NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 Nº 3 1964

Actualité d'une métaphysique de l'agir. À propos d'un livre récent

P. WATTÉ (s.j.)

p. 286 - 291

https://www.nrt.be/es/articulos/actualite-d-une-metaphysique-de-l-agir-a-propos-d-un-livre-recent-1645

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Actualité d'une métaphysique de l'agir

Il est difficile de dire tout l'intérêt de l'essai que le R. P. de Finance consacre à l'agir humain. Même si l'on pouvait reprendre en quelques pages les étapes principales de cette réflexion, on ne donnerait de l'ouvrage qu'une idée fort incomplète. Déjà dans *Etre et Agir*, plus encore dans *Existence et Liberté*, le P. de F. s'était efforcé de mettre en pleine lumière l'actualité d'un thomisme centré sur l'*actus essendi* et d'utiliser ainsi les précieuses acquisitions des philosophies contemporaines de l'existence. Cette orientation se confirme aujourd'hui et on ne peut mieux rendre compte du dernier essai qu'en la soulignant. Elle rajeunit la méditation classique sur l'agir en ramenant l'attention à ses traits essentiels trop souvent dissimulés sous la prolifération des notions ; elle rend à la philosophie son aspect problématique, son caractère inquisiteur ; elle fait renaître sans cesse l'interrogation à propos des évidences les plus reçues. Et cependant le principal mérite de ce livre tient moins à la rigueur des analyses qu'à la place qu'il prend dans l'histoire de la philosophie. Au moment où paraissent coup sur coup plusieurs études qui se rapportent à l'acte moral[2], le P. de F. apporte une présentation de la pensée thomiste qui la fait apparaître comme une tâche constamment poursuivie, comme un esprit plutôt que comme des thèses, comme une exigence constante de mise à jour. Cette note voudrait souligner les particularités de cette œuvre et indiquer du même coup l'état des questions qui se posent à propos de l'agir humain.

Le livre se divise en cinq parties qui traitent des motifs, de l'horizon du désir, de l'indétermination subjective du choix, de sa détermination objective et de l'idéal de la raison et, finalement, de l'action humaine dans le monde. Cet itinéraire s'amorce par des remarques méthodologiques. On nous propose un « Essai » limité à quelques « aspects » de l'agir (5), et qui recourt à une analyse principalement éthique et métaphysique mais aussi psychologique et phénoménologique pour la pousser jusqu'au point où l'on rencontre l'Etre dont dépend l'agir. La méthode réflexive empêchera toutefois que l'explication philosophique ne supplée les interprétations de niveau moins élevé : c'est une « réduction » progressive qui conduira de la description phénoménologique à l'interprétation métaphysique.

Que signifie au juste *agir* ? C'est la question qui occupe l'introduction. On y répond par l'expérience qui met l'homme en contact avec le monde infrahumain où il discerne des « anticipations symboliques » de l'*immanence* et de l'*autonomie* propres au niveau humain de l'activité. Dès le seuil animal de l'agir se dessine en effet un premier décrochage des intérêts physiologiques immédiats, une ébauche de libération (36). Faute de subjectivité, celle-ci n'apparaît que comme une

---

1. J. de Finance, S.J. — *Essai sur l'agir humain*. Coll. Analecta Gregoriana. Vol. 126. Series Facultatis Philosophicae, sectio A, n. 8. Rome, Université Grégorienne, 1962, 23 × 16 cm., 444 p. Prix : 2.800 lires. Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de ce volume.

2. E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961 ; M. Souriau, *Ethique transréelle*, Paris, Minuit, 1961 ; G. Bastide, *Traité de l'action morale*, Paris, PUF, 1961 ; E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhof, 1961.

« ruse de la nature » qui utilise des moyens supérieurs au strict niveau vital pour le seul service de la vie. Que l'on songe à la socialité animale, aux ébauches de l'activité esthétique dans la parade amoureuse de certains oiseaux : autant d'amorces d'une subjectivité encore absente. Il faut l'homme pour qu'elle apparaisse capable de se *représenter,* avant d'agir, la démarche à entreprendre, de la *viser* et de la *vouloir* en la motivant.

C'est au rapport de la volonté à ses motifs que s'attache tout le premier chapitre (39 - 120). Le P. de F. introduit le concept de valeur à côté des notions de fin et de bien (104 et ss). Première confrontation de deux styles de la réflexion, l'un classique, l'autre phénoménologique. Ici, c'est encore le donné phénoménologique qui décide du progrès de l'analyse. C'est lui qui interdit de réduire la causalité de la fin à un autre type causal considéré comme plus clair : la causalité efficiente. La réflexion doit dépasser un physicisme (107) trop prompt à concevoir la fin sur le modèle des efficiences naturelles et à réduire le désir à une espèce de « chose » qui a sa raison dans une autre « chose », fussent-elles toutes deux des réalités psychiques. « Toute tentative pour rattacher la causalité du bien à l'action d'une réalité psychique équivaut à la supprimer » (108). On ne peut non plus se contenter d'une fin qui ne serait pas en même temps motif réel ni d'une liberté pure, à la façon de Sartre ou de Polin, qui ne serait pas simultanément appétit déterminé. L'acte doit être conçu à la fois comme posé par la volonté et comme dépendant de l'objet. « L'amour acte fondamental du vouloir ne jaillit de la puissance appétitive qu'en réponse à un appel qui lui vient de la fin... C'est bien *nous* qui posons la fin... mais nous ne le faisons que prévenus par une sollicitation que le bien nous adresse et par laquelle il nous meut » (111). Le P. de F. s'interroge alors sur la portée des diverses métaphores que contient le vocabulaire de la motivation : être attiré, incliné, etc., afin de marquer l'exacte réciprocité du connaître et du vouloir. « Je ne puis vouloir le bien sans le connaître, dit-il, mais je veux le bien parce qu'il est bon et non parce que je le connais » (114). Le motif libéré de l'interprétation physiciste se détache ainsi de la sphère spéculative où on le confine parfois pour s'enraciner dans la volonté naturelle et y puiser l'élan qui déclenchera le choix : « La motion de la volonté par et vers un bien particulier s'opère par une détermination de son mouvement vers le bien total du sujet » (117). La valeur fait donc poser la fin mais elle exprime les exigences de notre bien. Il reste alors à se demander si l'Idéal de la valeur est autre chose qu'une projection dont le sujet serait la source unique ou si c'est au contraire l'Idéal qui sollicite le sujet à se projeter.

On sera mis sur la voie d'une réponse par un repérage de ce que le P. de F. appelle l'*horizon* du désir. Parce que le « vouloir-autre-chose » n'est pas seulement *passage* (122) mais *dépassement,* la mobilité inquiète du désir humain renvoie à des notes plus profondes de l'activité qu'il est possible d'interpréter métaphysiquement : d'où vient, où va chez l'homme ce processus de perpétuel dépassement ?

Une première réponse pourrait être *vers rien.* Et c'est une des sections les mieux venues de l'Essai qui s'ouvre ici quand le P. de F. fait place à la *négativité* dans l'analyse du vouloir. Il examine la fonction de la négativité dans la philosophie de Hegel (132) puis dans celle de Sartre (133-150) pour les rapprocher de la réflexion thomiste. Cette dernière ne définit-elle pas la connaissance par l'accueil de l'autre en *tant qu'autre* ? N'utilise-t-elle pas l'abstraction, c'est-à-dire une *non*-considération ? L'être intelligé est bel et bien *délesté* par l'intellect de sa matérialité : la chose peut disparaître quand je la nomme, comme si elle devenait inutile. La connaissance met donc les choses en question quand elle les situe par rapport à l'être et dénonce ainsi en elles la présence du non-être. Le vouloir peut être envisagé lui aussi sous cet aspect : choisir n'est-ce pas tou-

jours en même temps sacrifier ? On ne peut donc contester dans la vie de l'esprit la présence d'un facteur négatif, mais le tout est de savoir quel est le *sens* de cette négativité ? Suffit-elle, comme le prétendent certains modernes, à constituer l'esprit ou la conscience ?

Non, répond le P. de F. Et il recourt, pour le montrer, à la notion d'*ouverture* (221, 231, 232, 310, 318). Il est vrai que cette ouverture à l'autre contenue dans tout acte de connaissance enveloppe une négation, mais ce n'est que la négation d'un négatif. Le sujet s'efface pour laisser être l'objet qu'il connaît et pour le réaliser quand il le vise. Finalement donc la péripétie de la négativité n'est qu'un *moment* où la conscience perçoit qu'elle est elle-même d'une autre façon que la substance comme telle est en soi (144). Et l'affirmation de la valeur ne renvoie pas seulement à la négativité du désir, mais à l'attrait amoureux d'une réalité sans laquelle le désir même serait inexplicable. La négativité suppose la tendance et elle ne peut l'expliquer (150).

L'enquête alors doit se poursuivre : quel est l'Idéal de cette tendance ? Si l'Idéal n'est pas simple projection de l'élan du sujet, comment faut-il donc le concevoir ? Ici s'achève l'inventaire du dynamisme radical de la volonté-nature. Celui-ci ne peut se référer à un existant qui serait le sujet lui-même qui se dépasserait par un dépouillement purificateur de type oriental (153-158) ou par un accomplissement où il s'intégrerait dans toutes ses virtualités (169). Quelle que soit la formule adoptée, ce dépassement réduirait tout ce qui n'est pas le sujet au rang de simple moyen. Le rapport intersubjectif ne peut lui non plus être pris comme référence absolue de la volonté-nature, car l'homme « n'est vraiment aimé qu'au nom de ce qui vaut plus que l'homme » (175-191). Finalement — et le P. de F. ne prétend pas être exhaustif — il faut reconnaître que l'élan vers l'Idéal n'est possible et n'a de signification que par la présence de l'Idéal subsistant, Dieu. Le moment est alors venu de se tourner vers l'acte libre où la valeur perd son caractère « naturel » pour devenir éthique.

Cette liberté se détermine d'abord par rapport au choix dont le troisième chapitre analyse l'indétermination subjective. L'auteur retrouve ici un des thèmes favoris de sa méditation : la structure de la liberté. La pensée prend un tour décidément original en renonçant à tout ce qui serait appui d'un système pour remettre en cause les catégories de nature, de personne, de sujet, afin de marquer à travers elles le caractère irréductible de l'esprit, du sujet « pour-soi », principe concret de tout savoir. « La doublure idéale d'un être conçu d'abord comme objet reste un objet si l'expérience intime ne m'a, en m'enseignant le sens du mot « soi », permis de préciser de quelle doublure il s'agit. Et le mot « pour » lui-même ne prend son sens spécifique que moyennant cette expérience » (240). On revient alors à la notion d'*ouverture* qui qualifie l'esprit comme « plus que nature » (253). L'ouverture spirituelle présente en effet un triple aspect : *négativité* de ce qui ferme l'être sur soi, le réduisant à n'être que ce qu'il est ; *transcendance* à l'égard des objets et du choix lui-même, puisque la présence à soi du sujet est celle d'un être « qui est toujours *aussi* absent — d'un être donc qui est toujours pour soi comme une fin perpétuellement cherchée » ; *profondeur spirituelle* enfin de celui qui est « capacité et présence virtuelle du Tout » (234). On comprend aussi pourquoi le P. de F., si attentif à l'expérience, s'efforce, malgré l'estime qu'il a pour une preuve de la liberté à partir de l'infinité objective du vouloir, de la vérifier de façon plus évidente. C'est à Bergson qu'il emprunte l'idée d'une liberté qui soit expression véritable de la personne. Mais il s'empresse d'ajouter que si l'*acte* libre est l'expression du sujet total, on doit entendre ces mots dans leur portée métaphysique et bien marquer dans l'acte sa référence à une véritable transcendance (249). L'évidence de la liberté ainsi conçue sera donc à chercher davantage dans une certitude vécue enveloppant toute l'existence que dans l'évidence « toujours ambiguë »

d'un acte particulier. On évite de ce fait le processus indéfini qui chercherait à exclure de la liberté tous les facteurs autres que le je pur. « La véritable conscience de la liberté ne procède pas par élimination, elle est certaine du premier coup. Elle est positive, non négative. Elle est la conscience (confuse, implicite tant qu'on voudra) de l'*excès* du sujet sur toute détermination, toute valeur simplement objectives, sur toute valeur qui n'enveloppe pas la valeur même de la subjectivité. Elle est donc la conscience de la valeur éminente du sujet spirituel en tant que, de par son « ouverture » à l'Absolu, il est lui-même absolutisé dans sa particularité, constitué en « soi » irréductible et inviolable » (250). Si l'on rabat sur cette expérience l'analyse de la nécessité qui lui fait suite, on aboutit à cette conclusion : la seule nécessité que le sujet expérimente en soi, en tant que sujet, c'est la nécessité d'être libre (273).

L'objet de cet acte libre spirituel sera la valeur morale qui se subordonne l'ensemble des valeurs naturelles. Avant d'en venir là, le P. de F. reprend plus finement encore l'analyse de la liberté définie par rapport à l'absolu pour y distinguer : 1) une liberté qu'il appelle *horizontale,* rattachée à une visée axiologique où les valeurs se définissent en relation avec la nature de l'homme ; 2) une liberté *verticale* qui réfère le choix à la fin elle-même et implique une liberté plus profonde que la première par laquelle le sujet libre assume son attitude vis-à-vis de l'absolu. Cette distinction est parallèle aux deux manières dont peut s'établir le rapport du vouloir à la fin : l'amour de convoitise, « complaisance centrée sur le sujet dont l'objet apparait comme la perfection » (71), et l'amour d'amitié qui ne relie pas comme le précédent une indigence à une générosité, mais « deux générosités qui manifestent chacune leur suffisance par leur libre don et leur libre accueil » (72).

Il ne reste plus qu'à souligner l'aspect incarné de cette activité libre immanente et à situer l'agir humain dans le monde. Au cinquième chapitre, l'œuvre humaine reflète les aspects d'immanence et de transitivité propres à l'agir dans la multiplicité de ses valeurs, étudiées cette fois sous le jour de leurs expressions concrètes et non plus seulement comme corrélats d'un vouloir métaphysiquement structuré. Amour, désir, vouloir, sont repris dans le cadre d'une unification de la société humaine (403).

Ce schéma squelettique permettra de remarquer le souci, présent tout au cours de l'Essai, de rejoindre les vrais problèmes, de désencombrer la philosophie, de faire progresser la réflexion en la confrontant à l'expérience et aux diverses interprétations qui en sont aujourd'hui données. C'est là que nous voudrions insister quelque peu. En relevant les points où se marque le plus nettement cette ouverture philosophique, on posera une question peut-être hardie : une certaine idée de la sérénité du philosophe n'a-t-elle pas retenu le P. de F. au moment même où sa pénétrante lucidité l'amenait à des solutions vraiment créatrices ?

Pour le problème de la négativité d'abord. Il fallait le dialogue serré avec le sartrisme pour dégager l'élément d'altérité que comporte toute réflexion sur le vouloir. Le P. de F. l'a mené très brillamment mais on peut se demander s'il ne l'a pas interrompu trop vite. N'est-ce pas à propos de la faute que S. Thomas évoque le plus nettement la négativité comme une faille du vouloir qui échappe à la responsabilité ? Quand il cite le passage du *De Malo* qui se rapporte à cette question dans la ligne du commentaire si pénétrant de M. Maritain, le P. de F. s'écarte du texte de S. Thomas qui refuse de considérer cette négativité radicale comme un mal, qu'il soit faute ou peine, et il lui attribue une valeur *morale* négative. N'est-ce pas écarter le difficile problème du rapport de la volonté coupable à son conditionnement ontologique ou, si l'on veut, de la culpabilité à

la contingence ? Pour poser la question plus radicalement encore, n'est-ce pas au cœur de l'option morale que se discerne ce que c'est qu'*être* pour un homme ? S. Thomas posait la question dans la mystérieuse formule de la *Prima Secundae* : « peccator simpliciter est, secundum quid non est » (Q. 18, a. 1). Nabert était parti dans ses *Eléments pour une Ethique* des expériences-limites de la faute, de la solitude, de l'échec : ce sont les formes du mal qui imposent avec tellement de gravité le sérieux d'une réflexion sur le bien. La pierre de touche d'une philosophie de la volonté n'est-elle pas dans la réflexion sur la faute ? N'est-ce pas sur ce point particulier que l'expérience relaye la déficience des catégories pour enseigner par la souffrance et l'échec ? L'aspect éthique de la négativité mettra sans doute en cause certaines formes d'ontologie, mais le P. de F. nous a donné les éléments pour résoudre ces conflits temporaires. Peut-on souhaiter qu'il nous y conduise un jour ?

Un second point concerne la notion de valeur que le P. de F. associe aux concepts scolastiques. La valeur est réfléchie d'abord dans son rapport à l'Idéal ; elle se réfracte ensuite en valeurs particulières étudiées au chapitre qui traite de l'information du monde par l'agir. Ces deux considérations ne brisent-elles pas la réflexion en tronçons disparates ? Pourquoi deux études de la valeur ? Si nous lisons bien, le P. de F. veut procéder *ab anima ad res* ; il veut comprendre la valeur « en soi », à l'intérieur d'une dynamique du vouloir ; c'est pourquoi il préfère souvent à une réflexion sur la Fin Dernière un relevé du contenu de l'Idéal, en s'expliquant d'ailleurs sur le rapport d'*analogie* qui existe entre celui-ci et celle-là. De ce fait, on s'expose à ne pas donner leur pleine lumière aux déterminations affectives du vouloir, dont la *fruitio* est un acte central ; à couper l'analyse de l'acte humain de celle des passions où il se détermine concrètement ; à sacrifier la dialectique du *bonum apparens*, trompeuse image de la Fin insaisissable en même temps que sa nécessaire anticipation. Les dangers d'une interprétation eudémonique de la finalité sont certes très réels. Il faut dire aussi que le chapitre consacré à l'œuvre humaine est ouvert aux éléments affectifs et incarnés de l'agir. Mais le souci d'une axiologie autorise-t-il ces sacrifices et ce morcèlement ? Ne rétrécit-on pas la réflexion thomiste sans adopter pour autant la perspective axiologique plus attentive *aux* valeurs qu'à *la* valeur ?

Et ceci amène la principale question. Le P. de F. a voulu marquer l'irréductibilité de l'acte libre. Plusieurs fois dans son ouvrage, il a confronté l'expérience aux catégories qui prétendaient en rendre compte. Sous les schèmes dynamiques, qu'y a-t-il pour la pensée ?, se demande-t-il à propos du vocabulaire de l'inclination et de l'attraction. « Quelle est la portée réelle des métaphores ? » (114). Il a repris également les catégories de sujet, de nature, de personne, de nécessité, etc. Il s'explique longuement, à plusieurs reprises, sur ce qu'il entend par l'*ouverture* de l'esprit. Bref, il se rend compte qu'il utilise un langage et qu'il l'infléchit. Dès lors il soulève une importante difficulté : quels sont ses principes d'interprétation ? Un censeur du *Bulletin Thomiste* a reproché à son *Ethica generalis* de ne pas être thomiste. Ce ne serait pas un péché, mais la remarque était finalement inexacte car elle attaquait un *système* de pensée là où il s'agissait d'un autre problème : comment l'éthicien se réfère-t-il à l'histoire de la philosophie ? Et il est vrai que là-dessus le P. de F. ne s'explique guère. Les systèmes classiques sont-ils pour l'éthicien de simples « modèles » de réflexion qui restent extrinsèques par rapport à l'expérience décisive qu'il envisage, ou bien le langage fait-il partie de la lucidité éthique elle-même, si du moins on entend par éthique la philosophie morale ? A propos de S. Thomas l'interrogation ne peut être évitée : le Père fait certes allusion à une philosophie chrétienne, mais il laisse délibérément de côté le problème du surnaturel, con-

sidéré, à juste titre d'ailleurs, comme « délicat ». Sur d'autres points, il choisit et il exclut dans l'analyse thomiste comme si les pièces en étaient séparables, comme si certains mots n'entraînaient pas le reste de la phrase. Cela nous a paru surtout sensible à propos du *bonum apparens* et de la *fruitio* auxquels le P. de F. accorde très peu de place, ce qui lui fait négliger les aspects proprement affectifs de la structure du vouloir. Par ailleurs, redisons-le, les éléments d'une réflexion sur le langage sont présents, et même, pour les notions principales, un abrégé de leur histoire.

Autrement dit, c'est le rapport de l'éthique à la spéculation métaphysique et au langage philosophique qui est mis en lumière par cet ouvrage sans être nulle part explicitement énoncé. C'est pourquoi l'*Essai sur l'argir humain* prend sa place, à notre avis, à côté des remarquables analyses qui ont paru depuis deux ou trois ans. Il soutient avec elles un dialogue singulièrement fécond parce qu'il remet la réflexion sur la liberté au-delà des mots et des systèmes. Par là il constitue une étape importante de la recherche philosophique, son intérêt tenant à la fois à la documentation et à la finesse des analyses d'une part, aux questions qu'il permet de mieux poser, de l'autre. Les philosophes qui relancent la recherche par la méditation qu'ils proposent ne sont-ils pas ceux qui méritent le plus de gratitude ?

P. Watté, S. J.