

# Une nouvelle Apologie du christianisme

Autor(en): **Michaud, E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **4 (1914)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403845>

## **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.

## Une nouvelle Apologie du christianisme.

---

Elle est composée sur le plan suivant. Trois volumes et vingt-quatre méditations :

Tome I<sup>er</sup>. *L'ascension vers Dieu* : — I<sup>o</sup> méditation : La logique est-elle une base solide et un exact moyen de connaissance ? — II<sup>o</sup> : Ontologie : la notion de l'être et son contenu. La subjectivité et l'objectivité. — III<sup>o</sup> : la substance, l'énergie et la matière. — IV<sup>o</sup> : l'âme et la personne. — V<sup>o</sup> : le monde et Dieu. Théodicée philosophique.

Tome II. *Dieu dans l'univers* : — I<sup>o</sup> méditation : Qu'est-ce que Dieu ? — II : Dieu existe. — III<sup>o</sup> : le monisme erroné. — IV<sup>o</sup> : Dieu personnel. La thèse. — V<sup>o</sup> : Dieu personnel. Les objections. — VI<sup>o</sup> : la création. — VII<sup>o</sup> : encore la création. Quelques essais d'explication. — VIII<sup>o</sup> : la Providence. — IX<sup>o</sup> : la Providence et le Christ.

Tome III. *La Vie en Dieu* : I<sup>o</sup> méditation : Le corps et l'âme. — II<sup>o</sup> : L'âme. — III<sup>o</sup> : La raison et la conscience. — IV<sup>o</sup> : le vrai, le beau, le bien, comme base fondamentale de la morale. — V<sup>o</sup> : la sainteté. — VI : l'esprit dans la prière et dans les sacrements. — VII<sup>o</sup> : Comment la lettre tue l'esprit. — VIII<sup>o</sup> : l'immortalité de l'âme. — IX<sup>o</sup> : le purgatoire et le salut universel. — X<sup>o</sup> : Profession de foi. — Epilogue <sup>1)</sup>.

Et maintenant, pourquoi cette Apologie ?

### I.

Tout d'abord, je l'ai écrite pour moi, pour mon instruction et mon plaisir. Ces difficiles questions de métaphysique religieuse me préoccupaient et m'attiraient, peut-être un peu comme l'abîme dans les montagnes. Je ressentais quelque peur, non celle du doute, mais celle de la difficulté. Je comprenais qu'on

---

<sup>1)</sup> *Méditations de philosophie religieuse*, 3 vol. Lausanne, Bridel, 1913, 3 fr. le volume.

pouvait aisément s'illusionner ; je n'avais pas confiance en certains arguments d'Augustin, d'Anselme, de Descartes, de Malebranche, qui me paraissaient erronés, et pourtant j'avais aussi le sentiment qu'ils contenaient quelque chose qu'il ne fallait ni dédaigner ni négliger.

Un jour, il me sembla comprendre avec une particulière évidence qu'il ne faut pas confondre la métaphysique et la logique, et je crus apercevoir que les quatre grands esprits susnommés avaient péché par excès de métaphysique, et que celle-ci les avait entraînés, à force d'*apriori*, à une certaine distance de la logique. Je m'appliquai alors à scruter le point de vue logique, qui me parut représenter l'essence même de la raison et en quelque sorte l'essence des choses, la raison d'être de chaque être. Ce terrain était plus solide.

Une fois dans cet ordre d'idées, je me laissai aller au fameux *Pourquoi pas?* Pourquoi ne tenterais-je pas l'aventure? S'il y a des aviateurs pour parcourir l'espace, pourquoi n'y en aurait-il pas pour s'élever dans les régions de la pensée? Il faut risquer ce que l'on aime. Si je tombe, ce sera comme tant d'autres. On me dira pourquoi, on me réfutera, et, en me réfutant, on démontrera la vérité. J'aurai ainsi été utile à ceux qui, voyant mieux que moi, profiteront de ma chute. Gloire au malheureux Chavez et à tant d'autres!

Une autre idée me hantait. Autant je trouvais forte la démonstration de l'existence de Dieu tirée de l'existence de l'univers, autant j'étais parfois surpris à la pensée qu'elle pût être la seule preuve. N'y a-t-il pas plusieurs demeures dans la maison du Père céleste? Et si plusieurs chemins mènent à Rome, pourquoi n'y en aurait-il pas plusieurs qui mènent à Dieu, qui est le centre, le point où convergent tous les points de la circonférence? Et les aveugles, et les sourds, me disais-je; les gens qui n'ont qu'une faible idée des merveilles sur lesquelles on s'appuie dans la démonstration cosmologique, ne pourraient-ils pas, ne devraient-ils pas avoir un dédommagement à leurs infirmités en contemplant les beautés du monde intérieur de l'âme, en entendant les harmonies qui résonnent dans l'intimité de leur ouïe spirituelle? Pourquoi pas?

Si je réussissais, sans tomber dans les fantaisies aprioristiques de certains métaphysiciens, à démontrer que la logique, une fois aux prises avec l'idée de l'*être en soi*, non pas des

apparences superficielles et passagères inventées par les caprices de l'imagination, mais de l'être général, universel, qui est à la base de tous les êtres et qui, ne dépendant pas de nous, est absolu par rapport à nous, si je réussissais, dis-je, à prouver que la logique est une force supérieure à l'arbitraire de l'esprit, une force qui s'impose, qui est plus que telle et telle idée, puisqu'elle est le lien de toutes les idées, le lien qui les enchaîne en un faisceau ferme et indestructible; oui, si je démontrerais cela, qui me réfuterait? Aucun logicien, puisqu'il devrait me réfuter par la logique, ce qui serait un cercle vicieux.

En outre, si je réussissais, n'aurais-je pas rendu service à tous les intérieuristes, qui vivent dans leur intérieur spirituel? ne leur aurais-je pas ainsi appris qu'ils portent avec eux, au fond même de leur raison, un trésor à exploiter, une mine qui vaut celles de l'intérieur de la terre, la mine spirituelle de la logique des idées et des choses? Une fois en possession de ce lien qui enchaîne les êtres entre eux, ne pourrait-on pas parcourir le monde de la pensée sans s'y perdre comme dans un dédale? *Omnia mecum porto* . . . Ce seraient, non des Lettres, mais des Méditations pour des aveugles, et aussi à l'usage de ceux qui voient. Si des savants ne savent pas découvrir dans les faits de la physique et de la chimie le principe de causalité qui mène à la cause première, à Dieu même, peut-être des philosophes sauront-ils apercevoir dans l'être en soi, bien compris et dialectiquement creusé, cet absolu qui est en soi et par soi, qui explique toutes les relativités des mondes contingents, lesquels ne seraient pas sans lui et par conséquent découlent de lui. Ernest Naville, en 1835, était plus sensible aux preuves dites métaphysiques de l'existence de Dieu qu'aux preuves extérieures<sup>1)</sup>.

Et à mesure que je suivais le fil de mes analyses et de mes déductions, il me semblait voir toujours plus clair devant moi et autour de moi. Et ce fut pour moi une grande joie; et pourquoi n'aurais-je pas songé alors à en faire jouir les amis qui pouvaient peut-être en jouir comme moi et mieux que moi? Pourquoi ce qui m'avait rapproché scientifiquement,

---

<sup>1)</sup> Voir sa *Vie et sa Pensée* par Hélène Naville, p. 71. Genève, Georg, 1913.

ou, si l'on aime mieux, logiquement, de Dieu, ma cause première, ma raison d'être, le lien de tout ce qui est en moi, mon idéal et ma fin; pourquoi ce qui m'a rempli d'une énergie spirituelle nouvelle, ne pourrait-il pas procurer aussi quelque satisfaction intellectuelle et morale à des frères?

Et voilà pourquoi et comment j'ai écrit ces petits volumes, faible lumière pour ceux qui errent dans la nuit, mais assez sûre pour les guider; feuilles desséchées, disait Lacordaire en pareil cas, mais sur lesquelles le voyageur fatigué peut reposer sa tête et y trouver le bon sommeil qui restaure les forces. D'ailleurs, ces volumes ne sont pas de ceux qui compliquent les questions par un prétentieux étalage d'érudition, mais de ceux qui les simplifient en allant droit *ad rem*.

Depuis lors, j'ai relu une partie de Malebranche, et loin de m'attrister, je me suis senti réconforté. Certes, je rejette certaines opinions de ce philosophe qui me paraissent injustifiables; mais, d'autre part, je sens vivement la valeur des pensées comme celles-ci:

« Sans la Raison, il n'y aurait pour nous ni relation, ni mesure, ni ordre, ni vérité, ni par conséquent aucune clarté, bref aucune pensée véritable<sup>1)</sup> ». Telle est la base.

« Par cela seul que nous pensons, nous pensons l'Être, car penser rien serait ne pas penser du tout; donc du moment où nous pensons, indubitablement l'Être existe. Mais cet être que nous pensons ainsi, il est au-dessus des êtres particuliers, de leurs modifications et de leurs fragments. C'est l'être pur et simple, autrement dit l'*Être sans restriction*. Comme une raison n'est qu'un rayon particulier de la raison universelle, ainsi mon être n'est qu'un fragment de cet être total: ces deux propositions n'en font qu'une. Tous les êtres particuliers participent à l'Être, mais nul ne l'égale. L'Être renferme toutes choses, mais tous les êtres créés et possibles, avec toute leur multiplicité, ne peuvent remplir la vaste étendue de l'Être<sup>2)</sup> ».

« Toutes les fois qu'à l'occasion d'idées particulières l'esprit humain s'élève à la généralité par les formes abstraites de genres et d'espèces, il y met immédiatement l'infini... Cette notion de l'infini ne suit pas, mais précède les autres, et

---

<sup>1)</sup> *Malebranche*, par H. Joly, p. 57. — <sup>2)</sup> *Ibidem*, p. 58.

elle est la source d'où elles émanent... Par cela seul que nous pensons l'Être sans restriction, l'Être infiniment parfait, un tel Être existe; car l'existence est nécessairement comprise dans l'idée que nous en avons. De toutes les preuves de l'existence de Dieu qui ont été données par les philosophes, celle-ci est la plus simple et en même temps la plus sûre... Ainsi cet Être sans restrictions, cet être absolu, cet être infini, cet être que nous pensons et affirmons quand nous pensons quoi que ce soit de clair, cet être nécessaire et par conséquent éternel, cet être en qui aucune distinction ne peut être faite entre le possible et le réel, entre l'essence et l'existence, c'est aussi l'Être parfait. Toutes ces expressions sont synonymes... La propriété essentielle à l'être infini, c'est d'être en même temps un et toutes choses, composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections différentes, et tellement simple qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle<sup>1)</sup> ».

Mais, d'autre part, je ne saurais approuver les idées suivantes du même philosophe. Je cite textuellement soit Malebranche même, soit l'analyse de M. Joly :

P. 110: Dieu seul agit... Nul homme n'est à lui-même ni le principe de son amour, ni l'inspiration qui l'anime et qui le conduit. Il n'est pas plus à lui-même sa propre force et son propre élan qu'il n'est à lui-même sa propre lumière. C'est celui qui est sa raison et sa lumière qui est en même temps la *substance* de son bien et l'excitateur de son amour.

P. 111: L'âme garde toujours la même quantité de force qu'elle a reçue; seulement elle la disperse, elle l'égaré; elle ne suit pas dans sa ligne droite le mouvement initial auquel elle devrait céder<sup>2)</sup>.

P. 113: La cause réelle est unique, et c'est toujours la même qui agit partout... Prétendre que les êtres de la création, l'homme y compris, soient capables d'une action efficace, c'est traîner dans l'ornière de tous les scolastiques. A la suite de ce misérable et pitoyable Aristote, ils s'ingénient à établir en dehors de Dieu une nature à laquelle ils donnent vingt noms divers.

---

<sup>1)</sup> Ibidem, p. 59-63.

<sup>2)</sup> J'objecte: si l'âme se dirige, change sa direction, etc., elle agit donc, elle est donc active et cause de sa déviation. C'est quelque chose, cela.

P. 114: Il est contradictoire que les corps puissent agir sur les corps. Ils ne peuvent rien d'eux-mêmes. La force mouvante d'un corps n'est que l'efficace de la volonté de Dieu qui le conserve successivement en différents lieux. La matière n'a qu'une capacité passive de mouvement... Je nie que ma volonté soit la cause véritable du mouvement de mon bras, des idées de mon esprit.

P. 115: « Dieu fait tout comme *cause véritable* et il ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes *occasionnelles* de l'exercice de la sienne en conséquences de lois générales ». — Donc Dieu partout, Dieu acteur unique de tout ce que les êtres particuliers semblent accomplir<sup>1)</sup>.

La matière, disait Descartes, c'est de l'étendue, de l'étendue figurée et mobile. La figure n'était que « le terme de l'étendue », ce qui la détermine et lui donne ces formes variées qui font la beauté de l'univers. Et ces figures sont produites par le mouvement. « Les corps n'ont pas d'autres qualités que celles qui résultent de leurs figures ni d'autre action que leurs mouvements divers ». Telle était aussi la doctrine de Malebranche<sup>2)</sup>.

L'inertie absolue de la matière était un dogme qu'aucun cartésien ne discutait. Dans ce système, Dieu par l'efficace de sa volonté fait les mouvements des corps, des esprits et des volontés; et ce mouvement est la condition des rapprochements, des relations, de la diversité, de la vie, de la beauté. Tel est le mécanisme universel. Malebranche a accepté le cartésianisme. Il n'y a nulle part une force d'évolution. L'évolution, c'est Dieu agissant et faisant agir ses créatures<sup>3)</sup>. Etc., etc.

Certes nous sommes loin de ces théories aujourd'hui. Mais si la physique de Descartes et la métaphysique de Malebranche sont aujourd'hui abandonnées, est-ce à dire que tout, dans les idées de ces penseurs, soit à délaissier? Je ne le crois pas. La partie ontologique et logique sera toujours à considérer.

Selon Gustave Le Bon<sup>4)</sup>, la matière se compose de tourbillons d'éther. L'éther est le substratum des mondes et des

---

<sup>1)</sup> N'est-ce pas là du panthéisme? Dieu seule cause, seul acteur: donc les créatures ne sont que des apparences immobiles — mais M. se contredit quand il avoue que nous opérons nos déviations...

<sup>2)</sup> *Ouvr. cité*, p. 118. — <sup>3)</sup> *Ibidem*, p. 122-124.

<sup>4)</sup> *La naissance et l'évanouissement de la matière* (1908).

phénomènes physiques. On ignore sa nature. Il est ce en quoi se propagent les ondulations de la lumière. Impossible de l'isoler. Rien ne peut s'expliquer sans lui, sans ses vibrations. La vie est une de ses transformations (p. 17-22).

Un corps représente un état d'équilibre entre les éléments intérieurs dont il est formé, et les éléments extérieurs qui agissent sur lui. Les énergies se produisent ou se manifestent quand il y a des perturbations d'équilibre de l'éther, et cela jusqu'au rétablissement de l'équilibre (p. 36, 40).

La matière n'est pas éternelle, puisqu'elle se dissocie constamment pour retourner à cet éther mystérieux, premier substratum des choses (p. 48).

L'inertie n'est que l'équilibre des éléments intérieurs. Un univers peut faire explosion par rupture d'équilibre, par dissociation de ses éléments (p. 55-57). De cette dissociation se forment des nébuleuses et de nouveaux astres.

Ainsi donc l'éther est et vibre; il forme des tourbillons. Ces tourbillons d'éther constituent les atomes, et ceux-ci les mondes. Ces atomes et ces mondes peuvent se dissocier; cette dissociation est une rupture d'équilibre qui produit des énergies et des forces.

Le Bon appelle mort cette transformation d'un monde qui disparaît (p. 51). Il dit que c'est rentrer dans l'éther primitif (p. 53), et il appelle cet éther primitif « le néant des choses ». En sorte que le mouvement total serait d'abord la condensation de l'énergie sous forme de matière, ensuite la dépense de cette énergie. Mais pourquoi Le Bon appelle-t-il destruction *finale* ce retour à l'éther? Il avoue cependant que cette fin est peut-être un recommencement (p. 58).

Si le premier mot des choses, et le dernier, sont l'éther, ce n'est donc pas le néant. Si tout sort de là, même la sensibilité et la vie (p. 25-26), ce n'est donc pas le néant.

Si la matière n'est qu'une variété de l'énergie, c'est donc l'énergie qui prime la matière. « Matière et énergie sont deux choses identiques sous des aspects différents: la matière n'est qu'une forme stable d'énergie, et rien d'autre » (p. 65).

Donc énergie et transformations incessantes de cette énergie, tel est le fond du mystère. Parmi ces transformations sont certainement la vie et la sensibilité, dont nous connaissons très peu de chose, trop peu pour nier, assez pour conjecturer,



et pour conjecturer dialectiquement et logiquement d'après les données de la raison et de la science.

« Rêveur, » dira-t-on; utopiste, chercheur de chimères et de vaines spéciosités, etc. — Je connais ce dictionnaire. Rousseau a écrit ses *Rêveries*, et ce ne sont pas ses plus mauvaises pages. Il y a rêveries et rêveries. — Est-ce une rêverie de distinguer la logique et la métaphysique? Affaire de mots sans doute. Mais du moment qu'on entend par métaphysique une poursuite d'idées souvent illogiques et même incompréhensibles, j'ai raison, ce semble, de placer la logique plus haut, en ce sens qu'elle est vraie en tant que lien exact entre les idées et les choses. Ce lien est solide, cette marche est sûre; tout dépend du point de départ. Il est clair que si le point de départ est chimérique ou erroné, on aboutit à l'abîme; mais le désastre n'est pas dans la marche même, dans la logique des mouvements; il est déjà implicitement dans l'erreur du point de départ.

Mais, précisément, je ne m'appuie que sur un point de départ *réel* et ferme. Il est double. Il y a l'être particulier *réel*, disons la terre, ou le ciel, ou l'univers. Je ne saurais douter de leur réalité, et je cherche une cause réelle à ces êtres réels qui n'ont pas en eux leur raison d'être, et qui doivent l'avoir ailleurs, et j'arrive ainsi à leur cause première, à Dieu. Mon argumentation logique est irréfutable. C'est la preuve cosmologique de l'existence de Dieu.

Il y a encore l'être général ou universel. Je ne le confonds pas avec l'être chimérique, imaginaire. Je le tiens pour réel: car je ne saurais douter que l'être existe. Je sais qu'il y a des êtres fantastiques, produit de mon imagination et de mes caprices; mais il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de savoir si *l'être* est, ou s'il n'est pas; si l'être, quand je le pense en soi, n'est qu'une illusion, ou s'il est la base et la condition de tous les êtres particuliers qui tombent sous mes sens. Je sais bien que mon *idée* de l'être en soi n'est, comme idée, qu'une idée. Mais cette idée qui tient une si grande place et si fondamentale dans la raison humaine, cette idée qui n'est pas seulement en moi, qui est encore dans tous les esprits et qui y joue le rôle de base et de condition *sine qua non* de la vie intellectuelle, et par conséquent aussi de toute notre vie sociale, cette idée, dis-je, n'est-elle qu'une chimère et une illusion? Il m'est impossible de l'admettre. Il m'est impossible de croire

que son objet, l'être, ne soit pas, et qu'il ne soit qu'une forme du non-être. Il m'est impossible de croire que ce qui est dans tous les esprits les plus droits, que ce que tous comprennent, *l'être*, ne soit nulle part et se ramène à un pur néant.

Je sais bien que cet être général et universel qui est dans tous les esprits et qui y est d'autant plus réellement qu'il est plus réfléchi et plus conscient, je sais bien qu'il n'est pas un être matériel, assimilable à la réalité sensible. Je sais bien qu'il est dans mon esprit à l'état spirituel ou intellectuel, mais je comprends très bien que l'être spirituel, objet de mon idée la plus profonde et la plus réelle, est une réalité. C'est là mon point de départ; il me faudrait être sceptique pour m'en départir. Sceptique vis-à-vis des fantaisies, oui; mais croyant, je dis même voyant, vis-à-vis de ce qu'il y a de plus évident et de plus radical dans l'être.

On peut faire des rêves sur l'être et surtout sur les formes chimériques de l'être, oui certainement, mais l'être même, l'être dans son fond, l'être en soi, n'est ni une chimère ni un rêve. Voilà ma conviction non de rêveur, mais de penseur.

Les *Meditationes de prima philosophia* (1641), de Descartes, portaient sur la métaphysique; car, pour lui comme pour Aristote, la philosophie première était la métaphysique. On a beau suspecter celle-ci et chercher à la compromettre par la fausse métaphysique des faux métaphysiciens, c'est-à-dire des coureurs d'*a priori*, des fabricants de fantaisies sans logique et sans dialectique. Les erreurs de ces imaginatifs ne sauraient prévaloir contre les logiciens et les dialecticiens qui s'appuient sur le réel et le positif, et qui tirent de l'être même, et non d'idées chimériques, ce qu'on appelle la philosophie de l'être, qui est la première philosophie et la base même de la vraie métaphysique.

Schérer, qui était un sceptique et dont je me sépare catégoriquement, a dit de Renan: « Il est de la race des métaphysiciens, car ce sont les choses générales qui sont seules réelles à ses yeux; et il est en même temps de la race des gnostiques, ne pouvant se contenter des abstractions à l'état abstrait, mais les personnifiant en quelque sorte malgré lui<sup>1)</sup> ». Schérer se trompe, quand il accuse Renan et tous les méta-

---

<sup>1)</sup> *Etude sur les Dialogues philosophiques*; Œuvres, T. V, p. 307.

physiciens de n'admettre comme réelles que *les seules choses générales*. Je ne sache pas que l'on doive nier la réalité des choses particulières pour affirmer la réalité des choses générales. De plus, Schérer se trompe encore, quand il accuse Renan et tous les métaphysiciens de personnifier les abstractions à l'exemple des gnostiques. Qui parle de personnification d'abstractions? Mais vouloir réduire l'abstraction au néant, est un autre extrême et un autre abus. On n'abstrait rien de rien, mais seulement de quelque chose, et ce qui est abstrait logiquement de quelque chose, est encore quelque chose à sa manière. Quant à *l'être en soi*, il n'est pas *quelque* chose, il est *la chose en soi*; l'idée que j'en ai peut être plus ou moins abstraite, mais il est autre et plus que l'idée que j'en ai.

Schérer se moque de Renan comme d'un homme « qui voudrait se mettre à la fenêtre pour se voir passer dans la rue<sup>1)</sup> ». Renan pouvait le railler à son tour comme un homme qui ferme la fenêtre pour pouvoir nier qu'il passe quelqu'un dans la rue. Mais cela même n'est pas nécessaire. Schérer ne s'est-il pas raillé lui-même, quand, voulant se moquer de Renan qu'il accusait de concrétiser l'abstrait, il concrétait lui-même la vie en lui donnant la réalité des choses vivantes, et en disant: « Pour moi, la vie n'existe pas, il n'y a que des êtres vivants ». Très bien: car s'il y a des êtres vivants, il y a des êtres qui ont vie, et si leur vie est réelle, elle est donc une réalité.

Schérer, qui reproche à Renan sa naïveté, n'est-il pas lui-même naïf, lorsqu'il considère l'*absolu* et l'*infini* comme des mots « vides de sens et contradictoires »? Et pourquoi? « parce qu'ils tendent à donner un sens *positif* à des notions dont le propre est d'être purement *négatives*<sup>2)</sup> ». C'est justement ce qu'il faudrait prouver. Mais Schérer ne prouve pas. Il commence par supposer que limite et relatif c'est la même chose, et qu'en supprimant la limite on supprime du même coup le relatif, *sans qu'il reste rien de positif*. Le tort est de croire que le relatif n'est rien de positif. La vérité, au contraire, est qu'il y a du positif dans le relatif, mais que le relatif, comme tel, n'a pas en soi sa raison d'être; il faut qu'il soit expliqué par un autre, par un être qui ne soit pas relatif, mais qui ait sa raison d'être en soi, l'être en soi ou l'absolu. Non seulement l'absolu

---

<sup>1)</sup> P. 311. — <sup>2)</sup> P. 314.

n'est pas un mot vide de sens, encore moins une notion négative; il est positif, et ce n'est que de lui que le relatif tient la parcelle d'être ou l'être limité qui est en lui. Et voilà pourtant avec quels sophismes la philosophie est obligée de lutter depuis quelques milliers d'années!

Outre ces paradoxes, je voyais l'engouement de la plupart des esprits pour ce qu'on appelle l'expérimentalisme, le pragmatisme, le *vécu*. Au fond, c'est, sous d'autres termes, le positivisme. On ne veut admettre que ce qui se voit, s'entend, se palpe, dans le sens matériel; et plus c'est matériel, plus cela a de la valeur. Telle est du moins la théorie; mais en réalité, si l'on examine les dires de nos pragmatistes et de nos expérimentalistes d'aujourd'hui, on doit constater qu'ils avancent une quantité d'assertions qu'ils n'ont aucunement expérimentées et qui sortent simplement de leur intelligence aprioristique ou même de leur imagination. Par exemple, M. Bergson, qui passe pour un des chefs de la philosophie expérimentale en France, abonde en images, en comparaisons, qui ne sont certainement pas des conséquences logiquement déduites de faits dûment constatés, mais qui lui sont inspirées par son imagination plus ou moins poétique. Regardez-y de près, vous serez frappés de la place considérable qu'occupe la poésie dans ses exposés. Partout il suppose! Dans son « Evolution créatrice », le mot « créatrice » n'est pas pris dans son sens habituel, mais dans le sens d'une simple production. Il n'y a pas de réelle création dans son système. Il présuppose à toute évolution une chose qui doit évoluer, et qui existe déjà. L'a-t-il constatée? Est-elle déjà tombée dans ses prises? Non. Mais il la présuppose! Certes je ne m'en plains pas, mais je constate qu'elle est le produit de sa raison et non de son expérimentation. Et tout son livre est rempli de suppositions de ce genre, de raisonnements par analogie.

W. James n'est pas moins homme d'imagination, malgré les affirmations tranchantes de ses disciples, d'après lesquelles il ne faut admettre que ce qu'on a expérimenté. Cette école nie l'âme, parce qu'elle ne peut pas l'expérimenter. Mais expérimente-t-elle la raison? Palpe-t-elle cette faculté qui lie nos jugements entre eux? Pas davantage. Le langage de nos expérimentalistes actuels est une vraie logomachie. Ces messieurs se paient de mots. Ils essaient de nous faire croire comme

choses positives des choses absolument fantaisistes (je ne dis pas rationnelles). Le rationnel est le juste milieu entre le fait matériel et la fantaisie; ils vont de celui-là à celle-ci, et rarement ils s'arrêtent dans le juste milieu.

Or c'est ce juste milieu, ce rationnel, ce lien logique des choses et des idées que j'ai voulu rétablir à sa juste place et dans son rôle réel. On trouve que je ne sacrifie pas aux dieux du jour, que je ne serai pas lu, que les Descartes, les Malebranche, les métaphysiciens et les ontologistes d'autrefois ne comptent plus, que nous avons d'autres points de vue, etc. Ces points de vue, on les indique en tout cas bien mal, pas de manière, certes, à faire oublier les anciens problèmes encore non résolus. L'Evolution créatrice de M. Bergson est-elle sans mystère? Il ne le paraît guère. L'ancienne création, qui consistait à faire quelque chose de rien, est périmée, je le crois; mais la création qui consiste à produire un être qui n'existe pas encore, est-elle expliquée par l'évolution actuelle? Il ne le paraît pas davantage. Lorsque M. Bergson définit la matière « la congélation de la vie », lorsqu'il la montre comme le débris, le détritius de la fusée, du jet primitif, de l'élan vital, de cette énergie qui, en retombant sur elle-même, devient monde et matière, lorsqu'il dépeint ainsi son système, le fonde-t-il sur une expérimentation ou sur sa façon, à lui, de concevoir les choses? Il défend à qui que ce soit d'énoncer une conclusion qui dépasserait les considérations empiriques sur lesquelles il la fonde, mais où et comment prouve-t-il que ce sont des considérations empiriques? Quant à l'évolution qui joue un si grand rôle dans son système, explique-t-elle, comme telle, l'origine et la source de la chose évoluée? Nullement. Ce sont des changements de mots, ou des effets de mots. Quant aux idées, on n'y touche pas. Ce serait de l'idéologie! Fi donc. Qui s'occupe encore de ces utopies?

Voilà où nous en sommes depuis qu'on n'étudie plus la logique et l'ontologie, depuis qu'on a biffé ces questions et qu'on les a rayées de la philosophie. Mais la philosophie sans elles est-elle bien encore la vraie philosophie? Ce qui reste de celle-ci, en tout cas, n'est certainement plus la philosophie complète, pas plus qu'un tronçon d'homme sans pieds et sans bras n'est un homme complet.

Malgré le discrédit de passer pour un intellectuel aux yeux de nos sentimentalistes et de nos pragmatistes, j'ai voulu m'accorder le plaisir de brûler un peu d'encens à nos anciennes déités, qui, je crois, sont encore les vraies. La perruque d'Aristote, je ne la regrette pas et je l'écarte volontiers; mais ce qu'il y a de vrai et d'intellectuel dans sa philosophie (je ne parle pas de sa physique), comme dans celle de Platon, cela m'est toujours cher et précieux. Et j'estime que ces richesses idéales et logiques ne sont pas de trop dans ce que nous appelons nos richesses « vécues », qu'il s'agisse de notre terre ou de la planète Mars, peu importe.

Kant distingue la nécessité *logique* et la nécessité *réelle*, la nécessité d'un *jugement* et la nécessité d'une *chose*. Selon lui, nous pouvons penser une chose, la douer logiquement de plusieurs attributs qui se conviennent, mais il ne s'en suivra pas que cette chose existera réellement. Toute ma conception n'est alors qu'une supposition.

Très bien. Il ne s'agit là que de suppositions. Mais quand je parle de *l'être*, de l'être *en soi*, je ne parle pas seulement de l'être que je conçois et qui n'existe que dans ma pensée. Je parle de l'être réel: car l'être, comme tel, ne peut pas ne pas être. L'être est.

Si je dis: *l'être est*, je vois qu'il est; il est au moins dans ma pensée. Or n'est-ce rien que d'être dans la pensée, dans la raison? Cette convenance de l'être et de l'existence, convenance d'identité, n'est-elle rien? Le supposer n'est-ce pas annihiler la raison et la logique? Qui ne voit que l'idée de l'être en soi n'est pas l'idée d'un être particulier, et qu'on ne peut pas apporter à celle-là la restriction qu'on doit apporter à celle-ci? Si j'attache tant d'importance à la logique pour restreindre celle-ci, pourquoi amoindrir cette même logique dès qu'il s'agit de reconnaître toute l'étendue (indéterminée) de celle-là?

Je dis qu'il est impossible de traiter *l'être en soi* comme un simple être de raison et une simple supposition. Je vois, je sens qu'il y a des êtres, donc qu'il y a de l'être, donc que je suis ici sur un terrain *réel*. C'est donc de l'être *réel* qu'il s'agit, bien que ce ne soit pas d'un être particulier. Or l'être *réel*, en tant que *réel*, existe.

Eh quoi! cette logique des choses à laquelle je crois si profondément dans la vie pratique, comme à l'évidence même, ne serait plus qu'une illusion dans la vie spéculative, dès qu'il s'agit de l'être *en soi*, et de la notion la plus essentielle et la plus fondamentable de la raison humaine!

Dire que *l'être en soi est*, c'est de l'évidence, de l'identité, de la tautologie, de la rationalité.

S'élever à cet ordre d'idées, est-ce s'imposer cette montée pénible, pierreuse, dont on parle quelquefois? Je n'en crois rien. Mais supposons-le s'il le faut, et ajoutons qu'arrivé sur la hauteur, on est vite dédommagé en découvrant des horizons nouveaux.

Notre raison possède comme un bien propre, comme une substance inaliénable, des notions que nous disons absolues, en ce sens qu'elles existent, même indépendamment de nous, même indépendamment de notre propre existence, en nous et au-dessus de nous; ces notions sont l'idée du vrai, l'idée du beau, l'idée du bien, l'idée de l'absoluité, du durable de ces choses, de leur unité, de leur lien logique et indestructible, lien s'étendant même jusqu'à l'infini, lien qui lie les choses de l'univers et qui en fait la solidité et la perfection. Ces choses, nous les voyons, nous les sentons. C'est cette force rationnelle, logique, absolue, qui est l'être, l'ontologie; c'est en elle qu'est la base de notre être, de notre vie, de notre raison impersonnelle et personnelle, à la fois universelle et consciente. La solidité de notre moi est la solidité même de ces choses.

Cousin a fait ressortir ce point de vue en exposant ainsi la doctrine du *Théétète*: «N'est-ce pas un fait incontestable que par delà les impressions des sens, la raison développe en nous certains jugements sur les rapports des objets sensibles, sur leur différence ou leur ressemblance, sur l'identité ou l'opposition, sur l'unité, sur l'existence, sur la beauté et la difformité, sur le mérite et le démérite, sur la bassesse et la dignité, sur la convenance et la disconvenance? D'où viennent ces jugements? Ce ne peut être de la sensation, car la sensation est renfermée tout entière dans l'impression organique faite sur chaque sens en particulier. La plus légère comparaison entre ces impressions dépasse les bornes de chaque sensation particulière et suppose l'intervention d'un nouvel élément». Etc.<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Cité par Janet, *Vie de Cousin*, p. 224-225. Cf. p. 226-227, argument du *Premier Alcibiade*.

La raison implique-t-elle le passage *de l'idée à l'être*? La raison, force pensante, est évidemment une réalité comme force. De plus, les idées qui sont pensées par elle, lorsqu'elles sont des vérités universelles et nécessaires (par exemple, le tout est plus grand que sa partie, la production d'un effet suppose une cause), ces idées sont réelles, et non chimériques. Je ne dis pas qu'elles sont des réalités matérielles, mais elles sont des réalités; elles existent donc quelque part. Si ma raison qui les pense et les conçoit comme universellement vraies, cessait d'exister, elles continueraient d'exister et d'être vraies, en elles-mêmes; elles ont donc une certaine absoluité, puisqu'elles sont indépendantes de la raison qui les conçoit. Est-ce ma raison qui les crée? Non. Je les pense parce qu'elles sont des vérités, elles ne sont pas des vérités parce que je les pense. Ces vérités sont des réalités logiques de l'ordre spirituel.

Nous avons une tendance à déprécier la valeur des réalités qui ne sont ni visibles ni palpables. Nous avons tort. La réalité logique et spirituelle a plus de valeur que la réalité seulement matérielle. Dire que les principes ne sont que des formes de l'entendement et des lois constitutives de l'esprit humain, ce n'est pas les réduire à des illusions qui disparaîtraient si l'esprit humain disparaissait: car nous avons déjà dit qu'elles sont vraies, absolument vraies, indépendamment de notre raison, donc antérieures et postérieures à la raison.

Ces idées ont préoccupé Cousin avant Hamilton (1828), avant Rosmini (1831). Paul Janet a reconnu que c'est Cousin qui le premier a posé en France «le problème du passage de l'idée à l'être»<sup>1)</sup>. Le principal objet de Cousin, dès 1818, a été «d'établir des idées *pures*, distinctes des idées *sensibles*. Ces idées pures sont pour lui comme pour Platon l'expression de la raison *éternelle*, qui se manifeste en nous sans être nous et qu'il appellera plus tard la raison *impersonnelle*. Cette philosophie idéaliste n'est pas un idéalisme subjectif à la manière de Kant ou de Fichte, mais un idéalisme *absolu* à la manière de Platon et de Schelling<sup>2)</sup>».

Ce qui est digne de préoccuper un penseur, c'est la réalité qui a un caractère fixe. Ce qui passe importe moins.

---

<sup>1)</sup> *Victor Cousin*; p. 73, éd. 1885.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, p. 97-98.



Mais ce qui est stable, ce qui résiste et dure, ce qui tient de l'absolu, mérite d'être creusé. Les esprits superficiels ne voient que le relatif, le passager; « tout coule », disent-ils. Ils ne voient pas ce qui ne « coule » pas. Voyons ce qui, dans les relativités fluides, est durable; voyons la logique des idées et des choses, l'ontologie, la force rationnelle de l'univers et de la vie.

Evidemment l'ontologie fonde la logique; s'il n'y avait pas d'ontologie d'abord, il n'y aurait pas de logique. La logique est une vue de l'ontologie. La raison ne perçoit que l'être; donc l'être d'abord, et la perception de l'être ensuite. Toute vérité perçue suppose un être en qui elle réside, comme toute qualité suppose un sujet.

Voici comment je raisonne:

1° Nous pensons, nous avons des états de conscience, et des pensées, et des raisonnements, dont nous nous rendons très clairement compte. C'est là un fait constant, universel, irrécusable.

2° Nos pensées forment des raisonnements qui sont liés entre eux avec logique, logique qui est la même dans tous les pays et à toutes les époques; en sorte que ces principes peuvent être considérés comme des lois, lois de l'esprit humain et de la raison, avec un caractère d'absoluité. Que je les pense ou non, ils sont, et leur réalité me semble plus réelle même que la mienne, car elle demeure et persévère lorsque la mienne disparaît. Cette logique, cette dialectique, ces réalités spirituelles et rationnelles, sont des choses en soi et indépendantes de moi.

3° Bien plus, ces principes, ces vérités générales et constantes, je les applique aux choses du dehors et de l'univers, et cette application concorde. Toutes ces choses de l'univers sont pensables d'après notre raison, et en conformité avec notre raison. De même qu'il y a accord en moi entre mes pensées et entre celles des hommes, dont la raison est une et constante comme la mienne, ainsi il y a accord entre mes pensées et les réalités de l'univers.

4° Ce ne sont pas seulement les réalités de l'univers qui m'imposent et qui entrent en ligne de compte dans cette appréciation du grand tout dont nous faisons partie, mais ce sont aussi nos idées, nos raisonnements, notre logique, notre

dialectique, toutes choses spirituelles, impalpables, unies entre elles par leur être même, par leur logique intrinsèque, qui est celle de notre raison et de l'univers. Cette force logique qui est dans les choses, dans les raisons, partout et toujours la même, n'est-elle pas l'être même dans lequel nous sommes et nous vivons?

5° Qu'on ne m'objecte pas que tout cela n'est que de la phantasmagorie; que la pensée n'étant qu'un phénomène, tout cela n'est que phénomène; que tout dès lors se réduit au phénomène; qu'un phénomène est apparu, en a produit un second, celui-ci d'autres; qu'ainsi l'univers n'est qu'une série de phénomènes, plus ou moins liés entre eux, et que tel est le monde.

Non, le monde n'est pas cela.

Il faudrait des tours de force pour justifier chacun de ces raisonnements, et aucun ne tiendrait debout.

D'où vient ce premier phénomène? A-t-il sa raison d'être en lui? alors il n'est pas contingent, il est absolu. Qu'est-ce qu'un phénomène absolu? Contradiction.

Comment ce premier en produit-il un second? Il est donc une force, une cause? Nouvelle contradiction.

Et cette série de phénomènes qui s'enchaînent logiquement entre eux, où puisent-ils leur logique, leur enchaînement, leur maintien? C'est attribuer à des phénomènes tout ce qui rentre dans la notion de la force, de la substance, de l'esprit. Autre illogicité.

Evidemment il faut que l'absolu commence tout, et que cet absolu soit l'être en soi, l'être même, indépendant, nécessaire, parfait.

Ce qui doit être particulièrement médité dans cette question, c'est l'enchaînement logique de toutes nos pensées, de tous nos raisonnements et de tous les phénomènes que nous voudrions réduire à de simples phénomènes se produisant eux-mêmes comme au hasard et sans lien aucun. Non, non, il n'en est pas ainsi. Les groupes logiques sont évidents et se tiennent. Il y a donc là une force unitive, un centre un et incontestable. La pluralité phénoménale, comme telle, ne suffit à expliquer ni notre vie intellectuelle ni ce qu'il y a d'un et d'enchaîné dans les événements du monde.

Pour ce qui est de notre unité de conscience, Paul Janet a très bien remarqué qu'elle réclame « un vrai centre, un

centre effectif », et que la raison humaine sera toujours hors d'état de comprendre que la pluralité puisse se percevoir elle-même comme unité sans l'être effectivement<sup>1)</sup> ». Et encore : « Selon Maine de Biran, l'âme n'est pas un substratum mystérieux quelconque, mais une force libre, ayant conscience de soi, puisant dans le sentiment antérieur de sa causalité propre la conviction de son individualité, d'une unité effective et non nominale, identique d'une identité non pas apparente, mais essentielle, inexplicable enfin par toute hypothèse de collection, collection de modes ou de parties<sup>1)</sup>. »

Et ce qu'il faut dire de l'âme, il faut le dire à fortiori de l'univers : car partout c'est la même question, la question du relatif ou du phénomène qui ne peuvent nulle part s'expliquer eux-mêmes, et qui, partout, n'ont de raison d'être que dans le véritable absolu.

J'en ai appelé à Malebranche, bien que je sois loin de penser en tous points comme Malebranche. Je puis aussi en appeler à Berkeley, bien que je sois loin d'admettre certaines de ses utopies, pas même son eau de goudron ! Mais ce philosophe, idéaliste sous plusieurs rapports, a été aussi d'un rare bon sens, sentant le besoin d'unir l'expérience à la vue des choses.

Il a eu le bon sens de ne pas exiger la claire vue, c'est-à-dire ce qu'il a appelé « l'idée » de chaque chose, la perception directe. Nous sommes trop inférieurs pour exiger cela. Mais il y a une vue indirecte, qui, pour être imparfaite, n'en est pas moins réelle, et à la rigueur suffisante. C'est ce qu'il appelle la « notion ». Oui, nous avons des notions, mélange de raison (lumière) et d'expérience (instinct, sentiment, volonté). Ces notions qui nous envahissent de partout, ne nous trompent pas. Elles ne sont pas le produit de la simple matière, ni du simple phénomène ; elles sont des reflets des idées, qui sont des reflets des esprits ; et les esprits-idées sont les choses mêmes, ils sont les produits de l'Esprit universel, de Dieu même. Berkeley admet ainsi la foi et la raison, les deux se soutenant, sans se contredire aucunement ; il admet l'instinct et le sentiment, mais sans tomber dans un sentimentalisme qui ne serait que l'imagination et la fantaisie. Il ne sépare pas l'homme de la

---

<sup>1)</sup> *Principes de métaphysique*, T. II, p. 538. — <sup>2)</sup> P. 544.

nature, ni la nature de l'Esprit, ni l'esprit de Dieu ; aussi est-il foncièrement religieux.

Il n'admet pas ce substantialisme qui n'est au fond qu'un matérialisme épais ; mais il n'admet pas non plus ce phénoménisme qui n'est que de l'illusion. Il concilie ; il veut une substance-objet, une cause réelle qui rende réellement raison des effets ; il n'a pas peur de l'esprit conscient, qui implique le personnalisme. Sa raison n'est jamais abstraite, mais toujours unie au concret et au positif<sup>1</sup>). Oui, certes, il y a beaucoup d'excellentes considérations dans Berkeley ; c'est un tout autre homme que Hume, comme Leibnitz chez les Allemands est un tout autre homme que Kant, comme Bergson chez les Français est un tout autre homme que Renouvier.

M<sup>me</sup> Novikoff a appelé le premier volume de ces Méditations une « Marche funèbre ». Mais, j'ai le sentiment qu'il n'est ni une marche funèbre, ni une « Dernière pensée » de Weber : car j'ai encore beaucoup d'autres pensées, que j'espère bien écrire avec l'aide de Dieu. Cette prétendue marche funèbre est plutôt une pierre d'attente ; un second volume a suivi sur *Dieu, Principe personnel, créateur et Providence* ; un troisième, sur *L'âme, étincelle divine et immortelle*. Ce sont là des bases philosophiques. J'y résume les notions fondamentales de la religion, notions qui ne tiennent pas lieu de l'Évangile. Non certes. Mais elles y mènent, elles préparent la raison à d'autres constructions. Ainsi tout se soutient, tout monte !

Si M<sup>me</sup> Novikoff a voulu dire que c'est la marche funèbre du rêve que son frère et moi avons fait d'unir nos deux Eglises, peut-être a-t-elle raison pour un temps plus ou moins long, après lequel le rêve se réalisera forcément, je le crois. Momentanément, oui, l'œuvre de son frère paraît abandonnée par quelques évêques et par les ecclésiastiques de leur bord. Mais notre espoir en Dieu, notre confiance dans le triomphe de la vérité, sont indestructibles. Nous nous rendons un compte exact des obstacles, nous en connaissons la portée, nous savons à quoi nous en tenir : aucun n'est insurmontable. Question de temps, ou plutôt de lumière à répandre, et elle sera répandue. Donc patience et confiance.

---

<sup>1</sup>) Voir le vol. de Jean Didier sur Berkeley, *Conclusion*, p. 62 et suiv.

Du reste, la dialectique que je fais valoir dans cette étude est la même que celle qui dirige les sciences et la philosophie. Si elle est exacte dans les sciences et la philosophie, elle l'est aussi en métaphysique et en religion; et si elle est illusoire en métaphysique et en religion, elle l'est également dans les autres domaines. Posée ainsi, la question est claire et le débat n'a pas de raison d'être.

Non, je ne suis pas panthéiste. Non, je n'identifie pas l'être relatif et l'être absolu. Non, je ne tombe pas dans les outrances de la métaphysique; elles me paraissent aussi condamnables que les outrances du pragmatisme. Je suis simplement partisan de la logique des idées et des choses. Je crois que, s'il y a une ontologie fantaisiste, il y en a une qui peut être réelle et rationnelle, et c'est celle-ci seule que je cherche à mettre en lumière contre ceux qui l'oublient par trop.

Un théologien protestant m'écrit: « J'ai une autre théorie que la vôtre sur l'origine de la connaissance, mais j'applaudis sincèrement à votre manière de poser d'abord une base philosophique solide, étendue, largement discutée, avant d'entrer dans le domaine de la théologie. Non seulement l'évangile ne perd rien à ces exercices de raison, mais la foi chrétienne à laquelle ils conduisent n'en est que plus forte. Plus on a réfléchi, rationnellement et philosophiquement, sur Dieu, sur la création, sur la Providence, plus le christianisme paraît ensuite raisonnable et sublime. Ce sont là des assises qui ne fléchissent jamais, pas même dans les heures de doute, et qui nous aident à tenir bon pour toute la vie. Ceux qui vous comprendront, vous remercieront du bien que vous leur aurez fait et des horizons que vous leur aurez ouverts... »

Dieu le veuille! Ce serait ma meilleure récompense.

## II.

Dans cette seconde partie, il s'agit plus spécialement du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> volume.

Et d'abord, quelques remarques pour expliquer quelques points :

1<sup>o</sup> D'ordinaire, les théologiens commencent par démontrer l'existence de Dieu, puis expliquent sa nature et ses attributs. Mauvais procédé. C'est d'abord l'idée qu'on se fait de Dieu, de sa nature et de ses propriétés, qu'il faut éclaircir; après

quoi seulement, on a le droit de se demander si un tel Dieu, ainsi compris, peut être démontré comme réellement existant. C'est logique. Mais il y a illogicit , lorsqu'on commence par essayer de démontrer la réalité de Dieu sans avoir précisé en quoi consiste cette réalité. Le cercle vicieux est manifeste. Je l'ai évité.

2<sup>o</sup> La grande objection actuelle, c'est le monisme, c'est- dire l'identification de l'univers et de Dieu; nouvelle forme de panthéisme, à laquelle on s'efforce de donner un caractère scientifique très spécieux. Je me suis appliqué à déjouer ce sophisme, tout en cherchant à unir le plus possible Dieu et l'univers.

3<sup>o</sup> Ensuite, l'objection de l'impersonnalité de Dieu. Nouvelle forme d'athéisme. Je l'ai refut e, cette forme, en long et en large. Je le crois du moins.

Ce sont là les deux objections contemporaines, les plus captieuses et les plus subtiles. Une fois ruinées, le chemin est aplani.

4<sup>o</sup> C'est alors que se présente la grosse question de la création. Encore un terrible *impedimentum* pour beaucoup d'esprits. Il fallait ici prendre le taureau par les cornes, et ne plus se contenter des banalités courantes sur la fameuse création *ex nihilo*. J'ai essayé de creuser les notions d'absolu et de contingent, d'infini et de fini, et de montrer la possibilité et la logique de leur coexistence. Je serais heureux si mon explication était acceptée.

5<sup>o</sup> J'ai traité la question de la Providence d'après les principes exposés dans la question de la Création. C'est logique: car la création doit être la clef de la conservation, et celle-ci la clef de la Providence. Partout c'est le même point de vue. Ainsi ma théodicée est une.

Je me suis appliqué à distinguer nettement *l'acte de la création* et *l'univers créé*. Beaucoup les confondent, et prétendent que, si l'acte créateur était nécessaire et éternel, l'univers aussi devrait être nécessaire et  ternel! Grosse méprise. Et ces mêmes sophistes ajoutent que si l'univers est éternel, il est *eo ipso* infini. — Il y a, dans cette question, des nuances à observer, des subtilités   écarter; je m'y suis appliqué. Bref, on peut dire nettement: Oui, Dieu a créé éternellement le monde, mais le monde n'est pas  ternel. Oui, Dieu a créé nécessairement

le monde, mais le monde n'est pas nécessaire. Oui, l'infini a créé le monde, mais le monde n'est pas infini. L'univers est essentiellement contingent, dépendant, limité, fini.

Oui, il y a de l'imperfection dans l'Univers, et cette imperfection vient non de Dieu, non de l'absolu, mais seulement de la nature du contingent. Dieu tout-puissant ne peut pas faire le contradictoire, et il n'a pas pu par conséquent éviter qu'il y eût de l'imperfection dans les êtres contingents, y compris l'homme; et de cette imperfection découle le mal. La toute-puissance de Dieu est souvent mal comprise.

Une fois familiarisé avec ces idées rationnelles, notre esprit sait à quoi s'en tenir sur la question du bien et du mal; et il n'en prend plus occasion pour nier Dieu et la Providence, ni pour se scandaliser mal à propos.

6° Mon explication de la Providence permet aussi de mieux comprendre la marche de l'humanité, l'action de Dieu dans le paganisme et dans le judaïsme. La notion de l'histoire apparaît rationnelle. Le jeu des forces naturelles n'est point opposé au jeu des forces surnaturelles. Tout s'enchaîne. Dieu et l'homme ne sont plus séparés, mais unis, quoique toujours distincts. Le Christ n'en est que plus grand, sans qu'il soit besoin de nier les grandeurs du paganisme. L'ancienne Apologétique du christianisme où, pour mieux glorifier la divinité du christianisme, on se croyait obligé de tomber à bras raccourcis sur le paganisme, et de n'apercevoir en lui que de la boue et du sang, de la volupté et de la barbarie, et de répéter après St. Augustin que les vertus des payens n'étaient que des péchés, etc., toute cette apologie est périmée. Maintenant Dieu est le Père de tous les hommes, même des payens; il fait luire son soleil sur tous, même sur les payens; sa Providence s'étend à tous, même aux payens.

7° Notre union avec Dieu est opérée par Dieu même, qui agit dans la raison humaine, dans la conscience humaine, par les beaux enseignements de la philosophie et du génie, de la morale et des héros, et surtout par la vérité et la sainteté de son Christ, le messie universel. Dieu et le Christ, telle est la formule du vrai christianisme et de la vraie religion.

8° Ainsi sont distinguées la religion chrétienne et l'Eglise, si souvent confondues dans les esprits. Ainsi est évité le confessionnalisme, qui, dans l'Eglise romaine surtout, devient de

plus en plus toute la religion. Oui, on peut aller au Christ directement, par l'Évangile et par l'histoire, sans qu'il soit besoin d'interroger ni pape ni clergé, ni le prétendu magistère papal, qui aujourd'hui est le premier et le dernier mot, c'est-à-dire la grande hérésie de l'Église romaine.

Tel est l'esprit du second volume, esprit de raison et de logique. La vraie théologie devant être de plus en plus conforme à la science, il est clair qu'il faut faire la place toujours plus grande à la raison et à la logique. Ce qui n'empêche pas l'esprit de charité d'avoir sa place aussi, et une grande; mais la logique avant tout, de nos jours surtout, où tant de déraison a été introduite dans les questions théologiques, et où le sentimentalisme déraisonnable et superstitieux domine, bien à tort, dans nombre de cercles théologiques et piétistes. Je me suis efforcé d'éviter ce faux sentimentalisme. Dieu veuille que j'aie réussi! Ma profonde conviction est que, si l'on veut que le peuple redevienne religieux — j'entends le peuple uni aux classes bourgeoises —, il faut qu'il soit de nouveau convaincu que la religion est vraie, belle, bonne, utile et nécessaire. Et qui lui donnera cette conviction? La raison avant tout: car cette conviction ne doit pas se borner à la piété sentimentale, laquelle est mobile et fragile; elle doit être une conviction d'idées, de principes, donc de raison. De nos jours, celui-là seul est solidement religieux qui l'est par raison.

Oui, il faut rendre la piété raisonnable, et aussi la raison pieuse: la piété raisonnable ne cesse pas d'être piété, et la raison pieuse est toujours la raison. Les gens pieux objectent quelque fois que la raison est orgueilleuse et qu'elle éloigne de la religion. Mais la vraie raison n'est pas orgueilleuse. Et d'ailleurs ne pourrait-on pas reprocher aux personnes pieuses d'être souvent plus obstinées, plus entêtées et plus orgueilleuses que les partisans de la raison?

Bref, la vraie théologie doit concilier la raison et la piété. Mais n'anticipons pas sur les questions qui sont traitées dans le troisième volume.

Non, ce n'est pas pour moi seul que j'ai écrit ces pages, mais avant tout pour tous les frères inconnus qui gémissent peut-être, sinon sous le poids de la vie, du moins dans les angoisses des pensées obscures et des doutes ambiants.



M. Chantavoine a décrit cet état d'âme dans son poème sur *la vie*. Il songe :

« Je veux vivre et penser pour les autres,  
Être parmi les doux, les vaillants, les apôtres,  
Me vouer avec eux, sans peur et sans regrets,  
A l'œuvre indéfinie et sainte du progrès,  
Servir l'humanité, ma nourrice et ma mère,  
Aimer chacun de mes compagnons comme un frère,  
Ne rien dire, ne rien écrire en vérité  
Qui ne soit un profit pour cette Humanité,  
Pour ce troupeau souffrant d'êtres qui me ressemblent ;  
Donner un peu de mon courage à ceux qui tremblent,  
Un peu de joie à l'âme en deuil, un peu de pain  
A l'indigent que Dieu mettra sur mon chemin ».

Puisse donc cet ouvrage être reçu, lu et médité avec les mêmes sentiments qui l'ont inspiré !

Je tiens à être bien compris, comme Schleiermacher l'a été. Lui aussi, il a bâti sa morale sur un fondement purement philosophique. Moi, également. Mais est-ce à dire que je répudie la morale dite évangélique ? Pas du tout. Je l'admets et je la réclame, mais comme complément et comme perfectionnement de la morale humaine. Je veux d'abord être homme, puis chrétien, non que je me coupe en deux, mais la base n'est pas le sommet, et le sommet n'est pas la base, ce sont les deux parties de l'édifice complet. Je distingue donc la foi philosophique et la foi chrétienne ; la foi chrétienne est plus vive, plus explicite ; elle peut aller jusqu'au fanatisme dans les esprits disposés à l'ardeur et au fanatisme. La foi philosophique est moins vive, mais plus fondamentale, plus primitive, et en cela plus solide, parcequ'elle relève immédiatement de la raison. Quand la foi chrétienne subit le passage de quelques nuages (cela arrive), il y a souffrance dans l'âme. Qui alors remet la paix et chasse le trouble ? La foi philosophique, parce que celle-ci ne peut pas être troublée, étant le dictamen de la raison même. Voilà la force morale et religieuse dans les natures rationnelles et philosophiques. Le christianisme en est-il amoindri ? pas du tout, mais fortifié, fortifié par la raison. La raison qui fortifie ne déshonore pas ; elle est lumière divine, elle aussi, elle est la sœur aînée dans notre âme, et elle remplit très noblement son rôle de sœur aînée.

C'est ainsi que je comprends la vie chrétienne, à la fois naturelle et surnaturelle, toujours divine dans les deux degrés. Je suis sûr que tous les hommes sensés me comprendront ; les

exagérés, les fanatiques seuls me répudieront. Que Dieu leur pardonne et leur ouvre les yeux!

Berkeley a parlé plusieurs fois de la grammaire de l'univers, de l'esprit du monde, de la logique des choses. Newman, aussi, s'est servi de cette comparaison. Elle est juste. Et j'y recourrais volontiers, moi aussi, pour me glorifier d'être un professeur de grammaire. Je le suis en littérature, et aussi et surtout en théologie. L'univers est le grand discours, le grand poème de Dieu. J'entends Dieu, ses phrases, ses appels, son langage, dans les êtres de l'univers. Chaque être est une voix divine. Il faut comprendre cette logique divine, cette syntaxe merveilleuse, cette grammaire de Dieu plus admirable encore que celle des hommes.

A la fin du troisième volume, j'ai précisé mon but en écrivant cet ouvrage; et ce but, je ne l'ai pas perdu de vue un seul instant. En apologiste sincère et sérieux, je n'ai pas songé à être loué, mais bien à être compris. J'ai voulu persuader mes contemporains qu'on faisait fausse route en se noyant dans des questions confessionnelles et ecclésiastiques; que l'écclésiologie et la scolastique tiennent beaucoup trop de place dans les discussions actuelles; qu'il faut absolument faire machine en arrière et revenir à la religion; en élucider de plus en plus la notion, en montrer la solidité et la beauté. Certains libres-penseurs se liguent pour saper l'Eglise et le christianisme, ils confondent l'Eglise avec la hiérarchie, et ces choses avec le christianisme même; ils rendent celui-ci responsable du mal que les clergés et les hiérarchies font souvent dans les esprits. C'est donc aux penseurs religieux et aux chrétiens à remédier à ce mal qui s'étend de plus en plus.

« Ma mère (l'Eglise) est devenue folle », disait Loyson et jusqu'à la fin de sa vie il a repoussé cette folie. Quoi qu'il en soit, c'est pour montrer tout ce qu'il y a de rationnel, de logique, de profond dans la notion de Dieu, de la création et de la Providence, que j'ai insisté sur ces problèmes au point de vue philosophique et scientifique. Rien n'est beau comme cette métaphysique de la théodicée et de la religion. De ce qu'elle n'est pas populaire, de ce qu'elle exige de l'application pour être comprise, il ne suit pas qu'il faille l'écarter. Qu'on lise par exemple, le beau poème de l'entomologiste J. H. Fabre sur *le Nombre*; c'est la glorification de l'infini dans l'univers,

et de la raison divine dans la Providence<sup>1</sup>). Il faut élargir Dieu et la Providence, et alors les hommes consciencieux reviendront d'eux-mêmes à la religion.

Il est possible que certains de mes coreligionnaires me reprochent de m'être écarté de leurs opinions. En tous cas, je ne l'ai fait qu'avec l'intention de me rapprocher de plus en plus de la vérité. Ils ont tort d'avoir peur qu'on les critique et qu'on les contredise. « La lumière ne naît-elle pas des divergences, et les rayons se haïssent-ils entre eux parce qu'il faut, pour rayonner, qu'ils s'écartent l'un de l'autre? » Si un simple poète, Rostand, a compris cette vérité, comment des hommes qui cherchent Dieu ne la comprendraient-ils pas? Ils doivent se résigner à écouter leurs adversaires: les branches de la théologie se fortifieront à être secouées par le vent. Si les vagues de la mer font une auréole de leur écume aux rochers, les attaques dirigées contre la théologie la rendront plus pure, plus nette. Nous n'avons qu'à gagner à nous réformer. Et c'est cette réforme que j'ai voulu préparer et assurer, en indiquant l'esprit dans lequel elle doit être faite. Jetons à la mer les erreurs par trop lourdes qui menacent de la faire enfoncer dans l'abîme. Ce n'est que bon sens et prudence.

Le T. III montre plus clairement encore mon but. Mirabeau a écrit à Louis XVI: « J'ai voulu contribuer à autre chose qu'à une vaste démolition ». Moi aussi. J'ai voulu prouver que, si les anciens-catholiques ont eu le courage de démolir beaucoup d'erreurs et d'abus dans le catholicisme, ils ont eu, également, le courage, au moins égal, de reconstruire. La reconstruction des dogmes est leur dégagement des erreurs dans lesquelles des théologiens maladroits les ont enveloppés; leur rendre leur vraie forme, leurs vraies lignes telles que le Christ les a indiquées, c'est les reconstruire à nos yeux, les rétablir dans leur pureté et leur vérité. Il ne s'agit pas d'une autre reconstruction. Elle suffit, puisqu'elle est l'alliance du divin et de l'humain, de la foi et de la raison. On avait compromis la foi par la superstition et la déraison, on la rétablit dans sa force. La révélation divine ne sera jamais plus forte que quand elle paraîtra donner raison à la raison même.

Dans un siècle qui fait profession de ne s'incliner que devant la science, que peut-on faire de mieux que de faire

---

<sup>1</sup>) Voir ce poème dans les *Annales littéraires* du 6 avril 1913, p. 280-281.

appel à la science pour glorifier la religion, que de montrer que, si la vraie science ne combat pas la religion, la vraie religion ne combat pas davantage la science? Tel a été mon point de vue de la première page à la dernière.

Et pour aider à cette démonstration, je me suis efforcé de ramener la quintessence de la religion à la charité et à l'esprit. Dieu est esprit et amour; la vraie religion ne peut être caractérisée vraiment que par la charité et l'esprit. *Spiritus vivificat*, tel est le grand mot qui résume le mieux la religion et la théologie.

Montrer l'esprit dans la vie et dans la direction de la vie, faire triompher l'esprit sur le corps et prouver que le rôle de l'esprit n'est pas une chimère, ce sont là des buts que je n'ai jamais perdus de vue. L'objection sans cesse renaissante des matérialistes: «il n'y a pas d'esprit, il n'y a pas d'âme, ou, s'il y a une âme, elle est destinée à périr avec le cerveau dont elle dépend, donc peine inutile», cette objection, dis-je, a été continuellement présente à mon attention. Mon chapitre «le corps et l'âme», est sans doute très incomplet; je voudrais sans cesse y ajouter des réflexions fortifiantes. En voici une, qui m'est suggérée par M. Bergson, dans sa conférence sur le corps et l'âme (1912). Il veut prouver la survivance de l'âme, en constatant que l'activité mentale est plus grande que l'activité cérébrale, qu'elle déborde quelquefois sur celle-ci, donc que ce n'est pas celle-ci qui est cause de celle-là, donc que l'âme est supérieure au corps et qu'elle peut vivre, alors même que le corps disparaîtrait. Voici ses paroles:

«Un examen attentif de la vie de l'esprit et de son accompagnement physiologique m'amène à croire qu'il doit y avoir infiniment plus dans une conscience humaine que dans le cerveau correspondant... Le cerveau ne détermine pas la pensée, et par conséquent la pensée, la grande partie au moins, est indépendante du cerveau... Le cerveau est un organe de pantomime, et de pantomime seulement. Son rôle est de mimer la vie de l'esprit, de mimer aussi les situations extérieures auxquelles l'esprit doit s'adapter. Ce qui se fait dans le cerveau est à l'ensemble de la vie consciente ce que les mouvements du bâton du chef d'orchestre sont à la symphonie. La symphonie dépasse de tous côtés les mouvements qui la scandent; la vie de l'esprit déborde de même la vie cérébrale... L'hy-

pothèse d'une équivalence entre le cérébral et le mental est contradictoire avec elle-même quand on la prend dans toute sa rigueur; elle nous demande d'adopter en même temps deux points de vue opposés et d'employer simultanément deux systèmes de notation qui s'excluent... Les faits nous invitent à voir dans l'activité cérébrale un extrait mimé de l'activité mentale, et point du tout un équivalent de cette activité... Rien de plus évidemment réel que la conscience, et l'esprit humain est la conscience même... Faire du cerveau le dépositaire du passé, imaginer dans le cerveau une certaine région où le passé, une fois passé, demeurerait, c'est commettre une erreur psychologique... Donc l'esprit déborde le cerveau de toutes parts, et l'activité cérébrale ne répond qu'à une infime partie de l'activité mentale. C'est dire que la vie de l'esprit ne peut pas être un effet de la vie du corps, que tout se passe au contraire comme si le corps était simplement utilisé par l'esprit, et que dès lors nous n'avons aucune raison de supposer que le corps et l'esprit soient inséparablement liés l'un à l'autre... Si, comme nous avons essayé de le montrer, la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, alors la survivance devient si probable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui qui affirme; car l'unique raison que nous puissions avoir de croire à une extinction de la conscience après la mort est que nous voyons le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance au moins partielle de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait d'expérience.»

Certes, ce sont là des aveux graves et précieux. Bergson n'est pas métaphysicien; il ne veut pas étudier le problème de la survivance à la lumière de la métaphysique. Il ne la nie pas. Il se place ici exclusivement au point de vue empirique et physiologique, et c'est déjà un argument sérieux.

Telles sont les grandes lignes de cette apologie, et surtout tel est l'esprit qui l'a inspirée: esprit de sage raison, je crois, de cette raison qui aspire à s'élever dans la foi et à monter sans cesse de lumière en lumière et de vertu en vertu.

E. MICHAUD.

---