NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

59 N° 6 1932

Une philosophie du Devoir

Yves DE MONTCHEUIL

p. 481 - 523

https://www.nrt.be/fr/articles/une-philosophie-du-devoir-3421

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Une Philosophie du Devoir

Monsieur Le Senne présentait en 1930 pour son doctorat de philosophie deux thèses intitulées « Le Devoir » et « Le Mensonge et le Caractère ». Nous laisserons ici la seconde, étude d'éthologie faite en vue de ses applications morales, bien que les idées philosophiques constamment sous-jacentes y affleurent en plus d'un endroit. « Le Devoir » appartient, comme jadis « Intuition et Réflexion » de M. Jacques Paliard à la catégorie de ces thèses originales qui donnent la philosophie de leur auteur. Et sans doute une étude historique conduite avec intelligence, qui, sans se borner à des analyses méticuleuses, sait dominer un problème et en faire ressortir l'intérêt actuel sous des formes nouvelles, n'est pas d'un mince mérite. Mais, en posant les questions éternelles de l'action et de la connaissance humaine, recréer en quelque sorte la philosophie en lui donnant un centre d'unité et de perspective nouveau exige une autre force d'esprit. Suivre de pareilles tentatives est toujours une joie pour l'esprit quand l'exécution n'est pas indigne de l'intention. Que tel soit le cas de M. Le Senne, tous ceux qui le liront en seront rapidement persuadés. Dans son Bulletin de Morale de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, le P. Deman le qualifie ainsi : « Un ouvrage qui déborde l'actualité et la spécialité domine sans conteste la production que ce Bulletin doit relater » (1).

Ce n'est pas qu'à le juger du point de vue de la pensée chrétienne, on puisse dire de lui, comme on le pouvait par exemple

(1) *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, Nov. 1931, p. 787

de l'ouvrage de M. Jacques Paliard, qu'il mérite une approbation sans réserves. Mais en raison de la vigueur de la pensée, du sens élevé de la vie morale et de la vie spirituelle qui s'y révèle, on ne saurait le négliger sans laisser perdre une source précieuse d'enrichissement intellectuel et même religieux.

La lecture n'en est pas toujours aisée : et s'il faut en chercher la cause principale dans les questions en jeu, la manière de l'auteur n'y est pas tout à fait étrangère. Bien que la pensée ne se relâche pas, le développement semble parfois copieux et la recherche fréquente de formules pittoresques, qui aboutit souvent du reste à d'heureuses trouvailles, donne au style une allure quelque peu factice.

Nous ne prétendons pas donner ici une analyse ou une critique complète de l'ouvrage, mais seulement proposer quelques réflexions qui aideront à le comprendre et l'utiliser. C'est qu'en effet il ne faut pas se laisser tromper au titre et si M. Le Senne déclare que « la philosophie morale est toute la philosophie », ce n'est pas pour éliminer quelques-uns des problèmes qu'elle a toujours traités, mais pour les subordonner au problème moral. La métaphysique, la science, la religion, l'art y sont intégrés : et non pas seulement effleurés, mais étudiés par quelqu'un qui s'est attaché à en comprendre les fonctions.

Il nous semble qu'on peut découvrir deux courants de préoccupations qui s'amalgament plus ou moins tout le long du livre, sauf dans le dernier chapitre : dessiner une philosophie générale de la vie humaine, esquisser une méthodologie morale, c'est-à-dire non pas donner des règles qu'il suffirait de suivre pour vivre moralement, car c'est précisément l'attitude que ne cesse de dénoncer M. Le Senne, mais des conseils qui aideront chacun à inventer la manière de vivre qui fera de lui un fidèle du devoir. C'est sur le premier aspect que nous insisterons principalement.

I

Nous n'essayerons pas de résumer le livre de M. Le Senne, mais, pour faire saisir l'ampleur de sa doctrine, nous esquisserons

d'abord comment se fait d'après lui le développement de l'Univers; puis, pratiquant en quelque sorte une coupe dans la conscience actuelle, nous verrons à l'œuvre le fonctionnement de son dynamisme; enfin nous montrerons comment cette conscience arrive à se déborder elle-même pour se relier aux autres et au courant qui les emporte.

L'Esprit suprême, Dieu, s'est diffracté en un peuple de consciences subordonnées et limitées. Il ne faut pas réaliser l'image spatiale suggérée par la métaphore et voir dans les consciences comme des morceaux, des participations quantitatives de l'Esprit divin. Il ne s'épuise ni en chacune d'elles, ni dans leur ensemble. Il leur a donné la connaissance d'elles-mêmes, sans quoi elles ne seraient que ses idées; étant par lui, elles ne seraient pas pour elles-mêmes. Il leur a conféré aussi avec la liberté une participation de sa puissance créatrice : car elles aspirent à plus d'être et veulent non pas être faites passivement mais se faire. La liberté, c'est la création de soi par soi. Puisqu'elles sont multiples, les consciences subordonnées peuvent se limiter les unes les autres sans que pour autant l'esprit soit limité. On pourra comprendre le spectacle qu'elles donnent : défaillances, erreurs, ignorances, et aussi les heurts et les oppositions de leurs volontés. Un conflit, une guerre entre les consciences, voilà l'origine de la contradiction. Elle naît de ce que les volontés cèdent à la passion au lieu d'obéir à un devoir d'harmonie. Elles se font des biens qu'elles ne peuvent partager, au lieu de chercher l'union dans l'amour. « Quand deux volontés se heurtent sans sympathie, en cédant chacune à la pente d'une direction abstraite, une contradiction apparaît en chacune pour y symboliser la contradiction intersubjective qui rompt ou plutôt fêle l'unité de l'Esprit. Il n'y a pas de nécessité économique, biologique ou logique, qui détermine absolument la guerre. Ce sont les volontés qui cèdent au besoin d'émotions au lieu d'inventer l'ordre, des volontés intempérantes ou raides qui font par leur conflit que des nécessités s'opposent » (1). Cette notion de contradiction est capitale

(1) *Le Devoir*, p. 534.

dans la philosophie de M. Le Senne, car toute la vie de l'esprit consiste dans l'invention qui la résoud et la mort définitive c'est par le découragement de s'abandonner pour toujours devant elle. Si la contradiction est le dernier mot de l'être, il est vain de vouloir la résoudre. Elle ne le sera pas à une condition, c'est qu'il existe un Dieu qui la domine. Il faut donc qu'il comprenne ce que les consciences subordonnées ne comprennent pas, et comprenne aussi pourquoi elles ne le comprennent pas. L'impossibilité d'une solution empêcherait la vie de l'esprit, mais l'absence de point de son départ ne la supprimerait pas moins radicalement. Il faut donc que la contradiction soit : c'est pourquoi, sans les consciences subordonnées qui la permettent, Dieu retomberait à l'état de nature inconsciente. « Il se consumerait en une flambée d'où ne retomberaient que des cendres » (1). C'est pourquoi aussi Dieu doit d'une part attirer les consciences à lui par l'attrait du divin, ce qui leur fait chercher la solution de la contradiction, mais il doit en même temps les repousser en les empêchant d'y arriver complètement : car ce serait, par l'identification de toutes les consciences, l'anéantissement de la vie de l'esprit. Aussi nous pouvons multiplier les solutions partielles qui sont du reste des conciliations réelles, mais chacune d'elles fait renaître un nouveau problème. Par le résultat de leurs efforts vers l'unité inaccessible les consciences construisent le monde, comme du reste elles le détruisent par leurs défaillances. Car il ne faut pas se représenter un monde existant en soi, évoluant suivant ses propres lois, au sein duquel apparaîtraient pour briller un temps et disparaître ensuite des consciences. Ce ne sont pas les consciences qui sont dans le monde, mais le monde qui est dans les consciences. Il est à la fois le moyen par lequel elles s'expriment et communiquent. Ce sont nos volontés qui le font. Consciences subordonnées, nous sommes limités par les autres, et leurs décisions, que nous les acceptions ou nous révoltions contre elles, s'imposent à nous. C'est ce qui donne une apparence de vérité au réalisme lorsqu'il affirme l'existence de quelque chose hors de nous et indépendam-

(1) *Le Devoir*, p. 548.

ment de nous. Si nous étions parfaitement indépendants, dit M. Le Senne, nous referions le monde à chaque volition. Devant compter avec les autres, nous ne faisons que des synthèses; nous pouvons faire du nouveau, mais en intégrant l'ancien. Pour avoir une idée complète de la supériorité de la conscience sur le monde, il faut admettre que la conscience ne commence pas d'exister avec l'apparition de l'organisme qui la révèle « ...il resterait à prouver, ce qui ne pourrait être, qu'une continuité psychologique et interne n'unit pas le nouveau-né pour nous à une conscience ne disposant jusque-là que d'un organisme trop petit ou sans efficacité sur ce qui nous est perceptible. On ne crée pas un enfant parce qu'on le fait entrer dans le champ de sa vision. Qui peut prouver que la fécondation de l'ovule par un spermatozoïde crée un esprit? Il est aussi admissible qu'elle est un accident qui réveille une conscience » (1). La mort, rupture des relations de la conscience avec un organisme qui lui permettait de communiquer avec les autres, n'est ni la disparition de la conscience, ni sa soustraction à la lutte et la vie morale pour la faire entrer dans un état de repos définitif, la faire passer à une autre vie. Par ailleurs toutes les consciences ne sont pas d'emblée achevées ni parvenues à un même point de développement. Les consciences progresseraient en se construisant des organismes de plus en plus complexes et de plus en plus parfaits. La matière n'est qu'un fourmillement de consciences obscures qui travaillent pour arriver à l'épanouissement. Comme elles construisent des systèmes sociaux de plus en plus différenciés et de plus en plus complexes, les consciences ont pour des raisons analogues construit ces systèmes biologiques de leur propre corps où le matérialisme veut les enfermer.

Ainsi donc le monde, dont Dieu est la source sans cesse active, ne serait qu'un peuple de consciences plus ou moins évoluées, dont les heurts multiples produisent les contradictions : si elles sont morales, elles chercheront non à les abolir en supprimant un des termes, mais à les résoudre, c'est-à-dire à concilier les

(1) *Le Devoir*, p. 542.

deux volontés dans une invention où elles s'harmoniseront. Le problème moral et le problème social s'identifient, puisqu'il s'agit de vouloir et de faire vouloir aux autres une harmonie où tous auront place. S'il reste des consciences malveillantes, réduire par la force leur désir de nuire ne peut être qu'une solution provisoire, car elle laisse subsister l'opposition; il faut pénétrer en elles par l'amour pour les convertir à l'amour. L'activité déployée n'est pas un jeu ou un simulacre sans portée; par elle le monde se transforme, et, si leur conduite est morale, se développe suivant une direction, s'enrichit. L'être se fait. Le progrès n'est pas que le déploiement au grand jour, l'explicitation de réalités cachées mais déjà données, sous l'action d'un déterminisme immanent : il est la création de ce qui, sans l'initiative de la liberté, ne serait jamais apparu. « Ni l'être n'est un plan dont la vie devrait dessiner le pointillé, ni la vie une aventure dont rien ne serait prévisible » (1). La fin suprême à poursuivre, c'est le développement harmonieux des consciences : présenté parfois comme une union dans l'amour, il consiste aussi en un accroissement de notre puissance, une capacité de plus en plus grande de créer des systèmes nouveaux avec le donné présent, bref une augmentation de notre liberté.

Tel est l'arrière-plan métaphysique sur lequel se détache l'activité de la conscience actuelle. Si nous essayons maintenant de prendre une vue directe, en celle-ci que trouverons-nous ? Par une induction réflexive, qui porte non sur le pensé mais sur le pensant, et qui met en relief, non des produits, mais des opérations, M. Le Senne montre qu'à la base de toute activité spirituelle de la conscience actuelle, nous trouvons, et après l'analyse précédente cela ne doit pas nous étonner, la contradiction. De cette contradiction, dans quelque ordre qu'elle se présente, jaillit l'idée de devoir : et le devoir, la seule chose pour laquelle il vaille la peine de vivre, la conscience le perçoit sous l'aspect de l'obligation de résoudre toutes les contradictions qu'elle trouve à l'intérieur d'elle-même et qui sont comme l'écho des contra-

(1) *Le Devoir*, p. 303.

dictions qu'un spectateur qui les survole voit entre les consciences. Si bien que mettre de l'ordre en soi sera nécessairement s'accorder avec les autres. Là encore, il faudra non pas éliminer un des termes, mais inventer l'acte où ils se concilient. L'homme sera moral ou immoral suivant qu'il adoptera l'une ou l'autre attitude.

Ce devoir général d'inventer en unissant peut s'expliciter en trois devoirs principaux qui donneront naissance aux fonctions synthétiques de la conscience et par là les légitimeront, puisque rien ne peut avoir de valeur que par son rapport au devoir d'unifier. Le premier, c'est de se donner des moyens d'atteindre l'idéal qu'on se propose, et il donnera naissance à la métaphysique qui construit des méthodes intellectuelles et à la science qui s'épanouit en méthodes pratiques. Le second, c'est de se créer des fins concrètes, de provoquer en soi des intentions d'action, intention étant pris ici non au sens moral du mot, mais au sens de projet encore indéterminé, destiné à se préciser au cours même de l'action. La morale en dérive : son rôle est multiple. Elle doit essayer de préciser quelles sont, dans tous les ordres, les contradictions les plus urgentes à résoudre pour une société donnée. Elle cherche à indiquer celles qui sont à la portée de chacun de ces caractères et de ces tempéraments que la psychologie appliquée tâche de déterminer de plus en plus. Elle codifie en règles les inventions qui ont permis de surmonter les contradictions déjà résolues et pousse aux inventions nouvelles. En s'avançant dans cette direction, elle cède la place à une nouvelle fonction, l'art, dont le but est de faire sympathiser avec l'effort créateur. Le troisième devoir c'est de se créer des sentiments forts, et c'est la fonction de la religion. « Nous assignons à la religion comme fonction, de créer, renforcer, épanouir, spécifier la puissance affective, sans laquelle la connaissance des lois de l'objet resterait stérile et les intentions dilatoires. La connaissance qui crée tout doit se créer des besoins, comme elle se crée des choses » (1).

Inventer une conciliation, c'est résoudre une contradiction en finalité, puisque c'est harmoniser ce qui s'opposait. Mais le

(1) *Le Devoir*, p. 335.

résultat obtenu étant délimité, donc partiel, fera surgir une nouvelle contradiction qu'il faudra encore surmonter. « Grâce à la contradiction nous obtenons donc ce résultat que l'un n'est pas l'épine dorsale d'un monde achevé, la loi d'un être glacé, mais le principe génétique d'une systématisation toujours susceptible de se déployer davantage, au cours de laquelle l'ordre ne sera jamais que l'œuvre de la liberté, la réalité une détermination choisie par elle de l'idée d'ordre » (1).

Mais la conscience individuelle à laquelle s'impose ce devoir ne peut pas ne pas éprouver l'impression d'être dominée par des forces hostiles, et isolée dans un monde indifférent. Comment va-t-elle réussir à se connaître pour ce qu'elle est, à rejoindre si l'on peut dire la conscience absolue ? Elle s'apparaît à elle-même, — il suffit de consulter le sens commun — étroitement limitée par les bornes de la naissance et de la mort. Brisée ou affaiblie par l'accident, immobilisée par l'arrêt, déchirée par le conflit, comment arrive-t-elle à se voir située dans cet immense courant que nous avons décrit ? Par la médiation de l'acte moral, du devoir, de la liberté. Ce n'est pas sur la connaissance préalable de la nature de l'être qu'il faut compter pour arriver au devoir, mais c'est le devoir qui révèle l'être. En effet, aux prises avec les difficultés dans l'ordre intellectuel, moral ou religieux, la conscience peut se décourager : au lieu de chercher à les surmonter, s'abandonner. L'être ne sera plus dans ce cas pour elle qu'une chose en soi impénétrable à la pensée, hostile à l'esprit : les contradictions intellectuelles au lieu de stimuler l'intelligence, la font verser dans le scepticisme; la souffrance, les oppositions d'intérêt, les haines, au lieu de lui faire chercher les moyens de les dissiper, de les apaiser, de rétablir la concorde, lui sont une occasion de pessimisme. Ce qu'il y a de plus grave, note M. Le Senne, c'est que cette disposition d'esprit crée par son existence même les vérifications qui serviront à la justifier : pour celui qui la déclare insoluble, une difficuté le devient réelle-

(1) *Le Devoir*, p. 157.

ment et le fait douter du pouvoir de l'esprit. Celui qui trouve impossible de transformer une haine en amour adoptera une conduite de défiance qui ne peut que la renforcer. C'est après avoir créé le mal absolu qu'il objecte aux autres son existence. « Le mal intellectuel, ce n'est pas l'erreur, mais l'abdication devant l'erreur, le mal physique n'est pas la souffrance mais le désespoir devant la souffrance enveloppant le mal moral qui est l'abdication de plus en plus complète du sujet devant l'objet » (1). Avant la résignation à la défaite il pouvait n'y avoir là que des occasions de victoire. Mais celui qui interprète les événements du monde comme les états successifs d'un déterminisme objectif n'a plus en droit aucune raison de supposer derrière la matière des personnes, puisque celles-ci ne peuvent être que raison et amour. Il tourne au solipsisme. C'est du reste en niant sa propre valeur. Il ne lui reste plus qu'à s'étonner de sa propre existence, de ce qu'une pensée de ce déterminisme ait pu apparaître et qu'il puisse exister un sujet pour en souffrir.

La conscience opte-t-elle au contraire pour la moralité, travaille-t-elle à résoudre les contradictions qui sont à sa portée, tout change. S'il y a un devoir, c'est-à-dire si la contradiction est faite pour être surmontée, il faut expliquer et comment elle peut exister et comment elle n'est pas le dernier mot de tout. On sera amené par là à admettre, comme nous l'avons vu, Dieu et une pluralité de consciences immortelles se développant progressivement et cherchant un accord toujours plus complet. Renversant en quelque sorte l'argument ontologique, la conscience dit « Si la contradiction n'est pas, Dieu est ». Mais le sujet alors existe lui aussi vraiment, parce qu'il s'apparaît doué de liberté créatrice. La conscience est rendue au sentiment de sa dignité : ce n'est pas le monde qui l'enveloppe, c'est elle qui fait le monde.

Toute cette conviction est, on le voit, basée sur le devoir : il est l'idée ou plutôt l'acte médiateur dans lequel on passe du moi empirique au moi absolu. Mais quelle certitude avons-nous de sa réalité ? Peut-il n'être qu'une illusion de la conscience ?

(1) *Le Devoir*, p. 253.

Comprenons bien d'abord la portée du problème. Il ne s'agit pas de choisir entre plus ou moins de rationalité, plus ou moins de finalité. On ne peut réaliser la contradiction hors de l'esprit que comme l'impensable, l'absurde. Donc, ou toute contradiction est surmontable si on l'aborde suffisamment préparé, ou les succès de l'esprit ne sont qu'apparents. Si tout n'est pas intelligible, il n'y a rien qui mérite le nom de beauté, de bonté, de vérité. Il ne faut donc pas chercher de démonstrations du devoir comme on cherche la démonstration d'une proposition. Il ne peut être qu'un fait premier et ce n'est pas en partant d'autre chose que lui qu'on le rejoindra. C'est au contraire en partant de lui qu'on rejoindra le reste. D'ailleurs une telle démonstration en supprimant la possibilité de l'option pour ou contre le devoir, en supprimerait le caractère moral. Qui nous garantira donc que le devoir est ? Une garantie ne doit pas remplacer l'être qu'elle garantit, sans quoi elle serait inutile. Nouvelle raison de ne pas rêver quelque chose qui supprimerait le doute : nous ne pouvons pas nous supposer placés à la fin des temps et contempler de là rétrospectivement toutes les contradictions résolues. Il faut opter avant la pleine lumière pour ou contre la moralité. C'est dans l'accomplissement effectif du devoir que nous trouverons la seule garantie qui lui convient. Celui qui résout une contradiction en beauté, bonté, vérité ne peut pas douter, au momen où il le fait, de la possibilité de réaliser le devoir. Nous serons donc toujours pris dans le dilemme suivant : la conviction que *nous avons réellement surmonté des contradictions entraînant* que toutes sont surmontables, que c'est Dieu qui est à la source de l'être; et la crainte de rencontrer des contradictions insurmontables qui nous forceraient à avouer que notre première conviction n'était qu'une illusion. Il y a des moments où la « grâce » nous soulève au-dessus de nous-mêmes, si bien que le doute n'est plus possible, et le souvenir de ces instants doit nous soutenir pendant les périodes de sécheresse. « Un tragique souci nous fera toujours douter si ce fond est le mystère secourable d'une conscience semblable à la nôtre ou le mystère hostile d'une chose en soi. L'idéaliste n'aurait pas à affirmer l'idéalisme s'il ne se

sentait réaliste par le doute qu'il ressent à sa propre affirmation » (1). Sans en faire un jeu de pile ou face, M. Le Senne insiste sur le caractère de pari de cette option. Citant cette belle parole de Lagneau « La certitude est une région profonde où la pensée ne se maintient que par l'action », il propose de remplacer le mot certitude qui implique une possession, par le mot de confiance, mais, ajoute-t-il, en pensant comme Lagneau, « que la pensée n'a pas à chercher d'autre bonheur, d'autre réalité, d'autre garantie que l'acte même par lequel elle se convertit » (2).

Ce n'est pas un résumé du livre de M. Le Senne que nous venons de donner : nous n'avons pas suivi son ordre dans l'exposition. Mais nous pensons avoir fait saisir l'armature générale de sa pensée, tout en étant loin d'en avoir détaillé les richesses. Qui lira le livre avec attention trouvera soit dans quelques mots jetés en passant, soit dans les analyses approfondies une abondante nourriture pour sa réflexion. Ne pouvant tout examiner dans le détail, nous nous bornerons à reprendre quelques points : l'explication de l'origine de la contradiction et les rapports de Dieu aux consciences; le rôle de la contradiction dans les consciences subordonnées et le problème de l'idéalisme; enfin les fonctions de la religion et de la morale.

II

Le tableau du développement de l'univers que trace M. Le Senne est assurément grandiose et montre l'ampleur d'un esprit qui ne s'accommode pas d'horizons étroits. Mais il faut avouer que sa tentative pour expliquer l'origine de la contradiction et la manière dont sa résolution se poursuit dans le monde ne nous paraît pas absolument satisfaisante. Il a bien mis en relief que la contradiction fondamentale motrice de toutes les autres et qui entraîne les différentes formes que nous lui verrons prendre dans les consciences subordonnées, c'est une contra-

(1) *Le Devoir*, p. 524.
(2) *Le Devoir*, p. 285.

diction entre personnes. Mais il en met l'origine dans le fait de la multiplicité des volontés qui rend les heurts possibles. Sans doute : mais est-ce suffisant pour expliquer qu'ils se produisent réellement. Pourquoi les consciences n'entrent-elles en rapport que pour se heurter ? Issues du même esprit, pourquoi l'harmonie n'est-elle pas première et spontanée ? On pourrait répondre que, puisque les consciences ne se développent que progressivement, elles commencent, petitement, obscurément, sans se connaître. Elles se rencontreraient déjà formées, ayant déjà en quelque sorte acquis leurs habitudes et devraient renoncer à quelque chose de ce qu'elles possèdent pour se faire place l'une à l'autre. Il ne semble pas qu'une telle réponse dirime la difficulté. Car si humblement que commence la conscience, il faut déjà mettre à son début tout ce qui la constitue : aurait-elle un commencement, il n'y a pas en elle de commencement absolu. Si donc les esprits doivent entrer en contact, il faut qu'ils le fassent dès le début ou ils resteront toujours étrangers. Pourquoi cette prise de contact ne se fait-elle pas dans une collaboration sans difficulté ?

M. Le Senne dit que nous vivons pour connaître et aimer, que le but auquel nous devons tendre est l'unité harmonieuse des personnes, mais il n'insiste pas assez sur cet aspect. Peut-être une analyse plus profonde de la notion d'amour, de charité, pour employer le terme chrétien, acheminerait-il vers la solution. Toute personne consciente ne peut exister qu'en étant pour soi, en se posant comme valeur absolue, comme fin ne pouvant à aucun degré être prise comme moyen. Il semble donc qu'il y ait opposition inévitable entre les personnes. Mais pour qu'il y ait une contradiction non seulement aux yeux d'un spectateur qui les engloberait toutes dans sa vision, mais à l'intérieur de chacune d'elles, il faut comme M. Le Senne l'a fort bien montré — et nous y reviendrons plus loin — que chaque sujet s'en approprie les termes, les fasse exister pour lui. A quelle condition se fera cette appropriation ? Elle est simple : il faut que chaque sujet consente à reconnaître aux autres la même valeur, la même dignité qu'à lui. Il faut qu'il ait en quelque sorte sympathisé à

leur appétit d'être et qu'il l'ait approuvé, qu'il soit heureux de le voir exister et par conséquent désireux de le voir satisfait. Il faut qu'il l'aime. S'il adopte l'attitude égoïste, il se fait seul centre absolu : il ne verra dans l'autre qu'un serviteur, qu'un moyen qui doit l'aider à se réaliser et tire de là toute sa valeur. Qu'il emploie peur le plier à ses desseins la force, la flatterie, la persuasion, peu importe, l'immoralité fondamentale reste d'avoir évité la contradiction en se refusant à l'amour. Que plusieurs consciences aient pris cette attitude, il y aura contradiction entre elles aux yeux de qui les aime toutes et voudrait les concilier, mais pas à l'intérieur de chacune d'elles (1).

La contradiction acceptée, qui permet de la surmonter ? C'est encore l'amour. Vivre de charité, en effet, c'est mettre son être dans le don de soi-même aux autres. Il n'y a donc pas sacrifice d'un des deux termes à l'autre. Pour se donner, il faut d'abord se posséder. La suppression de soi par le quiétisme et la suppression de l'autre par l'égoïsme sont également incompatibles avec l'amour authentique. Ce n'est pas s'anéantir d'avouer que l'on ne sera pleinement que lorsque l'on se donnera sans réserve. La charité, c'est l'invention qui permet de lever la contradiction entre les personnes. Qu'on ne dise pas que parler ainsi, c'est résoudre d'un coup le problème moral et ne laisser aucune place à une solution progressive. Car lorsque la charité est réelle dans l'être, elle n'est pas pour cela achevée. D'abord on ne s'installe pas une fois pour toutes dans cette disposition : car ce n'est pas chose que l'on acquiert, mais un acte qu'il s'agit de renouveler constamment, une option sans cesse recommencée. Ensuite elle se traduit, pour reprendre une expression de M. Le Senne, par des intentions, des projets ébauchés, des directions de recherches, non des plans achevés. Personne ne prévoit où va le porter cet

(1) Ces consciences ne seront pas pour autant unifiées en elles-mêmes : au contraire elles seront tiraillées entre leurs différentes tendances. A l'extérieur elles se heurteront aux autres qui ne veulent pas se laisser réduire en esclavage : mais elles ne se sont pas élevées jusqu'à ressentir la contradiction entre leurs exigences et les droits des autres. Elles n'ont même pas posé le problème de la contradiction. C'est pourquoi elles sont les plus loin de le résoudre.

élan : il le découvre peu à peu en s'y livrant. Il y a donc place dans le développement de l'idéal spirituel pour une histoire et des nouveautés imprévisibles. On met ainsi à la base de la vie morale plus que l'appétit d'une unité abstraite. Nous avons dit que M. Le Senne indique en passant que la fin de toute activité c'est le développement harmonieux des personnes, leur union dans l'amour; mais il insiste tant sur le fait que l'acte moral est une contradiction résolue qu'on surmonte difficilement l'impression que, pour lui, résoudre une contradiction est par soi-même un bien. Nous préférerions dire qu'il est bon de résoudre les contradictions parce que la charité est dans son principe une contradiction résolue et que son achèvement exige qu'elles soient abolies.

Si la charité est une invention que nous ne pouvons tirer de nous-mêmes et qui nous vient d'une révélation, ou mieux qui est en nous une révélation, si elle est une force que nous ne pouvons nous donner et qui ne peut être en nous que par grâce, cela aboutit à mettre à l'origine de notre vie morale la religion. Cela revient à dire que, si l'esprit se fait son dynamisme parce qu'il est vraiment sien et non impulsion extérieure sur un corps inerte, il est plus profond encore de dire qu'il lui est donné, qu'il lui vient d'une source éternellement active.

Et si nous mettons à l'origine de tout un Dieu, Charité subsistante et par conséquent activité vivante, cela nous permettra peut-être de redresser quelques-unes des perspectives de M. Le Senne. Si Dieu a une vie et une activité propre, et c'est là un des enseignements les plus précieux du dogme Trinitaire, se diffracter en des consciences multiples ne sera pas le seul moyen de l'empêcher de se transformer en une abstraction figée. Les consciences n'ont de vie que par lui. Lui au contraire a une vie indépendante de celle qu'il leur communique. Je ne vois pas si dans sa position M. Le Senne peut prendre à son compte cette affirmation nécessaire cependant pour sauvegarder la transcendance divine.

On se rappelle également que nous avions laissé entrevoir la nécessité d'un progrès indéfini vers l'unité qui ne devra jamais

être atteinte, car le dynamisme de la conscience étant supprimé, celle-ci devrait disparaître avec lui. Il faut citer un passage particulièrement net sur ce point. « Il n'y a pas d'état final. Il nous faut donc écarter les doctrines qui font du temps comme un passage par lequel l'esprit serait introduit dans un état où il serait comblé et d'où il ne pourrait déchoir. Aucune idée n'a peut-être eu plus d'attrait pour l'homme que celle d'un paradis, d'un règne des fins, où il n'aurait plus qu'à jouir car il serait dispensé de vouloir. On imagine aussi parfois la conscience comme une brève histoire entre un état d'obscurité qui ne serait pas encore elle et un état de possession où elle ne serait plus, un moins que la conscience et un plus que la conscience; mais quand on essaye de préciser l'un ou l'autre on ne peut plus trouver que la mort, car essaie-t-on de meubler un Eldorado avec la contradiction de jeu essentielle à la jouissance, on oublie qu'elle reçoit tout son prix de la lutte dont elle est la victoire » (1). Sans aucun doute, nous le reconnaissons volontiers, les arguments de M. Le Senne condamnent tous les paradis de Mahomet et leurs succédanés plus ou moins spiritualisés. Mais s'il n'y a pas d'état final, est-il impossible qu'il y ait un acte parfait ? Or il ne faut pas se laisser tromper par les mots. L'authentique vie éternelle du christianisme n'aboutit pas à figer l'âme dans une contemplation passive d'un objet, fût-il le plus parfait de tous. Si la perfection de tout esprit c'est le triomphe en lui de la charité, et si Dieu est la Charité subsistante, l'achèvement de l'esprit c'est de devenir participant de cette activité immanente de Dieu. Ce n'est pas la chute dans l'immobilité et dans l'inertie, la jouissance remplaçant l'effort, c'est la perfection de l'activité remplaçant son exercice imparfait. La clef du problème est donc celle-ci : y a-t-il en Dieu une vie, ne disons pas séparable pour ne pas mêler les questions, mais indépendante de la vie qu'il communique à ses créatures ? La nécessité de poser d'abord une contradiction, puis sa solution, pour reposer ensuite une contradiction n'est-elle pas une imperfection d'êtres soumis à la loi

(1) *Le Devoir*, p. 287.

du temps, la marque d'une passivité grevant leur activité.? (1) Supprimer ce caractère, est-ce dès lors supprimer l'activité ou la parfaire? La réponse, nous la trouvons pour notre part dans le dogme chrétien de la Trinité; mais c'est jusque-là qu'il faut aller : car si un premier moteur suffit pour rendre compte d'un monde physique lorsqu'on scrute l'âme spirituelle, et c'est le le mérite de M. Le Senne de l'avoir fait si profondément, il faut monter plus haut. Les dogmes ne sont pas faits pour se juxtaposer ou se superposer à une pensée qui se constituerait sans eux, mais c'est les accepter et les expliciter qui délivrera la pensée d'être pour elle-même, non un mystère — elle le restera toujours — mais une énigme.

Du reste à lancer la conscience sur la voie d'un progrès indéfini pour ne pas lui donner comme terme la mort, ne risque-t-on pas d'anéantir le progrès et de rendre incompréhensible le mouvement de l'esprit vers l'unité? Car si la fin est inaccessible et doit rester hors de nos prises on n'a pas le droit de dire qu'on s'en rapproche à chaque unification que l'on réalise. Et si c'est l'attrait de la fin qui nous meut, le désir de réaliser cette union harmonieuse des personnes, la réflexion qui nous la révèle placée au-delà de l'infini devrait avoir pour résultat de briser l'élan de l'esprit. Il restera pour le mouvoir, dira-t-on, ces unifications partielles que nous réalisons. Même pas, car dans l'étape c'est déjà le terme que l'on goûte par l'espérance. S'il n'y a plus de terme il n'y a plus d'étape, car ce qui lui vaut son nom ce n'est pas qu'elle éloigne du point de départ mais qu'elle rapproche du point d'arrivée. Nous reprendrions ici volontiers en le transposant le mot de M. Le Senne indiquant qu'il faut croire à la réalité de Dieu si l'on veut que la moralité aboutisse : « Quelle armée remportera la victoire si elle croit que l'état-major général n'est qu'un mot qui ne fait que situer le point où il devrait y avoir un commandement unique » (2).

(1) Sous ce titre « La connaissance à la limite de sa perfection abolit-elle la conscience » Mr. J. PALIARD traite un problème analogue. *Annales de philosophie chrétienne*, **Décembre 1911; Janvier 1912.**

(2) p. 551.

Il ne resterait plus alors comme mobile d'action à l'esprit que de résoudre les contradictions, non pour la solution qu'on leur donne, mais par besoin d'agir. Il marcherait pour se dépasser sans cesse et goûter la joie de l'action pure Mais il n'y a plus alors attrait de l'unité mais esthétisme de l'action et M. Le Senne est trop ennemi de tout esthétisme pour vouloir de cette solution.

Tâchons de nous placer maintenant au cœur de la conscience subordonnée. M. Le Senne montre de façon décisive, à notre avis, que toute son activité spirituelle est dominée par le souci de résoudre des contradictions. On peut laisser de coté les plus urgentes, méconnaître les plus nécessaires : il n'y a de vie de l'esprit que dans la mesure où on leur en substitue d'autres. Mais il faut déterminer la nature de cette contradiction, la localiser si l'on peut dire.

Il ne s'agit pas d'une contradiction entre les choses que l'esprit ne ferait que constater : rien ne serait plus contraire à l'idéalisme absolu que professe M. Le Senne; la suppression de la chose en soi est un des traits fondamentaux de sa doctrine. Ce ne pourra pas donc être davantage une contradiction entre l'esprit qui veut tout réduire à l'unité et le réel qui ne s'y laisse réduire que partiellement. Si M. Meyerson n'est nulle part nommé, sa théorie de l'irrationnel où se manifesterait l'hétérogénéité du réel et de l'esprit est à plusieurs reprises attaquée. « Interprétée suivant certains épistémologistes de notre temps, l'expérience de Ramsay vérifierait le réalisme. Celui-ci a changé de bord. Quand il était intellectualiste, il mettait l'être en soi non dans les ignorances ou les défaites de l'esprit, mais dans ses possessions; agnostique il le met dans l'impensable. Après avoir défini la nature par le rationnel, le dogmatisme tourné contre lui-même la définit par l'irrationnel. On lui demandait de vérifier la science, on attend maintenant qu'elle lui résiste » (1).

(1) *Le Devoir*, p. 119. Mr. Le Senne ne refuserait sans doute pas d'admettre la notion de mystère : mais il ne la concevrait pas comme l'inintelligible localisé en un certain nombre de points entre lesquels s'exercerait la pensée.

Ce n'est pas non plus la contradiction logique entre concepts définis et déterminés : celle-ci se ramène en effet à l'opposition de l'être et du non-être, et s'il y a quelque cohérence dans l'esprit, s'il y a quelque possibilité de penser, elle ne peut se résoudre que par l'exclusion : ou, pour mieux dire, la contradiction logique, c'est la contradiction déjà résolue qui par conséquent ne peut plus donner lieu à un mouvement de l'esprit.

Il s'agit de la contradiction psychologique, c'est-à-dire de celle qui existe par un sujet et pour un sujet. « Ce qui peut faire la contradiction, ce n'est pas l'opposition de l'affirmé et du nié, mais l'opposition de l'acte d'affirmer et de l'acte de nier » (1). Elle consiste donc dans une opposition intérieure : aussi, après avoir signalé son apparition dans l'accident et l'arrêt, M. Le Senne montre-t-il avec raison sa manifestation essentielle dans le conflit. « Dans le conflit, le sujet souffre de se diviser contre lui-même. Deux tendances se présentent en moi comme incompatibles. Je prévois que le même événement qui satisfera l'une trahira l'autre; mais je ne puis faire que je n'adhère aux deux » (2). Cette contradiction, il est impossible de lui refuser d'être réelle au moins dans la conscience qui l'éprouve. Sans cela nous n'aurions même pas à en discuter. Elle prouve du reste sa réalité par ce fait qu'elle se présente sous différents aspects discernables les uns des autres, et qui ont chacun leurs conditions de possibilité. « Le néant ne possède aucune détermination. Une contradiction au contraire est déterminée par les termes qu'elle oppose, par la personne qu'elle affecte, par l'entourage où elle se situe, par la solution qu'elle appelle. Toute contradiction est telle contradition; elle implique des vérités, elle se place à un moment de l'histoire, elle n'aurait pu venir avant le principe ou les termes en fonction desquelles elle se pose; elle s'évanouira par la solution. Comme on dit l'effet d'Édison, on dit le problème de Molyneux. Comment traiter la contradiction comme un rien. Si elle en était un nous ne l'aurions pas nommée » (3). Cela vaut évidemment de toutes

(1) *Le Devoir*, p. 112.
(2) *Le Devoir*, p. 46.
(3) *Le Devoir*, p. 116.

les contradictions, qu'elles soient théoriques ou pratiques, qu'elles soient restreintes au cercle de notre vie individuelle ou se posent sur le plan social.

Tirons de là deux conclusions. D'abord il n'y a de contradictions que par la conscience. Il faut en effet, pour qu'elle existe, qu'il y ait des termes à s'opposer. Il aura donc fallu une analyse pour les dégager, leur donner une individualité par laquelle ils se distinguent tous deux du sujet et s'opposent entre eux. La conscience qui s'en distingue doit cependant se les approprier (1) : c'est trop évident pour les conflits de sentiments et de tendances qui ne peuvent exister que dans la mesure où la volonté y adhère Ce n'est pas moins vrai pour les contradictions intellectuelles : il n'est plus à démontrer que les faits scientifiques, que la perception elle-même sont des constructions et ne sont jamais reçus passivement : ils n'existent et ne s'opposent que pour une conscience active. Cela ne suffit pas encore, car le sujet n'éprouverait pas leur incompatibilité s'il n'essayait de les unir au nom d'un idéal d'unité auquel il attache une valeur. Pas de contradiction intellectuelle pour qui ne se soucie de cohérence mentale : « Sans le sujet qui tente une union à laquelle ils répugnent, il n'y aurait pas de contradiction » (2). Le sujet que requiert la contradiction n'est donc pas seulement un sujet abstrait, une simple unité d'aperception, mais une activité, une liberté, une personne.

La seconde conclusion, c'est que, de même que la contradiction n'est que par la conscience, la conscience ne peut être que par la contradiction Dès que manque le problème à résoudre, l'adaptation à réaliser, la conscience s'atténue et cède la place à l'automatisme. « Tant que l'instinct ou l'habitude nous portent, ils

(1) Cette condition est à souligner à cause de sa grande répercussion dans la vie morale. Si le devoir c'est de résoudre les contradictions il faut commencer par se les approprier, par les éprouver. Or comme le dit Mr. Le Senne : « De la distraction au suicide il y a cent manières de fuir une épreuve » (*Le Devoir*, p. 240).

(2) *Le Devoir*, p. 121. Cela est vrai dans tous les ordres. On ne constate une contradiction que lorsqu'on a un idéal qui permet d'en souffrir. Aussi : « Chacun a les devoirs qui lui conviennent, parce que chacun a les souffrances qu'il mérite ».

suffisent. Quoi que j'aie délibéré, c'était pour ne plus délibérer; puisque la délibération eût été vaine si elle n'eût engendré un mécanisme intellectuel et pratique qui dispensât la conscience de délibérer encore Ce mécanisme suffira tant que les conditions de milieu qui lui permettent de fonctionner et auxquelles il nous adapte ne changeront pas par rapport à lui ou qu'il n'aura pas changé par rapport à elles. Mais, et heureusement, le mécanisme a contre lui son usure et la nouveauté du milieu : la réflexion naît de la conscience de leur désadaptation » (1). La raison d'être de la conscience, c'est l'effort d'invention et de renouvellement. M. Le Senne transfère ici à la conscience, à la réflexion, ce qui chez Bergson est avant tout l'apanage de la vie (2). Comme c'est par la réflexion que le sujet se constitue comme tel, on peut dire : « Le sujet n'est sujet que par la décision de se tourmenter en vue de quelque fin » (3).

Cette position du problème de la conscience ruine plusieurs conceptions du monde et de l'esprit. En premier lieu celle du déterminisme absolu qui entraînerait la mort de la conscience : car si le monde évolue et se construit tout seul, la conscience serait un superflu qui doit disparaître. Mais un intellectualisme objectif ne lui serait pas moins fatal; car, si les idées dans lesquelles se résout l'être découlent les unes des autres sans qu'il y ait besoin de les inventer, l'esprit n'est plus qu'un automate. « Ce qui porterait tout ne serait rien, si son activité n'était qu'une causalité idéale par laquelle un objet mental en engendrerait un autre » (4). Un finalisme absolu où le tout déterminerait nécessairement les parties ne serait pas moins redoutable qu'un déterminisme mécaniste où les parties déterminent le tout. La conscience en serait

(1) *Le Devoir*, p. 25.

(2) Pour Bergson, c'est la vie qui invente et l'intelligence ne se hausse jusque là que lorsque, accordée par la sympathie, elle se transforme en intuition : c'est-à-dire que la puissance d'invention n'apparaît que par ce qui rentre de vie dans l'intelligence. Pour Mr. Le Senne, si la vie invente c'est qu'elle est déjà une intelligence obscure. Les deux conceptions se recouvrent comme deux vecteurs égaux mais de signe contraire.

(3) *Le Devoir*, p.

(4) *Le Devoir*, p. 155.

rendue tout aussi inutile Il faut qu'il y ait un déterminisme, c'est-à-dire une résistance des faits — nous verrons plus loin quelle est leur nature — ou des idées à l'esprit sans quoi on pourrait réaliser n'importe quel projet; il créerait à nouveau le monde entier, celui de l'existence comme celui des essences, à chaque initiative. Mais cette apparente toute-puissance serait la ruine de toute objectivité et de toute vérité. Il faut d'autre part, pour que l'esprit soit nécessaire, que le déterminisme soit impuissant à rien produire par lui-même. L'invention résultera d'un tâtonnement pénible. Elle est imprévisible et on peut la manquer. On peut trouver des solutions apparentes qui se révèlent vaines au premier choc. On peut réaliser des conciliations plus ou moins amples, plus ou moins profondes et par conséquent plus ou moins solides. Une conséquence importante est à mettre en relief. L'invention stable réalisée, puisqu'elle avait ses conditions de possibilité dans les éléments rapprochés, puisqu'elle ne fait que les synthétiser sans rien y ajouter qui soit de même nature qu'eux, on sera toujours tenté de la croire inévitable, résultant des éléments eux-mêmes et d'oublier l'initiative qui leur a donné naissance. Voilà pourquoi le savant qui étudie les produits une fois constitués, tend inévitablement, et en cela il sort de son domaine, à les expliquer par leurs éléments, et à méconnaître, à nier, avec la liberté, toutes les causes spirituelles de leur apparition. Que d'erreurs nées de cette méconnaissance des conditions où se place nécessairement la science rétrospective. Il est à peine besoin de signaler combien l'oubli de ce principe a provoqué de méprises et de confusions lorsque la science s'est appliquée à l'histoire des religions, et combien des études scientifiquement exactes ont été faussées dans leur portée religieuse.

Cette intervention nécessaire du sujet ruine également ce que M. Le Senne appelle le nécessitarisme sociologique. Le sociologisme n'est en effet, lui aussi, qu'un déterminisme différent seulement des autres par la nature des forces qu'il met en jeu. Que la contrainte vienne des forces matérielles ou qu'elle soit le produit des représentations collectives, le sujet n'en est pas moins supprimé pour être réduit à la passivité. Car si l'on continue à

requérir un esprit individuel par l'intermédiaire duquel pourraient agir ces représentations, c'est en le dépouillant de son caractère essentiel de liberté. Mais l'explication sociologique doit échouer : d'abord parce que, si les forces sociales pèsent réellement sur la liberté, il a fallu pour qu'elles existent que celle-ci ait commencé par les vouloir : il n'y a de forces sociales que parce que la liberté a voulu et maintenu la société. Il y a une pression des nécessités économiques, mais parce que l'homme a voulu la vie économique et en a peu à peu créé et consolidé les institutions. Il ne faut pas croire qu'elles ont apparu sans son intervention. Ensuite les représentations collectives — les sociologues en ont assez tiré argument contre la morale — ne conspirent pas à une même fin. Issues de traditions, de courants d'idées différents, elles tirent l'individu en sens divers. C'est un sujet libre qui les compose dans une action originale. Elles offrent un choix à la liberté au lieu de la déterminer. Du reste sans la résistance de ce sujet, sans son activité qui les distingue, sans son aspiration à l'idéal qui lui fait chercher une issue entre ces forces antagonistes, on ne pourrait même pas parler de représentations contradictoires. En supprimant avec la liberté le sujet, les sociologues détruisent le point d'application des forces sociales qu'ils ont analysées. M. Le Senne pose très exactement le problème lorsqu'il dit que tout revient à savoir si la société peut inventer à la place de l'individu.

Si toute activité, de quelqu'ordre qu'elle soit, est commandée par la nécessité de résoudre la contradiction, ce serait faire une très mauvaise division que de parler d'une activité intellectuelle qui s'appliquerait à réfléter ce qui est, et d'une activité pratique qui s'appliquerait à réaliser ce qui doit être. Il y a des contradictions théoriques et des contradictions pratiques (1) : mais sur quelque terrain qu'elle se fasse, toute conciliation est une action dans laquelle le sujet s'engage tout entier et qui doit produire non une représentation qui serait un double, un épiphénomène, mais de l'être. « Il n'y a pas deux activités, l'intellectuelle et la pratique.

(1) Sur les difficultés théoriques notons cette réflexion « Les difficultés théoriques sont les plus graves parce qu'elles sont au principe d'une multitude de difficultés pratiques » (*Le Devoir*, p. 44).

Quand on oppose la connaissance à l'action, c'est qu'on réduit la connaissance à la réflexion, par laquelle l'esprit se retourne vers le réalisé pour en extraire les instruments de ses médiations créatrices. Mais le mouvement par lequel il appréhende des objets de perceptions ou des idées n'est jamais qu'une composante du mouvement complet, historique, par lequel il vise une vérité ou un bien concret qui lui sont encore inconnus. La connaissance n'est la possession du connu que pour l'invention du connaissable » (1). La vie métaphysique, la vie scientifique, et ce qu'on appelle ordinairement la vie sans qualificatif, consistent à résoudre des contradictions et procèdent pour y arriver selon un schème unique. Voilà pourquoi M. Le Senne a pu prendre, pour analyser la manière dont se transcende une contradiction, pour en faire le démontage, l'exemple de la découverte de l'argon par Ramsay. Cela ne veut pas dire que le métaphysicien qui construit un système ou le savant qui fait une découverte soient par là même moraux. Car personne n'est purement métaphysicien ou purement savant : on reste toujours homme et pour être moral il faut savoir réaliser l'unité non seulement à l'intérieur de sa métaphysique ou de sa science, mais à l'intérieur de sa vie tout entière. Cela veut dire qu'il y a une manière morale de mener la vie scientifique ou métaphysique, qui consiste à ne pas escamoter les contradictions mais à les aborder pour les résoudre; et aussi que toute activité spirituelle imite l'activité morale. Et puisque M. Le Senne montre fort bien que tout jugement est lui aussi une contradiction surmontée, l'homme ne reste homme qu'à condition de toujours garder quelque chose de cette unité qu'il peut refuser de mettre dans sa vie morale : sans quoi il se dissoudrait dans la multiplicité et tomberait au rang de l'animal.

Comment expliquer que puisse se retrouver à l'intérieur de chaque conscience ces obscurités sans cesse dissipées et sans cesse renaissantes que sont ces contradictions. Il est courant de les attribuer à la matière qui résiste à l'esprit. M. Le Senne rejette délibérément cette solution pour se rallier à l'idéalisme absolu.

(1) *Le Devoir*, p. 312.

Nous sommes ici sur un terrain où les débats sont généralement irritants La faute n'en est pas toujours aux idéalistes : faute de comprendre leur position, on leur reproche de penser contre le bon sens : on les invite à se rendre compte qu'ils voient lorsqu'ils ouvrent les yeux, qu'ils éprouvent une résistance lorsqu'ils rencontrent un obstacle, sans se douter que tout le débat doit se dérouler sur le terrain métaphysique.

Il est d'abord une idée fondamentale de ce livre au sujet de laquelle il faut éviter toute équivoque : c'est celle de la nécessité d'éliminer la chose en soi. Pour ceux qui ne se rappellent que la distinction kantienne du phénomène et de la chose en soi, la suppression de cette dernière semble faire évanouir toute réalité et réduire la connaissance à un simple phénoménisme. Or à quoi s'en prend ici M. Le Senne ? A cette idée, que, tandis que nous pouvons connaître, analyser, démonter le phénomène, il se trouve au delà de lui une chose en soi opaque, impénétrable à l'esprit dont nous pouvons peut-être affirmer l'existence, comme l'au delà des phénomènes sur lesquels ils se baseront nécessairement, mais dont nous ne pourrons rien dire d'autre. Hamelin parlait de « cette chose en soi, mystérieuse, gonflée d'absurdités qui menacent de faire irruption dans le monde » (Lettre du 8 janv. 1889). L'existence d'une pareille chose en soi rend la métaphysique impossible, c'est bien évident, et la science inexplicable : car si on ne peut en contester la possibilité étant donné les résultats qu'elle obtient, il reste encore à montrer pourquoi elle a une portée limitée sans doute, mais réelle. L'élimination de la chose en soi, c'est la condamnation de l'agnosticisme. Il n'y a donc pas lieu de s'effaroucher de cette formule : il faut seulement se demander si l'idéalisme absolu, au profit duquel se fait cette élimination, ne prête à aucune difficulté.

L'idéalisme absolu ne prétend nullement nier la réalité empirique du sensible. « Pour le métaphysicien comme pour tout le monde il y a deux réels : le conçu et le senti... Par opposition au conçu qui est intelligible, le sensible a le caractère éminent d'être émouvant. Il n'y a pas un homme qui ne doive, si intellectuel qu'il soit, considérer que le soleil qui l'éblouit et le pain qu'il

mange atteignent à une réalité que les nombres ne possèdent pas »(1). Mais il prétend que la matière, comme tout le réel, doit être intelligible, c'est-à-dire résoluble en idées. A qui objecterait que la philosophie et que la science, depuis le temps qu'elles travaillent, sont bien loin d'avoir opéré cette réduction, on répondra que l'idéalisme demande qu'elle soit toujours possible en droit, jamais qu'elle soit réalisée en fait. « En excluant le réalisme, nous avons exclu toute hypothèse qui en ferait autre chose qu'un étage de lois dans l'esprit » (2). Certains épistémologistes diront bien que la science exige le concept de chose, c'est-à-dire d'un objet irréductible à l'esprit, indécomposable en notions, mais l'idéaliste riposte que la science crée la chose lorsqu'elle s'arrête dans ses analyses : cet arrêt est légitime du point de vue du savant, mais il n'est que provisoire : ce qui avait paru chose sera décomposé à son tour, et la chose sera reportée plus loin. Lorsqu'on explique le corps par l'atome, celui-ci semble s'imposer comme un fait, fournir une base solide à l'idée de matière indépendante de l'esprit : mais c'est simplement parce qu'on a décidé de partir de lui pour rendre raison du reste. Une analyse plus profonde, décomposant l'atome, le réduira à n'être plus qu'un système de relations et érigera en faits les éléments au moyen desquels on l'explique. C'est donc en vertu de son procédé d'explication que le savant crée l'illusion qu'il y a une chose sur laquelle pourrait venir buter l'esprit, mais il la poursuivra toujours sans jamais l'atteindre, comme l'enfant qui cherche à rejoindre l'arc-en-ciel.

M. Le Senne donne son adhésion à l'hypothèse leibnizienne que la matière perçue par le physicien dans l'espace n'est que le phénomène bien fondé des consciences élémentaires. « La logique de l'idéalisme qui n'est pas une logique d'implication, mais de prolongement, invite à l'extrapolation leibnizienne. Comme nous percevons une conscience humaine du dehors par sa projection corporelle dans l'espace, formons l'hypothèse que la matière que

(1) *Le Devoir*, p. 371.
(2) *Le Devoir*, p. 540.

le physicien voit dans l'espace de sa perception n'est que la projection sensible d'un peuple de consciences obscures qui sont nées à la vie, consubstantielles à la conscience, mais ne le sont pas encore à la vie supérieure pour elles de l'animal et de l'homme » (1).

Mais plus l'idéaliste affirme que le réel est en droit pénétrable à l'intelligence, plus il doit expliquer pourquoi il n'est pas pénétré en fait. Cette résistance du réel à l'esprit, que M. Le Senne ne veut pas attribuer à une chose extérieure à l'esprit, il l'explique par l'intervention de la volonté. « Au principe de cette résistance, le réalisme met une chose extrinsèque à toute conscience possible et indépendante d'elle, l'idéalisme postule une volonté » (2). Cette volonté qui crée le fait peut être la nôtre ou celle des autres. La nôtre, parce que nous oublions ce que nous avons fait ou construit et qu'ensuite, lorsque nous nous y heurtons, nous ne le reconnaissons plus et le trouvons inexplicable. Veut-on une comparaison : je me heurte à une porte que je ne me rappelle pas avoir fermée; par suite de mon oubli je subis comme un fait ce que j'attendrais et comprendrais comme une relation nécessaire si ma mémoire était complète. Tout est dans la conscience : rien ne peut y être sans qu'elle l'ait construit, mais la limitation de la conscience subordonnée lui fait traiter comme un fait ses propres produits. Ou bien encore, parce que nos volitions ne nous sont pas absolument claires, chacun de nos actes a des effets que nous n'avons pas cherchés et auxquels nous ne prêtons pas attention. Lorsque nous les rencontrons, il nous font l'effet de choses étrangères à nous. « Chacun de nos actes a des effets supplémentaires à son but : et nous nous trouvons souvent nous heurter à ces effets que notre volonté aura produits à son insu » (3). — La volonté des autres plus encore que la nôtre explique la possibilité de ces surprises où nous voyons l'effet d'une matière. Lorsque nous nous heurtons au travail d'une tendance d'autrui, si nous n'essayons pas de comprendre pourquoi et comment il l'a produit,

(1) *Le Devoir*, p. 129.
(2) *Le Devoir*, p. 392.
(3) *Le Devoir*, p. 126.

c'est-à-dire quel problème il a cherché à résoudre et quels mécanismes il a montés, quelles structures il a organisées pour cela, nous le déclarons inintelligible. Lorsque nous aurons fait ce travail nous aurons compris; lorsque, sans l'avoir fait, nous le déclarons cependant possible, nous avons transféré à l'insuffisance de notre connaissance ce que tout à l'heure nous attribuions à l'inintelligibilité de la matière, et dès lors nous ne sortons pas de l'idéalisme. M. Le Senne dira donc que le réalisme provient d'une absence de sympathie et d'amour. On ne comprend pas, parce qu'on ne veut pas se mettre à la place des autres pour vivre leur problème et repenser la solution qu'ils lui ont donnée. « Si donc il y a dans l'intelligence d'une conscience par une autre un résidu d'opacité, on peut y voir aussi bien la preuve d'un on ne sait quoi qui s'imposerait aux deux, qu'une double insuffisance de l'amour à se donner et de l'amour à se comprendre, de la charité et de l'intelligence » (1). Qu'on puisse choisir entre ces deux explications, cela implique, et rien n'est plus conforme à la philosophie de M. Le Senne, que l'adoption du réalisme ou de l'idéalisme repose sur une option morale. Qui considère que tout n'a d'autre raison d'être que la satisfaction de son égoïsme individuel considérera nécessairement comme irrationnel et désordonné tout ce qui le contrarie.

Il ne faut pas dissimuler tout ce que cet idéalisme concret si nuancé a de séduisant. Pour se sentir d'accord avec lui, il suffit souvent d'infléchir légèrement ses formules et l'on se demande parfois si, en le faisant, on les altère ou si on les achève.

Disons d'abord que, dans cette question, il faut toujours se rappeler ce principe, dont on néglige trop les conséquences, que la matière est pour l'esprit. Qu'on ne pense pas que ce soit là une affirmation de peu de portée, car pour qui se rappelle que la finalité n'est pas une destination surajoutée à l'être, mais le définit, il ne faudra pas dire que la matière est quelque chose qui est mis au service de l'esprit, mais qu'elle est totalement constituée par son rapport à l'esprit. Elle n'existe pas au même sens et au

(1) *Le Devoir*, p. 128.

même titre que l'esprit. Nous devons donc condamner nous aussi la doctrine « qui fait de la matière un monde en soi ou la conscience n'apparaîtrait que comme la lumière dans une lampe» (1).

Mais faudra-t-il dire que la matière est réductible à l'esprit? C'est ici que les difficultés commencent, car ce mot « réductible » nous semble plein d'équivoques. Si l'on veut affirmer que la matière n'est pas destinée à garder son opacité qui empêche les intelligences de coïncider et les volontés de s'unir, un chrétien le niera moins que tout autre à qui sa foi fait un devoir de croire à ce que saint Paul ne craint pas d'appeler un «corpus spirituale». Nous dirons donc que la matière doit être au terme de son évolution parfaitement pénétrée par l'esprit, qu'elle est spiritualisable, et que l'état dans lequel nous la connaissons n'est que provisoire. C'est dire que dès maintenant elle n'est pas hétérogène à l'esprit. Nous tenons d'autant plus à cette affirmation que ce n'est pas seulement la science qui sans elle serait inexplicable. En effet la vérité religieuse s'exprime au moyen de symboles empruntés directement ou indirectement au monde de l'expérience sensible : si la matière ne « ressemble » pas à l'esprit comme l'esprit « ressemble » à Dieu, ces symboles, restant totalement extérieurs à ce qu'ils expriment, ne nous en font rien connaître. C'est du reste une vue traditionnelle dans le catholicisme que ce triple étagement de l'être, Dieu, l'Esprit, le monde, que lient d'intimes correspondances. C'est le fondement de cet universel symbolisme qui domine chez saint Augustin et dans tout le moyen âge la conception du monde matériel. On n'y voit quelquefois qu'un jeu. Quoi qu'on puisse penser des applications de détail, ce symbolisme est la preuve de tout ce qu'il y a d'idéalisme au sens philosophique du mot, nécessairement incorporé à la pensée chrétienne. Le monde est réel, mais son essence est de signifier : il n'est pas « quelque chose » à utiliser comme signe, mais tout entier signe. Nul moins que celui qui se nourrit de la vraie tradition chrétienne ne devrait être tenté de séparer absolument la nature et l'esprit.

(1) *Le Devoir*, p. 447.

Mais il est un autre sens où dire que la matière est réductible à l'esprit ne nous paraît pas acceptable. C'est lorsque l'on veut dire qu'il serait actuellement possible en droit de l'exprimer tout entière en idées, en lois. On demandera invinciblement : si c'est possible, pourquoi n'est-ce pas fait : si la matière est dès maintenant pénétrable à l'esprit, pourquoi n'est-elle pas instantanément pénétrée ? Nous avons vu la réponse que fait M. Le Senne. Son plaidoyer où, partant de l'activité de jeu dans lequel l'esprit s'oppose des obstacles sans oublier qu'ils viennent de sa libre décision, il passe graduellement à cette activité dont nous avons oublié les effets ou méconnu les résultats, puis à l'activité d'autrui qui heurte la nôtre, ne manque pas d'habileté, ni même d'une bonne part de vérité. Mais il ne semble pas aller au fond de la question. Car la possibilité d'oublier ou de pénétrer imparfaitement ce que nous faisons ne suppose-t-elle pas un certain obscurcissement, un certain inachèvement de l'esprit. C'est le propre, dira-t-on, de la conscience subordonnée : soit, mais cela ne fait que déplacer le problème car il faut se demander ce qui constitue cette conscience subordonnée si l'esprit — et qui le nierait ? — est principe de lumière, d'intelligibilité, d'actualité; pour qu'il y ait place en lui au tâtonnement, à l'obscurité, à la tyrannie, même provisoire, du fait, il faut qu'il y ait en lui quelque chose de différent de lui, un principe réel qui le limite, du non-esprit, ou du moins du non-spiritualisé. Autrement dit, si nous rejetons l'idéalisme absolu, ce n'est pas par manque de confiance en l'esprit, mais bien au contraire parce que nous nous en faisons une trop haute idée pour croire qu'il est actuellement réalisé dans sa pureté absolue. Ce qui vaut à l'intérieur d'une conscience vaut aussi entre les consciences : pour que des esprits qui participent tous de l'Esprit puissent s'opposer, s'apparaître étrangers, avoir besoin de faire effort pour se comprendre et se rejoindre, il faut qu'un voile les sépare (1). Peut-être même pourrait-on

(1) Pour se représenter ces rapports de la matière à l'esprit, on pourrait utiliser, mais en l'inversant, le schème bergsonien. Pour Bergson — c'est du moins ce que suggère la conception de la matière détente de l'esprit, et la comparaison de la fusée dont les débris retombent éteints — à mesure que l'esprit

dire que des esprits qui seraient actualité pure formeraient nécessairement ou des mondes indépendants et impénétrables entre lesquels il n'y aurait pas de contradiction parce qu'il n'y aurait pas de contact ou bien s'identifieraient au point de ne pouvoir se distinguer. Le seul moyen pour qu'il y ait une société d'esprits n'est-il pas qu'ils soient à la fois séparés et unis par une matière, différente de l'esprit puisqu'elle les distingue, non hérétogène à eux puisqu'elle les rapproche et permet les efforts vers une union définitive. A propos précisément de la matière, M. Le Senne soulève le problème de la communication des consciences. Problème qui n'est peut-être possible à résoudre que si on en résout préalablement un autre, celui du lien des personnes : comment des sujets autonomes et libres peuvent-ils être, non seulement dans leur connaissance, mais dans leur être même, dépendants les uns des autres? Ce qu'il faut bien admettre si l'on ne veut pas supprimer la réalité de l'humanité. La réponse à cette question, en obligeant à élucider la fonction la plus profonde de la matière, éclaircirait du même coup celle de sa nature.

Une fois admis qu'il y a dans le monde où nous sommes un résidu d'opacité qui n'est pas actuellement pénétrable à l'esprit, si bien que l'effort scientifique et métaphysique, s'il n'est pas vain, est essentiellement inachevable, nous acceptons volontiers une bonne part des explications que donne M. Le Senne sur la manière dont la conscience construit ce qui ensuite vient nous heurter comme fait. Que nous arrivions à expliquer les structures organiques et matérielles comme nous expliquons les structures sociales, que nous arrivions à y voir le travail d'une conscience qui tourne les difficultés, qui résout les problèmes que lui pose sa volonté d'ascension, son désir de se concentrer pour arriver à la pleine clarté, cela n'a rien que de très séduisant.

Nous ferons encore un autre reproche au pur idéalisme : celui d'être en danger de tourner à une idolâtrie de l'esprit. Sans doute

se dégage, la matière paraît condamnée à se matérialiser de plus en plus. Il faudrait concevoir au contraire une matière que l'esprit regagnerait activement à lui.

M. Le Senne est loin de tomber dans une doctrine qui ferait de l'idée la supréme réalité et mettrait l'être de l'univers dans un système de lois ou de catégories. Il rappelle trop souvent que son idéalisme est un idéalisme concret. Tout danger n'est pas écarté pour cela : car il aboutit à prendre pour type de l'être l'activité de l'esprit, alors qu'il faudrait le mettre encore plus haut. Pour situer le point précis du débat, citons cette phrase très claire. « Le christianisme hésitant entre l'agnosticisme et l'idéalisme, suivant qu'il entend notre appropriation de Dieu comme une union ineffable à la manière mystique, ou, suivant l'espoir de Malebranche comme une inondation de lumière..... » (1). Ne discutons pas cette interprétation de Malebranche qui ferait de lui, contre l'opinion courante, un anti-augustinien décidé. Mais faisons remarquer simplement que ce que le christianisme affirme, c'est que la finalité de l'esprit, ce qui lui donne sa raison d'être et explique son existence, c'est l'union à Dieu par l'amour transformant. Parce que dès maintenant nous en possédons, en vertu de la participation que Dieu nous a faite de sa vie personnelle, un commencement, elle n'est pas pour nous l'inintelligible : ce que l'on peut dire de son achèvement, de ses conditions, de sa préparation n'est pas dépourvu de sens pour notre intelligence. Tout agnosticisme est écarté. Mais puisqu'il s'agit de s'unir à ce qui dépasse l'esprit, on ne s'achève qu'en s'élevant au-dessus de la zone de la pure lumière. Si les mystiques ont parlé du caractère ineffable de cette union, c'est précisément pour nous empêcher de la dénaturer en nous la représentant en termes de pure intelligence. En d'autres termes, si, pour comprendre la matière, il faut la rapporter à l'esprit, pour comprendre l'esprit, il faut le rapporter à la Charité subsistante, à Dieu (2).

Sur le chapitre que M. Le Senne a consacré aux fonctions de la

(1) *Le Devoir*, p. 528.

(2) A cette formule ambiguë « l'être est intelligible », il faudrait peut-être préférer celle-ci : la matière est spiritualisable, l'esprit est divinisable. Elle a l'avantage de mettre en lumière le principe auquel on rapporte tout qui rend compte de tout.

conscience, il y aurait beaucoup à dire. Dans les parties qui traitent de la métaphysique et de la science, on trouverait sans doute peu de chose qui ne mérite une entière approbation. Il faut seulement prendre garde, pour éviter des incompréhensions, que M. Le Senne n'appelle pas métaphysique cette partie de la philosophie qui établirait l'existence et étudierait les qualités des êtres spirituels, mais qu'il en fait l'effort de systématisation poussée jusqu'à ses plus extrêmes limites. Le rôle essentiel du métaphysicien, c'est d'être un professeur d'unité : lui qui doit sa vocation à ce qu'il en ressent le besoin avec acuité empêche que les autres ne se satisfassent à trop bon compte. Il n'agit sur la vie sociale « que par imprégnation diffuse » et « il faut à chaque génération que le besoin de comprendre suscite un métaphysicien pour l'inventer à nouveau » (1). Si donc ceux qui doivent faire de la métaphysique cessaient d'en faire, toutes les autres fonctions de l'esprit se relâcheraient : et en particulier la science, chose utile à souligner puisqu'on est trop porté à opposer les occupations du savant aux rêveries des métaphysiciens. « Dans tout domaine il faut que quelqu'un ordonne le plus pour que les autres fassent le moins. Le positivisme est une philosophie à vue courte qui compromet l'avenir de la science, parce qu'oubliant les personnes qui sont derrière les œuvres, elle ignore quelles réflexions et quelles vertus inspirent l'invention » (2).

Nous nous arrêterons plus longuement sur la religion et la morale.

M. Le Senne met la religion parmi les fonctions synthétiques de la conscience et sur le même plan que les autres. Il lui donne comme fonction précise de provoquer le dynamisme des sentiments, de dramatiser les conflits, pour que la conscience, au lieu de les laisser passer inaperçus, se porte avec plus d'ardeur à les résoudre. Elle est donc un moyen par rapport à l'acte moral : ce qui fait sa valeur c'est donc d'être condition et du reste condition indispensable de la moralité. Elle comporte des rites, des croyances et, comme élément le plus profond de la foi, un

(1) *Le Devoir*, p. 506. — (2) *Le Devoir*, p. 385.

effort pour communiquer avec une source cosmique de puissance capable de sentiments et accessible à nos prières.

Que dire de cette conception ? Il faut d'abord reconnaître qu'un des effets de la religion est bien de renforcer le dynamisme des sentiments et de donner un caractère dramatique à l'existence. Par le prix infini qu'elle attribue à notre vie, par les retentissements incalculables dans l'ordre individuel et dans l'ordre social qu'elle donne à tous nos actes vraiment réfléchis, elle combat l'insouciance et l'engourdissement de l'esprit. On peut ajouter que, seule, elle le combat efficacement et que tout conflit s'amortirait sans la vie religieuse. Les philosophes mêmes qui s'en détachent et croient l'avoir dépassée, c'est à elle qu'ils doivent les problèmes qui les passionnent. Si elle n'avait façonné la société où ils vivent, si elle n'avait nourri, fût-ce inconsciemment, toute leur vie morale, les questions qui ont accroché leur réflexion ne se seraient pas posées pour eux. Elle est aussi pour la même raison à la source des grandes œuvres artistiques, de celles qui ont une portée vraiment humaine. De même que sans la métaphysique l'invention se tarirait dans les sciences, sans la religion le sens des conflits qui engendrent la philosophie et l'art disparaîtraient. Cela ne veut pas dire qu'on ne sera philosophe ou artiste si on ne croit pas à une religion; pas plus qu'un inventeur n'est nécessairement métaphysicien.

Mais peut-on faire de la religion une fonction de la conscience ? Nous répondrons que c'est un point de vue auquel il est légitime de se placer pourvu que l'on sache qu'il n'est que partiel. Car, si on ne comprend pas la nécessité de le dépasser, on faussera nécessairement l'objet que l'on étudie. En effet on peut considérer la religion au point de vue objectif, en tant qu'elle est un produit déterminé : elle comporte alors des connaissances qui font nombre avec nos autres connaissances, des rites, des attitudes qui se juxtaposent à nos attitudes sociales, morales; elle occupe une partie de notre vie alors que le reste est rempli de ce que nous appelons les occupations profanes. La religion est alors un des éléments de notre vie, comme une église est un monument parmi les monuments d'une ville. Mais si l'on remonte des produits de la vie

religieuse à l'activité spirituelle d'où ils émanent, si l'on passe du point de vue objectif à ce qu'on peut appeler le point de vue *subjectif* (1), *et il faut le faire sous peine d'avoir une idée non* pas incomplète mais fausse, on ne peut mettre la vie religieuse sur le même plan que la vie métaphysique ou même morale.

L'âme de la vie religieuse, la raison d'être des croyances, des rites, des institutions qui la manifestent, c'est la relation concrète de l'homme à Dieu. Pour la religion catholique ce rapport est un rapport d'amour, de charité, dont la source exclusive est en Dieu. Dieu, Amour subsistant, a créé l'humanité pour mettre en elle, librement, un appel à l'amour. Désormais toute la vie de l'homme, s'il veut être fidèle à la vocation reçue, sera de se transformer en cet amour et de l'incarner dans sa vie. Il deviendra par là copie, ressemblance, participation de celui qui est charité par essence. Au cœur de la foi, ce qu'on trouve, ce n'est donc pas un effort pour communier avec une source cosmique de puissance qui aiderait à mieux remplir des tâches humaines, mais avec une source de sainteté différente de tout le reste par la nature même de son activité. La religion, c'est le désir de posséder une vie divine, de devenir autre que ce que l'on est par nature : elle comporte essentiellement un élément mystique. Mais il faut reconnaître qu'on ne peut l'obtenir que parce qu'elle est donnée. La religion ne peut donc avoir pour fonction de renforcer un dynamisme qui existerait sans elle, mais d'en créer un nouveau auquel tous les autres doivent se subordonner. On faussera toujours la religion lorsqu'on la présentera comme devant aider l'homme à être parfaitement homme : elle incite l'homme à être plus qu'homme, elle lui impose de travailler à devenir Dieu et l'avertit que, s'il refuse cette promotion, il tombera au-dessous de lui-même. Et encore faut-il qu'avant de prescrire à l'homme de tendre à Dieu, on n'ait pas commencé par abaisser Dieu au niveau de l'homme. Si l'homme se définit par l'intelligence, Dieu se définit par la charité. Et si la charité peut descendre dans

(1) Subjectif n'a nullement ici le sens de plus ou moins illusoire, mais au contraire désigne l'aspect le plus profond de la religion, celui que l'aspect **objectif a pour raison d'être de défendre et de nourrir.**

l'homme pour le transformer, lui ne peut pas s'élever par ses propres forces jusqu'à la charité. Il ne faut pas reprocher à cette conception de faire de la religion quelque chose d'extérieur à l'homme, qui lui reste étranger et ne s'impose à lui que du dehors. Car ce que la vie religieuse introduit dans l'homme, c'est, nous l'avons dit, un amour. Or, un amour ne saurait rester quelque chose d'extérieur à celui dont il est l'amour : rien ne saurait au contraire lui être plus intime, rien n'est plus enraciné en lui et ne saurait moins lui être imposé par violence. Celui qui aime spirituellement se réjouit d'aimer. C'est ce que l'Église catholique a toujours voulu traduire en disant que le chrétien porte en lui une vie nouvelle qui est vraiment sa vie, qu'il n'y a pas simplement imputation juridique, mais don réel d'une nouvelle nature. Il est impossible d'exagérer l'importance de ce caractère, car il explique que la vie religieuse, qui vient de plus haut que nous, jaillit cependant au niveau de notre conscience. Bien que ce ne soit pas nous qui la produisions, elle exprime le fond de ce que nous sommes. C'est pourquoi, si elle est transcendance absolue, elle est en même temps rigoureuse immanence. Dogmes et rites, tout vient de la source qui nous communique la vie, mais tout semble sortir du plus intime de nous-mêmes tant cela nous convient. Tout est don divin et rien n'est plus profondément humain. Cette religion sera donc indissolublement religion intérieure et religion extérieure, religion de l'autorité et religion de l'esprit.

Il nous sera donc impossible de dire qu'il faut « professer l'identité foncière du sentiment de présence qu'éprouve le savant quand il pense la vérité abstraite; n'importe qui dans la perception vraie, le mystique dans la grâce et l'extase..... chacun communie avec la conscience universelle suivant sa nature » (1). Non; Dieu est sans doute la source de la vérité comme de l'amour : mais s'unir à Lui par l'amour, comme le fait par la grâce le plus humble des fidèles, est une participation qui n'a pas de commune mesure avec l'union dans la vérité. C'est pour la même raison que nous établirons une hiérarchie entre le saint et le savant ou plutôt

(1) *Le Devoir*, p. 441.

que nous refusons de les faire entrer en comparaison (1) : être saint n'est pas une spécialité, une vocation comme être savant ou homme d'état, c'est, si l'on peut dire, la voie commune où tous sont appelés à marcher, quelle que soit, par ailleurs, leur vocation particulière. Et si la religion « fait tout son possible pour nous détourner de la confusion entre Dieu et son idée, « ce n'est pas seulement en soulignant qu'il doit être sensible au cœur » : car, en ce sens, tout être déborde l'idée que la métaphysique s'en fait et doit être l'objet d'une sympathie; c'est surtout en nous rappelant que la réalité de Dieu est d'un autre ordre que la réalité de notre esprit.

Il semble que M. Le Senne se représente l'invention et le progrès du dogme comme l'invention et le progrès des vérités métaphysiques et scientifiques : « La métaphysique réalise-t-elle quelque part la convergence intellectuelle, jusque-là elle est vraie. La science obtient-elle quelque part la convergence de nos représentations sensibles avec nos représentations abstraites, c'est ce qu'on appelle sa vérité..... Pourquoi ce qui vaut jusque-là ne vaudrait-il pas au delà ? La religion assure-t-elle la convergence de nos représentations affectives, le croyant y éprouve évidemment sa vérité et dans cette évidence même la véracité divine » (2). — Ailleurs il nous dira que le dogme est fait pour se vérifier dans la prospérité de la conscience. Sans doute nous dirons avec lui que le dogme est « un ordre de penser qui fonde des ordres d'action » (3) : sa raison d'être n'est pas de satisfaire une curiosité, mais de promouvoir la vie religieuse. Seulement, puisqu'il s'agit d'une vie qui vient de plus haut que nous, il ne nous est pas possible d'en fixer les conditions ni de déterminer les actes propres à la développer dans sa direction authentique. C'est pourquoi, dogmes et rites devront nous apparaître comme révélés. Car l'idée de grâce et de révélation sont corrélatives et, seule, la seconde permet de donner à la première un contenu spirituel qui

(1) *Le Devoir*, p. 211.
(2) *Le Devoir*, p. 441.
(3) *Le Devoir*, p. 436.

échappe au reproche d'anthropomorphisme. Que cette vie soit en même temps nôtre, cela fait que ce qui nous est révélé ne nous est pas étranger; ce n'est pas un bloc erratique dans notre conscience : nous pouvons opérer un travail d'assimilation ou mieux d'exploitation. C'est dire qu'il se produit dans l'Église par la réflexion des chrétiens un progrès dogmatique. Mais les résultats doivent en être contrôlés : nous n'avons pas besoin qu'on nous fournisse seulement une première mise de fonds. Toutes les anticipations que nous essayons sont sujettes à caution : car la prospérité de la conscience qu'elle suscite est-elle la vraie santé ou un état morbide que nous ne savons pas diagnostiquer? Luther a certainement éprouvé à la suite de l'idée qu'il s'est faite de la foi justifiante une prospérité de sa conscience, un élan qu'il n'avait pas trouvé dans le catholicisme : il n'empêche qu'il avait posé là le principe de graves déviations de la conscience religieuse. Dans un passage fort suggestif, M. Le Senne montre comment doivent se compléter l'amour par lequel on se fait semblable à un autre pour reconstruire en soi ce qu'il éprouve et l'autorité par laquelle on assimile l'autre à soi pour lui faire partager un sentiment auquel il ne pouvait s'élever seul (1). Dieu est pour nous l'autorité suprême : il faut le laisser modeler nos sentiments sur les siens et la religion nous apprend comment nous nous laisserons assimiler par Lui. Ce que nous faisons, ce que nous voulons, ce que nous pensons dans l'ordre religieux, pour en déterminer la valeur il faut le rapporter à Dieu, pour savoir si, par là, nous nous rapprochons de sa manière d'être. Et c'est seulement dans cette mesure que nous devons le considérer comme un progrès à conserver : dans le cas contraire c'est une déviation à éliminer. Etre catholique, c'est voir dans l'Église, continuatrice du Christ et animée de son Esprit, cet organe vivant de l'autorité divine, constitué par Lui pour guider sans défaillance le progrès religieux de l'humanité. Si la Révélation ne doit pas avoir d'un coup épuisé la vérité religieuse pour que l'homme ait une véritable activité en ce qu'il y a de plus profond dans la religion, il faut

(1) *Le Devoir*, p. 459.

une Église interprète authentique de Dieu. On conçoit que, dans ces perspectives, le problème de l'unité de la religion ne se posera pas de la façon dont le pose M. Le Senne. Si dogmes et rites sont des créations humaines en vue de résoudre des contradictions affectives, la religion n'est pas susceptible seulement de progrès mais de véritables transformations : la continuité de son développement ne dépasse pas celui de la science; il est de même ordre. Il peut de même y avoir plusieurs religions vraiment différentes qui ne coïncident que par leur fonction : « l'extrême diversité des consciences... explique la multiplicité des confessions ». Là encore, il faut faire un rapprochement avec la science; et de même « qu'il y a des physiciens disposés à l'atomisme et d'autres disposés au continuisme, les confessions adaptent l'essence éternelle de la religion à des conditions éthologiques et sociales qui doivent changer avec le temps » (1). Au point de vue où l'auteur s'est placé, ceci est rigoureusement logique. Toutes les religions qui réussiront effectivement à résoudre les contradictions affectives, qui créent réellement du dynamisme, sont d'égale valeur pour ceux à qui elles réussissent. Comme les tempéraments, les consciences et par suite les difficultés ne sont pas les mêmes, il est normal qu'il y ait plusieurs religions vraies et le devoir de chacun serait de choisir la confession religieuse qui lui convient, c'est-à-dire non celle qui flatte son caprice, mais celle qui le stimulera davantage. Peut-être ne fausserait-on pas la pensée de M. Le Senne en disant qu'un tempérament individualiste devrait pencher vers le catholicisme qui le forcerait à tenir compte des valeurs sociales, et un esprit grégaire vers le protestantisme qui le forcerait à l'exercice de l'initiative personnelle. Si l'on peut parler de religions inférieures, c'est au sens où être arrêté par certaines difficultés, en être encore à résoudre certaines contradictions marque que la conscience est encore grossière par rapport au développement atteint par la moyenne de l'humanité. Mais ces religions inférieures sont bonnes et vraies pour ces retardés parce qu'une religion supérieure serait actuellement

(1) *Le Devoir*, p. 462.

sans prise sur eux. Elles doivent seulement amener l'homme à un progrès grâce auquel elles seront dépassées et remplacées par une religion plus épurée. L'unité de la religion n'est donc qu'idéal : c'est l'identité d'une même fonction dans des consciences qualitativement différentes. — Il est évident que ce n'est pas une unité qui nous suffise. Il n'y a pour nous qu'une religion parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui nous appelle tous à participer à une même vie. Et puisque l'humanité doit être guidée dans le progrès religieux par une autorité qui représente Dieu, la société religieuse doit être une. Les vérités qui définissent les conditions d'épanouissement de cette vie doivent être identiques pour tous dans le temps et dans l'espace, bien que saisies à différents degrés de détermination. Les rites essentiels par lesquels se communique et s'enrichit la vie divine en l'homme doivent valoir pour tous, puisqu'il s'agit d'une même réalité à engendrer chez tous. En résumé, s'il y a un Dieu qui a formé un plan sur l'humanité, l'unité religieuse ne peut être simplement une unité virtuelle, définie par la convergence idéale de religions spécifiquement différentes, mais une unité réelle, celle d'une force qui transforme progressivement l'humanité; cette transformation peut comporter plusieurs étapes, elle relève toujours de la même œuvre : du commencement à la fin du monde, il n'y a qu'une vraie religion.

Maintenant cela ne veut pas dire que nous excluons du salut tous ceux qui n'ont pas connu et pratiqué la vraie religion sous sa forme explicite. Comme dans les formes les plus aberrantes a pu se trouver, ne disons pas un équivalent, mais un substitut des vraies croyances et des vraies pratiques, comment ce substitut, cette ombre n'était salutaire que par la vertu de la vérité substantielle et totale, c'est un des problèmes les plus difficiles de la philosophie religieuse et sans doute aussi un des plus importants à éclaircir à l'heure actuelle. Il ne lèverait pas seulement un scandale apparent qui éloigne de la foi beaucoup d'âmes de bonne volonté, mais il découvrirait à ceux qui croient des richesses qu'ils sont souvent loin de soupçonner dans leur propre religion.

Il ne s'agit pas, en exaltant la religion, de préférer une des fonctions de la conscience aux autres, mais de montrer qu'il y a

dans la conscience de l'homme quelque chose qui la dépasse et qui est la source de tout son mouvement, qui ne doit donc pas faire nombre avec ses autres activités. Ce n'est pas non plus qu'il faille refuser toute valeur à ces dernières. Car la charité que produit en nous la religion doit s'incarner par notre action dans le monde. Et c'est le rôle de l'action morale de créer progressivement ce corps visible de la charité. Comme l'a montré M. Le Senne, la métaphysique et la science lui sont nécessaires pour qu'elle y arrive.

Il est même vrai de dire en un sens que la morale règle toutes les autres activités. Car l'action religieuse, dans la mesure où elle s'objective, c'est-à-dire se traduit en actes qui font nombre avec les autres actes, doit être harmonisée avec eux. On peut faire trop de place dans sa vie, au détriment d'autres obligations, à des exercices spécifiquement religieux. Le devoir du savant chrétien n'est pas de passer sa journée en prières, mais d'inventer. Le médecin doit parfois sacrifier sa messe au soin d'un malade. Il y a donc place pour une morale qui règlera même la vie religieuse, qui aura pour fonction non seulement de pousser à la solution des contradictions à l'intérieur d'une spécialité, le savant à résoudre les contradictions scientifiques, le philosophe les antinomies métaphysiques, l'homme d'État les contradictions politiques, mais de coordonner les activités d'un même homme, d'empêcher qu'il sacrifie arbitrairement l'une à l'autre. Il faut, pour que la société progresse dans le sens voulu par la religion, que le fidèle, le savant, le citoyen, le père de famille ne se nuisent pas mutuellement.

Quelle est la démarche concrète de cette morale ? M. Le Senne l'appelle la moralité. Entendez par ce mot, à l'encontre du sens généralement reçu, la conduite de celui qui est vraiment moral, de celui qui est fidèle à l'idéal, et non la manière dont, en fait, une société ou un individu pratique les règles morales. Ce que M. Le Senne s'est efforcé de montrer, — là est une de ses idées les plus chères, et ajoutons-le des plus fécondes, — c'est que la moralité n'est jamais l'application pure et simple d'une règle, quelque chose qui correspondrait à la subsomption d'un cas particulier à

un principe général, un syllogisme de l'action : elle suppose toujours une activité de découverte, une invention personnelle. Même là où l'on ne semble que mettre en pratique une règle toute faite, il a fallu encore choisir celle que l'on appliquera; et, comme une situation concrète n'est jamais identique à un cas de conscience abstrait, on ne peut jamais dire que le choix était fait d'avance, qu'il n'y a pas eu besoin d'une initiative de l'esprit. Faire remarquer que les éléments du cas abstrait se retrouvent tels quels dans la situation concrète, mais dépouillés seulement de circonstances secondaires, ne sert de rien. Quand un naturaliste classe un animal dans une espèce, en déclarant que les caractères qu'il élimine sont individuels et ne nécessitent pas la création d'une catégorie nouvelle, il ne fait pas une simple constatation : il porte un jugement sur la valeur respective des caractères qu'il élimine et de ceux qu'il prend en considération. De même, pour affirmer que ma conduite en un cas déterminé doit être soumise à telle règle abstraite, il faut que j'aie déclaré secondaire au point de vue moral les circonstances qui n'étaient pas prévues par la règle que j'applique.

Et ceci n'est pourtant que le cas le plus simple de la moralité : Parce que l'idéal moral s'épure et s'élève, parce que les situations se modifient et se compliquent, parce que la zone de répercussions des actes s'élargit, il arrive qu'on ne trouve plus dans les règles formulées jusqu'ici de direction suffisante. Leur application semble devoir produire des inconvénients plus graves que ceux qu'elles avaient pour mission de prévenir. Le devoir est alors d'inventer la solution qui permettra de tout sauver, ou du moins de préparer son invention. S'excuser du mal qu'on fait en disant qu'on a appliqué une règle, c'est « trahir la morale au moment où on l'invoque ». Le génie moral trouve là son emploi et sa raison d'être.

Quel sera donc le rôle des règles et des principes en morale ? Est-il nul ? Absolument pas. Il y a d'abord des principes généraux absolus qui définissent les conditions d'exercice de toute **vie morale. Ils doivent être appliqués dans toute décision morale,** mais ils n'en dictent aucune en particulier. Dans toute conduite

doit être respecté le principe qu'il faut éviter de faire tort à autrui, mais aucun acte n'est déterminé par là. De même que dans la vie scientifique, il faut respecter les principes de la raison, mais il ne faut pas compter y trouver la source de quelque vérité que ce soit. On ne doit pas raisonner contre le principe d'identité, et, si on fait de la géométrie, il faut régler sa pensée d'après les postulats qu'on adopte. Mais ce n'est pas de la considération des principes et des postulats que naissent les vérités. Lorsque, dans un cas concret, on a réussi à découvrir la conduite qui satisfait aux exigences de l'idéal moral, on l'érige en règle en schématisant le cas d'où l'on est parti et la solution qu'on lui a donnée. Cette règle éclairera ceux qui se trouveront dans une situation qu'ils estimeront semblable. Car beaucoup, qui sont capables de cette invention élémentaire qui consiste à découvrir parmi les règles déjà formulées celle qui convient, seraient incapables de cette invention supérieure qui consiste à créer la règle. Mais plus on schématise le cas, plus la règle sera générale et susceptible de trouver des applications, mais aussi moins elle pourra déterminer dans le détail la conduite : il faudra la combiner avec d'autres. Moins on schématisera, plus son application sera restreinte, car on trouvera d'autant moins de cas semblables. A la limite, on obtiendrait une règle qui pourrait déterminer la conduite parce qu'elle en prévoit tous les détails, mais, à cause de cela même, ne peut servir que pour le cas individuel qui lui a donné naissance. De la réglementation morale, on peut dire, comme de la science, qu'elle est prise entre l'irréalité de l'asbtrait et la particularité du concret.

Cette conception, qui ne supprime pas la nécessité de règles morales et ne nous oblige donc pas à refaire toute la morale à chacun de nos actes, a en même temps l'avantage de montrer la part d'initiative toujours présente dans la vie morale. Elle oriente les esprits, non vers un légalisme soucieux de s'abriter derrière des règles existantes, mais vers une recherche des conduites qui permettront de traduire dans les faits l'idéal moral entrevu. Si l'on croit à la continuité dans le développement de l'esprit, on ne sera pas tenté de parler d'abolition d'une morale ancienne

au profit d'une morale nouvelle, mais d'une prise de conscience de plus en plus explicite des exigences spirituelles que l'humanité porte en elle depuis ses origines. On en sera d'autant moins tenté qu'on se rappellera avec M. Le Senne qu'il ne s'agit jamais de sacrifier des valeurs passées à des valeurs présentes, d'opter pour quelqu'un contre quelque chose ou contre quelqu'un, mais de s'élever à une synthèse supérieure où se réalise l'harmonie. Rester en deçà, c'est l'immoralité même. Si nous avons dû situer le moteur plus haut que ne le faisait M. Le Senne, il a admirablement analysé le mouvement qui définit la vie morale.

Dans cette étude trop longue et pourtant très partielle, il nous est arrivé de discuter plusieurs des points de vue de M. Le Senne : il ne faudrait pas croire pour autant qu'il y a dans son livre plus à critiquer qu'à louer. Tant s'en faut. Du reste les questions y sont toujours posées de telle manière que, là même où on critique, on doit beaucoup emprunter. Son livre est de ceux auxquels il faut souhaiter de nombreux lecteurs.

Lyon, Fourvières. YVES DE MONTCHEUIL, S. I.