Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 21 (1888)

Artikel: La vérité première

Autor: Malan, C.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379422

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA VÉRITÉ PREMIÈRE

PAR

C. MALAN

La vérité première nous parvient-elle directement au moyen d'une perception facultative de notre esprit, ou tout d'abord en conséquence d'une expérience imposée à notre volonté ?

Quelques mots sur le rapport entre la philosophie et la religion, à l'occasion de l'écrit de M. Ernest Naville : PHILOSOPHIE ET RELIGION [1].

* *

SOMMAIRE : Si, par *vérité,* nous entendons la manifestation d'une réalité, la *vérité première* est une semblable manifestation constituant le point de départ en nous de toute connaissance ultérieure. C'est l'apparition au dedans de nous d'un fait au delà duquel il nous est impossible de remonter, et que nous devons nous borner à constater. De plus, au cas où il se trouverait que cette manifestation a lieu au moyen d'*une expérience imposée à notre volonté,* ce fait impliquera à nos yeux l'action sur nous d'une volonté vivante, autrement dit celle d'un agent supérieur. — De là résulte, quant au rapport entre la philosophie et la religion que, tandis que cette *constatation* demeure la tâche de toute vraie philosophie, la *soumission de notre volonté,* ou de notre être lui-même, est le premier pas du côté de cette libre obéissance du cœur qui est à la base de toute véritable religion.

* *

Pythagore fut, dit-on, le premier qui délaissa le nom de *sage,* assumé jusque-là par les hommes de la pensée, pour s'en tenir à celui « d'ami de la sagesse, » ou de *philosophe.*

[1] Lausanne, Imer, *Bibliothèque du chercheur,* 1887.

Une semblable décision marque certainement une date dans l'histoire de la pensée humaine. On serait même tenté d'y voir comme une abdication de cette pensée, si l'on n'était pas plutôt frappé de la loyauté avec laquelle, depuis lors, les penseurs renoncent à un titre que personne ne leur contestait. Le fait est que « la sagesse, » c'est-à-dire la prise de possession de la vérité, cessant d'être à leurs yeux la simple perception intellectuelle d'un fait entrevu par l'esprit, se présente toujours plus à eux comme une tâche assignée à leur volonté, ou comme un but qu'ils doivent constamment s'efforcer d'atteindre.

Avec cela, ces « philosophes » donnent encore à une semblable recherche deux directions distinctes et même opposées.

Les uns, et c'est le plus grand nombre, continuent à apprécier « la vérité première, » — ce qui doit devenir pour eux le point de départ de toute connaissance, — uniquement comme la vue facultative d'un simple *fait*. D'autres, plus attentifs à la nature de la perception intérieure, s'appliquent à y discerner ce qu'ils apprécient bientôt comme une *expérience* qui leur est *imposée*. Placés dès lors en face d'une action vivante qui les a pour objets, ils reconnaissent toujours plus clairement la cause immédiate de ce qui n'avait d'abord été pour eux que l'appréciation intellectuelle d'un fait sans raison d'être.

Tandis que la pensée des premiers aboutit plus ou moins promptement à l'idée d'une évolution fatale dont ils ne sont que les spectateurs, — c'est-à-dire, dans le fond, à ce qui n'est plus que de l'idéalisme ou que du matérialisme ; — les autres se voient amenés par degré à discerner, au dedans d'eux-mêmes, l'action positive et constante d'un agent qui leur est antérieur et supérieur.

Il est vrai que cet agent, — bien que ressenti de la sorte comme le maître de leur libre volonté, et par conséquent comme ayant droit à cette soumission de leur être lui-même qui s'appelle « l'adoration, » — n'en demeure pas moins voilé pour le regard de leur pensée. Elle n'en distingue jamais que la seule existence.

Cela vient de ce que cette expérience d'autorité, que nous appelons aujourd'hui « la conscience de l'obligation morale, »

tout en impliquant l'action dont il s'agit, fait toujours plus discerner dans cette action deux traits inconciliables.

En effet, l'auteur de cette action s'y fait sentir, en même temps et au même degré, et comme un maître dont l'autorité sur la volonté demeure absolue et sans appel; et comme un être qui malgré cela se borne, en face de l'opposition à cette autorité, à en maintenir positivement l'expérience.

Les deux directions que nous avons indiquées se retrouvent du reste encore à cette heure dans toute pensée « philosophique, » c'est-à-dire dans ce qui aspirerait à atteindre au *vrai* par la seule activité de la pensée. Aujourd'hui encore nous voyons de semblables philosophes aboutir fatalement à prendre pour la vérité première, ce qui ne peut jamais être qu'une simple conclusion de leur propre pensée. Dès lors, ou bien ils s'arrêtent à ce qui demeure devant eux une *idée;* ou bien ils s'efforcent de *déduire* eux-mêmes, et à eux seuls, de cette « idée » celle d'un être antérieur et suprême dont l'image *abstraite* ne saurait pourtant jamais, comme telle, être réellement pour eux l'occasion d'une expérience essentiellement objective.

Et ces deux directions apparaissent encore, même chez ceux de ces penseurs qui entendent se rattacher aux données du christianisme traditionnel. Là aussi se rencontrent des esprits qui, tout en voulant retenir le nom de « chrétiens, » n'en mettent pas moins au principe, ou au point de départ, de ce qu'ils nomment *la vérité,* ce qui n'est bien dans le fond que leur propre perception facultative d'un simple *fait.* Même au cas où ils seraient arrivés à discerner, dans ce fait premier et fondamental, le résultat d'un acte, cet acte n'est pour eux que celui de leur seule intelligence ; ce n'est pas chez eux le résultat d'une première action dont ils auraient été tout d'abord eux-mêmes les objets.

Sans doute il en est, parmi ceux dont nous parlons, qui ne s'en tiendront pas là. Il est actuellement des penseurs qui apprécient toujours plus clairement, dans l'acte par lequel ils saisissent « la vérité première, » ce qui n'est bien que la réponse faite par eux à une action ressentie par leur volonté. De tels hommes ne se contentent plus de ce qui ne serait qu'une

croyance purement intellectuelle à la possibilité, ou même à la probabilité, de l'existence d'un être antérieur et supérieur qui leur demeure inconnu et même problématique. Ne se bornant pas à *professer* l'existence d'un seul être, ils en viennent, ce qui est tout autre chose, à le *confesser* comme l'Etre souverain actuellement présent pour leur expérience. C'est le résultat tout naturel de ce fait, qu'ils ont ressenti, sur eux-mêmes, une action vivante qui ne peut être que celle de cet agent; qu'ils se sont vus les objets d'une expérience dont le caractère spécial est d'exiger la soumission absolue de leur volonté.

Chez les premiers, l'impression de ce qu'ils nomment *la vérité*, subsiste devant eux tout entière, abstraction faite de l'usage qu'ils en feraient. Cela seul suffit pour prouver que cette « vérité » n'a été en eux qu'une conclusion de leur propre intelligence. Aussi bien les voyons-nous faire constituer leur « sagesse, » à formuler toujours de nouveau ce qui n'est ainsi qu'une idée personnelle de la vérité. Plus ils s'y appliquent, cependant, plus aussi hésitent ils à affirmer devant eux-mêmes la formule positive et définitive de cette « vérité. »

En revanche, les penseurs pour lesquels la voie qui mène à la vérité demeure l'expérience d'une action ressentie par leur volonté, ne s'attardent plus à de semblables recherches. A proportion qu'ils ont su répondre à cette expérience par une obéissance volontaire et empressée, il n'y a plus chez eux de place ni pour le doute ni même pour l'hésitation.

* *

Afin de discerner laquelle de ces deux classes de penseurs est dans le vrai, nous ne pouvons ici en appeler qu'aux moyens de connaissance qui sont à notre portée. Définissons donc tout d'abord ces « moyens de connaissance, » en commençant par dire le sens que revêt pour nous le mot de « connaissance. »

Dans sa signification la plus ordinaire, cette expression désigne une *vue* de notre esprit. Nous « connaissons » ce qui, pour cet esprit, a été l'objet direct ou immédiat, ou bien le résultat logique et nécessaire, d'une *perception*. A lui seul, — ou pour

lui-même, — notre esprit est cependant incapable d'inventer, c'est-à-dire de produire, ce qui deviendrait ensuite pour lui l'objet, ou l'occasion, d'une connaissance. L'esprit ne crée pas l'idée, ou l'image, qui subsistera ensuite devant lui. Quand on dit de cet esprit « qu'il s'est fait une idée, » cela ne signifie jamais autre chose, sinon qu'il l'a déduite d'images ou d'impressions déjà présentes devant lui. Toute connaissance vraiment nouvelle, — ce qui est nécessairement le cas pour « la vérité première, » — présuppose donc *une impression reçue*, dont cette connaissance n'a été pour l'esprit que la seule *perception*.

Nous aurons par conséquent affaire avec deux sortes de « connaissance, » suivant que les impressions qui ont précédé auraient été en nous des impressions *facultatives*, c'est-à-dire suscitées par notre seule volonté, ou qu'elles nous auraient été *imposées*. Décrire ces deux sortes d'impressions sera donc avoir défini ce que nous avons appelé « nos moyens de connaissance. »

Les *impressions facultatives* sont celles que l'homme peut à son gré ou accepter ou refuser; dont il peut faire naître l'occasion ou la tenir éloignée. Ce sont les impressions auxquelles, soit qu'il les ait ou qu'il ne les ait pas tout d'abord recherchées, il est à même ou de se soumettre ou de se soustraire. Telles sont bien, à chaque fois, les impressions qu'il devra à la réceptivité soit de ses sens soit de son intelligence.

Il est vrai qu'il semble, même alors, que l'homme puisse être l'objet d'une impression qui l'atteindrait sans sa volonté et même contre sa volonté. Ainsi d'une blessure faite à son corps, et en général d'une impression sensible inattendue. Ainsi encore d'une image intellectuelle qui surprendrait son esprit, comme le serait une conclusion imprévue que cet esprit aurait même désiré pouvoir éviter.

Remarquons, cependant, que même de telles impressions ressortissent à ce qui, dans l'homme, n'est bien qu'une « activité historique. » En général, les impressions et des sens et de la seule intelligence ne sauraient être regardées, même lorsqu'elles se produisent en dehors de la volonté de celui qui les

ressent, comme ayant atteint cet homme *lui-même;* comme l'ayant atteint dans le centre de son être; comme l'ayant tout d'abord touché dans ce qui constitue pour ainsi dire « le sanctuaire de sa vie personnelle. »

Ce qui le prouve, c'est qu'il lui sera toujours loisible ou bien d'éviter ces impressions-là, ou bien, s'il y a été soumis malgré lui, d'en négliger l'expérience, en en laissant périr ou même en en effaçant délibérément la trace, et peu à peu jusqu'au souvenir.

On le voit, notre définition des impressions implique celle de l'être qui les ressent.

Nous distinguons en effet dans cet être, et cela au nom de la conscience qu'il a de lui-même, entre ce qui subsiste au-dedans de lui comme « une vie première et centrale, » — pour laquelle seule il peut être question d'impressions produites sur lui indépendamment de son activité réfléchie, — et cette « existence historiquement limitée, » dont il a conscience comme d'une existence occupée tout entière par cette activité. Là, dans le vaste et changeant domaine de son activité réfléchie, l'homme ne ressent que des impressions elles aussi « historiques ; » des impressions qui, en elles-mêmes, et abstraction faite de ce qui y proviendrait indirectement de sa vie centrale, demeurent par conséquent pour lui des faits adventifs, temporaires, et pour ainsi dire *superficiels* à son être lui-même.

Nous ne saurions pourtant nous contenter d'avoir formulé cette distinction, entre notre activité réfléchie et la sphère de notre vie elle-même.

Dans cette existence que nous avons appelée « historique, » et « extérieure à notre moi, » se produisent aussi des impressions dont on ne peut dire qu'elles ne ressortent pas à la sphère première et centrale de notre vie personnelle. Même l'homme qui confond encore son activité historique avec la vie centrale et permanente de son être, même un tel homme n'a pas uniquement affaire, dans cette activité, avec les impressions que nous avons nommées « extérieures et superficielles. » Il en ressent, lui aussi, qui ne proviennent pas de la réceptivité, ou de la mise en œuvre, des organes ou de ses sens ou de

son intelligence. Il est vrai que, pour les apprécier, il lui faudra avoir su pénétrer, à travers ce qui n'est que le sentiment de son activité réfléchie, jusqu'à la conscience de sa vie permanente. Dès qu'il l'aura fait, cependant, et à mesure qu'il le fera davantage, il se verra mis en face d'impressions qui l'ont atteint lui directement, et abstraction faite de toute action consciente de sa volonté.

Du moment en effet où un tel homme a su pénétrer ainsi jusqu'au centre moral de sa vie, jusqu'à la vie tout d'abord instinctive de son cœur, il y trouve les traces évidentes d'impressions qui y avaient déjà été produites. Il y discerne des faits intérieurs qui avaient précédé l'éveil en lui de la conscience de son activité réfléchie ; bien plus, qui persistent à cette heure au dedans de lui pour ainsi dire au-dessous de cette activité, lui imposant une direction, ou bien lui transmettant comme un écho de résistances, déjà provoquées dans ce centre de vie encore instinctive qui précède la vie consciente et réfléchie.

Tout homme est forcé de se rendre compte de ce fait que, dans cette portion première et centrale de sa vie (qui sans doute est inaccessible à la vue directe de sa conscience de lui-même), il a déjà reçu des impressions caractérisées dont il voit à cette heure en lui les résultats, bien qu'il n'ait pas été le témoin de leur début dans sa vie. A cette heure où il s'aperçoit de leur présence, il sent en effet qu'il ne les a ni produites ni provoquées. Il les réfléchit comme l'effet actuel d'impressions reçues par son instinct, avant qu'il en ait eu conscience comme d'une volonté positive, délibérée, et déjà déterminée dans sa direction. Aussi bien, et précisément parce que ces impressions ont été ainsi effectuées en lui avant l'éclosion de sa volonté délibérée, persistent-elles maintenant au dedans de lui indépendamment, et même en dépit, de cette volonté devenue consciente et réfléchie.

Sans doute, on pourra toujours dire que la mise en œuvre de telle ou telle source de la « connaissance » dépend, dans un certain degré, de notre volonté propre. Nous pouvons réelle-

ment sinon produire du moins susciter, puis accepter, et rendre pour nous plus claires et plus fortes, les impressions qui nous sont parvenues par le moyen de nos sens ou de notre intelligence. Nous pouvons aussi nous y soustraire plus ou moins complètement. Même au cas, cependant, où nous serions parvenus à mettre ainsi de côté ces impressions, rien, ni dans les sensations qu'elles auraient une fois réveillées en nous ni dans les images qu'elles auraient alors accumulées devant notre intelligence, ou dans les conclusions que nous en aurions déduites, — rien, dans tout cela, n'empêchera que nous ne puissions toujours de nouveau nous ressaisir nous-même tel que nous étions avant ces impressions; que nous ne retournions pour ainsi dire, à cette sphère de vie intime dont témoigne une expérience ressentie par notre être lui-même. Nous sommes toujours à même, après avoir fait abstraction soit du souvenir soit même de la présence actuelle de ces impressions « extérieures », de nous en tenir de nouveau, dans notre conscience de nous-même, à la seule vie première et constante de notre moi.

Et ce qui prouve que nous possédons ainsi réellement, dans les impressions déjà reçues en dedans de cette vie première et intime, ce qui est essentiellement indépendant en nous de notre volonté et de notre activité réfléchies, c'est que, lorsque ces impressions se sont une fois affirmées devant notre conscience de nous-même, nous ne saurions les effacer qu'en nous oubliant entièrement; qu'en nous arrachant à la conscience de nous-même, pour nous rejeter tout entier de nouveau à la préoccupation de l'activité passagère de notre seule existence historique. Ainsi de l'homme qui cherche à « s'étourdir » par le tumulte des sensations, ou à « s'oublier » au moyen de la contention de sa pensée.

Ne voyons-nous pas, chaque jour, la plupart des hommes négliger, ou même repousser, le sentiment qui s'éveille en eux de leur être, pour se donner à la seule conscience d'une activité purement historique, c'est-à-dire extérieure à cet être?

Ne nous surprenons-nous pas constamment à trouver impor-

tun, et même à vouloir faire taire en nous, le sentiment de cette vie centrale de notre moi, à mesure que notre volonté réfléchie se donne plus exclusivement à la seule activité de notre existence passagère? N'est-il pas vrai que ce sentiment-là n'arrive à se faire écouter que lorsque l'âge, la maladie ou le malheur ont forcément entravé, ou rendu même impossible, l'activité extérieure qui jusque-là avait dominé notre existence?

* *

Les choses étant telles, par lequel de ces deux « moyens de connaissance » serons-nous mis en face d'une impression réellement indépendante en nous de toute action provenant de nous-même, de tout ce qui aurait affaire avec une décision de notre propre volonté? — Telle est bien la question qui se pose devant nous.

Evidemment elle revient à nous demander : « Devrons-nous « la vérité première, » à ce qui serait chez nous une activité intellectuelle, et par conséquent volontaire et réfléchie; ou ne saurions-nous recevoir la connaissance de cette vérité que d'une expérience imposée, au dedans de nous, à ce fait moral qui est à la source de notre volonté? »

D'après les conclusions auxquels nous sommes arrivés, il ne semble pas que nous puissions jamais demander cette vérité, à la seule expérience ou de nos sensations ou de nos perceptions intellectuelles. Dans tout cela, en effet, nous nous sentons non pas en face de la réalité elle-même, mais bien uniquement devant l'image que nous sommes arrivés à nous faire de cette réalité.

Et pourtant, nous dira-t-on, nous sera-t-il jamais possible de recevoir une impression dont on ne doive parler de la sorte? une impression dont nous aurions le droit d'affirmer qu'elle nous serait arrivée autrement que par le moyen de l'activité personnelle de *notre perception*? Même dans le cas d'une expérience qui nous aurait été ou qui nous demeurerait *imposée*, ne faudra-t-il pas que, pour se faire sentir à nous, cette expérience

nous parvienne au moyen de ce qui sera toujours notre propre appréciation ?

Cela est vrai, sans doute, pour toute expérience qui nous aurait été imposée par l'intermédiaire ou de la réceptivité de nos sens ou de notre activité intellectuelle. Mais il est une expérience imposée dont on ne saurait vouloir parler de la sorte. Il est une expérience qui nous atteint indépendamment de notre appréciation. C'est l'expérience directe que notre volonté aurait eue d'une autre volonté ; et cela en dehors de toute activité provenant de nous et sans que rien en nous ait appelé, désiré ou attendu cette expérience. C'est donc l'expérience directe qu'une autre volonté *imposerait* elle-même à notre volonté de son autorité.

Un tel fait nous placerait bien réellement devant une réalité dont l'expérience n'aurait rien affaire avec notre activité de perception. Bien plus ! nous nous verrions alors soumis à ce ce qui impliquerait pour notre volonté, c'est-à-dire pour notre être lui-même, un rapport direct, ou immédiat, avec une réalité aussi positive que notre propre volonté.

Mais, me dira-t-on encore, un fait semblable est-il réellement possible ? Et fût-il possible, peut-on prétendre, même alors, que cette expérience ressentie directement par notre être, puisse nous devenir sensible en dehors de l'impression que nous en aurions ? Dès lors tout ne dépendra-t-il pas de la vérité de notre appréciation personnelle ?

Pour élucider ce point spécial, examinons de plus près le caractère essentiel de ce *fait de volonté*, dont l'expérience revêt ici une importance si décisive pour la question qui nous occupe.

Et d'abord le fait de volonté peut-il jamais exister sans impliquer chez le sujet de cette volonté la liberté d'action, et par conséquent la conscience et l'appréciation des mobiles de l'action ?

Sans doute, la volonté consciente de sa liberté est précédée en nous par une volition encore inconsciente et instinctive. Sommes-nous cependant à même d'apprécier une expérience

imposée à notre volonté dans ce stage initial de son développement, dans lequel seul elle pourrait en effet être soumise à une action directe dont elle n'aurait pas conscience?

Il faut répondre à cela que si le fait de volition est ainsi soustrait à la vue directe de notre pensée, nous n'en apprécions pas moins indirectement et la réalité et la nature elle-même, dans l'acte de volonté réfléchie qui en découle. Tout acte semblable nous apparaît toujours comme l'expression au dedans de nous d'une volition, ou d'un mouvement moral déjà déterminé, qui l'a précédé en nous.

Retournons donc à l'examen de cette question : « Puisque le fait de volonté implique nécessairement, dès que nous en avons conscience, la liberté de l'action, ce fait peut-il jamais exister sans l'appréciation des mobiles de cette action? »

A cela il faut savoir répondre que toute direction de volonté n'implique nullement le même degré, ni surtout la même nature, de *liberté*. Il y a en effet une espèce de liberté qui ne concerne que la seule action, et dont on ne saurait dire qu'elle soit nécessairement accompagnée de la conscience des mobiles de cette action, cette conscience étant alors remplacée par le sentiment des seuls motifs immédiats de l'action. La volonté de l'animal, par exemple, dont la décision et l'énergie prouvent jusqu'à quel point elle est douée de liberté, n'en possède pas moins une liberté évidemment bien plus limitée, et bien moins consciente de ses droits et même de sa raison d'être, que ne l'est celle qui caractérise la volonté humaine, avec la pleine conscience et de ses premiers mobiles et des conséquences de son action.

Pour ne parler que de nous hommes, le fait est que si la conscience de notre liberté est impliquée dans tout acte de volonté réfléchie, cette conscience est même alors souvent celle d'une liberté fort imparfaite. Nous sommes loin de ressentir notre liberté comme absolue et illimitée. Au contraire, plus nous en avons clairement conscience, plus nous la voyons maintenue dans des limites infranchissables. Loin donc de nous interdire l'admission d'une expérience imposée à notre volonté,

la liberté qui caractérise cette volonté nous donne bien plutôt elle-même, dans le fait de sa limitation, la preuve qu'elle a été au dedans de nous l'objet d'une action positive. Le fait est qu'il nous est impossible ne fût-ce que d'imaginer notre volonté absolument libre, dégagée de toute limitation, étrangère à toute loi. L'idée seule de « la liberté » est indissolublement liée pour notre pensée à celle d'une « loi de la liberté[1]. »

Ou bien quoi ? N'y a-t-il pas des actes de volonté à l'égard desquels tout homme sent clairement qu'il lui est interdit, et même impossible, de les vouloir librement ? des actes dont la pensée, dont le seul désir éveille aussitôt la conscience d'une *transgression* ; si bien que, pour cela seul, tout homme sent qu'il a dépassé la limite imposée à la liberté de sa pensée ?

Qui dit volonté ne dit donc pas toujours une volonté en possession absolue de sa liberté, ni pleinement consciente de ses mobiles. Notre volonté n'est pas essentiellement libre dans le sens complet de ce mot. Le fait est qu'il existe, pour tout ce que nous appelons en nous volonté, une *loi*, qui fait que nous ne *pouvons* vouloir telle chose aussi librement que telle autre. Si, en dépit de cette expérience, nous persistons à vouloir ce qui nous est ainsi interdit, nous nous sentons aussitôt, et cela toujours plus, les contempteurs d'une autorité que nous devions respecter, et dont le droit demeure encore devant nous non seulement réel mais absolu. Lorsque, au contraire, nous voulons ce qui est ressenti par nous comme « licite, » nous nous savons *approuvés ;* notre décision de volonté nous apparaît *sanctionnée*.

Quelque *libre* qu'elle soit, notre volonté consciente et délibérée se sent donc déjà soumise, dans ce qui a été sa source et son principe inconscient, à une action dont elle ressent à cette heure l'énergie. N'avons-nous donc pas le droit d'affirmer que, dans cette expérience imposée de la sorte à la racine même de notre volonté, dans cette expérience non pas faite ou consentie par nous, mais imposée à la portion centrale et instinctive de notre volonté, notre être lui-même a été l'objet de l'action d'une

[1] *La loi parfaite, qui est la loi de la liberté,* est un mot apostolique.

volonté autre que la nôtre ? Bien mieux ! n'est-il pas vrai que cette autre volonté se fait maintenant sentir à nous comme possédant le droit de dominer la nôtre, et cela avec une autorité aussi absolue qu'elle est positive ?

Sans doute notre volonté consciente peut négliger ces impressions. Elle possède la faculté de passer outre. Dès qu'elle l'a fait, cependant, il nous devient aussitôt impossible de ressaisir complètement la conscience de notre liberté. Nous nous sentons alors « captifs, » ou « esclaves, » de ce que nous avions décidé vouloir. La conscience que nous retenons de la direction prise par notre volonté, demeure alors en nous celle d'une « transgression. » Notre être moral en est arrivé à occuper devant nous une position illégale ou anormale. Dès lors la conscience que nous avons non pas uniquement de notre action mais de nous-même, est devenue « une mauvaise conscience. »

Sachons donc constater la nature de cette « réalité » que nous avons ainsi positivement rencontrée. Evidemment, nous sommes là dedans devant ce qui constitue à nos yeux, au dedans de nous-même, un acte d'opposition positive à une volonté aussi réelle que la nôtre, et que nous ressentons avec cela comme lui étant essentiellement supérieure. Nous n'avons affaire ici ni avec ce qui n'aurait été, ou ne serait, que notre idée abstraite d'un fait, ni avec ce qui ne serait pour nous que l'image du résultat d'une action inconnue et passée. Non ! nous avons bien actuellement affaire avec cette action elle-même. Il s'agit réellement pour nous d'un rapport non pas avec une image que suffit à saisir notre intelligence, mais avec le résultat en nous de l'expérience directe d'un *fait de vie*. Aussi bien ce rapport ne s'établit-il en nous qu'avec la *vie même* de notre être, et non avec ce qui ne serait que l'activité historique et accidentelle de cette vie. Il concerne ce qui est au dedans de nous la source même de notre volonté, c'est-à-dire *notre cœur*.

C'est là, c'est dans la direction première de ce qui veut ou de ce qui vit en nous, que nous sentons avoir été l'objet d'une action vivante et persistante. En face d'une semblable

expérience, nous ne saurions nous refuser à nous voir nous-même l'objet de l'action directe d'un être vivant autre que nous. Nous devons reconnaître que nous avons rencontré, dans le centre de notre vie personnelle, l'action d'un agent qui possède et le pouvoir et le droit de sanctionner, comme aussi de limiter et même d'interdire, notre libre activité; je dis plus! d'un être dont le pouvoir et le droit vont jusqu'à nous interdire la direction première de notre volonté elle-même ; en un mot d'un être qui domine absolument l'existence même de notre être.

Cela revient à dire que nous avons réellement rencontré, dans cette expérience imposée, le maître suprême, « le Seigneur », bien mieux ! l'Auteur souverain de notre liberté, ou du centre même de notre vie.

Voilà ce qui ressort nécessairement pour nous d'une impression dont nous apprécions actuellement les résultats, mais qui ne peut avoir été effectuée en nous qu'en dehors de toute appréciation provenant de nous-même. Nous sommes mis là en contact immédiat avec une volonté aussi positive, qu'elle est distincte de la nôtre et qu'elle lui est supérieure. De plus, nous nous voyons atteints, indépendamment de nous et même malgré nous, par une action qui, à elle seule, nous fait faire l'expérience des intentions de cette volonté. Enfin, l'action de cette volonté souveraine est telle, que nous la saisissons nécessairement comme s'étant produite en nous antérieurement à l'impression qui en résulte pour nous à cette heure, impression dont elle seule demeure directement la cause au dedans de nous.

Telle est l'*expérience imposée* qui se maintient en nous comme celle de la *vérite première*, comme la manifestation de la première et suprême réalité.

Laissant donc de côté l'expérience subjective et facultative de l'intelligence ou de l'idée, — nous nous en tenons à cette seule expérience objective, qui est l'expérience imposée à notre volonté elle-même par une volonté supérieure, c'est-à-dire l'expérience directe de la volonté de l'ETRE SOUVERAIN.

* *

Il est évident qu'un fait dont on doit parler de la sorte, devra constituer le point de départ et de la *philosophie* considérée comme « la recherche des principes », et de la *religion* comprise comme l'obéissance, aussi libre qu'empressée, au Seigneur de la volonté.

La *philosophie* se bornera à élucider et à constater cette expérience, comme le seul fait qui demeure au dedans de nous indépendant de toute appréciation et de toute activité préalable venant de nous, et, par conséquent, comme le seul vrai point de départ pour toute connaissance ultérieure. — La *religion* pénétrera plus avant. Partant de la soumission à cette expérience, elle deviendra pour nous la source d'une nouvelle activité de volonté.

La *philosophie* fait discerner un fait intérieur. Elle le signale à l'intelligence. Elle en détache et en formule l'image *devant notre esprit.* — La *religion* descend plus profond. Ne se contentant pas d'apprécier intellectuellement la nature de ce fait, elle dicte à *notre cœur*, au nom d'une expérience imposée indépendamment de nous à notre volonté, l'obéissance à l'Auteur de cette action souveraine. Après avoir débuté en nous par une soumission à la seule expérience du « devoir », elle devient bientôt une obéissance toujours plus empressée à l'inaugurateur de cette expérience, comme au Seigneur de notre volonté, comme à Celui auquel seul notre *cœur* a le droit et le devoir de se donner.

C'est donc à tort qu'on sépare encore, d'une façon essentielle, le domaine de la philosophie de celui de la religion. Si ces deux domaines sont sans doute distincts, ils n'en sont pas moins réunis à leur sommet, ou à leur point de départ, devant la présence en nous d'un même fait.

Ce qu'il faut affirmer, c'est qu'une *philosophie* attentive constatera devant la pensée la nécessité de l'acte religieux du cœur. — Ce sont là deux activités, mais elles partent d'une

même expérience première et initiale. Seulement, si la philosophie a accompli sa tâche, lorsqu'elle est parvenue à constater devant notre intelligence le caractère essentiellement expérimental de notre perception morale, — la *religion*, elle, en nous enseignant à faire de cette expérience l'usage pour lequel elle nous est imposée, nous porte à rechercher la pleine et entière révélation de l'Auteur de cette expérience, pour ensuite lui obéir, d'abord de tout notre cœur, puis, en partant de là, par l'activité réfléchie d'une nouvelle volonté.

Contamines, 30 novembre 1887.