendre. Parvenu à sa maturité, l'élève devient un maître à son tour, c'est-à-dire un collègue et un ami de son maître, capable comme lui de découvrir et de discuter, de faire avancer la science. Ici encore le donateur ne se prive pas de ce qu'il livre, mais le garde et le possède mieux. Pareillement le médecin rend au malade la santé sans perdre la sienne. Les devoirs de l'obligé ne peuvent plus signifier un dédommagement, puisque le bienfaiteur ne s'est dessaisi de rien. Les relations se constituent bien au-dessus de la justice et n'ont d'autre ressource que la reconnaissance libre et spontanée. Normalement les liens qu'elles nouent sont plus exigeants et plus solides que ceux de la justice, qui sont plus ou moins forcés.

Là où ne règne que la justice, intervient le contrat, qui s'accompagne aisément de contrainte et réserve la possibilité d'un recours aux tribunaux. Quand vous vous êtes acquittés de vos devoirs ou de vos dettes, vous êtes quittes, parce que vous êtes déliés, libérés de vos obligations. Vous recevez une quittance, qui vous en décharge, comme si elles vous étaient à charge. Entre votre partenaire et vous les liens disparaissent. Sur le plan de l'amour il n'en est pas ainsi car sa spontanéité rejette du devoir toute contrainte et l'empêche d'être une charge. Etant désintéressé, il goûte une joie plus pure à donner qu'à recevoir et ne calcule point. Son économie n'a plus pour loi la parcimonie mais la libéralité. Il ne se croit jamais quitte et ne songe pas à réclamer la moindre quittance; mais il se tient toujours pour obligé dans un élan qui ne connaît pas d'entraves. Dans ces conditions les liens d'amour attachent les êtres les uns aux autres pour toujours, tandis que les contrats de la justice n'ont qu'une valeur temporaire

et délimitée selon les clauses d'exécution. L'amour, lui, ne débat pas de clauses et ne s'enferme pas dans des limites; il ne pose pas de conditions. La pure, l'absolue fidélité à soi lui suffit. Rien de plus normal, d'ailleurs, que ces contrastes, s'il tient immédiatement à l'esprit, alors que la justice implique des situations matérielles ou biologiques. Tandis que les biens spirituels s'échangent, mais ne se morcellent pas, de sorte que chacun les a tout entiers, les richesses matérielles se partagent et se divisent, de sorte que chacun n'en a qu'une partie. Parce qu'en étant divisées elles risquent de diviser ceux qui les convoitent, la justice intervient pour écarter ce péril.

Là encore, toutes ces observations ne peuvent être utilisées telles quelles pour caractériser nos rapports avec Dieu. Quand Il nous pose dans l'être, en tant que créateur, Il ne nous engendre pas comme un père, qui communique à son enfant une nature pareille à la sienne en tout. Puisque nous ne sommes pas de même nature que Dieu, qui reste transcendant à la nôtre, nous ne sommes pas, à parler le langage philosophique, ses enfants par droit de naissance. S'il est le maître, en ce qu'il nous instruit par la création, Il ne l'est pas comme un professeur humain, qui est de la même race que nous, et qui nous enseigne directement, en personne, dans la même langue maternelle. Devant ses œuvres, Il nous abandonne à notre initiative et nous laisse nous débrouiller seuls, pour en déchiffrer le secret. Cela précisément, parce qu'Il est transcendant. Pour ces motifs, notre tâche est spécialement ardue, aléatoire. Si nous prenons connaissance d'ouvrages humains, entre eux et leurs auteurs, comme entre eux et nous, il n'y a pas de différence de palier, parce que nous sommes tous de la même taille. Mais, bien que les œuvres de Dieu soient à notre portée, Il les transcende infiniment, comme Il nous transcende. Il n'est plus sur le même palier, de sorte que nous ne parviendrons jamais de nous-mêmes à son niveau. Ainsi, quels que soient les exemples apportés, aucun d'eux ne répond tel quel à ce qui se noue entre Dieu et nous. Ce cas a quelque chose d'unique et d'exclusif et, pour le qualifier, il faut finalement emprunter aux autres quelques traits.

Nous existons par une pure bienveillance de Dieu, par un amour qui ne cherche pas son avantage, mais le nôtre. Nous ne sommes que parce que Dieu nous connaît et nous veut, pour que nous Le connaissions et L'aimions. Entre des êtres personnels, capables d'échange et d'accueil, d'autres relations ne sont pas concevables. Dieu se donne à nous en nous donnant à nous-mêmes et nous Lui sommes redevables de tout nous-mêmes. Nous devons nous rendre à Lui, non seulement nous diriger vers Lui, mais nous offrir à Lui, nous livrer à Lui : tel est le devoir. Ce devoir est une dette et nous sommes les débiteurs de Dieu; mais c'est une dette d'amour et nous sommes ses débiteurs au sens que nous sommes ses obligés. S'il nous lie, c'est par son amour pour nous. S'Il nous demande le don de nous-mêmes, c'est par ce

qu'Il a donné le premier. Entre nous et Lui, ce qu'Il veut, ce ne sont pas des rapports d'affaires, comme ceux de la vente et de l'achat, mais des relations de pur amour, comme entre des esprits, où chacun est accueil et don. Que certains, écrit René Le Senne [5], soient tentés de représenter l'amour de la valeur comme la conscience d'une dette, cela s'entend puisque ce sentiment peut intervenir comme une péripétie émotionnelle du moi vers son meilleur avenir, comme l'un des facteurs de son élan. Grâce à lui, je ne me conçois pas comme un souverain unique et absolu. Pourtant le caractère sacré d'une dette en général ne vient pas de sa matière déterminée, toujours quelque peu arbitraire, mais d'une convention de deux volontés, qui se rencontrent dans l'amour de l'ordre et dans l'espoir d'une collaboration bienfaisante. Le respect de la dette vient de l'amour de la valeur ou de Dieu. En conséquence, « le sentiment de dette ne peut être qu'une médiation existentielle pour accéder à l'essor vers le divin », c'est-à-dire vers l'amour.

L'existence authentique, par contraste avec l'existence anonyme, n'est pas autre chose que cela. Elle est celle où l'homme rentre assez profond en lui-même pour apercevoir qu'il n'est pas avant tout en face d'un monde extérieur, où il est « en situation », mais en face de lui-même, dans le centre de son esprit. Là il est présent à soi en même temps qu'à Dieu, qui lui est aussi présent. En cette retraite, Dieu n'est pas présent à la façon d'un objet, de la même manière que le monde. Il m'est présent comme je le suis à moi-même. « Il est intentionnellement présent à l'esprit et à son activité de connaissance... à la manière d'une cause efficiente et finale [6] », comme l'origine qui fait jaillir dans l'être et comme notre fin qui nous aspire.

En face des philosophies contemporaines soucieuses de s'achever en humanisme, cela provoque les réflexions pour concevoir un humanisme exact. Notre situation dans la vie dépend de la reconnaissance ou de la méconnaissance de Dieu au cœur de notre être, et l'authenticité de notre existence se modifie corrélativement. Si l'homme marche dans l'être, mais ne marche pas devant Dieu, il est fermé sur soi et ne comprend que soi, et conséquence paradoxale : il ne se comprend plus. Il ne saisit dans son existence que le simple fait, « la facticité », la pure contingence; il n'y discerne aucune intention. Il se sent « de trop ». Il juge que tout ce qui l'entoure est de trop, est gratuit et donc sans raison. D'où un humanisme déçu, désespéré, ou cynique; à tout le moins angoissé. Il ne nous reste qu'à vivre sans espoir, mais non dans l'inaction, car « il n'est pas besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer ». « Si tout est vain, disait déjà le Stoïcisme, toi, du moins, ne sois pas en vain! » Une atti-

5. *Obstacle et Valeur*, 1934, p. 313.

6. André Hayen, *Intentionnalité de l'Etre et Métaphysique de la Participation* (*Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 1939, p. 407).

tude normale est le jeu, car la liberté, qui en pose les règles, peut les défaire et n'y est tenue que par elle-même. Ce peut être encore le cynisme, qui agit d'après des valeurs dont il sait l'insuffisance et l'incertitude. Attitude de fidélité peut-être aussi, mais à un idéal difficilement définissable : fidélité à la liberté humaine dans sa mobilité ou sa transcendance indéfinie. En tout cas, humanisme orgueilleux qui prend l'inachèvement non pas comme un appel, mais comme un privilège et comme une suffisance [7].

Qu'il y ait dans l'existence du gratuit par le fait de la contingence, nous l'affirmons, nous aussi, avec toute la force possible. Mais que ce gratuit ne comporte aucune intention, nous le nions d'autant plus qu'étant une faveur, le gratuit doit être le signe d'un amour et d'une liberté libérale. Si nous sommes l'effet d'un amour ou d'une faveur, ainsi que tout notre entourage, nous ne sommes plus de trop; autour de nous rien n'est de trop, parce que rien n'est de trop pour l'amour. Répétons-le toujours : être aimés, cela vous justifie d'exister; cela justifie tout d'être; cela vous justifie surtout d'être personne [8]. Vivre, c'est marcher devant Dieu dans son amour et pour son amour. Plus rien n'est vain et la liberté n'est plus un jeu illusoire, mais affaire sérieuse; le cynisme devient lui-même une vanité, si les valeurs sont authentiques, quand leur refus prend encore l'aspect d'une valeur. De soi rien n'est absurde, sinon sans doute par la faute de l'homme et par ses erreurs. La fidélité à soi-même se définit nettement une fidélité à l'amour. Antérieurement déjà au christianisme, la raison croit logiquement à l'amour.

Cela redonne leur plénitude de signification aux idées de présence, d'appel, de vocation, de responsabilité, familières à tant d'esprits. Aimé Forest note [9] que les formes modernes de l'ontologie nous proposent tour à tour une philosophie de l'appel et une philosophie de la présence. Le type achevé de cette dernière est Spinoza, pour qui l'être n'est plus une réalité lointaine, puisqu'il est immanent à tout ce qui est et que nous pouvons nous établir en lui. D'autres systèmes sont des doctrines de l'insatisfaction, qui nous orientent vers l'absolu; après avoir détruit les perfections des réalités naturelles, elles nous montrent cette nature comme une chose à dépasser, le seul absolu devenant la liberté de l'esprit. Tel serait, par exemple, Fichte.

Pour nous une philosophie de la présence ne peut pas ne pas être une philosophie de l'appel et de l'insatisfaction, si l'être n'est présent qu'en étant un présent, un don fait par un Etre lui-même transcendant, à un autre bien inférieur, de façon que le cadeau soit dépassé

7. J.-M. Le Blond, *Qu'est-ce que l'Existentialisme?* (*Etudes*, mars 1946, t. 248, pp. 336 sq.).
8. Ceci constitue le personnalisme de saint Augustin. Cfr J.-M. Le Blond, *Les Conversions de Saint Augustin*, 1950, pp. 9-11.
9. *Revue Thomiste*, 1937, t. 42, p. 118.

et le donateur identifié, recherché, reconnu. De la part de son auteur cette offrande est un appel, puisqu'elle ne peut pas ne pas être un désir, une demande d'accueil. Dans ce cas, les lois de l'offre et de la demande ne sont pas satisfaites, tant qu'à travers les dons, l'obligeant et l'obligé, si grandes soient les distances entre eux, ne se reconnaissent pas l'un l'autre et ne s'abandonnent pas l'un à l'autre. Alors seulement ils sont satisfaits et l'obligé surtout remplit son devoir de reconnaissance dans un acte d'entière liberté. Cette attitude est la réponse à la faveur gratuite, qui lui est accordée; réponse qui traduit l'idée de responsabilité.

Être responsable, qu'est-ce sinon répondre de quelqu'un ou de quelque chose à quelqu'un? Cela suppose un interlocuteur, un interrogateur. Discutant avec Georges Bataille sur le péché, Pierre Klossowski examine si nos rapports avec Dieu, au lieu du fait d'être coupables, ne sont pas plutôt d'abord « le fait d'être un tel devant Lui », avec lequel commence la responsabilité. Etant chacun un tel devant Dieu, nous devons Lui répondre car nous sommes ses obligés. Ce devoir est proprement la responsabilité, de laquelle suit logiquement la culpabilité, quand la réponse est refusée ou faite à contresens, et qu'à la place de l'amour et de la reconnaissance, elle n'apporte que le mépris. Bien que le stade religieux, surtout lorsqu'il s'agit du Christianisme, soit transcendant par rapport au stade éthique, « cette transcendance du religieux n'en intègre pas moins l'éthique. L'éthique s'y trouve religieuse [10] ». Cela semble incontestable et nous concluons nettement qu'il y a dans la morale un élément proprement religieux, par le fait qu'elle nous met tôt ou tard en face de Dieu, pour décider de notre attitude envers Lui. Dans ce même débat sur le péché, le R. P. Maydieu croit « que la morale ne se justifie que dans ce qui la dépasse » et le R. P. Daniélou juge que « la tension tragique entre le péché et la sainteté rapproche le saint et le pécheur, par opposition à ceux qui restent dans le domaine du moralisme », parce que le moralisme « crée une satisfaction de soi [11] ». Telle est bien ici la question décisive à laquelle nous parvenons : l'homme se déclarera-t-il satisfait ou insatisfait de soi en face de Dieu? Pour autant s'en tiendra-t-il au moralisme ou le surmontera-t-il? Et dans ce cas que devra-t-il faire?

(A suivre).

André MARC, S. J.,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.