

# Le problème de la destinée humaine dans la philosophie de l'action : conférence faite à l'association chrétienne d'étudiants de Genève

Autor(en): **Werner, Charles**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1913)**

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379914>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# LE PROBLÈME DE LA DESTINÉE HUMAINE

## DANS LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

---

Conférence faite à l'Association chrétienne d'étudiants de Genève.

---

Il semble que l'orientation philosophique de notre époque soit déterminée par une réaction contre l'intellectualisme. On s'accorde à vouloir réduire la portée de l'intelligence, sans d'ailleurs observer toujours la distinction qu'il convient de faire entre l'intelligence et la raison. En face de l'intelligence et de la raison, on affirme les droits de la vie et de l'action.

Dans ce grand mouvement d'idées, que l'on peut, d'une manière très générale, appeler le pragmatisme, certaines doctrines se détachent avec force et s'imposent irrésistiblement à l'attention : telles sont les doctrines célèbres de W. James et de M. Bergson. D'autres cependant, moins connues, méritent d'être étudiées. Parmi celles-ci, il en est une qui a posé l'action comme l'être profond des choses, et s'est efforcé de fonder sur l'étude du développement de l'action une conception religieuse de la vie humaine. Je veux parler de la philosophie dite précisément Philosophie de l'Action, dont les principaux représentants sont M. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière. M. Blondel, actuellement professeur à la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, a publié en 1893 un livre, resté célèbre, intitulé : *L'Action* (avec le sous-titre : *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*). Ce sont les idées contenues dans cet ouvrage que je voudrais

vous exposer. Assurément le chef d'œuvre de M. Blondel, quelle que soit son importance, ne renferme pas toute la Philosophie de l'Action. M. Blondel lui-même a développé certains points de sa doctrine dans des travaux ultérieurs. D'autre part, une doctrine considérable, procédant de la même inspiration que celle de M. Blondel, a été élaborée par le P. Laberthonnière, l'éminent directeur des *Annales de Philosophie Chrétienne*, qui a publié en 1903 un livre intitulé : *Essais de Philosophie Religieuse*. Mais je ne peux songer à vous décrire l'ensemble de cette philosophie. Obligé de concentrer mon effort sur un point, je vais essayer de retracer, dans ses grandes lignes, la doctrine exposée par M. Blondel dans l'*Action*. Encore dois-je regretter que la brièveté nécessaire de mon exposé ne me permette pas de mettre en lumière toute la richesse de pensée contenue dans ce livre admirable. (1)

## I

Ce que M. Blondel se propose de trouver, c'est un point fixe dans le devenir universel, c'est quelque chose de stable, un terme auquel on puisse s'arrêter. Et cette recherche, lui faisant découvrir partout une instabilité qui force d'aller plus loin, l'oblige à parcourir tout le cercle immense de la réalité.

Tout d'abord, selon M. Blondel, ce principe stable que nous cherchons, ce n'est pas la science qui pourra nous le donner. On s'est fait, à cet égard, de singulières illusions. On a cru à la valeur absolue de la science. La vérité est que la science ne peut pas nous suffire, parce qu'elle ne se suffit pas à elle-même.

En effet, il y a dans la science une incohérence fondamentale. La science est constituée par deux tendances contraires, également importantes. D'une part, la science est

(1) On trouvera une étude d'ensemble sur la doctrine de M. Blondel et du P. Laberthonnière dans l'ouvrage de M. Cremer : *Le Problème Religieux dans la Philosophie de l'Action*. (Paris, Alcan, 1912.)

fondée sur l'homogène et le continu de l'espace : c'est la science mathématique. D'autre part, la science est fondée sur l'hétérogénéité et la discontinuité des choses : c'est la science de la nature. Tout réduire à l'homogène ; partout reconnaître l'hétérogène : ces deux procédés sont également scientifiques. Tantôt, la science s'attache à déterminer les espèces et les formes, à marquer les caractères distinctifs des êtres ; tantôt, elle néglige le contenu original de chaque phénomène, et proclame la continuité du déterminisme universel. Ces deux tendances vivent côte à côte dans la science et se fécondent mutuellement. Mais leur accord reste un mystère.

Observons d'ailleurs que la science échoue à vouloir réduire entièrement la qualité à la quantité. Voyez, dans l'ordre des sciences de la vie, le transformisme. Cette doctrine représente l'un des efforts les plus puissants que la science moderne ait faits pour réduire la qualité à la quantité, le discontinu au continu. Mais c'est vainement que le transformisme espère faire évanouir toute discontinuité. En tant qu'il a cette ambition, le transformisme est une sorte d'alchimie. L'alchimie voulait remplacer toutes les qualités des corps par l'unité d'une qualité finale ; le transformisme veut remplacer toutes les qualités spécifiques par l'unité d'une qualité originelle. C'est là une tentative vouée à l'insuccès. La qualité est irréductible à la quantité ; le discontinu est irréductible au continu.

Ainsi l'antinomie de la continuité et de la discontinuité n'affecte pas seulement, comme Kant l'a cru, les constructions de la métaphysique : elle se trouve dans la science elle-même. La science est impuissante à réduire la qualité à la quantité ; et pourtant la science est condamnée à passer incessamment de l'ordre de la qualité à l'ordre de la quantité. Au cœur de la science réside une intime contradiction.

En fait, pourtant, la science réussit. Achille rejoint et dépasse la tortue, malgré tous les raisonnements de Zénon. De même, la science, malgré toutes les incohérences qu'elle renferme, permet à l'homme de régner sur la nature. L'ex-

plication de ce fait est celle-ci : dans la science, il y a plus que la science ; il y a l'acte du sujet. Si la science réussit, si elle opère un passage inexplicable de la qualité à la quantité, c'est parce qu'elle est portée par l'action, qui la déborde. Voilà pourquoi notre pouvoir sur les choses va toujours plus loin que notre savoir. Au point d'arrivée, il y a plus que la science, parce qu'il y a plus que la science au point de départ. La science aboutit à l'action, parce qu'elle est partie de l'action, et parce qu'elle est tout entière suspendue à l'action.

Et l'action exprime précisément ce que la science ne parvient pas à expliquer : l'originalité propre de chaque être. Tout être est un phénomène en tant qu'il est soumis au déterminisme universel. Mais, en tant qu'il possède une qualité qui n'appartient qu'à lui, il s'élève au-dessus du phénomène et revêt un caractère d'infinité. L'infini est intérieur aux êtres : il ne consiste pas dans l'immensité de ce qui, vu de l'extérieur, apparaît sans bornes ; il réside dans l'intimité profonde par laquelle un être échappe à l'assujettissement que le tout fait peser sur lui ; il exprime la victoire d'un point sur l'univers entier. Or cet intérieur des choses, cet infini qui permet à un être de dominer les phénomènes, c'est l'action. Agir, c'est insérer quelque chose de soi dans la trame de l'univers ; c'est imposer au monde sa loi. L'action manifeste la réalité profonde qui constitue l'être et qui lui donne, par rapport au monde phénoménal, un aspect d'infinité transcendante.

## II

Avons-nous trouvé ce que nous cherchons ? A défaut de la science, qui ne se suffit pas à elle-même, l'action, qui porte la science et la déborde, l'action, qui constitue l'être profond des choses, est-elle le terme inébranlable auquel nous puissions nous arrêter ?

Il n'en est rien, répond M. Blondel. Bien loin de se suf-

fire à elle-même, l'action est agitée par une immense inquiétude qui ne lui permet de se fixer nulle part dans l'univers. Bien loin de représenter le stable, l'action est perpétuelle instabilité. L'action vise constamment à se dépasser elle-même.

L'action consciente est libre. Nous avons dit, en effet, que l'action renferme un infini : elle n'est pas expliquée par ses conditions, elle est transcendante au monde phénoménal. De cet infini nous vient le sentiment de la liberté et de la raison. Par l'action, nous participons à une puissance infinie. Par la conscience que nous avons d'agir, nous nous élevons à l'idée de cette souveraineté créatrice qu'on appelle la liberté. Et c'est par là que nous sommes des êtres raisonnables. — Mais la liberté ne se suffit pas à elle-même. C'est vainement qu'on a tenté de l'ériger d'emblée en absolu. Ce que nous voulons réellement, c'est ce que nous ne sommes pas, ce qui nous dépasse et nous commande. La liberté ne reste elle-même qu'en se donnant une loi : elle conduit inévitablement à l'obligation. Après nous être renfermés dans l'intérieur de nous-mêmes pour y trouver un infini qui nous élève au-dessus de l'univers, nous sommes forcés de sortir de nous-mêmes et de chercher dans cet univers que nous avons cru dominer la condition nécessaire de notre vie intérieure. Et cette extériorisation doit se produire, non pas seulement par l'intention, mais par l'action. L'intention ne suffit pas ; ou, si elle suffit, c'est parce que l'action en est une partie intégrante. Née de l'action, qui nous révèle l'infini du monde intérieur, la conscience de la liberté tend à l'action qui nous tourne vers l'extérieur et nous sollicite à créer un monde nouveau.

Dans cette expansion, l'action se heurte à une résistance. Avant même de s'être répandu au dehors, le sujet trouve en son fond une matière, une passivité : c'est le corps. Il y a dans le corps une multitude de forces qui luttent les unes contre les autres et contrarient le développement de l'action. Il faut que l'action domine ce tumulte chaotique en établissant une vivante conciliation des contraires. C'est là la syn-

thèse qui produit l'individualité. L'action est le lien qui rassemble toutes les parties de l'organisme et les tient réunies. Tout relâchement dans la tension de l'activité conduit inévitablement à la dissolution. C'est par l'action seule que l'organisme corporel subsiste dans l'unité qui le constitue. Et c'est du sentiment confus de cette unité que naît le plaisir, qui vient couronner l'action.

Cependant nous ne pouvons pas nous arrêter à l'individualité. L'individu n'est rien par lui-même, isolé des autres individus. Il ne se possède véritablement qu'en sortant de lui-même. Sinon, il reste semblable à l'enfant, qui, ne vivant que pour lui-même, n'est jamais en lui-même. L'action, par laquelle un être existe, implique un commerce avec l'extérieur. Un acte quelconque, une parole, un geste, ne sont possibles que par le milieu dont ils réclament la collaboration. — Ce caractère universel de l'action se marque bien dans l'action une fois accomplie. L'action dépasse toujours le but que l'agent avait fixé. A son origine, elle supposait plus que l'agent ; c'est pourquoi son développement acquiert une ampleur que l'agent ne prévoyait pas. Aussi bien l'action, une fois accomplie, se détache de l'individu qui l'a émise : elle vit d'une vie indépendante et impersonnelle. C'est là ce qu'on voit clairement dans l'art, qui apparaît dès les premiers objets façonnés par la main humaine : la beauté de l'œuvre d'art manifeste une puissance impersonnelle, planant au-dessus du temps et de l'espace. — Impersonnel par l'indépendance de son développement, le produit de l'action est encore impersonnel par le mystère de l'inspiration d'où il procède. Ce qui, en lui, vient de l'agent n'est pas renfermé tout entier dans l'intention consciente de l'agent : notre œuvre vient du fond obscur de notre être, et manifeste des puissances qui, bien qu'étant en nous, ne sont pas connues de nous. C'est par là qu'elle exerce une action sur les hommes, par tout ce qu'elle contient d'ébauche incomplète et de pressentiment. Les œuvres du génie renferment des virtualités que la collaboration des foules, avec le temps, fait

passer à l'acte. L'action est ainsi le principe de l'union entre les êtres. Née de cette union, elle l'engendre à son tour. Par le caractère d'impersonnalité qu'elle revêt dans ses manifestations les plus personnelles, elle établit la communion des intelligences.

Mais l'action ne se contente pas de rattacher les êtres les uns aux autres par le caractère impersonnel de l'œuvre qu'elle a produite. Elle prétend encore constituer l'association directe des êtres entre eux. Ce qu'elle réclame, ce n'est pas seulement la collaboration que le sujet extérieur apporte à son œuvre, c'est l'intimité même du sujet extérieur, afin qu'elle puisse réduire la multiplicité des sujets à un tout auquel l'individualité de chacun se dévoue. L'action vise à constituer l'union active des sujets eux-mêmes ; elle veut mettre en commun toutes les énergies. Voilà le fondement de la société. De même que l'action avait construit l'organisme individuel, elle est le ciment qui édifie la cité humaine. Nous ne tenons les uns aux autres que par l'action, qui a son but dans la société.

Est-ce là cependant un but définitif ? Il est impossible de le croire. Nous trouvons dans la société la même instabilité que nous avons partout rencontrée. La société commence par l'amour de deux êtres qui veulent être tout l'un pour l'autre, qui veulent confondre leurs deux vies dans une indissoluble unité. Mais leur désir, allant plus loin que leur désir, engendre l'enfant. Ils voulaient être un : ils sont trois. L'amour ne suffit pas à l'amour : l'amour a pour fin la famille, qui ne tardera pas à se disperser. — Et l'action, constituant la société, ne s'arrête pas à la famille. Poursuivant sa route, elle crée la patrie. Puis, dépassant la patrie, elle crée l'humanité. Ainsi s'élargit de plus en plus le cercle de son infatigable ardeur.

Mais l'action ne peut se borner à l'humanité. Elle embrasse l'univers tout entier. D'où son caractère inévitablement moral : l'action implique un acte de confiance en l'univers ; elle accepte ce qui dépasse notre compréhension.



La morale naturaliste l'a bien vu : ce sont les réactions du milieu universel sur l'action qui fixent la tradition des règles pratiques. Mais la morale naturaliste ne suffit pas. L'univers ne nous donne des leçons que parce que nous avons commencé par nous confier à lui d'une manière désintéressée. Et l'élan de notre action va plus loin que les expériences qui nous sont imposées par l'univers. L'action traverse le monde sans trouver le terme de son aspiration. C'est pourquoi l'esprit humain suppose, au-delà du monde réel, un monde idéal. C'est la métaphysique qui prépare l'action à chercher son motif au-dessus de tout ce qui est réalisé dans la nature. Cependant la métaphysique, à son tour, est insuffisante. La pensée est toujours bornée, et les systèmes les plus larges sont impuissants à saisir la vérité. Mais l'action va plus loin que la pensée. Elle réclame un absolu. Faute de le trouver, elle tombe dans les erreurs de la superstition : la force de l'action n'étant pas épuisée, il subsiste un reliquat de l'activité humaine ; ce reliquat, l'homme essaie de s'en décharger sur le premier support venu ; il se retourne vers les phénomènes pour leur conférer l'absoluité. Mais cette tentative désespérée échoue dans la contradiction. L'homme doit se convaincre que le phénomène est incapable de lui donner le but suprême de l'action. Il n'a plus alors qu'à sortir du phénomène pour s'élever jusqu'à l'être même de l'action, jusqu'à « l'unique nécessaire ».

En fait, tout crie à l'homme qu'il n'est pas son propre maître. Si même l'homme avait la puissance de faire tout ce qu'il veut, il resterait qu'il n'a pas déterminé sa volonté telle qu'elle est. Et cette hétéronomie se marque dans le fait qu'aucun but atteint par la volonté ne peut la satisfaire. Après n'importe quel succès, elle se retrouve en face du même vide immense. Ce joug que nous portons se fait sentir cruellement dans l'impossibilité où nous sommes de remédier à nos actes. Si nos actes étaient véritablement à nous, nous pourrions défaire ce que nous avons fait. Or il n'en est pas ainsi. L'acte, une fois accompli, est fixé pour

l'éternité : nous ne sommes pas seuls à l'avoir accompli. — Mais cette défaite apparente de l'action manifeste la grandeur du principe qui est au fond de l'action. Si rien de ce que je veux ne me contente, c'est qu'il y a, au fond de moi-même, une aspiration qui me pousse à m'élever toujours plus haut. Si le phénomène ne m'apparaît plus que comme néant, c'est que je ressens l'impérieux besoin de quelque chose auprès de laquelle le phénomène ne compte pas. La vie humaine est portée par l'inextinguible désir de l'Absolu : elle réclame Dieu.

### III

L'existence de Dieu est attestée, tout d'abord, par la contingence des phénomènes. Comme nous l'avons reconnu, il y a partout instabilité, partout impossibilité de s'arrêter. Et pourtant cette instabilité n'est pas le néant. On ne peut pas s'en tenir au phénomène ; mais on ne peut pas non plus y renoncer. La contingence renferme quelque nécessité. C'est là ce que nous sentons bien. Nous sentons que les phénomènes ne sont pas entièrement vides. Nous sentons que nos actes ne sont pas rien : au fond de notre indigence, nous sentons une merveilleuse plénitude. C'est que le contingent n'est pas le pur contingent : au fond du contingent, il y a le nécessaire. Nous renouvelons ainsi l'argument cosmologique : ce n'est pas en dehors du contingent, c'est au sein même du contingent qu'il faut chercher le nécessaire. — D'autre part, nous trouvons en nous une disproportion constante entre la pensée et l'action ; toujours l'idéal conçu par la pensée est dépassé par l'action : toujours la réalité produite par l'action est dépassée par un idéal renaissant. Notre vie est une perpétuelle oscillation autour d'un point de coïncidence où la pensée et l'action se confondraient dans une parfaite unité. Ce point, nos démarches ne s'y fixent jamais ; mais elles y passent sans cesse. Elles le supposent donc. Notre existence tout entière suppose

l'identité réalisée de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'action, ce qu'Aristote appelait l'acte pur de la pensée. Et voilà renouvelé l'argument téléologique : c'est dans la nature même de notre action et de notre pensée imparfaites que nous trouvons la présence d'une pensée et d'une action parfaites. — Par là, l'argument ontologique, lui aussi, reprend une vigueur nouvelle. L'idée de perfection n'est plus seulement une abstraction : c'est une réalité supposée par la vie même de la pensée et de l'action. Ce n'est plus un idéal dont on prétendrait extraire le réel : c'est un réel dans lequel on trouve l'idéal. — Ainsi, selon M. Blondel, toutes les preuves de l'existence de Dieu deviennent efficaces lorsque, se renforçant les unes les autres, elles sont fondées sur les exigences de l'action. Seule l'action renferme toute la réalité. C'est pourquoi d'elle seule ressort évidemment l'existence de l'Absolu.

Cette pensée de Dieu, qui nous est imposée par l'action, nous ne pouvons la garder que par l'action. La pensée pure est impuissante à saisir l'Absolu : elle ne peut y parvenir qu'en s'exprimant par l'action. Et c'est d'elle-même que l'action tend à résoudre le problème qu'elle a posé. L'action humaine est une synthèse de l'homme avec Dieu. C'est pourquoi elle est traversée par une aspiration infinie : elle aspire à devenir Dieu. L'action tend inévitablement à réaliser cette idée de la perfection qu'elle conçoit nécessairement. Elle nous commande de nous élever à Dieu. — L'homme est donc conduit, par la nécessité de l'action, devant une alternative, dans laquelle vient se concentrer tout le tragique de sa destinée. L'homme peut s'effacer devant Dieu, s'ouvrir à la lumière de l'Absolu, vivre de la vie divine. Il peut aussi fermer son cœur, résister à Dieu, prétendre se suffire à lui-même. L'homme peut opter pour la vie ou pour la mort de l'action.

L'homme peut opter pour la mort de l'action. Il peut se détourner de Dieu et s'adorer lui-même. Mais qu'il prenne garde ! En appliquant à un terme borné l'infinie tendance de

sa volonté, il ne détruit pas cet infini qui est en lui. Quoiqu'il fasse, l'homme reste infini. Quelle qu'en soit l'inspiration, l'action humaine échappe aux limites étroites du temps. C'est là ce qu'atteste le caractère d'éternité que possède l'action. Eternité qui se révèle par l'immensité des conséquences qu'engendre le moindre de nos actes. Eternité qui se marque dans l'indestructibilité de l'acte une fois accompli : ce qui a été fait dans un instant, tout le déroulement de la durée ne suffirait pas à le défaire. L'homme ne peut se dépouiller de son infinité. Dans l'acte libre par lequel il se détourne de Dieu, s'insinue malgré lui la puissance infinie de Dieu. Détourné de Dieu, il ne peut se détacher de Dieu. Manquant sa destinée, il ne peut se dérober à la grandeur de sa destinée. L'homme veut être sans l'Être ? Soit. Mais, en se perdant, il ne coupe pas le lien qui le rattache à l'Être. Il est mort, et pourtant il est éternellement vivant. Par sa faute, il s'est condamné lui-même au supplice de vivre à jamais en embrassant, dans une horrible étreinte, son propre cadavre.

Mais l'homme peut se tourner vers la lumière : il peut opter pour la vie de l'action. Il peut laisser Dieu régner sur son existence, de telle sorte qu'il ne soit plus qu'un instrument de la volonté divine. Voilà le fondement dernier du devoir, de l'obligation. La conscience nous dit que l'action est bonne lorsque la volonté se soumet à cette sorte de contrainte qu'on appelle l'obligation. La raison en est qu'il n'y a de bien véritable que là où nous écartons les préférences naturelles de la volonté pour accepter une loi, un commandement divin. Il faut que notre vie manifeste l'infini qui est en nous. Nous ne devons pas rester enfermés dans les limites de notre individualité ; mais nous devons nous efforcer de mettre dans chacun de nos actes la grandeur et l'universalité de l'Absolu. Ainsi seulement nous parviendrons à la liberté et au bonheur : être libre, c'est renoncer à sa volonté propre ; être heureux, c'est s'élever au-dessus de toutes les possessions particulières. L'homme doit ne se contenter de

rien de fini. L'ardeur qui est nécessaire pour accomplir les tâches de la vie, il doit la demander au détachement plutôt qu'à la passion. Il doit être dans le monde comme n'y étant pas ; il doit vivre comme s'il était mort. La mort : elle est au fond de la terreur sacrée qu'inspire à l'homme la vue de la divinité. Nul ne se donne à Dieu sans mourir. Mais la mort est suivie de la résurrection. Des profondeurs de l'abîme où le néant est apparu jaillit la plénitude de la vie éternelle.

Cette vie divine, nous ne pouvons la réaliser en nous que par l'action. Il se présente à nous des actes auxquels la nature ne nous porte pas et qui contrarient notre amour-propre : ce sont les actes de foi. Nous devons les accomplir. Sans avoir la foi, nous devons agir comme si nous l'avions déjà, afin qu'elle soit engendrée en nous par la vertu de l'action. La foi ne va pas de la pensée à l'action : elle va de l'action à la pensée. Dans l'action s'accomplit la fusion de l'homme avec Dieu : c'est pourquoi la pensée, en traversant l'action, s'enrichit infiniment. — Et la foi n'est pas seulement le résultat de l'action. A son tour, elle est un principe d'action. La vie religieuse a besoin, pour se réaliser, de s'exprimer dans une action déterminée. Adorer en esprit et en vérité, ce n'est pas s'abstenir de toute pratique. La foi religieuse, en voulant se passer de l'action, se réduirait à n'être plus qu'une aspiration flottant dans le vide. Mais cette action qui soutient la foi ne saurait être déterminée par l'homme. Comment l'être fini mettrait-il l'infini à sa portée autrement qu'en le rabaissant ? Il faut que l'infini, de lui-même, se rende fini. D'où la nécessité de préceptes révélés, qui soient un don de Dieu. L'esprit religieux réclame cette lettre, de même que l'âme a besoin du corps. Bien loin de tuer l'esprit, la lettre le consolide et le vivifie.

Du sommet auquel nous sommes parvenus, nous pouvons nous retourner vers les étapes que l'action a successivement parcourues et considérer comme une réalité tout ce qui

jusqu'alors nous était apparu comme un simple phénomène. Maintenant que la série est achevée, il est juste que nous fassions participer chacun de ses termes à la solidité de l'être qui en est l'aboutissement nécessaire. Nous pouvons donc affirmer la valeur absolue de la connaissance, la correspondance absolue entre l'être et le connaître. Cependant nous devons nous rappeler que, pour arriver au terme d'où jaillit la certitude, il faut passer par l'alternative qui se pose à l'action humaine et trancher le problème pratique : l'être reste donc radicalement hétérogène à la connaissance. Mais cette hétérogénéité disparaît pour celui qui a préféré la vie à la mort. A celui qui a opté pour la vie de l'action, tout se dévoile. En Dieu se retrouve la réalité de toutes les choses. Et cette réalité atteste l'infinie bonté de Dieu. Les choses sont ce qu'elles nous paraissent : il n'y a pas de fond à la nature. Les choses sont parce que nous agissons sur elles, et parce qu'elles agissent sur nous. Ce n'est donc pas assez de dire que les choses existent parce que Dieu les voit : elles ne sont alors que passives, et n'atteignent pas à l'existence. Les choses existent parce que Dieu les voit à travers le regard de la créature et leur permet d'agir sur lui. La réalité des choses implique l'ineffable condescendance de Dieu qui se rend passif de l'action de sa créature. — C'est ainsi que, de ce point de vue suprême, se manifeste la réalité de toutes choses. Ce qui semblait auparavant n'être qu'un moyen pour la réalisation de l'action apparaît comme absolument réel. En Dieu, l'affirmation du primat de l'action vient se confondre avec l'affirmation du primat de la vérité.

Tels sont les grands traits de cette philosophie. Assurément je ne vous propose pas de l'accepter complètement. Nous pourrions faire, à son propos, certaines réserves. Je me contenterai de vous dire que la philosophie de l'action, comme les autres formes du pragmatisme, me paraît méconnaître le caractère propre et l'importance de la raison. On veut nous parler de l'action libre et raisonnable. Mais comment pose-

t-on la raison et la liberté ? On déclare que l'action, exprimant la qualité originale qui constitue l'intérieur de l'être, renferme un infini ; et c'est sur la conscience de cet infini qu'est fondée la conscience de l'action comme libre et raisonnable. Mais cette qualité originale, que l'on peut trouver dans n'importe quel être, ne saurait donner le fondement suffisant de la raison et de la liberté. La raison et la liberté supposent que l'être s'élève au-dessus de la Nature, au-dessus de la séparation que la matière institue entre les individus, et participe à l'infini de l'Esprit. Or nulle part, dans cet immense développement de l'action, nous n'avons trouvé une distinction marquée entre l'ordre de la Nature et l'ordre de l'Esprit. Cela est si vrai qu'après avoir posé l'action comme libre et raisonnable on revient aux manifestations élémentaires de la vie et l'on nous montre l'action constituant l'organisme corporel. Voilà pourquoi, sans doute, une certaine obscurité, une certaine incohérence, plane sur cette doctrine et l'empêche de porter tous ses fruits. Si l'on s'était placé au point de vue que nous indiquons, il n'aurait pas été possible de présenter la liberté comme incapable de se suffire à elle-même et nous tournant vers le dehors. Assurément la liberté comporte une loi ; mais cette loi n'est autre que la loi de la raison : il n'y a pas là d'hétéronomie. Assurément la liberté nous contraint de sortir de notre individualité ; mais c'est pour nous élever à l'universalité de l'Esprit : il n'y a pas là d'extériorité. Il n'aurait pas été possible, non plus, de considérer le monde idéal, objet de la métaphysique, comme un substitut inefficace de l'être en soi. Car le monde idéal, découvert par la pensée d'un Platon et d'un Aristote, le monde idéal qui dépasse le phénomène tout en lui étant immanent, c'est précisément le monde de la raison et de la liberté. Et c'est dans ce monde-là, et nulle part ailleurs, qu'il faut chercher l'Absolu. — Vous voyez que nous sommes loin de pouvoir nous accorder tout à fait avec M. Blondel. Mais nous ne nous en sentons pas moins pressé de rendre hommage à tout ce qu'il y a d'original et de pro-

fond dans sa pensée. C'est une grande idée que de s'attacher ainsi à l'action pour en étudier l'expansion et l'inévitable transcendance. Et cette idée, M. Blondel l'a merveilleusement développée, avec une ampleur et une pénétration saisissantes. Du point de vue auquel il nous invite à nous placer, la vie humaine et la relation entre l'homme et Dieu apparaissent éclairées par une lumière nouvelle. Nous croyons que cette philosophie est digne d'être considérée par tous ceux qui méditent sur le mystère de la faiblesse et de la grandeur humaines.

CHARLES WERNER.