NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

73 Nº 7 1951

Une morale d'aujourd'hui. II

Edmond BRISBOIS (s.j.)

p. 707 - 722

https://www.nrt.be/en/articles/une-morale-d-aujourd-hui-ii-2648

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

UNE MORALE D'AUJOURD'HUI (Suite)

Après avoir exposé, dans la première partie de cet article (1), la conception de la morale présentée par M. Gusdorf dans son ouvrage : *Traité de l'existence morale*, nous voudrions maintenant relever dans cette conception quelques points sur lesquels la pensée de M. G. nous paraît appeler de sérieuses réserves. Bien entendu, nous nous plaçons, dans ces critiques, sur le terrain strictement philosophique et naturel, qui est celui de M. G.

La première de nos réserves porte sur la conception que M. G. présente de la morale rationnelle et des morales métaphysiques en particulier, conception qu'il expose longuement dans son introduction, et sur laquelle il revient avec insistance tout au long de son ouvrage, pour l'opposer à cette morale « concrète », existentielle, dirions-nous (qu'on ne doit pas confondre avec les vues pessimistes de certains existentialismes sur la condition humaine).

Aux morales rationnelles, M. G. reproche surtout de « dépersonnaliser » l'homme, de ne considérer que l'homme éternel, dégagé de ses conditions charnelles, qui n'est aucun homme, qui n'est d'aucun pays, d'aucune époque, qui est sans passé, comme aussi sans préoccupations d'avenir personnelles. Elles aboutissent ainsi à un type universel de l'homme moral, que chaque homme, quelle que soit sa condition concrète, doit réaliser dans son action en se conformant à des préceptes universels et absolus, c'est-à-dire également valables pour tous. Et ces préceptes ne correspondent pas à des exigences jaillies de la nature même de l'homme, mais lui sont imposés de l'extérieur par une autorité législatrice, qui, selon les morales métaphysiques, n'est autre que Dieu. Tel est le schéma, à vrai dire très simplifié, de l'idée que M. G. semble se faire des morales métaphysiques.

Que certaines conceptions rationnelles de la vie morale correspondent plus ou moins à cette description, nous ne le nierons pas. Mais que telle soit nécessairement l'allure et le sens général de toute conception rationnelle ou métaphysique, une pareille assertion nous semble manifestement exagérée ; et nous sommes persuadé qu'une métaphysique de la vie morale sainement comprise pourrait facilement reprendre à son compte l'essentiel des positions de M. G.

Sans doute les morales métaphysiques entendent fonder la vie morale sur la nature essentielle de l'homme (2), qui doit nécessairement

(1) Voir : *Nouvelle Revue Théologique*, juin 1951, p. 587-602.

(2) L'essence métaphysique de l'homme, exprimée par son concept, ne prétend nullement, faut-il le rappeler, être une *représentation* de l'homme-type. Elle signifie seulement une structure ontologique, déterminée par des conditions abstraites, que tout homme doit vérifier pour être un homme. Exacte-

se retrouver en tout homme; mais il ne suit nullement de là qu'elles perdent de vue que l'homme réel : l'homme existant, a nécessairement une nature humaine strictement individuelle et singulière. Il n'en est pas moins vrai que tous les individus humains sont essentiellement des hommes, et que dès lors ils doivent participer, chacun d'une manière originale et unique, d'une même nature humaine essentielle, dont les caractères propres se retrouvent nécessairement, individualisés sans doute, mais sans cesser d'être eux-mêmes pour cela, en chacun d'eux. Et cette nature humaine, universelle dans sa notion en même temps que singulière dans sa réalisation, peut se définir, à partir des données de l'expérience, selon ses caractères constitutifs essentiels, que tout homme doit posséder, chacun à sa manière, sous peine de ne pas être un homme. Quelque mystérieuse que soit une telle nature, à la fois commune et singulière, il est impossible au philosophe de s'y dérober s'il veut rester fidèle aux données de l'expérience. Il y a donc dans chaque homme un fond de nature qui le fait homme, et qui ne peut être un pur *figmentum mentis*, une pure fiction de l'esprit sans fondement dans le réel. S'il n'en était pas ainsi, on aboutirait nécessairement à un nominalisme insoutenable, qui rendrait illusoire la valeur objective de toute science : car une science, quelle qu'elle soit, ne traite que d'objets considérés selon leurs caractères spécifiques, et donc universels, qui les définissent et expriment leur nature commune; ce qui n'empêche pas leurs conclusions de valoir pour tous les objets concrets et individuels vérifiant ces caractères. Ce qui est vrai de tout objet de science, pourquoi ne le serait-il pas aussi de l'homme en tant qu'objet de la science morale ? Sans doute l'homme est un être libre, dont l'activité morale, par laquelle il doit créer sa personnalité singulière, n'est pas déterminée comme celle des êtres inférieurs; mais cette liberté n'en est pas moins la liberté d'une nature déterminée, et qui dès lors doit se conformer dans son exercice aux exigences essentielles de cette nature. M. G. lui-même n'admet-il pas, comme nous l'avons dit plus haut, une communauté de structure des natures humaines individuelles fondant l'objectivité des valeurs ? Toutes ne sont-elles pas corps et esprit, individuelles et communautaires, nécessairement liées au monde ? Ne détermine-t-il pas, à partir de cette structure commune, les conditions générales qui doivent servir de base à toute morale, et n'en déduit-il pas certaines exigences qui s'imposent à toute vie morale authentique : la nécessité pour l'homme de ne pas s'abandonner aux pulsions de sa nature instinctive, de les discipliner et de les ordonner à la réalisation de ses valeurs supérieures; la nécessité pour tout homme d'adapter sa réalisation personnelle aux exi-

---

ment comme la définition du triangle exprime seulement des conditions géométriques définies, que tout triangle doit réaliser pour être un triangle, mais n'est pas à proprement parler une représentation du triangle, qui ne pourrait être que concrète.

gences de la vie communautaire, de collaborer avec les autres hommes à l'avènement d'un ordre du monde transpersonnel, etc. : toutes exigences générales, qui ne font qu'expliciter les conséquences résultant nécessairement des conditions constitutives de la structure humaine commune à tout homme ?

Une conception métaphysique de la vie morale fondée sur la nature essentielle de l'homme, ne prétend pas faire autre chose. A partir de la nature humaine définie selon ses caractères propres dégagés de l'expérience, elle cherche à déterminer les conditions essentielles de l'exercice de l'activité humaine, qui expriment pour tout homme les conditions générales d'authenticité de toute réalisation de soi par le libre exercice de son activité personnelle. Elle arrive ainsi à constituer une conception rationnelle de la vie morale, qui ne se réduit pas à un simple code d'impératifs particuliers s'imposant uniformément à tous, mais qui a avant tout pour but d'indiquer à l'homme le sens général que doit avoir toute vie d'homme et l'exercice de toute activité humaine pour conduire l'homme au plein achèvement de lui-même, au plein épanouissement de sa nature personnelle. Car il ne s'agit pas non plus, pour une morale métaphysique, d'imposer à chaque homme la réalisation d'un type concret de perfection humaine, déterminé à l'avance dans tous ses détails, et que tous devraient reproduire d'une manière uniforme. Une conception métaphysique de la vie morale, fondée sur la nature essentielle de l'homme comprise comme nous l'avons dit, demande elle aussi que chaque homme réalise sa perfection d'homme d'une manière personnelle. Et cette forme personnelle de perfection humaine, chaque homme doit la découvrir, l'inventer pour lui-même, et la créer par son action, selon sa nature individuelle, et dans le cadre concret, temporel et spatial, historique et géographique, qui est le sien propre. Mais cette perfection personnelle, chaque homme doit la réaliser selon des *directives générales*, fondées sur sa nature essentielle d'homme, et qui seules peuvent garantir l'authenticité et le succès de son effort moral, et assurer son plein épanouissement. Ce sont ces directives générales qu'expriment les préceptes moraux.

Ces préceptes moraux universels, qui représentent les constantes de toute vie morale authentique, le rôle d'une conception rationnelle de la vie morale n'est pas non plus de les créer et de les imposer aux hommes de l'extérieur, comme semble le croire M. G. ; il est évident, en effet, que la vie morale a existé parmi les hommes bien avant que les philosophes ou les moralistes aient entrepris d'en déterminer les conditions. La vraie origine de ces préceptes est l'expérience morale de l'humanité historique tout entière, qui, sous la poussée obscure de la nature humaine vers sa pleine expansion, les a peu à peu reconnus, et les a progressivement exprimés, comme les fruits laborieusement acquis de cette lente évolution qui l'a acheminée vers une prise de conscience de plus en plus nette des conditions essentielles de la réali-

sation de toute perfection humaine (3). Le but que se propose une conception métaphysique sainement comprise de la vie morale n'est donc pas d'inventer ces préceptes, mais d'en déterminer les fondements *rationnels, en montrant comment ils* se rattachent aux conditions constitutives essentielles de la nature humaine, et ainsi d'en préciser le vrai sens et la véritable portée. Et il ne s'agit pas ici, en prenant les préceptes moraux traditionnels comme des données d'expérience, d'ériger simplement le fait en droit, mais bien plutôt d'instituer une critique du fait à la lumière des conditions essentielles de la nature humaine et des exigences de toute perfection humaine qui en découlent, et ainsi de faire apparaître les raisons qui légitiment ces préceptes à s'ériger en droit. Une telle critique permettra aussi une mise au point de ces préceptes en tenant compte des conditions concrètes propres à chaque peuple et à chaque époque, et aux circonstances individuelles de chaque action, de façon que soient toujours sauvegardées les valeurs essentielles que garantissent ces préceptes.

On voit dès lors quelle est la vraie nature de ces préceptes moraux dans une conception métaphysique de la vie morale : ils n'ont d'autre raison d'être que d'assurer l'authenticité de cette réalisation de soi que chaque homme est appelé à accomplir d'une manière strictement personnelle, et qui ne sera authentique que si elle est conforme aux exigences essentielles de toute perfection humaine fondée sur la nature de l'homme. Car s'il y a une nature humaine objective, déterminée selon ses conditions essentielles, et que chaque individu humain doit vérifier en tant qu'il est un homme, il doit y avoir aussi un plan objectif d'accomplissement de toute personnalité humaine individuelle, mais qui n'est qu'un cadre, que chacun doit remplir d'une manière personnelle, en respectant ses dimensions ; qui n'est, dirions-nous encore, qu'une ébauche tracée à grands traits, inscrite dans la nature de tout homme, et que chacun doit parfaire, sans la déformer ou la fausser, pour en faire ce quelque chose d'unique, d'original, d'insubstituable, qui est sa personnalité propre. Celle-ci est donc essentiellement œuvre de liberté, mais d'une liberté qui n'est pas pure liberté, qui n'est qu'une liberté humaine, c'est-à-dire qui, sans être soumise au déterminisme des natures inférieures, doit cependant compter, dans son exercice, avec des nécessités, des exigences, qui ne viennent pas d'elle, qui s'imposent à elle sans la violenter, et qu'elle doit respecter si elle ne veut pas courir à l'échec et au désastre. Sans doute, il y a pour chaque homme des valeurs personnelles, qu'il doit se donner, mais qui ne seront authentiques que si elles sont conformes aux conditions essentielles de toute valeur humaine vraie, de tout accomplissement authentique de l'homme. La loi de chaque homme est donc la fidélité à lui-

(3) Nous ne parlons ici que de la loi morale naturelle, et ne l'envisageons que selon ses conditions philosophiques.

même, à sa vocation propre, mais cette vocation n'est authentique que si elle est conforme aux exigences générales de toute vocation humaine, fondées, selon la morale métaphysique, sur la nature essentielle de l'homme.

Telle est donc, selon la conception métaphysique de la vie morale que nous supposons, la vraie nature des préceptes moraux : ce sont des directives d'action, non pas imposées à l'homme par une autorité extérieure, à la façon des lois positives, et auxquelles il aurait à se soumettre passivement. Elles expriment au contraire ce que tout homme veut nécessairement, au moins d'une manière obscure et implicite, et qu'il doit confirmer par sa volonté consciente dans chacune de ses actions, s'il veut éviter que celle-ci ne se retourne contre lui et que sa vie n'aboutisse à un échec. Comme on l'a dit à propos de la morale de S. Thomas, et nous croyons que M. G. ne refuserait pas cette formule : la morale est un art, l'art pour l'homme de réaliser sa vraie fin (4), c'est-à-dire le plein épanouissement de sa nature d'homme; et, comme tout art, la morale a ses règles, qui ne sont pas là pour ligoter et paralyser l'inspiration de l'artiste, mais pour la diriger et lui éviter des erreurs qui ne feraient que la compromettre.

Mais ces codes de préceptes, aux contours si arrêtés, des morales traditionnelles, qui entrent parfois dans le détail des actions particulières, ne vont-ils pas aboutir à créer un conformisme moral passif, fait de facilité et de fuite de toute responsabilité personnelle franchement assumée, qui substituerait en fait au jugement de la conscience individuelle des impératifs impersonnels ? Ne vont-ils pas vider la vie morale de ce souci personnel de perfection, d'accomplissement de soi selon la plénitude d'être à laquelle chaque homme est appelé, et sans lequel il n'y a pas, dit-on, de vraie vie morale ?

Ce danger certes n'est pas illusoire, et peut-être les morales traditionnelles ne se sont-elles pas toujours suffisamment mises en garde contre lui. Mais, d'autre part, n'y a-t-il pas aussi, dans la sévérité avec laquelle on condamne le conformisme moral, une certaine méconnaissance des conditions réelles de la vie morale telle qu'elle peut être vécue en fait par la plupart des hommes; nous dirions même une certaine dose d'illusion romantique sur la qualité de vie morale qu'on peut attendre de la moyenne des hommes ? Ces codes d'impératifs des morales traditionnelles, dit-on, ce sont des morales pour enfants, et non la morale de l'homme parvenu à la maturité de sa condition d'homme, qui doit normalement prendre sur lui la direction de sa vie morale comme il prend celle de ses affaires et de ses intérêts temporels.

(4) A.-D. Sertillanges, *La morale de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 556.

Mais, répondrons-nous, combien d'hommes ont réellement atteint cette maturité dans l'exercice de leur vie morale ? Combien sont réellement capables de discerner leurs valeurs morales authentiques dans la complexité des circonstances concrètes où ils sont placés ? Que de dangers il y aurait, pour la grande masse des hommes, à vouloir se diriger uniquement par eux-mêmes en matière de vie morale ! Combien facilement ne seraient-ils pas exposés à prendre pour des valeurs morales authentiques de pures poussées passionnelles ! Ce qu'il faut à la grande masse des hommes, d'un niveau moyen de culture morale, et d'ailleurs sincèrement désireux de vivre une vie morale authentique, ce sont des directives morales bien précises, d'une valeur et d'une authenticité éprouvées. Ces directives, que chaque homme, le plus souvent, serait incapable de découvrir par lui-même, il doit d'abord les recevoir des autres hommes, de ceux-là en particulier auxquels leur science, et surtout leur expérience morale, ont donné une compétence réelle et vécue en matière de vie morale. Car dans ce domaine de sa vie morale, comme d'ailleurs dans tous ceux où s'exerce son activité, l'homme ne peut rester un solitaire, un isolé, qui puisse se suffire à lui-même ; il a besoin là aussi du concours des autres hommes pour faire face avec sécurité à sa situation dans le monde (5). Et, dans un ordre humain répondant aux exigences de la nature sociale de l'homme, n'est-ce pas précisément la fonction, à la fois éminente et redoutable, des moralistes, d'être les interprètes de la conscience morale humaine, et d'apporter aux autres hommes ces directives morales concrètes dont ils ont besoin ?

Ce sont de telles directives qu'offrent à l'homme les morales traditionnelles avec le détail de leurs préceptes particuliers, qui déterminent les exigences essentielles du bien moral correspondant aux situations ordinaires et communes de la plupart des hommes, lesquelles, malgré leurs diversités et leurs changements, restent sensiblement les mêmes : les morales des divers peuples, en effet, et des diverses époques, M. G. lui-même le reconnaît, ne sont pas à ce point différentes

(5) Ce besoin de conformisme, d'accord de ses jugements personnels avec ceux des autres hommes, l'homme ne l'éprouve pas seulement à propos de son action morale, mais il est comme une exigence générale de l'exercice de sa pensée. Il est une conséquence de sa nature sociale, comme son besoin d'accepter une autorité découle de sa nature essentiellement dépendante. Sans doute, il s'agit ici d'une exigence d'ordre psychologique et non d'ordre rationnel, car de soi l'homme peut par sa seule raison arriver à des certitudes pleinement légitimes ; mais ses certitudes personnelles, même celles qui lui paraissent les mieux établies, ne le satisfont entièrement que s'il les sait partagées par les autres hommes. C'est pourquoi il cherche spontanément à les leur faire admettre, comme s'il avait besoin de cet accord pour s'en confirmer à lui-même la valeur ; et il se sent toujours plus ou moins ébranlé par les contradictions qu'il rencontre. L'homme, dirait-on, est naturellement fait pour penser en groupe (c'est là, croyons-nous, l'aspect vrai du traditionalisme) ; mais sans toutefois abdiquer sa raison propre, car il éprouve aussi naturellement le besoin de voir par lui-même, et une adhésion aveugle ou contrainte le laissera toujours insatisfait.

et opposées qu'on n'y retrouve les mêmes jugements portés sur les objets communs de l'action humaine. Ces préceptes d'ailleurs n'ont nullement la prétention d'exprimer les contenus concrets que chaque conscience humaine doit adopter pour être fidèle au devoir moral, ou les formes particulières des valeurs selon lesquelles chaque homme doit s'accomplir; ils sont avant tout des repères, marquant des directions prescrites ou défendues; et ils ne sont pas toujours à ce point précis et rigoureux qu'ils ne laissent place à des appropriations, soit par la conscience morale commune, soit aussi par le sujet lui-même, à leurs situations réelles, en vue de sauvegarder les valeurs mêmes que ces préceptes doivent assurer.

Ces préceptes moraux impersonnels, l'homme doit donc d'abord les recevoir et s'y conformer, même s'il n'en voit pas immédiatement le bien-fondé, même s'ils contredisent en lui des tendances spontanées. Ce conformisme n'a d'ailleurs rien d'une contrainte extérieure, car il répond dans l'homme au sentiment obscur du besoin qu'il a de l'aide d'autrui pour la direction de sa vie morale. C'est par l'acceptation de ces préceptes que l'homme arrivera à découvrir peu à peu ses valeurs personnelles; ils seront pour lui comme un guide, qui l'initiera à cette vie morale personnelle à laquelle tout homme aspire sans toujours s'en rendre compte d'une manière explicite. Ces préceptes moraux ont en effet pour l'homme une valeur éducatrice que rien ne pourrait suppléer, et qu'ils tiennent de ce qu'ils sont l'expression de l'expérience morale de l'humanité, lentement acquise au cours des âges, à laquelle ils font participer celui qui y conforme son action. Ainsi par ce conformisme l'homme s'élèvera progressivement à une vie morale de plus en plus consciente et personnelle, à mesure qu'il atteindra, à travers ces préceptes, à une compréhension de plus en plus épurée et plus vécue des exigences fondamentales de la vie morale, qui lui permettra de les adapter d'une manière toujours plus parfaite aux conditions concrètes de son action.

La morale traditionnelle, malgré le conformisme qu'elle implique, et la rigidité nécessairement un peu artificielle de ses préceptes, ou plutôt de leur formulation, garde donc toujours une valeur profondément humaine. Elle est la seule qui soit vraiment adaptée aux conditions réelles de la grande masse des hommes; et à côté d'elle les conceptions morales des philosophes apparaissent souvent comme des spéculations brillantes, mais qui semblent ignorer ce qu'est, dans sa réalité concrète, la généralité des hommes : elles font un peu figure de morales aristocratiques. La vie morale ne peut cependant pas être réservée à une élite : un tel aristocratisme moral, s'il était courant dans l'antiquité, ne serait plus admissible aujourd'hui. Il faut donc qu'il y ait pour l'homme moyen, celui qui constitue la grande masse de l'humanité, une forme possible de vie morale, qui ne peut être qu'à base de conformisme. Ce conformisme d'ailleurs est parfaite-

ment compatible avec un souci authentique de vie morale, comme c'est le cas pour beaucoup de gens simples, chez qui le sentiment personnellement éprouvé, et parfois d'une manière très vive, du devoir moral et de leur tâche d'hommes, est pleinement équilibré par l'acceptation de l'ordre établi, et sans qu'il faille voir là une simple recherche plus ou moins consciente de facilité, ou le désir de satisfaire à bon compte les exigences de la conscience. Le conformisme moral ne doit donc pas être considéré comme un carcan qui immobilise ou emprisonne; bien au contraire, il a par lui-même la valeur d'un soutien pour l'effort moral personnel cherchant sa voie et incapable encore de la discerner. C'est ce que M. G. semble admettre lui aussi, car, après avoir affirmé que « le moi social, pour autant qu'il est la simple reconnaissance d'un sens commun établi, consacre une démonétisation des valeurs authentiques », il ajoute : « La conscience sociale peut n'être pas seulement un écran qui empêche la pleine affirmation de la personne, en lui procurant au moindre prix la tranquillité d'esprit... Les valeurs instituées par le groupe... n'empêchent pas l'examen de conscience personnel, mais lui fixent au contraire des jalons utiles et des termes de référence. Considérées ainsi dans une perspective ascendante, elles fournissent à la personne des moyens pour aller plus avant » (p. 123).

M. G. reproche encore aux morales traditionnelles de débiter les conduites humaines en actions particulières, qu'elles répartissent selon des rubriques générales, pour les juger en elles-mêmes, dans l'abstrait, indépendamment de toute référence à une vie personnelle, alors que c'est de celle-ci seulement qu'elles tirent leur vrai sens. De plus, elles jugent ces actions uniquement sur leurs aspects extérieurs, ne voyant d'elles que la façade qu'elles tournent vers le monde, et négligeant l'intention profonde qui les anime et dont elles tirent cependant toute leur signification et leur valeur morale.

Certes, les préceptes des morales traditionnelles, tels qu'ils sont formulés, s'attachent surtout aux contours extérieurs des actions humaines. Pourrait-il en être autrement, s'ils veulent être accessibles à la masse des hommes ? Mais ce qu'ils visent, à travers ces aspects objectifs, ce sont les dispositions morales dont ils témoignent. Car ces comportements humains sur lesquels portent les préceptes moraux, même s'ils sont considérés dans l'abstrait et de l'extérieur, portent en eux une signification naturelle indépendante de leurs contextes concrets : ils sont les signes naturels d'attitudes intérieures déterminées, qu'ils traduisent au dehors et que tous comprennent, et qu'ils actuent naturellement chez ceux qui en font l'objet de leur action. Sans doute, ces attitudes intérieures, chacun les intègre dans le flux actuel de sa vie personnelle, en les nuançant de déterminations qui les individualisent; mais elles n'en gardent pas moins leur signification fon-

damentale. Les comportements humains extérieurs sont comme une sorte de langage naturel, par lequel chaque homme exprime au dehors, qu'il le veuille ou non, quelque chose de ce qu'il est et de ce qu'il éprouve intérieurement. Et de même que, dans le langage verbal, les mots employés sont les mots de tout le monde, qui ont un sens universel et reconnu de tous, mais servent cependant à exprimer des pensées et des sentiments strictement personnels, ainsi les actions humaines extérieures ont, à des degrés divers, des significations déterminées, qui les rendent intelligibles pour tous et permettent de les juger. Ce sens intérieur des actes humains extérieurs est tellement lié à eux qu'ils suscitent d'eux-mêmes, chez ceux qui les adoptent, les dispositions affectives auxquelles ils correspondent; ils ont une efficacité, une vertu quasi sacramentelle, qui a été reconnue de tout temps : n'est-ce pas un fait d'expérience bien connu que, pour ramener au calme un homme agité, rien n'est plus efficace que de lui faire prendre l'attitude extérieure correspondant à cet état d'âme ? Et Pascal ne disait-il pas que, pour reconnaître Dieu, il fallait d'abord se mettre à genoux, c'est-à-dire prendre l'attitude que commande la présence de l'homme en face du mystère de l'Infini divin, comme si cette seule attitude éveillait déjà par elle-même dans l'âme une résonance et comme la nostalgie de cet Infini. S'il en est ainsi, si les actions humaines, dans leur réalité extérieure, sont naturellement le support de dispositions intérieures déterminées, pourquoi ne pourraient-elles pas légitimement donner lieu à des jugements moraux ? Sans doute, ceux qui adoptent certains comportements pourront parfois répudier les dispositions affectives auxquelles ceux-ci correspondent naturellement, il n'en passera pas moins quelque chose d'elles dans leur conscience, d'où naîtra presque toujours en eux un obscur sentiment de culpabilité involontaire. Ainsi, dans un cas de légitime défense, celui qui blesse ou tue son injuste agresseur pourra ne pas admettre les sentiments immoraux naturellement liés à un tel acte, et ne vouloir réellement que défendre sa vie; il n'en éprouvera pas moins, quoi qu'il fasse, l'impression qu'il a du sang sur les mains. Peut-être y a-t-il parfois des mensonges semblant légitimes, voire même héroïques; néanmoins l'homme droit qui s'y sera résigné n'en aura pas moins le sentiment qu'il a admis volontairement en lui une duplicité qui lui répugne. Bref, si nous admettons comme M. G. que « l'existence d'un homme, quel qu'il soit, ne peut être considérée en détail, comme l'assemblage d'un certain nombre d'actes indépendants les uns des autres, et qu'on pourrait décomposer en pièces détachées », et que le moraliste « a moins affaire à des actions qu'à des hommes dont il faut respecter l'intégrité » (p. 45), nous estimons cependant pleinement justifiées les prétentions des morales traditionnelles à porter des jugements généraux sur les comportements humains pris en eux-mêmes, en nuançant leur application aux cas particuliers.

Un autre point sur lequel les positions de M. G. nous paraissent appeler des réserves concerne certains aspects de sa conception des valeurs morales. Les valeurs, dit-il très justement, ne sont pas des données objectives, que la raison ou la science auraient à découvrir, ou que l'expérience seule justifierait, comme le veut le pragmatisme. Elles surgissent spontanément dans la conscience du sujet au contact de la réalité objective, et se révèlent non pas directement en elles-mêmes mais sous la forme d'objets concrets d'action, de buts personnels à atteindre, dans lesquels elles s'incarnent. Elles sont donc à la fois immanentes et transcendantes, réelles et idéales. Pour chaque homme, les valeurs constituent la structure même de sa réalité personnelle, et dessinent ses possibilités d'action ; elles se fondent en lui sur les exigences concrètes de sa nature, dont le foyer commun, selon M. G., « se situe au niveau de la réalité biologique, principe de nos instincts et de notre affectivité. Mais, ajoute-t-il, les exigences organiques et végétatives ne parviennent à la conscience que par le détour du système sensori-moteur, qui les applique dans le monde, et leur donne ainsi consistance : un nom, une détermination, une figure humaine. L'intervention de la conscience discursive vient alors diversifier les intentions primitives. Elles s'intellectualisent, s'émancipant ainsi de leur source. Elles oublient leur origine, et peuvent se présenter à nous en ordre dispersé, avec l'objectivité des réalités matérielles ou des concepts dans lesquels elles se sont incarnées... L'expérience des valeurs procède donc de ces exigences élémentaires — la faim, la soif, le besoin sexuel, le besoin d'exercice —, dont l'intervention de la conscience permet la sublimation. La part de chaque destinée réside dans l'aménagement qu'elle réalise de ces impératifs biologiques, dans la composition des influences divergentes et dans l'unité personnelle établie en fin de compte à un niveau plus ou moins élevé » (p. 95). « La signification concrète de la personnalité doit donc être comprise, ajoute encore M. G., comme une certaine composition des valeurs constitutives de l'activité individuelle. Cette composition peut varier d'un homme à l'autre. La liberté humaine tient à la latitude d'interprétation qui intervient à ce niveau par rapport aux réclamations instinctives. » Ainsi, grâce à la médiation de l'intelligence discursive, les valeurs peuvent échapper à la pression contraignante de l'instinct, et même réagir contre les exigences aveugles de la nature.

Selon M. G., par conséquent, toutes les valeurs, même les plus hautes, ont une origine biologique, au moins lointaine ; toutes nos tendances se ramènent en définitive, à nos instincts ; et c'est l'intervention de la conscience discursive, de la raison, qui, en les intellectualisant par un processus de sublimation, les émancipe de leur source et les constitue en valeurs supérieures, mais sans les dépouiller entièrement toutefois des traces de leur origine. « Aussi bien,

précise M. G., l'instinct sexuel intervient-il sans doute comme une composante importante, sinon prépondérante, dans un bon nombre d'affirmations humaines. Il n'est certainement pas étranger à la charité, à la philanthropie, à l'amitié aussi, — même si des satisfactions sexuelles ne s'y trouvent pas proprement en cause. L'expérience mystique elle-même, le sens de l'amour divin, on l'a souvent fait remarquer, mobilisent très profondément l'affectivité tout entière, et ce n'est pas un hasard s'ils emploient pour s'exprimer le langage de l'amour humain » (p. 101). « Couper l'amour de Dieu ou l'amour de la Beauté de ses racines organiques, ce serait le désincarner et le réduire à une tendance abstraite où l'homme ne saurait s'engager tout entier. Platon lui-même n'y songe pas. Mais, inversément, prétendre que l'amour de Dieu ou la passion du beau ne sont que des expressions camouflées de l'instinct sexuel et ne présentent en soi aucune valeur originale, c'est méconnaître que la destinée de l'homme a pour domaine propre cette promotion du biologique au spirituel » (p. 78).

Telle est, pour l'essentiel, la conception des valeurs que propose M. G., et qu'il présente comme étant la seule qui sauvegarde l'unité intrinsèque du composé humain, à la fois et indivisiblement corps et esprit; unité que compromettent également les conceptions purement biologiques et les conceptions purement intellectualistes des valeurs.

Cette conception ne va pas toutefois, nous semble-t-il, sans prêter le flanc à une sérieuse difficulté. Comment, en effet, comprendre que la pensée discursive ait cette vertu mystérieuse d'élever des valeurs purement biologiques à un niveau supérieur, et cela par elle seule, en dehors de toute tendance spécifique vers ces valeurs supérieures ? Comment un aménagement, quel qu'il soit, de l'instinct sexuel par l'intelligence transformerait-il celui-ci en amour désintéressé ou en amour de Dieu ? S'il est de l'essence de toute valeur de correspondre à une inclination, ces valeurs supérieures ne sont possibles que s'il existe, dans la structure fondamentale de l'affectivité humaine, une tendance, au moins inchoative, vers ces valeurs; une telle tendance, la pensée discursive aurait-elle le pouvoir de la susciter dans le sujet à partir des inclinations instinctives ? Mais ne revient-on pas ainsi à une des pires formes de l'intellectualisme, selon laquelle il suffirait qu'un objet soit simplement conçu comme bon, indépendamment de toute inclination, pour que la volonté puisse se mouvoir vers lui ? Ne faut-il pas tenir au contraire, et M. G. ne l'affirme-t-il pas lui-même, qu'aucun objet ne peut m'apparaître comme un bien et être voulu par moi s'il n'y a au préalable dans ma nature une inclination au moins obscure et implicite vers cet objet. Ou bien, si les tendances organiques contiennent déjà virtuellement une inclination encore indifférenciée vers les valeurs supérieures, ne faut-il pas en conclure qu'elles ne sont plus, prises en elles-mêmes, de pures tendances organiques, définies par leurs objets spécifiques ?

L'erreur de M. G. gît, croyons-nous, dans la manière dont il conçoit l'affectivité humaine originaire et fondamentale, qu'il croit devoir ramener aux seules tendances instinctives du sujet, pour sauver l'unité intrinsèque de la personne humaine, compromise par l'exclusivité des conceptions purement sensualistes ou purement intellectualistes des valeurs. Nous tenons, nous aussi, comme M. G., que toutes les valeurs, en même temps qu'elles enracinent l'homme dans le monde, s'enracinent d'abord dans la réalité humaine; qu'elles jaillissent de la spontanéité de la personne, et traduisent les modes selon lesquels celle-ci peut s'exprimer dans le monde suivant son unité essentielle. Mais cette spontanéité tendancielle, tout en étant intrinsèquement une, comme la nature de l'homme dont elle dérive, n'a cependant qu'une unité proportionnelle à celle de sa source. Or celle-ci présente essentiellement deux aspects : l'homme est à la fois corps et âme, ces deux aspects de sa réalité propre, quoique distincts, s'interpénétrant et se complétant dans une solidarité indissoluble. L'affectivité humaine originaire manifestera donc elle aussi un double aspect : un aspect spirituel et un aspect sensible, auxquels correspondront des valeurs spirituelles et des valeurs sensibles, qui, tout en étant distinctes comme le corps et l'âme, présenteront cependant toujours, dans leurs formes concrètes comme dans leur réalisation, le double caractère de la réalité humaine. Ainsi, tout comportement humain, quel que soit son objet, depuis ses degrés les plus bas jusqu'à ses sommets les plus hauts, comportera toujours des aspects spirituels et des aspects sensibles, unis selon cette forme d'unité qui est celle de la réalité humaine. Aucune valeur spirituelle n'apparaîtra donc à l'homme qu'incarnée dans le sensible, et de même aucune valeur sensible ne se manifestera à lui que selon une structure relevant de l'esprit. Même les exigences biologiques, chez l'homme, ne sont jamais purement animales; elles sont déjà des besoins humains, dans l'expression desquels le corps et l'esprit manifestent leur influence, au moins obscurément, selon leurs caractères propres.

Il n'y a donc pas lieu, croyons-nous, pour sauvegarder l'unité intrinsèque de la conduite humaine, de faire appel à une sublimation qui, par un prestige mystérieux, muerait les valeurs sensibles en valeurs spirituelles. Ces deux formes des valeurs humaines sont spécifiquement distinctes, comme les principes dont elles émanent, et elles constituent les deux pôles de l'horizon humain des valeurs, dont l'influence, loin de s'opposer, se retrouve toujours dans chaque valeur particulière. C'est cette dualité dans l'unité, caractéristique de la réalité humaine, qui fait « l'ambiguïté » essentielle de la condition de l'homme dans l'accomplissement de sa destinée : il peut en effet orienter celle-ci dans le sens de ses valeurs sensibles, en faisant servir les ressources de sa nature spirituelle à la réalisation de ces valeurs, et ainsi « réaliser une sorte de démission de sa vie spirituelle », comme

dit M. G. (p. 103) ; ou bien au contraire ordonner l'ensemble de ses tendances, tant spirituelles que sensibles, en une synthèse qui vise, à chaque moment, à les faire concourir à l'épanouissement total de lui-même selon sa vocation personnelle. Et le rôle de la morale est précisément d'assurer cet épanouissement de chacun selon sa vocation propre, non pas en se substituant à celle-ci, mais en fixant les conditions qui assurent l'authenticité de sa réalisation.

Pour conclure ces remarques, nous dirions donc avec M. G. que les exigences morales doivent prolonger en chacun les exigences de la spontanéité primitive (p. 60), non pas toutefois en se surajoutant à celles-ci par le moyen de la pensée discursive, comme semble le dire M. G. — car la spontanéité primitive, selon nous, les inclut déjà, au moins confusément et en germe —, mais en se subordonnant les diverses tendances particulières de cette spontanéité, et en les informant, pour leur donner leur valeur morale.

Il nous reste à signaler, pour terminer notre critique des conceptions morales de M. G., ce que nous jugeons être dans celles-ci une lacune particulièrement grave. M. G. en effet semble borner la vie morale de l'homme à un horizon purement terrestre, comme si toute la vie de l'homme et l'exercice de son activité étaient enfermés dans les limites de son existence mortelle, et comme si la situation de l'homme dans la réalité existante était déterminée par les seuls milieux que nous révèle l'expérience. Nulle part il n'est question, dans l'ouvrage de M. G., d'une immortalité possible de la personne humaine, ni non plus d'un ordre de réalités transcendantes à l'expérience, en particulier de la réalité divine, vis-à-vis desquelles l'homme aurait aussi à prendre attitude dans la réalisation de lui-même.

Notons d'abord, à ce propos, qu'un tel parti pris d'abstention, qui va même parfois jusqu'à la négation formelle, et qui se retrouve chez la plupart des philosophes existentialistes, ne semble guère conforme au principe fondamental qu'ils professent de ne s'attacher qu'à la réalité vécue pour en expliciter la signification profonde. S'il est, en effet, un aspect particulièrement frappant de la réalité existentielle de l'homme telle que la révèle l'expérience, c'est bien l'attitude religieuse de celui-ci, universellement constatée chez tous les peuples de tous les temps et de tous les pays, et si spontanée qu'on ne peut pas nier qu'elle soit naturelle et innée en tout homme. Et quelle est la signification obvie d'une telle attitude, si ce n'est le besoin qu'éprouve l'homme de se rattacher au monde des réalités invisibles ? Certes, M. G. parle bien d'un « style de l'éternité qui, dans ses affirmations les plus hautes, démasque en nous une catégorie du surnaturel, comme une mise en cause des structures fondamentales de l'être personnel. Toute vie spirituelle authentique, quelle que soit l'étiquette sous laquelle elle se présente, s'alimente à cette source jaillissante du ' sacré ',

visée vers la plénitude, et justification dernière, comme eschatologique, de toute vocation humaine » (p. 192). M. G. ne s'explique guère sur ces aspects mystérieux de la vie spirituelle, qu'il intègre cependant dans la vie morale, et qui sont pour celle-ci comme son terme ultime de visée. Cependant il semble bien qu'il ne s'agisse là pour lui que d'une « catégorie affective », correspondant à un idéal inaccessible, « que l'humanité a parfois nommé Dieu », mais qui n'a que la valeur d'un principe directeur de l'activité morale, comme les idées kantiennes de la raison dans la connaissance des conditions des objets, et qui n'exprime aucune réalité objective.

Une telle interprétation du phénomène religieux, qui aboutit en fait à le vider de sa signification spontanée et naturelle, ne peut pas ne pas avoir un retentissement profond, et, à notre avis, des plus fâcheux, sur l'attitude morale de l'homme, qu'elle frustre de son point d'appui le plus essentiel et de son espoir le plus tenace. Malgré tous les efforts de l'agnosticisme pour l'éliminer de l'ordre des réalités objectives, nous ne croyons pas qu'une conception authentique de la vie morale puisse se concevoir en dehors de l'existence d'un Dieu personnel, vis-à-vis duquel l'homme ait aussi à prendre attitude dans la réalisation de sa perfection d'homme, et qui représente pour lui le terme dernier de ses aspirations, dans lequel il doit trouver sa pleine unification et son accomplissement total. Non pas sans doute que Dieu soit pour l'homme un bien qu'il devrait acquérir comme un objet autre que soi, étranger à soi. Dieu n'est pas pour l'homme un « autre que soi ». Bien que distincts, et même infiniment distincts, Dieu et l'homme cependant ne font pas « deux » comme des objets divisés entre eux selon une même raison, *quae ex aequo dividuntur,* comme dit saint Thomas (1, 60, 5, ad 1) ; *non connumerantur,* dit-il encore, ils ne font pas nombre, pas plus que le tout et la partie. Dieu, en tant que principe et cause première de tous les êtres, est vraiment toutes choses, non pas sans doute à la façon des choses, mais à la façon de Dieu, c'est-à-dire dans l'absolue simplicité de sa nature. C'est pourquoi tout être trouve en Dieu son « soi-même » éminent, *maxime ipsum,* et tend naturellement vers lui comme vers la plénitude de lui-même (6) ; tout être fini veut naturellement acquérir Dieu, le posséder, autant que le lui permet sa nature propre. Mais acquérir Dieu, pour l'être fini, ce n'est pas se l'approprier comme un objet extérieur, c'est s'assimiler à lui avec son concours, pour réaliser ainsi sa plénitude d'être. Tout homme est donc appelé à s'assimiler à Dieu selon sa nature

(6) Non pas sans doute qu'il y ait homogénéité entre l'être fini et l'Etre divin, et que l'un et l'autre soient situés dans la même ligne de l'être, dont Dieu occuperait le sommet, fût-ce à une distance infinie de l'être fini. L'être de Dieu et l'être de la créature ne sont pas de même nature, de la même étoffe, dirions-nous ; et s'il est essentiel à l'être fini, en tant que participation de Dieu, de trouver en Dieu la plénitude de son être, il est non moins essentiel à l'Etre divin de rester toujours transcendant à toute forme d'être fini.

d'homme, mais d'une manière personnelle, propre à chacun : c'est là pour chaque homme sa vocation singulière, qu'il doit découvrir lui-même et réaliser par le libre exercice de son activité; chaque homme doit vraiment inventer et créer sa manière de ressembler à Dieu selon les exigences générales de sa nature d'homme. Toutes les vocations humaines tendent donc au même terme, mais chacune d'une manière différente et unique. Ainsi c'est une même fin dernière qui les unit dans leur diversité même, et les fait solidaires dans la réalisation de cette manifestation de la perfection divine par le monde créé, à laquelle chaque être existant doit coopérer suivant sa nature, par la réalisation de sa perfection propre. Les vocations humaines sont donc à la fois personnelles et complémentaires; chaque homme a sa fin personnelle, mais ordonnée à s'intégrer, et n'ayant sa pleine valeur, que dans cette grande fresque, synthèse de toutes les fins humaines individuelles, par laquelle l'humanité tout entière doit manifester la perfection divine dans l'ensemble du monde créé.

C'est dans ce sens que Dieu est le fondement dernier de toutes les valeurs humaines, qui ne sont que des participations de lui-même, et par rapport auxquelles il est à la fois immanent et transcendant. Et en plaçant ainsi en Dieu le sommet, et comme le lieu géométrique des valeurs humaines, on n'exile pas celles-ci de l'ordre humain, comme le dit M. G., mais on rend au contraire aux comportements humains, même les plus humbles, le seul fondement de leur valeur humaine et morale, c'est-à-dire leur valeur de moyens pour l'homme de s'accomplir en exprimant en lui la perfection divine. Car c'est en étant pleinement homme, suivant tous les aspects, quels qu'ils soient, de sa nature d'homme, que l'homme doit assurer son assimilation à Dieu et réaliser son plein accomplissement d'homme. C'est tout entier que l'homme peut se retrouver en Dieu, et pas seulement suivant les plus hautes de ses conduites.

Telle est la place de Dieu dans une conception rationnelle de la vie morale qui ne se résigne pas à cet agnosticisme auquel la philosophie moderne, depuis Kant, a si malheureusement cédé. Comme nous l'avons dit, M. G. ne se rallie pas à une telle conception, et c'est ce qui fait que celle qu'il nous propose nous paraît insuffisante, et incapable de rendre compte d'une manière pleinement satisfaisante de la réalité morale telle que la révèle l'expérience. Cependant, c'est seulement en concevant ainsi la vie morale, nous semble-t-il, que peut trouver sa plénitude de sens cette notion, à la fois si juste et si profonde, d'une vocation de chaque homme à la réalisation de valeurs morales personnelles, vocation dont l'accomplissement et la pleine réalisation ont, dit M. G., un caractère eschatologique. Quel peut être, en effet, en dehors de toute vue métaphysique, le fondement d'une telle vocation, orientée vers l'expression d'une plénitude de valeurs humaines, distinctes et mutuellement complémentaires, à réaliser par l'effort com-

mun des hommes ? Elle ne peut être l'effet d'un pur hasard ; ni non plus la résultante d'un déterminisme naturel, qui serait une négation de la liberté. Le seul sens intelligible qu'on puisse lui donner, n'est-ce pas dès lors celui d'un appel, de l'appel d'un Dieu créateur du monde, à la liberté de l'homme, pour coopérer avec lui à réaliser dans ce monde une plénitude de perfection, qui soit une participation de sa perfection divine ? A cette expression de sa perfection divine, que Dieu a voulu réaliser en créant le monde, chaque homme est appelé à coopérer par l'accomplissement de sa destinée personnelle, en union avec les autres hommes. Chaque homme porte donc en lui, dans sa nature concrète, le signe d'une vocation personnelle, qui lui marque sa tâche dans l'œuvre commune des hommes, et qu'il doit découvrir et assumer librement. Ainsi doit se réaliser progressivement cette manifestation eschatologique de la perfection divine, fin dernière du monde créé, dans laquelle chaque homme trouvera l'achèvement de son accomplissement personnel. Non pas sans doute dans la vie présente, où cet accomplissement ne peut que s'ébaucher, mais dans un au-delà, sans lequel la vie humaine ne serait qu'une sinistre plaisanterie, et l'effort moral une pure dérision.

Telle est, dans une conception métaphysique de la vie morale, la signification de la vocation de l'homme et de son accomplissement eschatologique ; c'est seulement dans une telle conception, croyons-nous, que ces notions peuvent prendre leur pleine valeur.

En terminant cette analyse critique de l'ouvrage de M. G., nous tenons à reconnaître encore une fois que, pour graves que soient les réserves que nous avons faites à son sujet, elles ne nous empêchent pas d'en affirmer le très grand intérêt, et l'apport précieux qu'il représente à une solution pleinement satisfaisante du problème moral. Répétons encore une fois que la plupart de ses vues nous semblent **parfaitement intégrables dans une conception métaphysique de la vie morale.**

Ed. BRISBOIS, S. I.