



Digressions préliminaires et indéfinies de connaissance morale

Jacques de Monléon

Volume 7, numéro 2, 1951

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019859ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019859ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de Monléon, J. (1951). Digressions préliminaires et indéfinies de connaissance morale. *Laval théologique et philosophique*, 7(2), 262–282.
<https://doi.org/10.7202/1019859ar>

Digressions préliminaires et indéfinies de connaissance morale

I. LES DEUX PÔLES DE LA CONNAISSANCE MORALE

1. — Quand on s'efforce de préciser la notion tout à fait générale mais *propre* du bien, n'est-ce pas l'idée de perfection qui vient d'abord à l'esprit ? Une chose est bien faite quand elle est parfaite. Un bon cheval, une bonne soupe, une bonne promenade ont atteint un certain point de perfection dans les qualités de leurs natures respectives. Bien et perfection seraient-ils donc des termes synonymes ? Mais nous connaissons tous de ces beautés accomplies et que nous déclarons volontiers parfaites. Pourtant, elles nous laissent impassibles et nous sommes moins naturellement portés à les dire bonnes. De même, ne voit-on pas dans les arts des tendances, des mouvements, des écoles qui visent plus ou moins expressément à produire, à représenter des objets où éclate l'intégrité d'une perfection d'autant plus pure que la lumière est plus froide et l'espace qui les entoure, désaffecté ? L'art et l'artiste montrent souvent alors une égale puissance à saisir les yeux et à exclure le cœur. Beaudelaire a donné, dans le *Rêve parisien*, la formule ou la quintessence de cette fascination d'une pureté minérale affranchie de tout effet de sensibilité. Voici toujours dans le même sens, ce que nous dit du Cubisme M. Jean Cassou :

Le Cubisme, en effet, arrache l'objet aux effets de l'air et de la lumière, l'abstrait de sa situation dans l'espace, donnée et fixée pour l'œil du spectateur, le considère en soi et dans sa structure propre, et dans les développements possibles de ladite structure. Cette carafe, cette guitare, ainsi en est-il que d'un objet-outil, d'un objet-machine, des pièces d'un objet-machine. Elles ne font point partie du spectacle naturel, — extérieur ou intérieur, — celui par exemple d'une salle éclairée par une lumière venant de droite ou de gauche : elles sont dans l'esprit qui les conçoit, sur le plan, l'épure de l'ingénieur qui les définit en vue de leur fonction. Elles se sont dégagées de l'immanence cosmique, de l'infinie composition spectaculaire où se combinent les influences réciproques de leurs volumes et de leurs reflets, elles s'en sont dégagées pour ne plus faire valoir que leur dissociation, leur analyse plastique et conceptuelle¹.

Et puis n'arrive-t-il pas à la nature elle-même de produire des paysages, des spectacles de ce caractère ? D'ailleurs, n'aurions-nous pas également ici la clef d'une dissonance très générale et très profonde de notre temps ? La science et la technique peu à peu nous composent un monde de propreté, de rigueur, d'objectivité, d'intégrité, enfin d'une extrême perfection, mais où l'humanité de la vie semble de moins en moins trouver son compte. Nous vivons sous des lumières pures mais stériles et qui dissipent dans l'insensible extériorité de l'espace, le refuge secourable, l'intériorité des

1. JEAN CASSOU, *Situation de l'art moderne*, Paris 1950, p.29.

ombres et pénombres. Nos illuminations chimiquement crues dévastent la profondeur de la nuit. Autrefois les héros, Héraclès ou Thésée, se constituaient champions de la vie humaine de l'homme et s'attaquaient aux monstres qui l'obstruaient : *ὑπὲρ τοῦ βίου τοῦ τῶν ἀνθρώπων ἀθληταὶ χατέστησαν*¹. De nos jours, les monstres qui menacent le mode humain, les convenances humaines de la vie, ne surgissent plus de la puissance confuse, désordonnée, irrationnelle de la nature — mais de la science, de l'art, de la technique, de leur parfaite rigueur, de leur rigoureuse perfection. La conjoncture paraît d'autant plus grave si l'on considère l'emprise croissante des mathématiques dans notre vision et notre possession du monde. Or, on le sait : *mathematica perfecta sunt sed non bona*. Le cercle entoure de sa rigueur, de sa perfection géométriques, la plus sincère, la plus cynique indifférence au bien et au mal. Comment les Argonautes s'y prendraient-ils aujourd'hui ? eux qui surent tourner de remarquables progrès dans la technique navale à un nouvel essor de la vie humaine ?² Il est vrai, n'est-ce pas, que c'est précisément un des secrets de la mer de les favoriser l'une et l'autre d'une même inspiration. Notons encore que la distinction entre le parfait et le bien nous fera assez profondément saisir l'esprit du formalisme moral : il souscrit à la perfection comme intégrité absolue, mais en négligeant ce retentissement, cet écho qu'elle doit éveiller pour être expressément un bien ; en perdant de vue que le bien, c'est en effet la perfection, mais déclore en sa diffusion.

À l'idée de perfection, l'idée de bien ajoute donc quelque rapport. Une perfection se révèle proprement bonne quand on ne la tient plus absolument pour une intégrité en soi, mais dans son harmonie, sa convenance, sa correspondance avec autre chose. Ceci, pourtant, ne nous met pas au bout de nos précisions. Car si *convenir* c'est *aller avec*, voici que nous devons choisir entre deux des sens, au moins, du verbe « aller ». « Aller » peut vouloir dire « s'adapter à » : « ce manteau vous va mal ; la clef va à la serrure ». Appelons convenance d'ajustement ou d'adaptation cette première sorte de convenance. Est-ce bien elle qui fait le contenu propre, original, irréductible de la notion de bien ? Il y a beaucoup de penseurs pour le dire ou implicitement le supposer. Nous le voyons, par exemple, dans de nombreux systèmes de réforme sociale qui font tout dépendre d'un réajustement plus rationnel, plus équitable des choses et des gens. Quand le socialisme prétend substituer, selon la formule de Saint-Simon, l'administration des choses au gouvernement des personnes, il partage, sans trop le savoir, la définition du bien par la convenance d'ajustement que, depuis longtemps déjà, des scolastiques comme Durand avaient soutenue. Or nous savons d'expérience qu'une société humaine n'est pas simplement faite de pièces plus ou moins heureusement adaptées. Prenons donc le verbe *aller* dans un nouveau sens. « Ceci me va » peut vouloir dire encore : « ceci me plaît, sourit à mon âme, à mon désir, à mon goût. » Cette « musique va à l'âme » signifie qu'elle touche. Voici donc un tout autre registre

1. ISOCRATE, *Éloge d'Hélène*.

2. R. ROUX, *Le problème des Argonautes*, Paris 1949.

de convenance. Appelons cette autre manière d'« aller », convenance d'inclination ou de penchant, et sans nier qu'elle puisse se fonder sur une convenance d'ajustement, gardons-nous bien de l'y réduire.

2. — « Tout art et toute méthode de même que toute action et tout choix sont censés poursuivre quelque bien. Aussi a-t-on heureusement dit que le bien est ce que toutes choses désirent ¹. » La philosophie morale s'ouvre sur cette expérience tout à fait constante, cette constatation tout à fait universelle. Elle commence en manifestant la nature du bien par le jour du désir qu'il éveille en tous les êtres. Car le bien est de ces choses premières qu'on ne saurait notifier par rien qui leur soit antérieur. Il faut donc recourir à ce qui dérive de lui, comme on fait connaître une cause par son effet propre. Et puisque c'est l'effet propre du bien que de mouvoir ou d'émouvoir l'appétit, on le décrira donc par cette motion, de la même façon qu'on a coutume de manifester une force par le mouvement qu'elle produit.

Sans doute, cet effet propre du bien, le désir, l'amour qu'il éveille en toutes choses tombe-t-il et sous l'expérience intérieure et sous l'expérience extérieure. Mais le reconnaitrions-nous universellement au dehors si nous ne l'avions d'abord ressenti au dedans ? N'en va-t-il pas du bien comme de l'âme, dont toute la certitude de la science s'appuie sur l'assurance, éprouvée de chacun, qu'il a une âme et qu'elle le vivifie ? D'autant qu'il est de la causalité du bien de se nouer dans le for interne de l'intention, d'influer donc avant d'être et de se dérober par ce côté à l'expérience externe. Il est vrai encore que l'expérience interne ne produit pas toujours une connaissance très claire ni très distincte : du moins elle est très certaine. Si la proximité est le fondement de la certitude, quoi de plus proche de nous que notre désir, et de plus certain ? Pourtant si c'est à partir de son effet en nous, à travers l'attrait que nous en éprouvons, que nous reconnaissons le bien, n'est-il pas presque fatal que ce *primum quoad nos* nous l'érigions en *primum quoad se* ? Nous avons assez tendance à en agir ainsi : témoin le *Cogito*. Descartes veut faire un premier principe de cette expérience indubitable qu'il a de la pensée et s'il balance encore entre la vérité première du « je pense » et la vérité première qui est Dieu, cette perplexité se résoudra après lui : Bergson, par exemple, va tout ramener à l'unité et à la certitude d'une pensée intérieure à soi, qui s'expérimente elle-même. Mais la tentation d'ériger ce qui est premier pour nous en premier en soi se fait particulièrement sentir dans la région de l'appétit. C'est que le bien ne se présente pas avec l'objectivité absolue du vrai : toujours il est *ma* perfection, il *me* convient. Je ne puis faire abstraction de moi-même. *Qualis est unusquisque talis finis videtur ei*. Impossible de le voir autrement que dans la réfringence de mes dispositions et de mes inclinations : *affectus transit in conditionem objecti*. Celles-ci constituent à l'égard du bien réel comme une forme subjective. Cette forme, source vive, persistante d'apparence, est-il possible de la dépasser ? de dépasser le phénomène pour atteindre le bien en soi ? Mais n'est-il pas de la nature même de l'appétit de se laisser

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, ch.1, 1094a1.

attirer par la réalité effective de son objet ? Entre objet et sujet, on voit donc s'étendre un espace critique où deux pôles et deux champs se forment, s'appellent et s'opposent : le pôle de l'objectivité, du réalisme absolu qui éblouira Platon et l'antipôle de la mobilité, de l'incertitude, de l'apparence subjectives.

3. — L'incertitude de nos voies nous tourmenta toute la vie. Que te dirais-je ? Tout choix est effrayant, quand on y songe : effrayante une liberté que ne guide plus un devoir. C'est une route à élire dans un pays de toutes parts inconnu, où chacun fait sa découverte et, remarque-le bien, ne la fait que pour soi ; de sorte que la plus incertaine trace dans la plus ignorée Afrique est moins douteuse encore. Des bocages ombreux nous attirent ; des mirages de sources pas encore taries . . . Mais plutôt les sources seront où les feront couler nos désirs ; car le pays n'existe qu'à mesure que le forme notre approche, et le paysage à l'entour, peu à peu, devant notre marche se dispose ; et nous ne voyons pas au bout de l'horizon ; et même près de nous ce n'est qu'une successive et modifiable apparence.

Pour bien des choses délicieuses, Nathanaël, je me suis usé d'amour. Leur splendeur venait de ceci que j'ardais sans cesse pour elles ¹.

Il y a dans cette position extrême un point très évident mais très remarquable. Et ce n'est pas simplement d'admettre ce qui tombe sous le sens, que « tout, selon nous, se colore » ². Ce n'est pas non plus de s'abandonner à l'amour ou au désir dans leur plus pure, leur plus expérimentale subjectivité. Mais de les tenir pour mesure première, absolue, pour principe déterminant du bien et de répudier les mesures et raisons objectives.

Alors toute raison présumée ou prétendue objective n'est au fond qu'une hypocrisie puisqu'en vérité elle n'est rien que dérivée et phénoménale. Reprenons et vivons, et mettons-nous une bonne fois en règle avec elle, « l'idée de Spinoza d'après laquelle les choses sont bonnes parce que nous les aimons bien loin que nous les aimions parce qu'elles sont bonnes. Ce qui est primitif, c'est la tendance, l'inclination . . . » ³ C'est notre inclination qui justifie les raisons apparemment objectives dont nous l'affublons et non pas ces raisons qui éclairent et justifient notre inclination subjective. Toutefois, celle-ci ne s'élèvera à la dignité de principe premier et régulateur, de mesure universelle du bien qu'à la condition de devenir, à son tour, objet de conscience. Condition, exigence que l'on retrouve ailleurs, dans certaines théories du système représentatif, celle de Sieyès par exemple, où les « représentants » élèvent la volonté générale à la dignité de principe absolu par le fait que réunis pour la représenter, ils l'objectivent. Nous voilà ainsi revenus de l'apparence à la réalité en même temps que des biens extérieurs à nous-mêmes, leur ultime raison. Nous voilà revenus du mensonge à la sincérité.

Il ne se produit donc pas en ceci un simple revirement de l'objectif au subjectif : il se fait proprement une substitution d'objectivité. Au lieu de juger de mes inclinations sur la vérité des fins et des biens objectifs, puisque ce ne sont là que des apparences, des projections de mes dispositions affec-

1. A. GIDE, *Nourritures terrestres*, I.

2. *Id.*, *Journal*, 7 août 1891.

3. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris 1922, I, ch.2, 1.

tives, c'est à celles-ci qu'il faut se reporter pour rejoindre objectivement le principe premier. Cette substitution d'objectivité départage les Confessions du style de Rousseau et celles de saint Augustin. Ici le sujet se découvre, il éclaire tous les mouvements de sa vie à la lumière du bien le plus réel, notre fin dernière, Dieu. Dans celles-là, au contraire, les biens objectifs extérieurs sont universellement rapportés au sujet et à sa nature comme à leur mesure première. On le voit, cette substitution d'objet implique une substitution radicale de principes.

4. — Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample, et même infinie ; et de cela seul que je puis me représenter son idée, je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En même façon, si j'examine la mémoire, ou l'imagination ou quelqu'autre puissance, je n'en trouve aucune qui ne soit en moi très petite et bornée, et qui en Dieu ne soit immense et infinie. Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses ; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même¹.

Que la volonté déborde l'intelligence à l'infini, comment la représentation, la proposition d'un bien par celle-ci pourront-elles jamais correspondre, s'égaliser à la totalité, à la profondeur de celle-là, descendre jusqu'au vif de son foyer de détermination ? La volonté domine alors divinement tout objet extérieur. Aucun bien objectif distinct d'elle-même ne peut susciter en elle un attrait, ni se présenter devant elle dans l'éminence d'un principe ou d'une mesure. Elle est devant toutes choses comme Dieu devant les créatures qui ne les aime, ne les veut point parce qu'elles sont bonnes, étant bonnes au contraire parce qu'il les aime et les veut. La volonté se transfigure en principe du bien, en raison et mesure de tout ce qu'elle aime, veut, choisit ou décide. Plus rien, si ce n'est elle-même, ne peut radicalement la mouvoir ou l'émouvoir : elle devient sans partage la cause première de son propre mouvement. Que restera-t-il, à son égard, de la définition du bien par la motion qu'il exerce sur l'appétit ? Il s'ensuit évidemment l'élimination de la connaissance, qui, antérieurement au mouvement du vouloir, lui présente objectivement le bien et son attirance en qualité de moteur immobile et premier. La primauté revient à la connaissance intérieure, à la conscience, c'est-à-dire à une connaissance qui doit être tout ensemble expérience vécue du vouloir et saisie de sa valeur absolue de premier moteur.

5. — Descartes explique les passions de l'âme par l'action de l'objet extérieur, l'agitation des esprits animaux, etc. Mais la motion *propre*,

1. DESCARTES, *Méditation quatrième* (éd. ADAM et TANNERY), IX, 45.

spécifique de l'appétible en tant que tel sur l'appétit en tant que tel, et la réponse propre de celui-ci, tout cela est habilement contourné, égaré dans l'écheveau des représentations, des causalités efficientes, des mouvements physiques dont la part, dans la vie des passions, est en effet si grande. Spinoza nous impose la même philosophie : « Per Affectus intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur, vel coercetur, et simul harum affectionum ideas ¹. » Bergson reprend à son compte la même simplification exclusive :

Qu'est-ce qu'un plus grand plaisir, sinon un plaisir préféré? Et que peut être notre préférence sinon une certaine disposition de nos organes, qui fait que, les deux plaisirs se présentant simultanément à notre esprit, notre corps incline vers l'un d'eux? Analysez cette inclination elle-même, et vous y trouverez mille petits mouvements qui commencent, qui se dessinent dans les organes intéressés et même dans le reste du corps, comme si l'organisme allait au-devant du plaisir représenté. Quand on définit l'inclination un mouvement, on ne fait pas une métaphore ².

Les états affectifs se forment donc par le seul concours de nos représentations et des mouvements organiques qu'elles provoquent. Qu'on élimine ceux-ci et il ne restera plus de la colère par exemple, ou de la frayeur, qu'une idée.

Une frayeur intense, dit Herbert Spencer, s'exprime par des cris, des efforts pour se cacher ou s'échapper, des palpitations et du tremblement. Nous allons plus loin, et nous soutenons que ces mouvements font partie de la frayeur même : par eux la frayeur devient une émotion, susceptible de passer par des degrés différents d'intensité. Supprimez-les entièrement, et à la frayeur plus ou moins intense succédera une idée de frayeur, la représentation tout intellectuelle d'un danger qu'il importe d'éviter ³.

« La frayeur est passion, en raison des mouvements organiques, donc ceux-ci en font intrinsèquement partie. » Il y a ici un paralogisme et Cajetan nous en a depuis longtemps prévenus : les passions sont passions en raison d'un mouvement organique, mais *annexum motui animae*, étroitement attaché à quelque chose de plus central et de plus secret qui est le mouvement, l'acte de l'appétit lui-même ⁴. Entre la représentation d'un danger et l'ébranlement organique que suscite — comment? — cette représentation, il y a l'affection de l'appétit que Bergson enjambe, comme Descartes. Comme Durkheim l'enjambe, à son tour, entre la représentation collective et l'action que celle-ci impose à l'individu. Mais tandis que Durkheim s'attache à la représentation, Bergson s'en détournant, demande à la conscience de rejoindre le mouvement organique et de coïncider avec lui au plus intime de son élan. Dès lors, on met inévitablement à l'écart de l'expérience intérieure la vie affective en ce qu'elle a de propre, à savoir le mouvement spécifique, l'affection de l'appétit en présence des objets que la connaissance lui propose dans leur attirance ou répugnance. Si Bergson

1. SPINOZA, *Éthique*, III, def.3.

2. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889, ch.1.

3. *Ibid.*

4. CAJETAN, *In Iam IIae*, q.22, a.1, n.3.

en fait pourtant, et parfois si heureusement état, c'est, malgré cette défaillance de sa philosophie, par le sens qu'il a de ces choses.

6. — « Οὐ̄ πάντ' ἐφίεται »¹. Que signifie ἐφίεται? Thucydide, parlant de Pausanias, dit qu'il « convoitait le pouvoir sur la Grèce », *Graeciae principatum affectans*, « ἐφιέμενος τῆς Ἑλληνικῆς ἀρχῆς »². Ἐφίεμαι, c'est donc tout simplement *viser à, convoiter, rechercher*. Or, sans rompre l'unité de leur sens, on voit se dessiner dans ces mots, à travers la subjectivité du désir que l'on éprouve, l'objectivité du but que l'on vise. La fin, le bien objectivement visés et subjectivement vécus dans l'attrait qu'on en ressent, telles seraient les deux instances fondues et pourtant inconfuses qui composent le sens du mot ἐφίεμαι, dont on peut bien dire qu'il exprime en effet la première donnée, la première et plus commune assise de notre expérience et de notre connaissance morales.

Mais que faut-il entendre par ces mots : le bien objectivement visé? « Viser », c'est « regarder un but pour y adresser un coup ou un projectile »³, ce qui renferme évidemment une idée de connaissance et de connaissance dirigeant un mouvement. Quant à l'objet de visée, il est à la fois le but à atteindre en réalité et le principe qui, sous la condition d'être intentionnellement proposé, éveille et oriente le désir, provoque et dirige l'action, le mouvement, la réalisation. Maintenant, quel est le rapport concret entre les instances objective et subjective, cognitive et affective du mot ἐφίεμαι? On ne peut pas douter que tout ne commence, et l'amour et le désir eux-mêmes, par la proposition objective d'un bien : *nihil volitum nisi praecognitum*. L'appétit est un premier moteur, mais c'est le premier des moteurs mobiles : il lui faut être mû ou ému par l'attrait de quelque bien et cela n'est possible qu'à la condition que ce bien lui soit objectivement présenté par la connaissance. Non pas, il est vrai, n'importe quelle connaissance. Non pas une connaissance simplement spéculative, mais déjà tournée vers l'appétit, c'est-à-dire qui manifeste la convenance au sujet, l'appétibilité de l'objet.

7. — Faisons encore un pas et considérons qu'une convenance se déclare d'autant plus manifestement que le terme qui convient correspond davantage au terme à qui il convient. Or, l'amour, le désir une fois éveillés, du seul fait qu'ils prennent leur essor et à proportion de leur profondeur et de leur intensité, accroissent et vivifient cette convenance. Qu'est-ce, en effet, que l'amour sinon une *coaptation* affective à l'objet que l'on aime? Relisons ce beau passage où il est dit qu'on peut considérer l'amour . . . :

Primo, ut applicat se et alias potentias ad operandum, et sic solum se habet effective et executive in ordine ad illas operationes, scilicet per modum applicantis ad agendum.

1. ARISTOTE, *loc. cit.*

2. THUCYDIDE, I, 128.

3. LITTRÉ.

Secundo, ut applicat sibi objectum et illud unit, et inviscerat sibi per quamdam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto, et quasi experitur illud experientia affectiva, juxta illud (Ps. 33, 9) : *Gustate, et videte*. Et sic affectus transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personae eique magis conveniens et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contractum sibi, et hoc modo se habet amor ut praecluse movens in genere causae objectivae, quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens redditur objectum¹.

C'est donc dans la connaissance morale elle-même que nous devons à présent discerner deux instances. Il y a l'instance du premier moteur, c'est-à-dire la proposition objective de l'appétible dans son attirance, et il y a l'instance du premier mobile, c'est-à-dire l'appétible intimement retrouvé, goûté, entrevu dans la connaturalité de l'inclination, à travers l'expérience vécue et la perspective inspirée de l'amour. Ne pourrait-on reprendre en ce point quelque chose des formules de la *Phénoménologie* sur l'intuition des essences ?

La *Wesensschau* c'est l'émergence du vrai à travers l'événement psychologique . . . La vision des essences ou *Wesensschau* n'est pas autre chose chez Husserl que l'explication du sens ou de l'essence vers lesquels la conscience est orientée et qu'elle vise . . . Elle repose simplement sur le fait que dans notre expérience il y a lieu de distinguer le fait que nous les vivons et ce que nous vivons à travers elles².

Sans doute, cette opinion demande des redressements et, par exemple, elle paraît mal résister à la tentation de subordonner en général toute vision des essences à une expérience vécue. Il est vrai pourtant que le champ infiniment vaste et mouvant des choses humaines — et divines — relève de la connaissance par connaturalité affective. Encore reste-t-il à savoir si, dans ce champ même qui est le sien, cette espèce de connaissance peut être tenue pour absolue ou du moins pour absolument première.

8. — Quel est donc l'élément clair-obscur dans lequel la connaissance affective naît, vit, se nourrit, se meut ? L'amour, certainement, c'est-à-dire l'acte primordial de l'appétit et le principe de tous les autres, et ainsi, le plus caché, le plus retiré dans la mystérieuse profondeur, devançant silencieusement l'émoi ou l'impatience du désir, l'épanouissement de la joie, l'extériorité de l'action : vraiment la source vivante et l'âme de toute cette vie.

La connaissance par connaturalité n'est pas seulement expérience vécue de l'existence intérieure d'un amour. Dans le centre de cet amour, elle en goûte, elle entrevoit l'objet. Car le terme d'une inclination, d'une attirance est, à leur manière, présent en elles. Ce n'est pas une présence par représentation, par similitude objective comme dans le cas de nos concepts, c'est la présence tendancielle du terme dans le mouvement ; de l'objet transcendant dans l'inclination immanente ; de la consonance

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, In Iam IIae, disp. 18, a.4, n.11.

2. M. MERLEAU PONTY, *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, Introduction et I^{re} Partie. Centre de Documentation universitaire, pp.12ss.

désirée dans la progressive résolution de la dissonance ; de la fleur dans l'élan de la tige. Présence fixe et mouvante à la fois, car l'amour attaché à son objet extérieur, — *trahitur ad res prout sunt extra* — laisse intérieurement tout son jeu à la mobilité des sinueuses inflexions affectives : au contraire de la pensée qui demande, elle, à s'absorber, à se fixer en dedans — *intellectus intelligit trahendo res ad se* — en l'immobile représentation de son objet. Des poètes, tel Verlaine, savent merveilleusement traduire cette réfraction de l'objet dans la transparence mouvante, ondoyante, fugace, irisée de l'amour. Seulement le poète vise à exprimer ces choses et il y a quelque danger qu'il nous séduise en captant trop insidieusement vers l'expression, l'inclination de l'amour vers la réalité.

Afin de situer aussi justement que possible la connaissance par connaturalité affective, approfondissons un peu cette vie de l'amour dans l'élément de laquelle elle se forme et se meut. On peut fort bien parler de la vie et la magnifier, et ne pas prendre assez garde, cependant, qu'il est de certaines manières d'en appeler à l'expérience vécue qui ne sauvent que l'apparence de la vie sans en rejoindre la vérité. Il arrive alors à propos de la vie ce qui est arrivé à Empédocle, à Anaxagore, aux platoniciens eux-mêmes à propos du Bien :

De même, ceux qui assurent que l'Un ou l'Être est le Bien, disent que c'est la cause de la substance, mais non que c'est en vue de cette cause que les choses sont ou deviennent. Il leur arrive ainsi, en quelque sorte, de dire et de ne pas dire, tout à la fois, que le Bien est cause, car il s'agit, pour eux, non pas du Bien en lui-même mais du Bien cause par accident¹.

Il ne suffit pas de s'en tenir au fait que l'amour est en nous, qu'il jaillit en nous, qu'il hante notre espace intérieur. Il ne suffit pas de coïncider avec son élan : encore faut-il savoir d'où il le prend : est-il émanation de nature ou vivante opération ?

Entre l'une et l'autre, que l'on mesure la distance. Elle n'est pas dans l'intensité ressentie : sur ce point, l'émanation pourrait bien avoir l'avantage. Quelle est donc la différence ? C'est, radicalement, que l'opération vivante sort de son principe selon un « *movere se ipsum* », une motion de soi par soi-même qui n'est point dans l'émanation. Or, l'inclination de mon vouloir, le poids que je forme et qui me coapte intérieurement et m'emporte à l'objet de mon amour, tout cela procède de moi, vitalement. Pourtant, ce *pondus amoris*, cet attrait, est-ce que je ne les subis pas ? Et, passif, comment serais-je vivant ? Que je voie donc enfin qu'autre chose est de subir un mouvement qui dérive de ma nature, autre chose de subir l'attrait d'un bien. D'où vient la différence ? L'attrait se forme dans l'appétit, d'un objet qu'on lui propose et non pas sous l'impulsion, le mouvement reçus d'un principe antécédent. Mais ne pourrais-je m'élever ou descendre assez pour rejoindre la source antérieure ou bien la réalité profonde du mouvement ? Mettons que je parvienne ainsi à m'identifier avec l'origine première, l'élan premier des choses : cette coïncidence fera-t-elle procéder

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, I, ch.7, 988b12.

de moi, moteur de moi-même, le plus léger mouvement d'amour? Admirens au contraire le bond que fait la vie à l'apparition, au dévoilement de l'objet. C'est la perception de l'objet qui libère le vivant du mécanisme de l'impulsion subie :

. . . Nous devons à quelque Protiste inconnu une attention assez passionnée aux reflets lumineux que lancent *les corps* pour avoir triomphé de notre vocation originelle vers les *foyers* lumineux eux-mêmes, et converti en organe sensoriel un phototropisme purement mécanique¹.

Tandis que la lumière n'est encore pour le végétal qu'un agent physique, l'initiation de l'animal à la lumière comme objet et aux objets dans la lumière l'élève du tropisme au parfait mouvement de vie. La connaissance, en érigeant l'objet au-dessus de sa condition physique dans une représentation intentionnelle, suscite la vie du vouloir. En ce nouvel état, l'objet n'est plus cause déterminante d'un mouvement comme le sont les choses dans leur condition matérielle : il devient par la révélation de son attrait, raison d'un *se mouvoir*, c'est-à-dire promoteur de vie. Mais qu'une tendance émanée de ma nature ou de la nature en moi m'emporte sans que je l'aie moi-même voulue, elle-même formée de mon propre mouvement, je trouverai peut-être à m'y abandonner un plaisir, une extase liés au physique de mon être : mais serais-je vivant pour être emporté? Comment dire alors, vraiment, *pondus meum*? De sorte que c'est la vitalité même de l'amour qui exige, analytiquement, de procéder non pas sur le mode d'une émanation de nature mais comme une opération jaillie d'un vouloir qui répond de sa propre initiative à l'appel d'un objet.

9. — On sait que de nombreuses philosophies soutiennent la primauté, voire l'exclusivité de l'expérience vécue. Le bergsonisme, par exemple, dont le propre, nous dit M. V. Jankélévitch,

est d'affirmer qu'il existe en toute circonstance un *système privilégié*, non plus un système de référence, mais un système supérieur à toute référence, celui que j'expérimente du dedans à l'instant où je parle ; aucun paradoxe ne saurait prévaloir contre la certitude d'une pensée intérieure à soi qui s'éprouve elle-même voulant, vivant et durant².

On comprend la solidarité de ce recours exclusif à l'expérience vécue avec l'affirmation d'une primauté absolue du vouloir. La raison de cette solidarité est l'élimination du bien désirable que la connaissance érige objectivement en moteur de l'appétit *avant* l'entrée en jeu de celui-ci. Dans une philosophie de ce genre, on ne peut plus sauver la liberté ni la vie qu'au titre d'une efficience, d'un élan que l'on porte à la limite afin d'écarter toute subordination à toute autre causalité et dont on scelle l'autonomie en les intégrant dans l'unité de la conscience. De façon que, selon la formule de Guyau, l'intention ne soit rien de plus « que la forme consciente de

1. PRADINES, *Traité de Psychologie générale*, (Logos) II, p.5.

2. V. JANKÉLÉVITCH, *Bergson* (Les grands Philosophes), Paris, p.69.

l'effort moteur »¹. Autrement dit, l'intention se résout en tension consciente.

Mais comment cette indépendance négative, consommée en l'unité d'une conscience qui ne la laisse pas s'éparpiller, comment la conscience d'un effort moteur, suffiraient-elles à définir l'intériorité de la vie et de la liberté, puisque celles-ci consistent positivement à se déterminer soi-même, à se mouvoir soi-même, à se mettre soi-même en action? Au contraire, la primauté absolue accordée à l'expérience vécue, à la connaissance par connaturalité paraît bien s'accompagner, sous des apparences captieuses, d'une annulation profonde de la vie du vouloir et de l'amour. La raison en est claire : la connaissance par connaturalité suppose l'amour, dont la procession vivante suppose à son tour la représentation objective du bien sous la simple lumière de la connaissance. Retranchons en effet cette présentation objective et l'amour ne pourra plus être qu'émanation de nature, mouvement ou élan donnés dont il ne me restera plus qu'à prendre conscience. Une observation plus fidèle de ces choses, une expérience plus adéquate de l'expérience vécue ne révélerait-elle pas, plutôt, le bien diffusant son objective lumière dans la pénombre subjective et en orientant l'inspiration? Comme la foi en agit avec les dons ou bien la syndérèse dans tout le champ de la vie morale.

10. — Il s'ensuit ce corollaire — peu nietzschéen sans doute, hélas ! qu'y pouvons-nous ? — que la morale, non pas réduite, bien sûr, en code d'obligations étroites et contraignantes mais raffermissant et déliant le bien dans son objectivité est vraiment source ou, du moins, vraiment instigatrice et coopératrice de vie. Il n'y a pas lieu d'opposer la connaissance par connaturalité à tout ce qui relève de la proposition objective. On peut même aisément le constater : elle est fonction de celle-ci. On le voit bien, par exemple, dans le développement des mœurs et de la civilisation. D'une part, tout ce qui ressortit à la détermination objective — institutions, droit, arts, religion — va se dégager et s'articuler à mesure. Aristote dit de la constitution crétoise, dont vient celle de Sparte, qu'elle est moins clairement élaborée, moins élégamment dessinée, ἤττον γλαφυρῶς² : buts et moyens s'y découpent moins heureusement. D'autre part, au pôle de la connaissance affective, sensibilité, sentiments, instincts, tact, goût, usages, s'aiguisent, se nuancent, se dénouent, s'approfondissent. Et n'est-ce pas la révélation chrétienne qui apporte, elle, tout ensemble l'objet le plus transcendant, celui même des trois vertus théologiques, et la vie la plus intérieure, la plus intense, la plus exquise, la plus diverse? Car c'est l'essence, la grandeur même du bien et de la finalité que de susciter du point de leur objective transcendance l'immanence de l'amour vivant dans le vouloir.

1. GUYAU, *Genèse de l'idée de temps*, Paris, p.36.

2. ARISTOTE, *Politique*, II, ch.10, 1271b21.

II. LES DEUX MOTEURS

11. — Le premier souci en fait de méthode ce doit être, sans doute, non pas de traiter les faits humains comme des choses, c'est-à-dire au fond comme les autres choses, mais d'adapter, de plier le mode de savoir à la matière humaine, morale ou sociale prise dans son caractère, ses exigences, son tour, sa réalité *propres*. Il semble que ce soit la formule simple, mais impérieuse de l'objectivité — formule avec laquelle il vaut mieux ne pas s'abuser, crainte de trahir, au beau milieu d'une positivité prétendue ou candide, tout un complexe d'idées et d'intentions passablement *a priori*. Il est vrai d'ailleurs qu'une objectivité appropriée et attentive nous réserve en fait de certitude scientifique pas mal de déceptions. Et puisque nous avons un goût héréditaire pour la science du bien et du mal, nous ne cesserons sans doute jamais de courir après les moyens toujours séduisants, toujours décevants, indéfiniment repris et inlassablement corrigés, de saisir les faits humains dans un mode, un degré, une apparence quelconques d'objectivité « scientifique ». Reconnaissons aussi que les choses humaines présentent en effet certains profils par où on les dirait comme les autres choses. Mais est-ce bien en tant qu'humaines? Là pourrait bien être la question. Pour le moment essayons de repérer la racine propre de l'incertitude en ce vaste et mouvant domaine.

12. — Ce n'est pas une idée *a priori*, un conte imaginaire, mais un fait constant : l'homme agit par volonté délibérée, c'est-à-dire qu'il se détermine lui-même à poursuivre une fin dont sa raison lui propose la convenance et qu'elle pose en principe de son action. Il faudrait là-dessus de nombreuses précisions. Par exemple, en parlant de la proposition d'une fin par la raison, on ne veut pas dire qu'il y ait à pénétrer peu ou prou l'essence de la finalité. La fin est ce en vue de quoi l'on agit et connaître la fin ici, c'est tout simplement la connaître par référence au sujet et aux moyens sur lesquels elle exerce sa causalité : qu'il suffise à Amélie, pour agir délibérément, qu'elle se décide à mettre la table en vue du repas. D'autre part, le mode humain d'agir n'est pas un absolu : il y a, au-dessus de l'acte pleinement délibéré, l'infini d'un *decrecendo* : la parfaite motion de soi par soi se relâchant sous des pressions, des inerties, des inhibitions indélibérées, jusqu'aux nuances évanouissantes.

Mais venons au point capital, car une question de certitude est une question de cause : quels moteurs et quelles causalités s'exercent dans l'acte humain? Il y a une motion qui vient de la fin : elle attire, elle meut, c'est elle qui, dans l'intention, est le principe, la raison de l'action. Est-elle une raison suffisante? Durkheim attribue aux représentations collectives une causalité déterminante. Seulement, il voit dans la représentation non pas précisément l'oblation d'un objet qui attire mais une cause efficiente qui impose sa puissance : elle n'excite point *allicienter*, elle contraint *efficienter*. De cela n'y avait-il pas déjà comme une annonce, mais plus subtile, dans Averroès : « *balneum in anima est agens desiderium* » ?¹

1. AVERROÈS, *In Metaphysicam*, XII, comment. 36.

Dans Leibniz, du moins en première lecture, le bien représenté est raison suffisante de tout ce qui arrive ; il attire infailliblement dans la mesure des compossibilités et si nous connaissions tous les possibles, c'est-à-dire tous les biens possibles et leurs rapports, nous verrions jusqu'au dernier détail le pourquoi certain de l'existence du meilleur des mondes. Cependant il convient d'ajouter que chez Leibniz le bien objectivement représenté se réalise infailliblement parce que subjectivement un dynamisme efficace lui correspond toujours. De telle sorte que le système leibnizien de la raison suffisante résout le problème sous le couvert d'une connexion analytique entre causalité finale et causalité efficiente, entre causalité objective et causalité subjective. Ce qui, sans doute, ne mènera pas à un meilleur résultat que de fondre la première dans la seconde.

Le principe de raison suffisante fait penser à la grâce suffisante. La seconde des *Provinciales* s'étonne de voir thomistes et molinistes s'en aller un moment de concert. Pourtant de notre point de vue présent, le partage est sûr : dans le refus janséniste de distinguer grâce suffisante et grâce efficace se trouve implicitement éliminée la distinction entre les deux motions, objective et subjective, que molinistes et thomistes maintiennent ensemble. Quoique l'on pense d'ailleurs du molinisme, il est remarquable que l'orthodoxie se soit tracé sa frontière en allant jusqu'à une ligne qu'elle refuse d'outrepasser et qui est précisément la ligne au delà de laquelle on se met à confondre les deux motions et les deux moteurs, ou, si l'on préfère, la ligne au delà de laquelle le mode de l'acte humain se verrait, par la grâce, anéanti.

Mais s'il faut deux motions, il faut bien aussi deux grâces comme le fait voir ce texte où Jean de Saint-Thomas donne l'essence précieuse de la doctrine chrétienne contre les pélagiens :

Cum enim sint duae potentiae internae, scilicet intellectus et voluntas, et intellectui ministrent sensus externi per species quas ab illis haurit, voluntati autem non ministrent immediate sensus, sed ipse intellectus qui eam movet : ideo voluntas magis interna potentia est, et quasi post intellectum recondita. Et in utraque ista potentia potest assignari gratia interna : ita quod dicatur gratia interna, quia non ministratur solum per sensus externos, sed per interiorem illustrationem qua Deus intellectum illuminat. Potest etiam dici gratia interna, quia tangit ipsam voluntatem, et non solum illustrat intellectum ; sed tamen iste tactus voluntatis potest fieri dupliciter. Uno modo, medio objecto proposito tantum a quo allicitur voluntas et trahitur : et haec est motio moralis seu metaphorica, consistens in motione intentionali, quae scilicet fit ab intentione intellectus et cognitione objecti. Alio modo per tactum ipsius Dei agentis immediate in voluntatem, praesupposita tamen objecti cognitione et motione moralis : quia nimirum diffunditur suavitas, et subministratur spiritus a Deo in voluntatem, ut objectum propositum acceptet : quod S. Gregorius appellat modificationem invisibilem objecti, quae mirabiliter plantatur in cordibus hominum. Sic enim dicit (XXVII Moral., c. 15) ad illa verba (JOB, XXXVII, 4) : *Et non investigabitur, cum audita fuerit vox ejus* : Una res foris agitur, sed non per hanc intuentium corda penetrantur : quia qui invisibiliter visibilia modificat in humanis cordibus causarum semina invisibiliter plantat. — Et ponit exemplum in duobus latronibus qui Christum morientem viderunt¹.

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, In Iam Partem, disp. 23, a.2, n.27.

Ces deux grâces intérieures, l'une du côté de l'objet présenté par l'intelligence à la volonté et l'excitant, l'autre, présupposant la première, mais subjective et plus intime encore, s'insinuant jusqu'au secret du cœur, jusqu'au vif de l'indifférence où le oui et le non se décident — ces deux grâces marquent toute la vie chrétienne de leur influence et de leur jeu. Elles retentissent notamment sur la vie sociale de toute l'Église. L'Église n'est pas seulement un corps moral rassemblé sous l'appel et la motion métaphorique de la même fin commune. À la différence des sociétés naturelles, elle est un corps mystique, où le lien par l'objet et la fin se double d'une union subjective par la communication à tous ses membres de la même spiration du même Esprit :

Dans le corps moral, en effet, il n'y a pas d'autre principe d'unité que la fin commune et, au moyen de l'autorité sociale, la commune poursuite de cette même fin ; dans le Corps mystique dont Nous parlons, au contraire, à cette commune poursuite s'ajoute un autre principe intérieur, qui, existant vraiment dans tout l'organisme aussi bien que dans chacune des parties, et y exerçant son activité, est d'une telle excellence que par lui-même il l'emporte sans aucune mesure sur tous les liens d'unité qui font la cohésion d'un corps physique ou social. Ce principe, Nous l'avons dit, n'est pas de l'ordre naturel mais surnaturel, bien mieux c'est en lui-même quelque chose d'absolument infini et incréé, à savoir l'Esprit de Dieu qui, selon saint Thomas, un et unique, remplit toute l'Église et en fait l'unité¹.

13. — Ces distinctions dans l'ordre de la grâce sont elles-mêmes nécessaires par le fondement qu'elles ont dans la nature. Quand saint Thomas se demande si l'intelligence meut la volonté, il rappelle d'abord la distinction générale de l'exercice (avec l'opposition contradictoire : agir — ne pas agir) et de la spécification (avec l'opposition contraire : faire ceci ou faire cela). La main du peintre, par exemple, tantôt broie et tantôt ne broie pas ; tantôt elle broie du blanc et tantôt elle broie du noir. Ce qui demande un double moteur, l'un pour l'exercice de l'acte et ce moteur se tient du côté du sujet, puisque c'est le sujet qui, par sa volonté, tantôt agit et tantôt n'agit point ; l'autre pour la détermination de l'acte, et celui-là se tient du côté de l'objet et de l'intelligence, puisque c'est l'objet qui spécifie. Mais comme tout agent agit en vue d'une fin, cette dernière est le principe de la motion que le sujet exerce de par sa volonté. Et comme la fin doit être proposée, l'intelligence, à qui il revient de la représenter, meut donc la volonté, non pas en la mettant en exercice, mais en lui présentant son objet. Aussi bien Aristote expose-t-il dans le III^e livre de *l'Âme* que le désirable connu par l'intelligence est moteur immobile, tandis que la volonté est un moteur mù².

Cette analyse va-t-elle tout à fait nous convaincre de la nécessité d'un double moteur ? Dans les phénomènes naturels, il y a certainement lieu de distinguer aussi la spécification de l'exercice. Et pourtant on y voit un seul et même moteur suffire aux deux choses, ainsi quand le feu chauffe l'eau, qu'un objet stimule nos sens extérieurs, et en cent autres faits de cette espèce.

1. S. S. PIE XII, Encyclique *Mystici Corporis*.

2. ARISTOTE, *De Anima*, III, ch.10, 433a19.

Cajetan fait à ceci une réponse digne de profonde méditation. Les puissances ou facultés, dit-il, se rangent en deux ordres : les unes pour lesquelles la mise en exercice de leur acte propre et cet acte lui-même ne font qu'un et ce sont toutes les puissances naturelles ou animales, tant qu'elles ne sont pas soumises à un empire supérieur. Les autres, pour lesquelles la mise en exercice de leur acte propre se distingue de cet acte lui-même et ce sont toutes celles dont nous usons quand nous le voulons. Les puissances du premier ordre doivent au même moteur d'agir et d'agir selon telle spécification. Mais pour celles du second, l'action spécifiée, et la mise en action ou l'usage n'y sont plus inséparablement associées et elles réclament par conséquent des moteurs distincts.

Avec la volonté et vivant comme elle à la hauteur de cette indifférence entre agir et ne pas agir où l'intelligence les élève, l'*usus* se dégage. Il consiste tout simplement à appliquer une chose à son opération, à la mettre en exercice, ou, comme on dit, à s'en servir. Il atteste qu'à la différence des puissances physiques ou animales, lesquelles ne savent que suivre l'impulsion de la nature, le vouloir est maître de s'engager ou de se retenir, de mettre en action ou de surseoir, d'user ou de ne pas user, voire de mésuser et d'abuser. La volonté n'est plus simplement celle qui épouse une impulsion, une efficacité ou un élan : l'intelligence la reporte à leur principe et remet ce principe entre ses mains. Un tel report n'est possible qu'à la condition de rompre la détermination qui asservit le monde physique et d'en dénouer le complexe *exercice-spécification*. Or une telle libération n'est possible que par l'intelligence. Il faut qu'elle érige la fin en objet. Alors entre la proposition intelligible de celui-ci et sa réalisation, il n'y a plus de liaison nécessaire puisque l'intelligence est indifférente, de soi, entre les contraires, entre l'existence ou l'inexistence de l'intelligible. Aussi la fin n'asseoit-elle de soi qu'une nécessité hypothétique soumise à cette condition : *si vous voulez*. En présentant objectivement le bien, même dans le plein de son attrait et des raisons qu'il peut y avoir de le poursuivre, l'intelligence ne prédétermine donc aucunement le vouloir : elle l'incite ou l'excite ou l'invite, c'est-à-dire qu'elle influe d'une manière douce, par voie d'insinuation et d'appel et de façon que la volonté entre en action d'elle-même, se meuve d'elle-même s'il est vrai qu'*inviter* ce soit convoquer à la vie.

Même dans la vision béatifique où la volonté ne peut se soustraire, dans l'ordre d'exercice, à l'acte d'amour, pourtant cette nécessité ne provient pas formellement de l'objet lui-même en tant qu'objet. Elle vient, là encore, de la disposition du sujet en face d'un tel objet. La raison en est que l'objet comme tel est principe de spécification et non d'exercice. L'exercice, l'efficacité proviennent formellement du sujet qui agit et quand ils sont nécessaires leur nécessité dérive de la disposition, de l'état de celui-ci¹. De façon que l'axiome fameux *qualis est unusquisque talis ei videtur finis* est absolument universel et se vérifie encore dans la vision bienheu-

1. CAJETAN, *In Iam Ilae*, q.9, a.1.

reuse. Pourquoi? C'est que même dans cette situation éminente, il faut encore un double moteur, l'un dans la ligne de l'objet et de la spécification, l'autre dans la ligne de l'exercice. Autrement, comment l'amour, dans la vision, serait-il vraiment, pleinement volontaire? Nous pouvons résumer et retenir tout ceci en quelques mots d'Aristote prélevés dans le passage où il oppose l'unité qui caractérise les puissances irrationnelles, déterminées à un seul effet qu'elles produisent automatiquement, à la dualité propre aux puissances rationnelles. Pour les puissances irrationnelles,

dès que, de la façon appropriée à la puissance en question, l'agent et le patient se rapprochent, il est nécessaire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, tandis que pour les premières puissances, cette nécessité ne joue pas. C'est que toutes les puissances irrationnelles ne produisent chacune qu'un seul effet, au lieu que chacune des puissances rationnelles produit les contraires, de sorte qu'elle produirait simultanément les contraires. Or, c'est impossible. Il est donc nécessaire qu'il y ait quelque autre élément déterminant, j'entends par là le désir ou le choix rationnel (*ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ χύριον*)¹.

14. — Entre les deux moteurs, il n'y a pas seulement distinction, il y a encore un ordre, une hiérarchie. La volonté, premier moteur dans la ligne de l'exercice, est pourtant un *moteur mû*. Elle n'est pas, absolument parlant, premier moteur : car celui-ci ne peut être qu'un moteur parfaitement immobile et c'est le bien présenté par l'intelligence. Dans toutes les puissances qui sont mues par leurs objets, ceux-ci ont une priorité naturelle sur les actes de ces puissances, parce que le moteur précède naturellement le mouvement du mobile. La volonté est justement dans ce cas puisque c'est l'appétible qui meut ou émeut, qui excite l'appétit. Aussi l'intelligence, du fait qu'elle propose l'appétible, est-elle le principe de l'appétit. On a objecté que la volonté a priorité sur l'intelligence puisqu'elle met celle-ci en mouvement : n'étudié-je pas quand je le veux? Répondons que l'intelligence meut la volonté premièrement et par soi, en tant que celle-ci demande à être mue par son objet, qui est le bien qu'on lui montre. Tandis que la volonté meut l'intelligence comme par accident, en tant que l'acte de connaître, d'étudier, est lui-même représenté comme bon et que la volonté, par conséquent, le désire. D'où il suit que l'intelligence précède la volonté : jamais celle-ci ne désirerait l'acte de l'intelligence si d'abord l'intelligence elle-même ne saisissait cet acte comme désirable. Ajoutons que la volonté meut l'intelligence à son acte à la façon d'une cause efficiente. Au lieu que l'intelligence meut la volonté selon le mode de la cause finale : puisque c'est le bien proposé par l'intelligence qui est la fin de la volonté. Or, la cause efficiente dans la motion qu'elle imprime est postérieure à la fin puisqu'elle ne meut qu'en vue d'une fin. D'où il ressort que l'intelligence, absolument parlant, est supérieure à la volonté, tandis que la volonté est supérieure à l'intelligence par accident et sous un certain rapport².

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, IX, ch.5, 1048a6.

2. S. THOMAS, *Contra Gentes*, III, cap.26.

La volonté est si radicalement première dans l'ordre d'exercice ou d'exécution que l'on est constamment tenté de lui accorder une priorité absolue. C'est dans cette voie que Descartes nous engage. La volonté, d'après lui,

consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires . . . ¹

Ensuite, c'est l'autonomie kantienne. Puis, Schopenhauer instaure une volonté principe absolument premier qui n'est sous la dépendance d'aucun moteur prépondérant, c'est-à-dire d'aucun objet intelligible, d'aucune fin. Et en effet au-dessus de la volonté, il n'y a plus de cause que la fin, plus de motion que la motion métaphorique, plus de causalité que l'amour inspiré par le bien. Cependant on dirait qu'il fallait garantir encore mieux l'indépendance, la primauté absolues du vouloir, contre les intentions et les prétentions de l'intelligence. Le marxisme s'y emploie à sa manière et dans la mesure où il révoque l'idéologie de son poste de principe à celui de conséquence. Dans une perspective différente et sans confondre du tout des pensées, d'ailleurs si opposées, Bergson s'efforce d'établir, lui aussi, la postériorité de l'intelligence et des raisons illusives et rétrospectives qu'elle propose. Découpant dans la totalité inépuisable des possibles, l'intelligence ne détermine qu'après coup, et au fond, elle nie, en déterminant, la continuité du devenir et l'unité totale. Elle est interruption de l'élan. Il semble assez difficile de s'en prendre plus profondément à la primauté de l'ordre de spécification sur l'ordre d'exercice, de l'ordre d'intention sur l'ordre d'exécution, en somme à la primauté de l'intelligible, du moteur immobile, de la fin.

Sans doute fallait-il, logiquement, aller jusqu'à cette extrémité. Mais nous croyons que, dans sa rigueur, une telle philosophie n'entraîne rien de moins que l'entière subversion du transcendantal Bien, et de tout ce qu'il embrasse et commande. Au contraire de ce que l'on imagine, Bergson mène ici à son terme la vaste opération de rationalisme, ce qui veut dire : la suppression de la finalité et, radicalement, aussi de l'amour, car le bergsonisme n'est pas une philosophie de l'amour mais de l'élan ; l'autonomie absolue de l'ordre d'exercice ou d'efficience ; ou, si l'on préfère, une immanence si intime et si totale de la conscience à l'ordre d'exercice, qu'il se voit purifié par cette coïncidence même, de toute hétéronomie, de toute subordination à la transcendance d'une fin objectivement proposée. En somme, une intégration mutuelle et immédiate de la pensée ou conscience d'une part, de la puissance et de l'ordre d'exécution d'autre part, intégration qui élimine à la fois la finalité et la volonté elle-même, non pas en sa qualité de premier moteur efficient, mais de premier mobile à l'égard du bien.

1. DESCARTES, *Méditation quatrième*, IX, 46.

15. — Ceci nous ramène, une fois de plus, à la quasi-définition : — Οὐ πάντ' ἐπείραται — et aux précisions de saint Thomas. Si la cause finale est le principe qui met en action la cause efficiente, et si, par conséquent, c'est d'elle que dépend en définitive tout l'ordre d'exercice ou d'exécution, celui-ci ne représente pourtant pas l'effet propre et immédiat du bien. L'effet propre et immédiat du bien, ce n'est pas l'action efficiente, mais le mouvement qu'il évoque dans l'appétit lui-même : *cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum* ¹.

Par conséquent, dans l'instant même où l'on croit libérer de toute dépendance l'appétit et l'ordre d'efficience ou d'exercice, non seulement on écarte la fin objectivement présentée par l'intelligence — mais du même coup on abolit, subjectivement, l'amour. Car, c'est dans l'amour que vit, en effet, c'est l'amour qui est, positivement, la causalité de la fin, mais l'amour considéré dans son instance passive, en tant que le cœur se laisse prendre, séduire, attirer et emporter par le bien. Cette passivité sans laquelle nous ne connaîtrions point l'amour et qui, comme passivité, suppose précisément un moteur supérieur, ne saurait disparaître que dans l'amour incréé. Mais là, par une nécessité qui nous mène aux antipodes des philosophies auxquelles nous faisons allusion, *il n'y a plus* d'ordre d'exercice, d'efficience, d'exécution : l'amour en acte pur, est lui-même la suprême perfection et la suprême réalité du bien.

16. — C'est un thème assez facile et rebattu que d'opposer Aristote et saint Augustin. Il y a entre eux toutes les différences de plans, de perspectives, d'attitudes, de personnes que l'on voudra et qu'il faut maintenir. Il y a toute la différence qui sépare les subjectives *Confessions* et l'objectivité de l'*Éthique* ou du XII^e livre de la *Métaphysique*. Nous demanderions seulement que l'on suive, décidément et jusqu'au bout et dans les deux sens, la distance comprise entre ces deux extrêmes. La grande dissemblance entre le point de vue de saint Augustin et celui d'Aristote n'aurait-elle pas de rapport à la distinction des deux moteurs et à leur ordre ? Par suite n'y aurait-il pas un point d'où se découvrirait à la fois l'extrême diversité et l'intime correspondance, l'étroite coexistence de l'augustinisme et de l'aristotélisme ? Le point, par exemple, auquel saint Thomas s'est placé. Si la causalité de la fin est et implique ce que nous en dit le philosophe ; si elle provoque, dans son objectivité, le mouvement subjectif, si elle attend ce mouvement et en laisse à l'appétit l'initiative : la philosophie qui dit ces choses, et qui les soutient avec une profondeur si obstinée, n'est-ce pas elle qui ouvre en vérité et non pas en apparence, l'espace secret à toutes les irruptions et à tous les mouvements, aux embrasements, aux surprises et reprises, aux glissements, aux échecs de l'amour ? Et le saint qui commence par nous dire, du centre même de l'amour vécu : « *Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te* » ne suppose-t-il pas au commencement, la primauté de la Fin et

1. S. THOMAS, *In I Ethicorum*, lect.1 (éd. PIROTTA), n.9.

du moteur immobile ? N'est-ce pas cette primauté justement qui fonde les diffusions de l'amour divin les plus mouvantes et les plus intérieures ? Et puis ces oppositions, ces variantes de perspectives ne se font-elles pas sentir encore ailleurs, entre musique et musique par exemple ? Voici l'Orphée de Gluck¹ : n'est-ce pas dans l'intime blessure de l'âme que nous sommes étreints, dans la peine inconsolable et pourtant acceptée, purgée en la grandeur de son excès (ce qui est peut-être le sens même de tout le mythe) ? Tandis que dans la quatrième cantate de Bach, au milieu du mouvement intérieur, un appel se fait entendre qui nous arrive de par delà les constellations².

17. — La philosophie morale, disons plus généralement la connaissance morale, se présente en la forme d'un paradoxe bien visible. D'une part, elle s'avance au milieu de l'indétermination, de la fluidité, de la contingence, de la mouvante subjectivité, bref en plein courant d'un devenir héraclitéen. Le *πάντα ῥεῖ*, en effet, se vérifie par excellence de la matière morale — beaucoup plus encore que la matière physique.

Je ne peins pas l'être. Je peins le passage : non un passage d'âge en autre, ou, comme dit le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourrai tantôt changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidents et d'imaginaires irrésolues et, quand il y échoit, contraires : soit que je sois autre moi-même, soit que je saisisse les sujets par autres circonstances et considérations³.

Un amour violent, une mélancolie profonde envahissent notre âme : ce sont mille éléments divers qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans la moindre tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres : leur originalité est à ce prix⁴.

Notre appréciation, notre estimation du bien, dans sa raison même de bien, est toujours sous la condition d'une disposition affective et subjective. Si l'on ajoute que nos dispositions sont la mobilité, la variation, l'instabilité même, comment trouver de ce côté un appui vraiment objectif, ferme et stable ? Nous ne pourrions plus qu'observer et « réciter » les opinions et les conduites toujours changeantes et contradictoires des hommes : « vérité en deça des Pyrénées »... Dans cette perspective, comment affirmer une connaissance valable des mœurs, de la vie morale ? Ne pourrait-on du moins en poursuivre la connaissance objective, positive ? On prendrait alors pour règle fondamentale de méthode de se défaire de toute appréciation personnelle, tant du côté de l'observateur que du côté de l'observé. Se défaire en général de toute appréciation normative fondée sur la notion de bien, puisque le bien est toujours objet d'une estimation subjective. En somme, il faudrait, à la rigueur, traiter les faits moraux et sociaux comme des choses et tâcher d'en découvrir les lois, les régularités, dans la mesure où il s'en trouve.

1. Acte II, Prélude aux enfers.

2. J. S. BACH, Cantate n° 4, *Christ lag in Todesbanden*.

3. MONTAIGNE, III, 2.

4. BERGSON, *Essai*, ch.2, p.99.

Ne pourrait-on, au contraire, entrer plus profondément dans ce devenir, et au lieu de le regarder du dehors, en rejoindre le point d'unité, le centre, l'origine? Que ce soit une nature humaine d'où tout dérive, ou quelque désir premier, par exemple, la recherche intéressée du bien, ou quelque autre « résidu » ou élément de ce genre? Ou encore coïncider avec la création continue d'imprévisible nouveauté en ce qu'elle a d'intime? ou embrasser la plus grande étendue dans le cours ou le champ illimités de nos mouvements et au lieu de les laisser s'éparpiller à l'infini, les réunir dans l'unité de la conscience, comme Montaigne, ou bien, tout autrement, comme Proust :

Je m'effrayais que les miennes [mes années] fussent déjà si hautes sous mes pas, il ne me semblait pas que j'aurais encore la force de maintenir longtemps attaché à moi ce passé qui descendait déjà si loin, et que je portais si douloureusement en moi ! Si du moins il m'était laissé assez de temps pour accomplir mon œuvre, je ne manquerais pas de la marquer au sceau de ce Temps dont l'idée s'imposait à moi avec tant de force aujourd'hui, et j'y décrirais les hommes, cela dût-il les faire ressembler à des êtres monstrueux, comme occupant dans le Temps une place autrement considérable que celle si restreinte qui leur est réservée dans l'espace, une place, au contraire, prolongée sans mesure, puisqu'ils touchent simultanément, comme des géants, plongés dans les années, à des époques vécues par eux, si distantes, — entre lesquelles tant de jours sont venus se placer — dans le Temps ¹.

Or, voici que c'est justement au beau milieu de ces eaux mouvantes, indéfinies que Socrate se met à la recherche des définitions stables, réelles et non pas nominales et allant jusqu'à l'extrême détail? Que l'on se rappelle aussi avec quelle précision Aristote ou saint Thomas définissent les espèces spécialissimes des vertus et des vices. Ainsi le règne moral offre contradictoirement à la fois le spectacle d'un océan sans limites et sans repos où tout n'est qu'abîme, immensité, agitation, incertitude et l'aspect tranquille d'un jardin des plantes où genres, espèces, variétés, en leurs essences parfumées, insipides ou vénéneuses sont distinctement fixées et rangées définitivement.

Or cette incohérence n'est-elle pas résolue par la distinction et l'ordre que nous venons de rappeler entre la proposition objective et la réponse subjective? L'appétit vise toujours un objet, toute intention a un objet et c'est par là qu'il y a du défini très précis et très détaillé dans la vie morale. Mais à cet objet proposé répond, indéfiniment variable en son tempo comme en ses résonances, le mouvement du moteur subjectif. Il ne convient donc nullement d'atténuer la rigueur des définitions objectives, ni la mobilité indéfinie de la vie. Elles sont en raison directe et non pas inverse l'une de l'autre. De sorte que la distinction et l'ordre des deux moteurs et des deux motions, nous permettent à la fois de maintenir dans son paroxysme et de résoudre dans sa profondeur le paradoxe de la connaissance morale.

18. — Pour en revenir à la question posée plus haut : quelle est la raison propre de l'incertitude des choses humaines? Cette incertitude

1. PROUST, *Le Temps retrouvé*, fin.

tient précisément à la dualité des moteurs et au fait que, la vision béatifique mise à part, il n'y a pas de lien nécessaire entre la motion objective assurée par l'intelligence et la motion intérieure qui vient de l'appétit. Entre ces deux moteurs et dans la dépendance même du second (l'appétit) au premier (le bien intelligible), il n'y a qu'une connexion synthétique et hypothétique — donc une contingence radicale. N'est-ce point pour y échapper que l'on voit s'édifier tant de systèmes, se multiplier et s'anéantir tant d'opinions ?

Et, ici, ne dirons-nous rien de la syndérèse — *συντηρέω*, conserver, préserver, observer — ? La syndérèse maintient les principes immobiles. « *Omnis motus ab immobili movente procedit* ¹. » La syndérèse observe et préserve le moteur immobile de toute notre vie morale, ce moteur qui est immobile parce qu'intelligible : « *oportet quod primum intelligibile et primum desiderabile sint eadem* ². » Et parce qu'il est immobile et intelligible, il éclaire tous les mouvements affectifs et il permet de les juger. C'est pourquoi la syndérèse se rapporte au bien, non point elle-même par mode d'inclination affective, mais par mode de règle et de direction. Et ainsi elle est une puissance de connaissance et de jugement. Elle fait l'ostension du bien, de l'exigence objectivement, intelligiblement inscrite dans le bien : *bonum est faciendum*. Mais dans syndérèse il y a *συν*, avec. Avec quoi ? Il s'agit d'une ostension pratique puisqu'elle manifeste objectivement le bien en regard de l'appétit : « *Legem naturalem scriptam in cordibus* ³. »

La syndérèse est donc tout autre chose que la conscience du Vicaire savoyard. La lumière du Seigneur scellée sur notre face et nous découvrant l'exigence intelligible, objective du bien : *bonum est faciendum*, ne se confond que d'assez loin avec l'immortelle et céleste voix d'une nature subjective, unique moteur dont nous n'aurions qu'à rejoindre et à suivre l'ingénue simplicité.

JACQUES DE MONLÉON.

(À suivre)

1. S. THOMAS, *In XII Metaphysicorum*, lect. 7.

2. *Ibid.*

3. *Rom.*, II, 7.