

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 41 (1908)
Heft: 2

Artikel: L'expression logique de l'expérience religieuse : étude critique sur la théologie de l'évolution et la théologie traditionnelle, à propos de la pensée dogmatique de MM. A. Sabotier, A. Gretillat et A. Bouvier [suite]
Autor: Neeser, Maurice
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379832>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

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

L'EXPRESSION LOGIQUE DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Etude critique sur la théologie de l'évolution et la théologie traditionnelle,

*à propos de la pensée dogmatique de MM. A. Sabatier,
A. Gretillat et A. Bouvier*

PAR

MAURICE NEESER ¹

TROISIÈME PARTIE

La Dogmatique Hybride.

A. *La notion du péché dans la dogmatique hybride.*

La pensée évolutionniste n'admet pas de succession dans la durée hors du temps; pour rester conséquente à elle-même, n'admettant pas la préexistence, elle rejette toute hypothèse de postexistence.

La pensée traditionnelle au contraire admet une succession de durées hors du temps créé. Pour rester conséquente à elle-même, admettant la préexistence et la chute, elle pose comme nécessaire la vie future éternelle.

Nous appelons dogmatique hybride celle de M. Bouvier parce qu'elle tient à la fois de l'un et de l'autre courant, et que, partie du cours de l'évolution, hors de toute succession

¹ Voir livraison de janvier-février, p. 61.

de durées, elle parvient à l'extrémité de son développement à l'affirmation des thèses traditionnelles relatives à la durée future. Comment?

La conscience chrétienne est pour M. Bouvier l'organe, — entendez la source, — de la dogmatique (cf. I, p. 19)¹; quelle place occupe-t-elle dans la vie universelle? C'est la question que le penseur cherche à résoudre en partant de l'expérience « la plus générale et la plus élémentaire, » de l'arrière fond de toute activité, de la vie.

Au bas de l'échelle (cf. I, p. 62) gît l'inconscient, faisceau obscur et fort de toutes nos impulsions premières; puis s'agite la vie animale, ordonnée, harmonique déjà dans ses modifications, qui récite l'empreinte de l'esprit et qui offre par là-même à l'individualité consciente ses premières assises (cf. I, p. 65). La vie consciente s'épanouit en l'homme, où elle se reconnaît immédiatement elle-même dans la pensée, dans le sentiment et dans l'action (cf. I, p. 74). Puis, poursuivant sa course ascensionnelle, elle culmine dans la « vie divine, harmonie suprême, principe spirituel, vivant, actif de l'harmonie universelle » (I, p. 95). Le but de ce développement? — C'est de montrer en l'homme le centre de la vie universelle.

« L'homme se sent, par toutes les parties de son être, dans un rapport intime, réciproque et constant avec la vie universelle. Partout, il découvre des points de contact, d'attache, d'analogie avec la vie naturelle et la vie spirituelle, qui s'entremêlent en lui. Ainsi il trouve dans son propre corps, superposées, entrecroisées, les diverses régions qui s'étalent en de vastes proportions dans la nature (physique, chimie, vie végétative, vie animale); par son corps il touche à toutes, tandis que par son esprit, il les pénètre toutes et s'élève plus haut, dans des sphères supérieures... ces expériences là, toutes personnelles et intimes qu'elles soient, lui révèlent la réalité et l'unité de la vie universelle. Il présentent... des lois de coordination, qui gouvernent toutes les

¹ Dans cette troisième partie, tous les chiffres mis entre parenthèse, et qu'aucune remarque n'accompagne, renvoient à la *Dogmatique* de M. Bouvier.

forces de l'existence en vue du but suprême, qui est l'universelle harmonie » (I, p. 82).

Qu'est-ce à dire? Que faut-il dégager de cette spéculation laborieuse et obscure? Si la vie universelle, de l'inconscient au divin, forme une progression ininterrompue, où les degrés supérieurs se dégagent harmoniquement des degrés inférieurs, elle présente, à n'en point douter, le caractère essentiel de l'évolution. Si l'homme, anneau central de la chaîne, est intimement uni, par les liens du corps et de l'esprit, à la vie animale inférieure et à la vie spirituelle supérieure, il fait partie intégrante de la nature, il en est le produit nécessaire; il est, à fort peu de chose près, l'homme de la science, celui de la psychologie et de l'histoire, celui que M. Sabatier a mis en scène avec toute la clarté désirable.

Gardons-nous de conclure trop hâtivement. M. Bouvier paraît ne redouter rien autant, en philosophie, que la simplicité. La notion de la vie divine est complexe (cf. I, p. 95). Elle nous réservera quelques surprises.

M. Bouvier n'admet pas la théorie de la perfection primitive (cf. I, p. 232) préexistante ou historique (cf. I, p. 247). Outre qu'elle n'a aucune base dans l'histoire, elle est contredite par la psychologie scientifique actuelle, et par « la saine connaissance morale, qui nous montre que la perfection ne peut être que la fin du perfectionnement » (I, p. 247).

Mais il écarte avec non moins de rigueur celle de l'animalité primitive. « Elle n'est pas mieux prouvée par les faits, et se trouve niée par les analogies historiques et par l'axiome philosophique de l'action primordiale du principe de toute évolution » (I, 247). Nous n'entrons pas dans le détail de ces assertions dont quelques-unes sont bizarrement défendues.

L'homme n'a pas été créé parfait. Il ne descend pas de l'animal: « Nous posons comme hautement vraisemblable un commencement vraiment humain, c'est-à-dire spirituel, dans l'homme. Nous croyons que l'homme est né avec une impulsion primitive et une aptitude indéfinie au progrès spirituel » (I, p. 247).

Si nous lisons bien, l'homme, à le considérer dans ces

thèses, n'est pas surnaturel, mais il n'est pas davantage naturel. Il n'est pas métaphysique, mais il n'est pas physique pour autant. Il n'est pas d'essence divine, mais il n'est pas non plus d'essence animale, ou plutôt, s'il est d'essence divine, c'est en qualité d'animal et parce que « la vie divine » plonge ses racines en tout et partout (cf. I, p. 92).

Or cet intermédiaire se conçoit-il ? Ces mots répondent-ils à quelque chose dans la réalité ? Ne serait-ce pas s'enfermer dans un cercle vicieux, que d'affirmer dans l'homme « un commencement réellement humain ? » Personne, assurément, n'y contredira : l'homme n'apparaît qu'avec « l'impulsion primitive et l'aptitude indéfinie au progrès moral, » et le sceau de l'humanité ne se reconnaît nulle part plus clairement que dans la loi morale. La question est de savoir, si ces caractères indubitablement humains sont chez l'homme historique les souvenirs, les réminiscences d'une ancienne splendeur disparue, les vestiges de l'Idée impérissable sur le type de laquelle l'homme fut créé, ou si l'évolution dans son cours les apporte à l'animal, pour le faire passer de l'animalité à l'humanité. Rien ne sert d'aller répétant : l'homme est l'homme parce qu'il manifeste les caractères que nous attribuons à l'homme. L'alternative se pose pour la question d'origine entre Homme-Type déchu, et animal évolutionnel développé. L'esprit ne saurait concevoir une troisième possibilité ; et celle à laquelle Bouvier croit pouvoir se ranger, reste dans un intermédiaire insaisissable.

Ou plutôt, puisqu'il combat expressément la première, nous nous croyons autorisé à le rallier un peu malgré lui à la seconde. Cela ne laisse pas d'être conforme au point de vue vaguement évolutionniste qu'il affirme dans sa théorie de la vie divine. Et l'attitude qu'il va prendre à l'égard du dogme du péché et de la chute, nous confirmera dans cette opinion.

L'analyse de la notion du péché souffre de l'indécision du principe général ; M. Bouvier paraît vouloir le faire remonter au premier homme. « La première désobéissance fut une ré-

volte des passions contre les exigences de la conscience religieuse et morale, qui à l'état normal devait les dominer et les inspirer » (I, p. 260). « Le péché chez *l'homme enfant comme dans l'enfance de l'humanité* commence par les entraînements du monde et les passions qu'il éveille » (I, p. 261); « on voit s'élever dans la raison de la femme un doute sur la convenance de subordonner les appétits à la conscience religieuse. Voilà la raison qui commence à se révolter. Voici enfin la volonté. La femme se décide à prendre le fruit défendu. Le soulèvement de la volonté humaine contre la volonté divine est conscient » (I, p. 260). Le premier homme « est donc en pleine possession de la conscience religieuse et morale. » Eve est en mesure de discuter « raisonnablement » la subordination des appétits à la conscience religieuse. Et ces premiers représentants de notre espèce n'ont été dotés d'aucune perfection originelle. Ils apparaissent au cours de l'évolution universelle, capables des plus délicates dissections psychologiques et immédiatement responsables de leur péché. Mais qui ne voit que ce prétendu primitif, — s'il n'est le type sorti parfait des mains du Créateur et dégradé, — ne peut être que l'homme actuel, considéré dans l'infinie complexité de son âme. M. Bouvier lui-même y consent quand il demande « à la conscience » (I, p. 259) le témoignage que nous venons de résumer. La conscience interrogée ne peut être que celle de l'homme moderne et c'est par un artifice malheureux et très inconscient que les réponses en sont attribuées au primitif. Les conclusions définitives du chapitre nous en seraient une preuve évidente, s'il était nécessaire (cf. I, p. 312). L'universalité du péché est peut-être le résultat de l'hérédité, que M. Bouvier ne cherche pas à expliquer, mais qui lui paraît « dans la loi générale. » Il ne saurait admettre en revanche l'hypothèse du péché originel, ni l'imputation du péché d'Adam : « n'ayant pas admis une perfection primitive, nous n'admettons pas non plus une chute historique. »

Pousserons-nous plus loin cette étude et chercherons-nous à déterminer plus précisément quelle idée l'auteur se fait de l'essence même du péché? S'il est nécessaire, ou s'il

entraîne la responsabilité du pécheur, et dans quelle mesure ?

Les thèses finales affirment la responsabilité (cf. I, p. 311). Le péché est ce qui *ne doit pas* être. C'est un désordre, un accident nullement nécessaire à priori au développement de l'homme. « Nous protestons hautement contre toute *théorie* qui l'innocente en le déclarant nécessaire, car ce serait s'inscrire en faux contre la conscience. » Et pourtant la *théorie* psychologique que Bouvier esquisse de la naissance du péché paraît bien, en dépit des mots et des conclusions, « innocenter » en quelque sorte le péché en lui donnant une cause nécessaire.

Sans doute (I, p. 261), « le péché est une perturbation de l'harmonie générale de la vie divine. » L'esprit « oubliant qu'il est fait pour la liberté s'est asservi à la chair, et a compromis l'ordre interne ou moral, c'est-à-dire le droit du bien. » Evidemment aussi « le péché est une faiblesse, une défaillance de l'esprit, dominé par la passion. » Mais pour en conclure à la responsabilité, il ne suffit pas d'affirmer « qu'il y avait dans le sanctuaire une lampe qu'on n'a pas voulu voir » ou une force qu'on pouvait requérir et mettre en jeu, mais qu'on n'a pas voulu combattre. La question est de dire si l'on *pouvait* voir, si l'on *pouvait* accepter le combat, si l'esprit *pouvait ne pas* oublier son caractère de liberté, si la défaillance était *évitable*, lequel, en un mot, des deux adversaires en présence, de la passion ou de l'esprit, était originairement le plus faible et devait succomber. Ce lieu, Bouvier l'examine quelques pages plus loin (cf. I, p. 272). Il reconnaît « dans tout développement du péché une succession de phases analogues à celles qu'on reconnaît dans la vie, quelque chose comme une enfance, puis une jeunesse, puis un âge mûr. » La première est le domaine « des mouvements et des actes non réglés. » Dans la seconde les mouvements répétés deviennent, par l'habitude, des passions ; dans la troisième, les passions s'enracinent et mènent à la corruption.

Or, le seul fait que le péché débute par « des mouvements et des actes *non réglés* » prouverait qu'en l'homme enfant

l'esprit n'est pas maître de la chair. Et Bouvier, qui ne regarde pas à une contradiction près, n'hésite pas à le reconnaître (I, p. 273). « Dans cette phase, bien que la loi morale soit déjà présente à l'esprit, auquel elle est immanente, il n'y a pas encore chez l'homme un sentiment propre et personnel bien prononcé du droit et de la teneur de la loi. L'homme n'est pas, sans doute, inconscient de la loi, mais il n'en est qu'à demi conscient. La *σάρξ* a, dans son développement, devancé le *πνεῦμα*. Déjà la hiérarchie harmonique des forces humaines est compromise. Déjà l'attelage du char est inégal et menace de verser. »

On n'est pas plus clair et nous voilà fixés. Si le char verse, c'est que le coursier *σάρξ* est plus violent que le coursier *πνεῦμα*. Si l'homme pêche, c'est que la chair en lui s'est développée antérieurement à l'esprit, et qu'elle doit la victoire à cette avance, à ce « Vorsprung » que Schleiermacher, le premier, mit en lumière, il y a cent ans. « Les mouvements et les actes dont nous parlons sont des impressions vives... produites sur l'âme par le *contact* avec la nature et avec les hommes... impressions irréflechies, immédiates, qui devaient être contrôlées, pesées à la balance de la conscience, mais qui ne le sont pas. Elles éveillent la chair... et la chair les suit avec empressement » (I, p. 273).

Il reste apparemment que la notion du péché range la dogmatique de Bouvier, dans sa première partie à tout le moins, dans le genre évolutionniste. L'auteur, en fait sinon en paroles, se refuse à l'étude des origines. Il n'admet aucune préexistence et les traits qu'il expose de l'homme primitif prétendu ne se peuvent entendre que de l'homme actuel.

C'est le caractère même du système de l'évolution.

B. *La notion de la rédemption dans la dogmatique hybride.*

Le point de départ évolutionniste admis, la seule théorie possible de la rédemption devrait être celle que nous avons exposée dans notre première partie, et la pensée logique devrait, semble-t-il, adopter le schéma suivant :

Pas de préexistence, — l'homme au cours de l'évolution, — l'antithèse du monde et du moi, — la synthèse en Dieu, par l'exemple de Jésus-Christ homme parfait, — la vie éternelle présente, — pas de postexistence au sens traditionnel du mot.

Le drame du péché s'est déroulé dans le sanctuaire intime de la conscience personnelle. L'œuvre de la rédemption devrait avoir pour seul théâtre le sanctuaire de la conscience personnelle et se dérouler dans le domaine de la psychologie morale uniquement.

Voilà ce qui devrait être. Considérons ce qui est :

A la vérité nous retrouvons dans le deuxième volume de M. Bouvier les mêmes fluctuations que dans le premier et nous devons nous borner, pour ne pas être submergés par le flot des détails, aux quelques points précis nécessaires à notre thèse.

Le Christ est l'incarnation, le type « personnel et unique » de la vie divine (II, p. 51). — Est-ce à dire qu'il n'appartienne pas à l'humanité proprement dite ? Faut-il entendre ces mots dans leur sens strictement philosophique et voir en Jésus l'Idée même de l'homme, l'homme type, dégagé de la chaîne évolutionnelle ?

Plusieurs affirmations y contredisent : Jésus est né de Marie et de Joseph (cf. II, p. 72). Il grandit et se développe. Il se développe sans jamais se départir de sa sainteté parfaite (cf. II, p. 57). On a prétendu que le développement est incompatible avec la perfection (cf. II, p. 64) ; il le paraît bien, et M. Bouvier l'admet pour la perfection divine. Mais il s'agit en Jésus « de la perfection humaine, qui n'a pas le caractère de l'absolu. » Jésus a atteint une perfection voulue par le progrès, la lutte, la tentation. M. Bouvier a soin de distinguer quelque part (cf. I, p. 168) entre l'idéal éternel de l'homme, le type, qui était en Dieu de toute éternité, et d'après lequel Dieu a créé, idéal impersonnel en soi, qu'on appelle Christ, Fils ou Verbe de Dieu, et la personnalité historique de Jésus. En un mot, « le caractère de Jésus paraît le caractère humain, vraiment normal.... Rien n'y sort du bon sens, de l'équilibre, de l'harmonie » (cf. II, p. 70). « Si tout y est dans la région de

l'idéal et du sublime, il n'en est pas moins le caractère humain dans sa plénitude et sa beauté normale » (II, p. 71). L'auteur y insiste et voilà qui ferait de Jésus notre frère au sens évolutionniste et seul réel du mot. Mais ce ne sont là que des considérations passagères, et la conclusion même de la longue étude que Bouvier consacre à la vie de Jésus revient à l'affirmation traditionnelle et platonicienne du type.

« Cette apparition est vraiment le fait capital de l'histoire divine.... Jusque-là la vie divine avait été désirée, appelée, pressentie, prophétisée, ébauchée ; la voilà maintenant concrète, incarnée en une personne. Entre l'idée, qui flottait, et le fait, il y a toute la distance entre l'embryon dans le sein de la mère et l'enfant, qui devient homme.... Entre l'idée et l'être en qui elle s'incarne, il y a une distance infranchissable, il y a *un acte créateur*, il y a une révélation. Toute vie individuelle est sans doute un échantillon nouveau de l'espèce ; ici nous avons plus qu'un rare échantillon, nous avons le type suprême, éternel » (II, p. 71).

L'œuvre du salut, telle que Bouvier la conçoit, pourrait d'ailleurs et devrait être accomplie par le Christ de l'évolution. En effet : « elle n'est pas une opération effectuée dans une région toute surhumaine, toute surnaturelle, une sorte de convention pour le salut de l'humanité, conclue entre la justice et la miséricorde, entre le père et le fils, dont le sang de ce dernier, fait homme, serait le prix... » (II, p. 209). Le salut est essentiellement de l'ordre anthropologique. C'est une œuvre accessible à notre conscience ; c'est un drame, qu'elle comprend, qu'elle interprète, *qui se reproduit, réduit aux proportions individuelles, dans chaque conscience fidèle.... »* « L'œuvre du Christ n'a point pour but, ni pour effet, de supprimer la responsabilité de l'homme..., de le libérer entièrement de *la douleur du péché, qui est le vrai châtiment....* Au contraire, le chrétien expie après et avec le Christ. » « Et c'est là que réside la vraie moralité du salut chrétien » (cf. II, p. 200).

A vrai dire, ces thèses sont celles de la rédemption évolutionniste, et si, après cela, Bouvier affirme que l'œuvre du

Christ est « réconciliation » et « rédemption », les mots seuls sont traditionnels ; ils recouvrent des penses nouveaux. La réconciliation, en effet, est « une manifestation de la vie divine dans la condition humaine. » (II, p. 211.) Et l'humanité est rachetée en ce qu'elle est « engagée, enseignée, amenée par le Christ à regretter, à désirer, à vouloir le bien ; en ce que Christ a vaincu, non sans lutte, douleur, sacrifice, personnellement le mal par le bien, et communiqué à l'humanité une force *morale* victorieuse du péché et de la souffrance. »

Mais où nous franchissons très nettement l'abîme qui sépare l'évolutionnisme psychologique de la métaphysique traditionnelle, c'est par l'affirmation très catégorique des dogmes de la résurrection, du jugement dernier et de la vie future (cf. II, 293-319). La théorie de la rédemption nous ramène au point de vue psychologique et évolutionniste. Les derniers chapitres sont nettement métaphysiques et traditionnels et nous autorisent à considérer comme traditionnel dans son ensemble le second volume, si contradictoire d'ailleurs dans le détail, de la dogmatique de M. Bouvier.

C. *Observations critiques.*

L'examen rapide et fidèle, croyons-nous, auquel nous venons de nous livrer, révèle donc dans la pensée de M. Bouvier les éléments hétérogènes, mêlés, des deux grands courants dogmatiques en présence.

Au système de l'évolution appartiennent la négation de la préexistence et de la chute ; la position de l'homme au sein de la nature ; l'analyse psychologique du péché et de la conception exclusivement morale de l'œuvre du salut, dans l'esprit, sinon dans la lettre du texte.

Au système de la tradition appartiennent la christologie métaphysique et platonicienne, à tout le moins dans les conclusions ; les termes de chute et de réconciliation, appliqués il est vrai aux notions évolutionnistes, enfin et surtout, l'affirmation de la postexistence, dans les dogmes de la résurrection, du jugement, et de la vie future.

Comment expliquer cet écart, ce saut prodigieux autant que peu apparent, à première vue, du domaine de l'infini dans celui du fini et de la durée successive? Comment le drame religieux, commencé dans l'âme de l'individu par la prédominance de la chair sur l'esprit, prédominance bientôt ressentie comme un péché, poursuivi par la rédemption toute morale, s'achève-t-il hors de la nature et de l'évolution dans l'immortalité métaphysique? Et quel courant représente la pensée même de l'auteur? Est-ce dans les prémisses évolutionnistes, est-ce dans les conséquences traditionnelles, qu'il la faut chercher?

L'erreur initiale, indépendamment du caractère généralement vague de la pensée de l'auteur, nous paraît consister tout entière dans l'emploi ambigu du terme de *chute*.

La thèse évolutionniste de la vie divine excluait la possibilité de toute chute historique ou métaphysique. Bouvier la nie en termes précis, que nous rappelons ici : « L'homme n'a pas passé historiquement par une crise, qui l'aurait fait tomber d'un haut degré de vertu dans le mal.... nous ne pouvons admettre la chute telle que l'entend la doctrine traditionnelle. Donc il n'y a pas eu chute, dans le sens *rigoureux* du mot »... mais, — et c'est ici que, sans nous en douter clairement, nous abandonnons le cours de l'évolution, — mais « nous croyons qu'il y a eu chute dans un sens *idéal*. » (I, p. 307-308.) Ce défaut de rigueur dans l'emploi des mots, qui ne sont pas que des mots, mais qui emportent avec eux, qu'on le veuille ou non, tout le lourd contenu dont la pensée séculaire les a chargés, voilà ce qui provoquera les confusions prochaines et favorisera dans la dogmatique hybride, le passage plus ou moins conscient de l'évolution à la tradition. Il n'y a pas eu chute, et cependant il y a eu chute! Non. Dans l'ascension progressive de l'évolution, aucune déviation, aucune chute réelle n'est possible. La chute idéale, la déviation idéale de ce système correspond sans doute à quelque réalité; mais parce qu'elle est idéale, et qu'il s'agit de l'homme dans le cours de l'évolution, elle ne peut être qu'*individuelle* et *ac-*

tuelle. Elle est individuelle ; il y a chute actuelle : l'erreur consiste donc moins encore à parler de chute, qu'à en parler au passé. C'est le temps du verbe plus encore que le mot, qui produit l'illusion. Il fallait se garder d'affirmer *qu'il y a eu* une chute, même idéale, parce que l'esprit, encore tout imprégné des thèses traditionnelles, risquait de se prendre au temps du verbe, de ne retenir de l'affirmation que ce verbe : *il y a eu*, et de transporter inconsciemment au cours du passé, sur le terrain de l'histoire, et dans la vie de l'homme primitif, ce qui, par définition même, n'appartient ni au passé ni à l'histoire, ni à l'homme primitif, mais à l'homme en lui-même, considéré indépendamment du temps.

La dogmatique de M. Bouvier est un exemple typique d'illusion de ce genre. Et les thèses traditionnelles de la seconde partie de son ouvrage ne nous paraissent pas avoir logiquement d'autre origine. *Il y a eu chute* : la notion est restée comme à l'arrière-plan des préoccupations du penseur ; elle a nécessité les notions corrélatives de rédemption métaphysique et de vie future, sans lesquelles la pensée de M. Bouvier, évolutionniste dans son fond, resterait conséquente à elle-même.

QUATRIÈME PARTIE

La raison d'être des dogmatiques évolutionniste et traditionnelle cohérentes.

Si le devoir de l'homme qui pense est, aujourd'hui plus que jamais, de raisonner sa croyance et d'en chercher, sur la base de son expérience personnelle, l'expression la plus logique possible, il évitera, nous semble-t-il, le système hybride, dont nous venons de constater les contradictions les plus manifestes. La prise de position franche à ce sujet est sans doute difficile, parce que jamais peut-être plus qu'à notre époque, l'histoire de la théologie et de l'Eglise n'aura enregistré de plus nombreuses confusions ni de plus graves. Elle s'en impose avec d'autant plus de force.

La dogmatique traditionnelle ou métaphysique et la dog-

matique évolutionniste psychologique, — considérées dans leur principe et non dans telle ou telle de leurs réalisations individuelles, — demeurent en présence, et paraissent également légitimes, puisqu'elles correspondent réciproquement à l'une des antinomies fondamentales de la raison théorique, et que toutes deux se proposent l'expression logique d'expériences religieuses très caractérisées. Nous en résumons les éléments principaux :

La première répond sur le terrain de la raison théorique à la notion du fini. Elle distribue le drame religieux sur l'échelle de la succession dans le temps et hors du temps ; elle admet la succession dans la durée ; elle statue qu'il y a eu aux choses un premier commencement, parce que, logiquement, elle ne peut admettre l'infini quantitatif actuel, et qu'il y ait « une synthèse effectuée d'états successifs ou de parties ajoutées les unes aux autres, qui forment actuellement une série interminable¹. » Le drame religieux, — puisqu'aussi bien la paléontologie exclut toute hypothèse d'une chute de l'espèce humaine dans l'histoire, — commence dans l'au-deçà du temps ; il s'achève dans l'au-delà. La dogmatique métaphysique admet la préexistence individuelle ou collective de l'humanité, sa chute dans le monde visible, sa rédemption par l'œuvre unique du verbe éternel de Dieu, et son retour dans les sphères éternelles.

Elle répond en outre sur le terrain pratique de l'expérience religieuse à la notion de liberté et de responsabilité, corrélative à la notion logique du fini. Tout, dans le drame du péché, sans doute, n'est pas imputable à la volonté humaine. De quelque nom qu'on la désigne, le serpent, Satan, ou Dieu même pour les plus intrépides, une puissance supérieure a tenté l'homme et s'est jouée de sa faiblesse, et le vice héréditaire témoigne, au cours des siècles et dans toute vie d'homme, de sa victoire. — Ce nonobstant, le pécheur garde une vive conscience de la part de responsabilité qui lui

¹ Renouvier, *Esquisse*, I, p. 85.

incombe. S'il a cédé à la tentation, il sait qu'il l'a fait de plein gré, et terrassé par le désir victorieux, dans son abjection même il reste assuré que la chute est le résultat d'une libre décision de sa part, et qu'il aurait pu ne pas succomber. Il aurait pu rester debout. Le pécheur écrasé sous le faix de sa coulpe, mesure le châtement à venir à l'ineffable majesté du Dieu qui lui a donné la vie pour la sainteté et la justice, et qu'il croit avoir offensé en contractant la souillure et le mensonge. Courbé dans l'attente du juste jugement parce qu'il se sent très incapable de réparer l'offense, il accueille avec allégresse la nouvelle qu'un Sauveur offre à sa place la peine qu'il estime nécessaire et qui le libère en satisfaisant à la fois la justice et la miséricorde divines. Tout, dans ce drame de la rédemption, dépasse les pensées de l'homme; l'homme n'y fait point lui-même son salut; il s'en est reconnu incapable autant qu'indigne. Il l'accepte donc sans le comprendre, et se l'approprie dans un élan de foi reconnaissante.

C'est l'expérience séculaire, qui cherche à s'exprimer dans les formes diverses de la théorie juridique de la rédemption. Les Sociniens ont dirigé contre elle les attaques de leur critique intelligente, et l'on a souvent relevé après eux les inconvénients théologiques, juridiques et moraux même, qu'elle présente.

En Dieu, elle mettrait en contradiction l'amour, qui pardonnerait sans rançon, et la justice qui l'exige.

En droit, il serait contraire à la justice qu'un innocent souffre à la place des coupables.

En bonne morale, le sacrifice du Christ, ainsi compris, risquerait de conduire au libertinisme. On reproche en outre à la théorie juridique¹ de reléguer la rédemption dans une région toute surhumaine, toute surnaturelle, et d'en avoir arrêté le programme, indépendamment de l'homme, dans une sphère à lui inaccessible.

Ces observations paraissent irréfutables du point de vue

¹ Cf. Bouvier, *op. cit.* II, p. 209.

théorique. Elles ont le tort précisément d'être trop exclusivement théoriques, et de ne pas se souvenir que la théorie incriminée ne se réclame nullement de la pure logique, mais qu'elle vise à exprimer une expérience vécue. Le grand drame de la croix demeure le plus mystérieux de l'histoire. Ne le serait-il pas assez pour embrasser à la fois nos formules les plus diverses? Et faut-il rejeter sans appel une théorie qui a exprimé au cours des siècles et qui exprime encore le sentiment intime de tant de chrétiens?

La critique, en réalité, demeure inefficace, parce qu'elle juge de son point de vue particulier la formule d'une expérience qu'elle n'a pas faite ou qu'elle a faite sous une autre forme.

L'opposition en Dieu de la justice et de la miséricorde, — pour être d'une théodicée peut-être inférieure, — celui qui ressent le poids de la culpabilité responsable a le droit de la statuer.

Pour être contre les règles de l'équité humaine, la substitution de l'innocent au coupable manque-t-elle de force et d'émotion et de valeur morale? La vie est-elle faite d'équité, d'une stricte division des devoirs et des joies? La justice des tribunaux et sa loi stricte représentent-elles toute la justice et la justice idéale? Le sacrifice, la générosité sont-elles contre l'équité légale? Le dévouement d'un soldat pour son armée, celui d'un fils pour sa famille, pour être contraires à l'équité, ne trouvent-ils aucun écho au dedans de nous-mêmes? Il n'y a pas d'équité dans la formule « un pour tous, tous pour un. » La faut-il pour autant déclarer fausse et immorale? Et si l'équité n'est pas observée dans le sacrifice du Calvaire, juridiquement considéré, la logique exige-t-elle que nous l'estimions inique et immoral dans ses conséquences? Et envers qui l'iniquité eût-elle été commise¹? Envers Dieu? — Non, puisque, dans la théorie, la rédemption est instituée par Dieu lui-même. Envers les hommes? — Non, puisque la substitution s'opère en leur faveur. — Reste le Christ, qui subit la

¹ Cf. Gretillat, *op. cit.* II, p. 363.

passion ; mais s'il l'a voulue et librement consentie, en quoi son sacrifice contredit-il à l'équité ?

La théorie juridique a cherché à formuler logiquement l'affirmation de l'Evangile (Marc X, 45) : « Le fils de l'homme est venu pour servir et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs. » Elle reste le credo de ceux qui se sont sentis perdus à jamais par leur péché, incapables de se relever par leur propre initiative et qui, ayant levé les yeux vers la croix, se sont vus sauvés par la grâce toute puissante de l'amour.

Sur la base expérimentale du péché responsable, la dogmatique métaphysique traditionnelle, logiquement développée dans la catégorie du fini, nous paraît donc légitime.

La dogmatique évolutionniste, de son côté, répond sur le terrain de la raison théorique à la notion de l'infini. Elle considère le drame religieux indépendamment de la durée, et dans les limites de la psychologie. Elle conçoit l'éternité comme supérieure à la succession et comme indépendante d'elle. Parce qu'elle ne conçoit pas « la relation que le tout du monde devrait soutenir avec un temps vide et un espace vide, c'est-à-dire avec le néant¹, » elle nie que le monde ait commencé et qu'il ait des bornes. Le cours éternel de l'évolution n'a ni commencement ni fin. Le drame religieux, pour elle, commence et s'achève dans la seule conscience de l'individu. Rien ne naît au cours de l'évolution, qui ne doive mourir à son tour, et l'homme, enchaîné dans ses mailles tenaces, doit y subir la loi de tous les êtres. Le seul élément durable en lui est l'élément spécifique, encore l'espèce n'est-elle ni immuable, ni éternelle, puisque la géologie en enregistre les variations incessantes, et tôt ou tard la disparition du domaine de la vie. La dogmatique évolutionniste, conséquente à elle-même, n'admet pas de préexistence individuelle ou collective, ni de chute, ni de rédemption au sens propre du mot. Elle ne connaît aucune révolution réelle, et

¹ Renouvier, *Esquisse*, I, p. 85.

la chute et la rédemption dans le dogme traditionnel sont des révolutions successives dans la durée. Les prémisses impliquent la négation de la vie future au sens traditionnel du terme.

L'animal de l'évolution naît à la vie humaine par la douleur, jaillie de l'opposition du monde et du moi, et l'opposition du monde et du moi le conduit nécessairement à la synthèse de toute opposition, au refuge de toute faiblesse, à Dieu. Intimement unie au sentiment de dépendance absolue, et par une loi obscure, dont la genèse nous échappe, remarque M. Sabatier¹, est apparue la conscience morale, et le sentiment de la liberté relative en Dieu, et voulue de Dieu, mais faible encore contre la vie sensible antérieurement développée. Le sentiment de cette faiblesse, de cette opposition transitoire de la chair et de l'esprit, c'est ce que la dogmatique évolutionniste appelle le péché, — phase nécessaire au développement de l'humanité, — et la victoire de la volonté, la solution de l'antithèse par l'exemple et avec le secours de l'homme Jésus, fils de Dieu et le premier entre les hommes parce que, le premier et le seul, il a remporté la victoire, parce qu'il l'a montrée réalisée pleinement en lui, dans la confiance en Dieu le Père, — c'est ce que la dogmatique évolutionniste appelle la rédemption. La solution de l'antithèse du monde et du moi par la confiance en Dieu, la vie en Dieu, l'ascension en Dieu, réalisée ici-bas, puisque dans ce système la notion de vie future ne s'entend point, c'est le couronnement suprême de toute vie d'homme, et la pensée évolutionniste ne conçoit rien au delà de cette félicité suprême.

La dogmatique évolutionniste répond donc, sur le terrain pratique de l'expérience, à l'expérience du déterminisme religieux. Elle a trouvé son expression la plus caractéristique dans la théologie de ceux qui n'ont pas hésité à statuer en Dieu même la cause du mal. Tout lui est divin, tout dans le drame du péché et de la rédemption lui paraît voulu de

¹ Cf. *Op. cit.*, Introduction, p. X.

Dieu, et non seulement voulu, puisque le terme prête à l'ambiguïté, mais déterminé par la volonté divine.

Si la critique n'a pas ménagé ses coups à la théorie traditionnelle de la rédemption, la théorie évolutionniste, à son tour, s'est vue l'objet d'assauts non moins répétés et violents. Assauts tout aussi légitimes à la fois, et tout aussi inintelligents. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on attaque le déterminisme au nom de la morale¹.

On reproche à la théorie déterministe « d'innocenter le mal » en le faisant remonter jusqu'à Dieu, et M. Bouvier lui-même, que nous avons vu donner au péché une genèse tout évolutionniste, tient à protester hautement « contre toute théorie qui innocente le péché en le déclarant nécessaire². » Pour M. Bovon³, « la conséquence la plus claire de cette manière de voir est que l'homme est de nature et dès le début incapable de réaliser sa tâche morale. » Non seulement cette théorie « rabaisse la créature spirituelle en lui ôtant jusqu'à l'espérance de la victoire, » mais elle « dégrade jusqu'à Dieu lui-même, puisqu'elle le rend responsable de nos fautes. » Une théorie déterministe, en effet, doit ramener « tous les phénomènes de la vie, le péché comme les autres, à l'absolue causalité divine. » Et ceci seul fait éclater « le vice d'une conception, qui ne demeure fidèle à elle-même qu'en dégradant le Père céleste jusqu'à le rendre responsable de nos péchés.... »

Si ces considérations paraissent logiquement fondées, qui ne voit que les conséquences pratiques en sont absurdes? Nous retrouvons ici le même écart entre la vie et la logique, entre l'expérience des uns et le raisonnement des autres, que nous avons constaté dans un autre sens, à propos de la théorie juridique du péché et de la rédemption. De part et d'autre on s'accuse ; on tire de la doctrine opposée des conséquences

¹ Cf. G. Frommel, *Le danger moral de l'évolutionnisme religieux* (Lausanne, 1898).

² Bouvier, *Op. cit.*, I, p. 309.

³ Bovon, *Dogmatique chrétienne*, I, p. 360.

qui seraient abominables si la vie les réalisait d'une façon générale, et non seulement dans quelques cas isolés. Et ceci parce que, de part et d'autre, on mesure à sa propre expérience la théorie issue de l'expérience d'autrui, et que la commune mesure logique est difficile à trouver, sinon impossible, entre l'expérience du déterminisme et l'expérience de la responsabilité.

Le sentiment de responsabilité s'exprime dans les thèses juridiques et ne trouve d'expression théorique qu'en elles. Les thèses du déterminisme ne conduisent à des conséquences pratiques immorales que du point de vue de la liberté. La conclusion nous en paraît être qu'il convient, pour porter un jugement équitable, de respecter scrupuleusement la limite des deux expériences et de ne les apprécier que relativement à leur expression logique respective.

On ne voit pas, dès lors, que les théories déterministes aient produit dans l'histoire les conséquences morales qu'on leur reproche. Les grands déterministes, au contraire, ont été souvent les grands chrétiens ; je cite Augustin, Calvin et les Huguenots ; plus près de nous Schleiermacher et Sabatier, en qui le déterminisme, certes, n'a pas plus « rabaissé la créature spirituelle qu'il n'a dégradé le Père céleste. »

« Je constate en moi, dit le chrétien évolutionniste¹, et dans toute l'humanité une sorte de fatalité qui m'asservit au péché. » — Péchera-t-il pour obéir à cette loi ? Non ; « cette fatalité du péché, loin d'anéantir ma responsabilité, l'aggrave encore. Je sens très clairement que je ne suis pas libre de faire ce qui est bien et je me condamne d'autant plus douloureusement de faire le mal, en sorte que cette sentence de condamnation porte à la fois sur l'acte et sur l'auteur de l'acte, et m'affirme non seulement que mon péché est mauvais parce qu'il est la transgression de la loi, mais que moi-même je suis pécheur et, comme tel, punissable. »

Saint Paul écrivait aux Romains (Rom. VII, 15) : « Je ne sais pas ce que je fais ; je ne fais pas ce que je veux et je fais

¹ Cf. Sabatier, *Op. cit.*, p. X.

ce que je hais ; or si je fais ce que je ne voudrais pas, je reconnais par là que la loi est bonne. Mais alors, *ce n'est pas moi qui le fais*, c'est le péché qui habite en moi.... » Saint Paul, pour autant, s'est-il abandonné au libertinisme moral ?

Ce reproche d'immoralité pratique écarté, la dogmatique évolutionniste, issue de l'expérience du déterminisme religieux et logiquement développée dans la catégorie de l'infini, nous paraît légitime.

CINQUIÈME PARTIE

L'unité fondamentale.

Toute expression logique d'une expérience réelle est légitime, s'il est établi que la connaissance a désormais pour source l'expérience, et pour forme la logique de l'esprit. Mais il ne s'en suit pas que la dogmatique puisse subir également toutes les déformations du caprice individuel. Dans la diversité apparemment irréductible des dogmes, il nous a paru qu'une division binaire se pouvait distinguer, et qu'elle correspondait à une division analogue dans le champ de l'expérience. Il nous a paru que la forme théorique évolutionniste s'adaptait normalement à la matière de l'expérience déterministe et que la forme théorique traditionnelle s'adaptait normalement à l'expérience de la liberté ; qu'ainsi les deux formes les plus générales de l'expérience trouvaient leur expression logique dans les deux grandes catégories antinomiques de la raison.

Mais l'esprit peut-il s'en tenir là ? Et la force intime en lui, qui le pousse à la synthèse de toutes les oppositions, ne fera-t-elle pas un effort à tout le moins pour abolir cette dernière et toucher à l'unité suprême ?

Le fond des choses n'est pas divisé, et derrière les apparences contradictoires qui s'offrent à nos regards et les arrêtent, l'ultime réalité doit s'étendre, unique et indivisible. Nous voyons confusément, et comme à travers ces miroirs métalliques de l'antiquité, où l'image n'apparaît qu'indécise.

Nous jugeons et classons nos sensations selon les catégories inhérentes à l'esprit humain, mais l'affirmation incoercible subsiste en nous, de l'unité foncière qui doit régner sous l'apparente diversité. Nous avons vu l'expérience religieuse se grouper en deux séries, et l'expression théorique en admettre peu à peu, et suivant une loi inhérente à l'esprit, la même division binaire parallèle. Il n'en reste pas moins, que la réalité religieuse doit être une en son essence, et que le parallélisme constaté doit prendre fin dans l'unité divine.

La vie opérera la synthèse; nous pouvions le prévoir par l'étude des conséquences pratiques de l'une et l'autre théories, que nous avons reconnues également morales. La difficulté même où nous nous sommes trouvé, de délimiter clairement les deux formes de l'expérience et de leur attribuer leurs caractères distinctifs ne provenait sans doute de nulle autre raison que de l'identité de leur cause première.

Les deux systèmes théoriques, plus nettement délimités, séparés même tout à fait par les antithèses de la raison théorique auxquelles nous avons pu les rattacher, doivent répondre néanmoins, semble-t-il, à la même réalité.

A laquelle? La réalité fondamentale, entrevue par la raison, vécue par l'expérience, est-elle déterminisme ou liberté? ou, si probablement elle unit le déterminisme et la liberté dans une unité supérieure, auquel de ces deux éléments fait-elle la plus large part?

Nous touchons aux rives de l'océan de l'inconnaissable, où l'affirmation *théorique*, parce que toute substruction solide dans la raison vient à lui faire défaut, serait téméraire et vaine; où la force logique de la pensée, absorbée tout entière à construire et à maintenir l'antinomie, doit renoncer, sous peine de s'anéantir elle-même, à tout essai de synthèse, et le céder, pour la réalisation personnelle de l'unité intérieure, à *l'affirmation pratique*.

Quel sera, de ce point de vue, le caractère dominant de la réalité suprême?

La notion du déterminisme peut-elle naître de celle de la

responsabilité? La notion de la responsabilité peut-elle dériver de celle du déterminisme? Si ces notions, théoriquement inconciliables, nous le répétons, doivent s'unir sur le terrain de la raison pratique, il semble bien que ce soit au profit d'un déterminisme supérieur dans le sentiment religieux de la dépendance absolue.

Le sentiment de responsabilité en effet, suppose la connaissance précise de la loi, et l'opposition des notions de justice et d'amour; il distingue, même en leur assignant le même but, entre volonté divine et loi morale. Mais toute opposition, toute distinction est, en psychologie comme ailleurs, l'indice d'un travail, d'une réflexion; elle est un résultat, et non plus un point de départ.

Le sentiment de dépendance absolue est parfaitement un. Il exprime l'expérience de la relation qui unit l'homme à Dieu, dans ce qu'elle a de plus général, de plus primitif et de plus fort à la fois. Il est la révélation immédiate, le signallement infaillible de la Toute-Puissance. Et quand la Toute-Puissance s'est révélée, tel un torrent débordé renverse les digues chétives qu'on lui oppose, elle entend que tout cède devant elle; elle emporte toutes les puissances secondaires, toutes les barrières, toutes les limites des définitions et des distinctions que l'esprit humain a laborieusement édifiées, et les confond dans son unité victorieuse. L'analyse psychologique peut donc distinguer dans le sentiment primitif de dépendance absolue, à côté de la notion déterministe et dans un parallélisme théorique absolu, les notions réelles mais dérivées de moralité, de justice, de liberté responsable; on ne voit pas comment, au contraire, la synthèse de ces dernières aurait produit le sentiment simple de la dépendance absolue.

L'expérience religieuse unirait donc sur ce point la morale et la science, pour affirmer, que, si l'homme est tout ensemble libre et déterminé, il n'est que relativement libre et relativement déterminé, parce qu'il dépend tout entier de la Puissance divine, du Dieu vivant, dans la communion duquel se réalise pratiquement la synthèse.

Si ces vues ont quelque réalité, il en faudrait supposer que, pour une raison supérieure à la raison humaine, les notions de fini et d'infini non plus ne sont pas rigoureusement antithétiques. Leur opposition ne serait irréductible que pour *notre* raison. De même que pour le déterminisme et pour la liberté, il faudrait, dans le champ de la connaissance humaine, renoncer à parler d'infini et de fini absolus. Il ne serait plus légitime de les *opposer*; on les devrait *coordonner* dans la dépendance commune d'un absolu qui serait l'infini en soi.

Personne n'a jamais vu Dieu; « nul ne saurait voir ma face et vivre, » répond l'Eternel au téméraire qui veut pénétrer ses secrets. L'homme ne peut soutenir la perspective de l'infini, ni le concevoir clairement. La notion de l'infini intemporel le dépasse, comme le sentiment de son absolue dépendance l'écrase. De même que les notions de liberté et de responsabilité résultent de l'analyse du sentiment de dépendance, et qu'elles en sont l'expression analytique nécessaire, les notions de fini et de succession infinie dans le temps seraient la façon analytique inévitable dont l'esprit se représente l'infini.

Pour examiner avec succès les espaces célestes, où toute limite fait défaut, l'astronome adapte à la lentille télescopique un fin réticule, dont les divisions lui sont autant de lignes de repère, reportées en apparence sur le ciel immense. Ne se peut-il aussi, que pour parler intelligemment de l'infini, et pour le contempler à loisir, nous lui imposions le treillis de nos catégories, que nous parlions de présent, de passé et de futur moins pour exprimer la réalité même, que pour ne pas garder le silence, parce que nous sommes compris nous-mêmes dans la catégorie du temps, et que nous ne pouvons autrement?

Dieu, c'est la toute puissance et c'est l'infini.

Dieu, c'est l'indépendance à l'égard de toute division, de toute succession et de toute limite dans l'espace ou dans le temps.

L'homme, c'est la puissance limitée et c'est le fini.

C'est la dépendance à l'égard des limites de l'espace et du temps.

Il arrive que l'homme monte à Dieu et qu'il goûte un moment la sensation de l'infini. C'est le phénomène psychologique de l'extase, du ravissement en Dieu, que les saints ont connu, et que tout humble chrétien peut connaître. Le phénomène où l'âme, absorbée dans la méditation et la prière, se sent envahie par le torrent de la Toute-Puissance, et dans le sentiment intime de la présence de Dieu, perd momentanément la notion de la limite, la notion du temps successif, pour entrevoir l'éternité.

Si l'on peut pressentir à ce point l'unité fondamentale, le terme de responsabilité serait un autre nom de la dépendance absolue, le terme de fini serait un autre nom de l'infini : d'autres noms qui rendent accessibles à notre esprit des notions qui le dépassent en elles-mêmes. Les symboles de la succession seraient d'autres noms de l'intemporel inaccessible, et les dogmes métaphysiques de la tradition, une autre expression de la réalité évolutionniste, sensible à notre expérience, dans son essence inaccessible à notre langage.

Les nécessités logiques de notre raison et l'impuissance de nos moyens d'expression rendent la synthèse à jamais impossible sur le terrain théorique. Nous l'entrevoyons possible sur le seul terrain de l'expérience religieuse. Seule la notion d'une Toute-Puissance supérieure peut embrasser à la fois et unir effectivement les deux notions parallèles.

Mais l'entrevoir possible, c'est en même temps l'affirmer nécessaire. Qui se borne à entrevoir la synthèse, ne l'a point vécue, et l'opposition subsiste, tant que l'homme n'a pas quitté les cadres théoriques pour aborder la vie, tant qu'il n'a pas passé d'une conception purement philosophique de la religion, à la religion elle-même.

La vie ne trouve sa pleine réalisation que dans l'unité intérieure. Peu nombreux sont ceux qui y parviennent, et la

plupart s'arrêtent à mi-chemin, trouvant dans ces « divertissements » dont parle Pascal un moyen facile de propre illusion. Celui qui persévère dans l'analyse intérieure, celui qui ne cherche pas à se voiler artificiellement le dualisme, où le réduit la pensée, ne trouvera d'unité que dans la communion confiante avec la Cause suprême dont il dépend, que dans l'affirmation pratique du Dieu vivant. La communion avec la Cause suprême, l'affirmation pratique du Dieu vivant, c'est l'acte religieux par excellence, c'est la prière. Celui qui veut réaliser l'unité intérieure priera.

L'œuvre théorique de la pensée nous maintient dans l'antithèse du Fini et de l'Infini, de la Liberté et de la Nécessité. Celui qui veut la synthèse priera le Dieu Vivant, en *homme libre* qui s'adresse au *Dieu libre*, mais toujours aussi, *créature déterminée* qui s'adresse au *Créateur Tout-Puissant*, il gardera la certitude que la volonté divine est supérieure à la sienne. Le seul sentiment de la Liberté ferait de la prière un ordre ; le seul sentiment de la Nécessité en étoufferait tout essor. Toute prière vraie intercède comme celle de Jésus parce qu'elle croit à la Liberté, toute prière vraie s'achève par la mort de Jésus à Gethsémané, parce que la Nécessité domine. L'œuvre pratique de la prière, et qu'elle seule peut accomplir, c'est ainsi la résolution de toute antinomie, l'aplanissement de tout obstacle, l'illumination de toute obscurité par le sentiment de la vie en Dieu.

A ce point de son analyse, par un tour très admirable, le besoin théorique entrevoit l'acte pratique comme seul couronnement possible de son œuvre, et l'exige. Le penseur qui veut vivre sa vie et sortir d'une contemplation stérile, pressent que cette philosophie même qui l'avait écarté de Dieu, le ramène à Dieu, avec la confiance des enfants et des saints. — Mais à ce point seulement, quand il a poursuivi sans défaillance le progrès de sa pensée, et sans qu'il ose jamais pour autant, du point de vue formel, renoncer à l'expression logique de son expérience.

Neuchâtel, août 1907.
