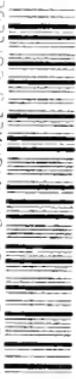
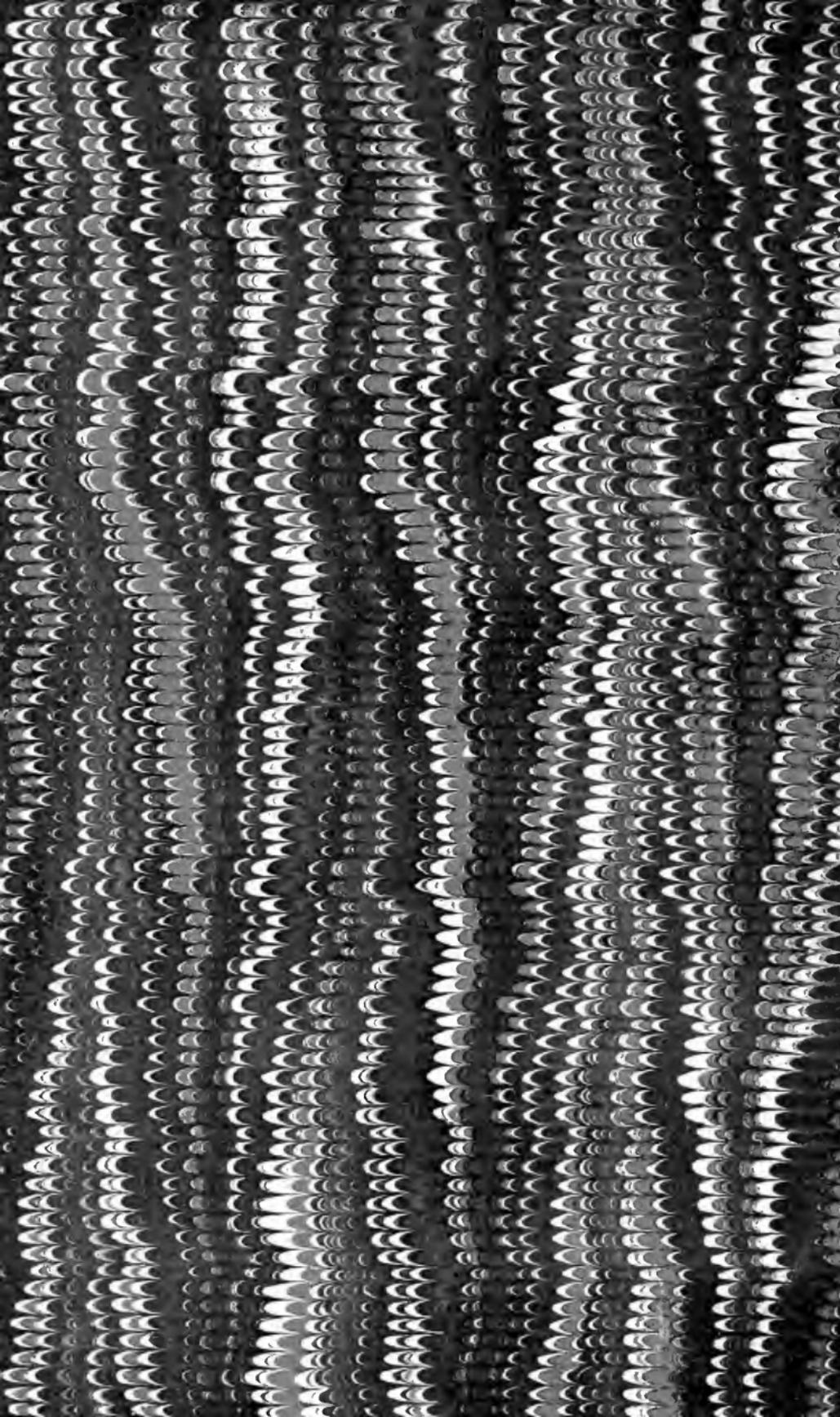
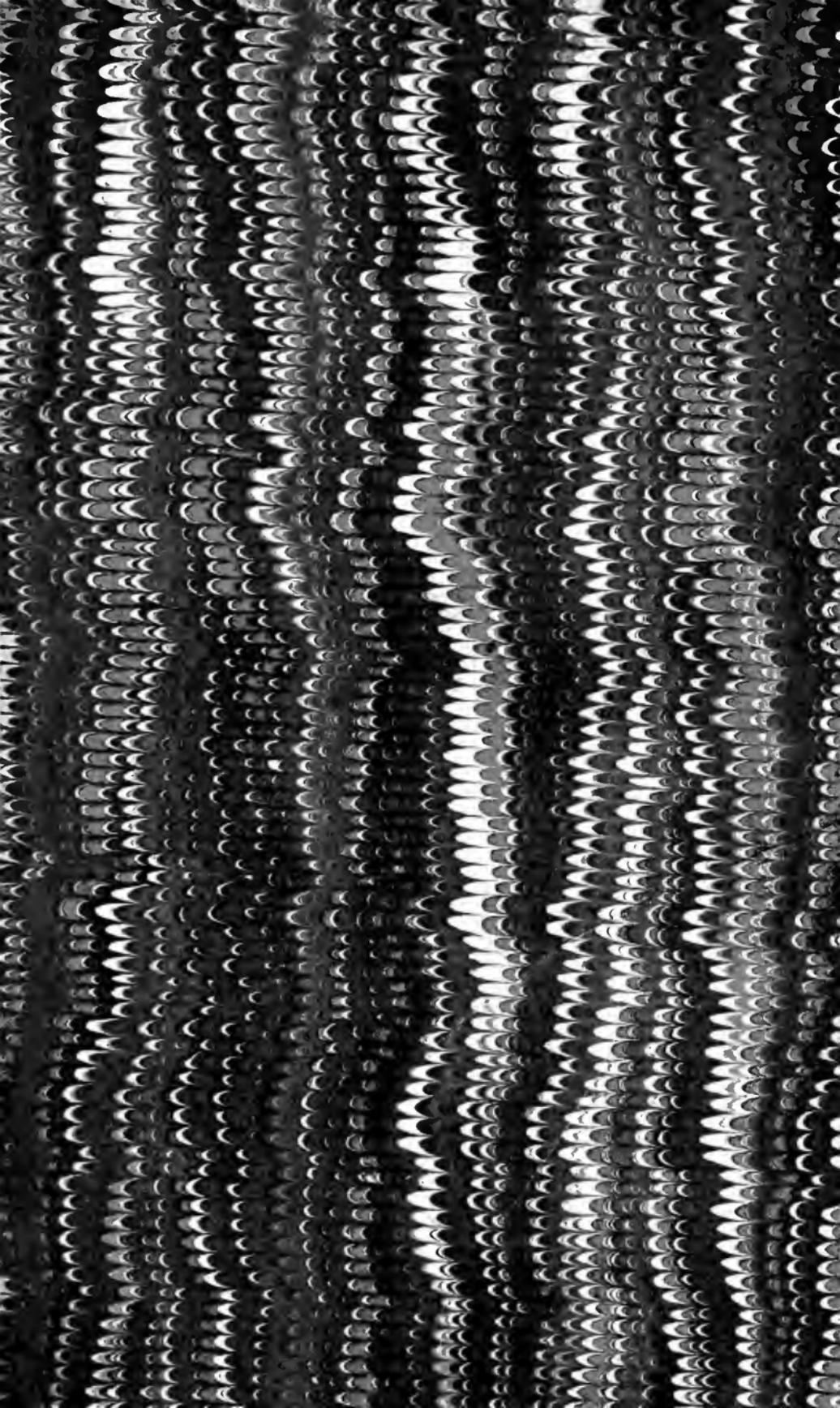


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 1761 01904467 6

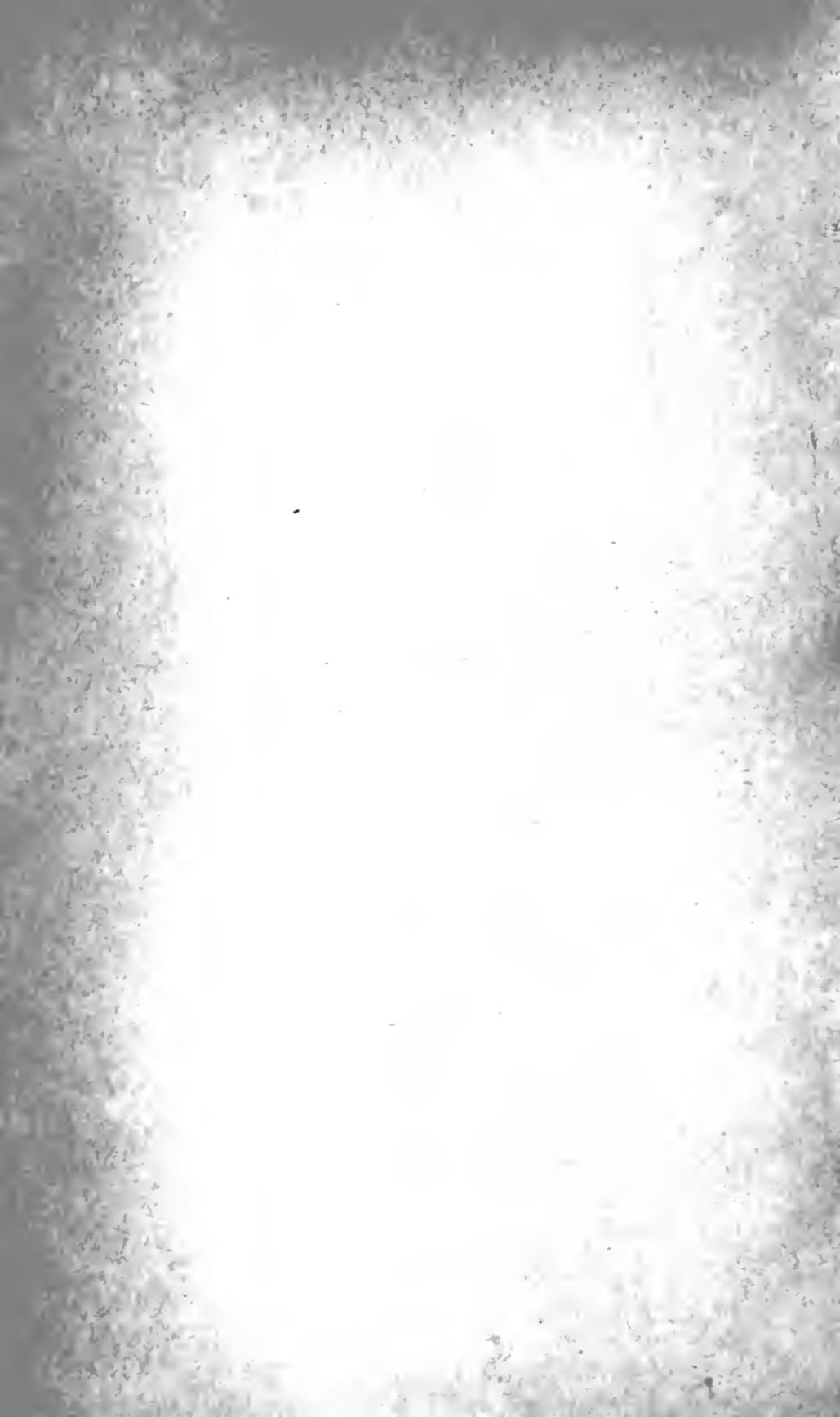






Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa





LE CATHOLICISME
ET
LA VIE DE L'ESPRIT

OUVRAGES D'YVES LE QUERDEC

A la même Librairie :

- Lettres d'un Curé de Campagne.** Ouvrage couronné par l'Académie française. 1 vol. in-18 (8^e mille) . . . 3 fr. 50
- Lettres d'un Curé de Canton.** 1 volume in-18. (6^e mille) 3 fr. 50
- Le Journal d'un Évêque.** 1^{re} partie. 1 volume in-18 (4^e mille) 3 fr. 50
- Le Journal d'un Évêque.** 2^e partie. 1 volume in-18 (3^e mille) 3 fr. 50
-

OUVRAGES DE GEORGE FONSEGRIVE

- Essai sur le libre arbitre.** (Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques). 2^e édition. 1 fort vol. in-8^o de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (Alcan) 10 fr. »
- La Causalité efficiente.** 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (Alcan) 2 fr. 50
- François Bacon.** 4 vol. in-12 (Lethielleux) 3 fr. 50
- Éléments de Philosophie.** 2 vol. in-12. 4^e édition (Picard et Kaan). 8 fr. »
- Les Livres et les Idées.** 1 vol. petit in-8^o (Lecoffre) 3 fr. 50
- ✓ **Catholicisme et Démocratie.** 1 vol. in-18 (Lecoffre) 3 fr. 50
- La Question du Latin.** Br. gr. in-8^o (Lecoffre) 1 fr. »
- L'Enseignement féminin.** Br. gr. in-8^o (Lecoffre) 1 fr. »
- La Crise du Libéralisme.** Br. gr. in-8^o (Lecoffre) 1 fr. »

LE CATHOLICISME

ET

LA VIE DE L'ESPRIT

PAR

GEORGE L.-FONSEGRIVE



*A. F. Simard
6.9.99*

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

90, RUE BONAPARTE

—
1899

Tous droits réservés.

PRÉFACE

Je voudrais, en ce volume, donner à son aîné : *Catholicisme et démocratie* (1) à la fois une justification et un complément. Je crois avoir montré en étudiant les diverses aspirations de l'esprit démocratique qu'aucune de ses aspirations, pour autant qu'elles sont légitimes, approuvées par la conscience et par la raison, ne s'oppose ni aux dogmes ni même à l'esprit intime du Catholicisme, qu'elles trouvent au contraire dans la foi catholique, avec un terrain favorable à leur naissance et à leur développement, la seule règle solide qui les empêche d'aboutir soit aux mécaniques et brutales solidarités du socialisme, soit aux révolutions anarchiques. Mais dans ma pensée cette démonstration n'est qu'un fragment d'une démonstration apologétique plus vaste dont je voudrais donner ici avec les principes les premiers

(1) In-18 jésus, LECOFFRE.

linéaments, c'est à savoir que le Catholicisme renferme la doctrine intégrale de la vie, de la vie de l'homme individuel aussi bien que de la vie de l'homme social. Après avoir montré, l'an dernier, pour aller au plus pressé, que le Catholicisme fournissait leurs conditions de vie aux institutions démocratiques, je voudrais donc examiner aujourd'hui les rapports du Catholicisme avec la vie la plus intime et la plus profonde de l'esprit.

C'est pourquoi j'ai reproduit d'abord au début de ces études, et à peu près sans y rien changer, la Conférence qui fut donnée à Issy en 1895 sur les *Conditions de l'apologétique moderne*. Cette conférence a été le point de départ d'études solides et de controverses brillantes, à la suite desquelles on peut dire qu'un pas a été fait vers l'idée de ce que doit être en nos temps une apologétique complète du christianisme. Et le conférencier d'Issy, se faisant rapporteur de ce mouvement, en indique ici en un second chapitre les péripéties et les résultats.

Pour que le Catholicisme soit vrai, il ne suffit pas peut-être, mais il faut du moins qu'il fournisse une doctrine de la vie, telle est la conclusion de ces deux études. Fournit-il cette

doctrine et d'abord ne s'oppose-t-il pas par l'essence même des croyances qu'il impose au développement de la vie intellectuelle, à la perfection de la vie morale? L'idée du Catholicisme n'est-elle point en contradiction, comme on l'a soutenu si souvent, avec l'idée même de la science et enfin la vie d'un catholique soumis aux enseignements de son Église peut-elle atteindre au développement moral intérieur, à l'élévation désintéressée qu'exige l'idée moderne de la morale? Ces deux questions préalables et nécessaires sont examinées dans les deux chapitres ayant pour titre : *L'Attitude du catholique devant la science et les Révélations de la conscience moderne.*

Le terrain une fois déblayé ainsi, l'apologiste se trouve en face de deux grandes prétentions : d'une part, plusieurs en nos temps ont soutenu que la vie en elle-même n'avait point de sens et que le pessimisme ou la religion athée du Bouddha devait être la seule religion de l'humanité désabusée; cette doctrine est examinée dans l'étude sur le *Pessimisme*; d'autre part, un grand nombre de nos contemporains affirment d'abord que le Catholicisme annihile ou du moins opprime le vouloir-vivre, puis que la science à elle seule est capable, en dehors de

toute révélation religieuse, de fournir une doctrine complète de la vie; cette double affirmation est examinée dans les deux chapitres qui ont pour titres : *Le Vouloir-vivre et le Catholicisme; Vie et Science*. Je regrette, au moment de publier ce dernier chapitre, que la thèse récente (1) de M. Berr où il donne le complément promis et attendu de son premier livre n'eût point encore été livrée au public au moment où ce volume s'imprimait. — Je n'aurais, je le vois bien après avoir lu sa thèse, eu rien à changer à mes conclusions, mais j'aurais eu plaisir à montrer pourquoi je n'y changeais rien et surtout à rendre hommage à la bonne foi, à la sérénité de pensée, à l'érudition et aux rares mérites de l'écrivain.

Mettant ensuite *le Christianisme* en présence des *religions de la matière*, il a été aisé de montrer tout ce que ces religions ont d'insuffisant, de grossier, de mécanique, tandis que seul le christianisme apparaissait comme renfermant le principe de toute religion vraie. Mais alors s'est posée cette dernière et essentielle question : *Le Catholicisme mérite-t-il d'être appelé la religion de l'esprit?* Par la

(1) *L'Avenir de la philosophie*, in-8°, HACHETTE

fixité de ses dogmes n'entrave-t-il pas le développement de la vie religieuse ? par la matérialité de ses pratiques ne retombe-t-il pas au paganisme ?

Ce n'est qu'après avoir répondu à toutes ces questions que l'auteur s'est cru en droit d'écrire un dernier chapitre où, rassemblant toutes les aspirations de la vie humaine et les mettant en présence de nos dogmes catholiques, il fait voir qu'aucune d'elles, même la plus humble, n'est ni brisée ni détruite, que le Catholicisme professe au contraire expressément que chacune doit être remplie et arriver avec toutes les autres à son entier épanouissement. Loin d'être une doctrine de la mutilation et de la mort, le Catholicisme est une doctrine de l'épanouissement, de la fructification complète de la vie.

C'est sur cette exposition que l'ouvrage se termine. Et cela sans doute ne constitue pas une preuve achevée de la vérité du Catholicisme, mais cela du moins constitue une partie de cette preuve. Il resterait à montrer que parmi toutes les doctrines possibles de la vie, celle que professe le Catholicisme est la seule qui soit adéquate aux lois essentielles de la vie. Cette démonstration ici est esquissée, amorcée par les études qui remplissent les six derniers

chapitres, elle n'est pas achevée. Sans doute pour qui sait voir, si la science ne peut pas fournir une doctrine adéquate de la vie, ainsi qu'on croit bien l'avoir montré, il est de toute nécessité ou que l'homme doive renoncer à toute sorte d'action et désespérer en vivant de savoir pourquoi il souffre sa vie — et voilà le pessimisme, ou qu'il soit forcé d'avouer que les raisons de vivre lui doivent être fournies par une doctrine supérieure à la science et à la raison, par exemple par une révélation. En critiquant donc après la doctrine de la vie selon le pessimisme la doctrine de la vie selon la science, on aboutit à montrer que la religion surnaturelle a seule les paroles de la vie. Et enfin, en faisant voir que les paganismes (parmi lesquels il faut bien ranger tous les occultismes et les spiritismes qui nous entourent) sont insuffisants en face des besoins vitaux de l'âme humaine, on est bien conduit logiquement à conclure que c'est dans le christianisme que se trouve la vraie doctrine de la vie. Mais je reconnais volontiers que les deux derniers chapitres n'achèvent pas de façon logique la démonstration. Il y faudrait un examen plus détaillé des faiblesses du christianisme protestant, ou du christianisme schismatique grec, une

étude plus approfondie des divers dogmes constitutifs du Catholicisme. L'auteur ne se fait donc aucune illusion sur la valeur purement logique de son travail. Mais comme il croit qu'en ces matières la vérité n'éclaire pas l'esprit par la seule force des syllogismes, il a cependant cru ce livre utile. Il n'entend contraindre aucune pensée, il a voulu seulement solliciter l'attention, faire naître des réflexions sur la vie profonde de l'âme, dissiper en même temps bon nombre de préjugés qui, comme autant de brumes déformantes, empêchent nos contemporains les meilleurs et les mieux intentionnés de connaître le Catholicisme vrai.

C'est pour cela que, s'adressant aux contemporains, il n'a pas voulu spéculer dans l'éternel. Il a emprunté à des discours ou à des écrits récents la formule des opinions erronées que beaucoup — et non des moins haut placés dans les sphères de la pensée — se forment du Catholicisme : Schopenhauer, M. Séailles, M. Sabatier, Renan lui ont fourni tour à tour le thème sur lequel sa critique a pu s'exercer. Et si parfois il a discuté, comme il est arrivé dans le chapitre intitulé *Vie et Science* un ouvrage qui, malgré son mérite, n'a pas eu peut-être un grand retentissement, on recon-

naîtra que ce livre de M. Berr développe cependant avec éloquence et précision l'idée même que se font de la puissance de la science beaucoup de contemporains plus illustres, mais non pas plus expressifs des idées de notre temps.

Telles sont les raisons pour lesquelles j'ai pu faire entrer dans ce volume, sans, je crois, altérer en rien sa pensée maîtresse, un certain nombre d'études parues à diverses dates dans divers recueils. Les lecteurs de la *Quinzaine* en particulier en reconnaîtront quelques-unes. Toutes cependant ont été revues, arrangées et disposées de façon à les relier nettement les unes aux autres et, en retranchant les particularités accidentelles qui les actualisaient, j'ai tâché de les rendre dignes de faire partie d'un ouvrage destiné à durer et à être utile — oh ! non pas durant des siècles ! — mais peut-être bien durant vingt-cinq ou cinquante ans !... Ce souhait peut sembler modeste, Dieu veuille encore qu'il ne soit pas trop ambitieux !

Paris, ce 25 Janvier 1899.

G. F.

LE CATHOLICISME

ET

LA VIE DE L'ESPRIT

CHAPITRE PREMIER

Les Conditions de l'Apologétique Moderne.

Dans les premiers jours de l'année 1895, un jeune ecclésiastique entra dans le cabinet d'un professeur de philosophie de l'Université. Après les salutations ordinaires, l'ecclésiastique parla à peu près ainsi :

« On m'a dit, Monsieur, que vous pourriez me donner un avis et je suis venu vous le demander. Je suis élève au Grand Séminaire de Saint-Sulpice, chargé par mes supérieurs du catéchisme de persévérance aux jeunes gens. J'ai là tous les dimanches un certain nombre d'élèves de plusieurs lycées de Paris, dont quelques-uns ont fait leur philosophie. J'ai commencé avec eux le traité de la religion, je leur ai fait un certain nombre de leçons sur la démonstration de l'existence de

Dieu, sur les vérités religieuses naturelles élémentaires. Quelques-uns, après le cours, sont venus me trouver et m'ont, par leurs discours, véritablement stupéfait.

— Que vous ont-ils donc dit de si étrange, Monsieur l'abbé? dit le professeur.

— Mais ceci ou à peu près : « Monsieur l'abbé, « vous vous êtes donné bien du mal pour nous « démontrer l'existence de Dieu. Mais est-ce que « cela se démontre? On croit en Dieu ou on n'y « croit pas. Nous croyons en Dieu, nous croyons « au dogme chrétien; nous n'avons pas besoin « qu'on nous fasse croire. D'autant que, s'il n'y « avait pour croire que les raisons que vous nous « avez données, vraiment elles ne seraient guère « convaincantes. Plus, durant toutes ces leçons, « vous vous efforciez de nous donner des démon- « strations, et plus clairement nous apparaissait « la faiblesse de ces raisons » (1). Et cependant, Monsieur, j'avais reproduit les arguments les plus solides de saint Thomas, je ne crois pas les avoir

(1) Si l'on veut savoir les raisons psychologiques, morales et philosophiques, pour lesquelles les jeunes générations se montrent sourdes et réfractaires à l'apologétique traditionnelle, on les trouvera exposées avec clarté et même avec un singulier relief dans la généreuse revue *le Sillon* du 10 décembre 1896 par un article de M. Albert LAMY : *A propos d'apologétique contemporaine*. — Écrit par un très jeune homme, cet article est moins un plaidoyer qu'un document.

trop affaiblis. Mais en causant de plus près avec ces jeunes gens, je me suis bien aperçu que nous ne parlions pas le même langage, que les principes qui me paraissent les plus évidents, ils les rejettent en doute. On m'a dit que cela provenait sans doute de la philosophie qu'ils ont faite, que peut-être vous pourriez me donner quelques indications, m'aider à prendre contact avec ces intelligences que je sens aussi éloignées de moi que pourraient l'être des gens avec lesquels je voudrais parler géométrie, et qui commenceraient par me contester que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre.

— Monsieur l'abbé, répondit le professeur, la question est grave et ne peut guère être ainsi résolue au pied levé. Ces jeunes gens sont des fils de la pensée contemporaine : ils ont contre la métaphysique objective et démonstrative tous les préjugés accumulés à la fois par les disciples de Comte et les disciples de Kant. Ils ont subi probablement surtout l'influence de ces derniers. Ils ne croient plus à la portée objective des principes, à la valeur scientifique des démonstrations basées, par exemple, sur le principe de causalité. Comment voulez-vous, dès lors, qu'ils pensent que l'existence de Dieu puisse être l'objet d'une démonstration ?

— Mais comment peut-on leur parler, et sur quel principe avec eux peut-on s'appuyer ?

— Il me semble que, puisqu'ils ont avec vous une foi commune, c'est de cette foi qu'il convient d'abord de partir, et au lieu de prétendre les conduire à la foi par la raison, peut-être vaudrait-il mieux leur faire, à l'aide de la foi, retrouver les assises de la raison. »

La conversation se prolongea sur ces idées, et à quelque temps de là, le jeune ecclésiastique put retourner dire au professeur qu'il était parvenu à prendre, avec les élèves de son catéchisme, le contact intellectuel qu'il cherchait. Cependant, les maîtres de Saint-Sulpice demandèrent à ce même professeur de faire, devant les théologiens et les philosophes réunis à Issy, une conférence sur les *Conditions de l'apologétique moderne*, dont voici résumées les principales idées.

I

L'Apologétique est l'art de la défense et de la preuve de la religion. Défendre la vérité attaquée, fournir la preuve directe de la vérité, telle est la double fonction de l'apologiste. On défend la vérité de deux façons : 1° en répondant aux objections de

détail que l'on fait à tel ou tel point de la doctrine religieuse ; 2° en montrant l'erreur contenue dans les systèmes religieux ou philosophiques opposés au catholicisme.

Les preuves directes de la religion peuvent se ramener à trois : 1° preuve philosophique ; 2° preuve esthétique ; 3° preuve morale.

La preuve philosophique est celle que l'on donne au commencement de toute théologie dans le traité de la religion. La raison démontre l'existence de Dieu. Ce Dieu a pu se révéler. L'histoire prouve le fait de la révélation, elle prouve aussi l'authenticité des Livres saints, l'autorité de l'Église. Le catholicisme se trouve donc établi sur une base rationnelle, qu'on paraît bien avoir le droit, si l'on s'en tient au sens vulgaire et usuel des termes, de dénommer « scientifique ».

La preuve esthétique est celle dont Chateaubriand s'est servi dans le *Génie du Christianisme*. Elle consiste à montrer que le christianisme et spécialement le catholicisme fournit à l'art des inspirations que nulle autre doctrine ne peut fournir aussi belles, aussi variées, aussi sublimes. Le catholicisme est beau, il est une source incomparable de beauté, donc il est vrai.

La preuve morale a toujours plus ou moins fait partie intégrante de la démonstration de la

religion. Lacordaire de notre temps en a fait le pivot de tout son enseignement. Elle consiste à montrer que le catholicisme seul fournit à la vertu toutes les conditions de son existence. Le catholicisme produit la moralité et la sainteté, il est moral et saint, donc il est vrai.

Telles sont les preuves, pour ainsi dire, classiques du catholicisme. Les théologiens, à bon droit, ne regardent les deux dernières que comme des corollaires de la première, à laquelle seule ils attribuent une valeur tout à fait démonstrative. Aussi est-ce de cette preuve que les catéchistes, les conférenciers, les prédicateurs se servent le plus volontiers. C'est celle qui, s'adressant le plus exclusivement à la raison, paraît la plus objective et la plus capable de convaincre l'universalité des hommes.

Or, il faut bien avouer que, depuis une trentaine d'années, cette preuve ne paraît plus avoir la même influence sur l'esprit des incrédules. Non seulement les principaux faits sur lesquels elle s'appuie, qui en forment les articulations essentielles, l'authenticité des Livres saints, les prophéties, les miracles sont contestés, difficilement acceptés, niés même très souvent *a priori* comme tout à fait impossibles, mais beaucoup parmi les intelligences contemporaines refusent de recon-

naître le caractère démonstratif à la thèse fondamentale, à la preuve de l'existence de Dieu. Anémiés par le positivisme ou volatilisés par le kantisme, nombre d'esprits se refusent à admettre la portée métaphysique du principe de causalité. Ils nient la valeur métaphysique et transcendante de la raison, comment admettraient-ils une preuve rationnelle quelconque? Ce n'est pas seulement la Foi que nos contemporains ont perdue, c'est aussi la Raison, sinon cette raison vulgaire qui suffit à la conduite de la vie matériellement pratique, du moins cette raison supérieure qui, découvrant à l'homme un monde idéal et transcendant, lui fournit des clartés sur sa destinée totale et des règles fixes pour l'action. •

La besogne de l'apologiste moderne est donc devenue singulièrement difficile. Il ne s'agit plus maintenant de faire une apologie *sub specie æternitatis*, il s'agit de renouveler en vue des besoins modernes tous les fondements du traité de la religion. On ne peut convaincre les hommes si on ne se fait pas entendre, et on ne se fait entendre que si on a avec eux quelques principes communs. Les principes communs autrefois étaient le principe de causalité, la portée métaphysique de la raison, le respect des faits historiques; la critique philosophique d'une part, la critique historique

de l'autre ont détruit ce terrain commun. L'incrédulité a reculé au-delà de la Foi et s'en est prise à la raison même, à la raison métaphysique et spéculative.

Il faut donc trouver dans le peu de raison qui reste le terrain solide, les idées communes nécessaires pour établir le minimum indispensable d'entente, les prémisses nécessaires aux pourparlers. C'est peut-être faute d'avoir bien compris la nécessité de déplacer leur base d'opérations que tant d'apologistes modernes, pleins de savoir et d'éloquence, font en langage admirable des œuvres qui, aux gens placés au dehors, paraissent être d'un autre âge et qui glissent sur les esprits comme des gouttes d'eau toutes rondes sur une toile cirée.

Et ici qu'on entende bien ! De ce que, pour obéir aux nécessités d'une tactique nouvelle, on laisse pour le moment un terrain inoccupé, il ne s'ensuit pas qu'on l'abandonne. Les miracles sont contestés, le principe de causalité est contesté, nous consentons donc à n'en pas parler d'abord, à ne les faire entrer en ligne de compte dans nos arguments que lorsque l'adversaire sera disposé à les accepter, mais cela ne veut pas dire que nous les abandonnions pour notre compte et qu'obligés d'accepter le terrain étroit des prémisses

incontestées du kantisme pour discuter avec Kant, nous admettions par là même le kantisme. Ce ne sont pas des concessions que nous faisons à nos adversaires, c'est un premier terrain d'entente que nous cherchons, un premier anneau où accrocher nos conférences et nos pourparlers. Nous n'abandonnons ni la métaphysique ni les miracles, nous croyons toujours que la preuve classique du surnaturel du catholicisme conserve sa vérité et sa force démonstrative pour des intelligences qui ne sont pas encore faussées. Mais quoi ! avant de proposer cette preuve à de telles intelligences, ne faut-il pas tout d'abord les redresser et pouvons-nous exiger des yeux malades qu'ils affrontent la lumière du plein midi ?

Il faut traiter nos contemporains comme ces malades, ne leur proposer d'abord de la vérité que ce qu'ils peuvent porter et les conduire après comme par la main à des vérités plus hautes, leur faire en vue de la foi et peut-être par la foi retrouver toute leur raison.

Comment donc nous y prendrons-nous ? La métaphysique nous est enlevée, les plus abstraites spéculations sont suspectes à nos adversaires. Ils ne croient qu'aux faits et encore à ceux qu'ils voient, qui leur sont familiers, dont ils sont habitués à se rendre compte, la science même, en

tant qu'elle prétend donner des formules absolues du vrai, leur paraît suspecte. Il leur suffit de vivre au milieu des forces de la nature en se les soumettant de plus en plus par l'invention et par l'industrie pour s'estimer satisfaits. Peu leur importent leur destinée future, l'idéal, la vérité en elle-même, la sainteté, la vertu même et l'art le plus élevé pourvu qu'ils aient la vie, qu'ils jouissent de la vie.

Eh bien ! c'est ici qu'il faut nous placer, c'est sur ce point que l'apologiste doit s'établir, c'est là que, s'il sait s'y prendre, il sera vraiment invincible, c'est en partant de là que, s'avancant peu à peu, il finira par débusquer l'adversaire de toutes ses positions. Et que faut-il pour cela ? Simplement montrer que la vie ne peut être vécue sans une doctrine de la vie, puis que cette doctrine de la vie le christianisme et spécialement le catholicisme est seul capable de la fournir.

Il faut donc s'attacher d'abord à une analyse approfondie des conditions nécessaires de la vie sensible, intellectuelle, morale et sociale même, puis faire un exposé parallèle du dogme chrétien où l'on montre réalisées en ses diverses articulations les conditions essentielles de la vie. Ce qui d'ailleurs est infiniment moins nouveau que ça n'en a l'air, car cela se réduit à faire voir que seul le

christianisme peut satisfaire tous les besoins, toutes les aspirations de l'homme. Toutes les autres démonstrations ne sont que des aspects et des modes de celle-ci. Car qu'est-ce que démontrer la vérité historique du christianisme, sinon faire voir que la vie intellectuelle de l'homme n'est complète qu'à la condition d'admettre cette vérité? A quoi de plus se ramènent la démonstration esthétique et la démonstration morale, sinon à montrer que le christianisme seul satisfait pleinement les tendances artistiques, les besoins moraux de l'humanité? Et qu'est-ce enfin que cette harmonie intime constatée entre le système cohérent des dogmes chrétiens et l'ordonnance systématique intérieure de nos pensées, de nos actions et de toute notre vie sinon le fond même de cette méthode d'immanence qui a été naguère si brillamment proposée aux modernes apologistes (1)?

Seulement, il faut reconnaître que cette démonstration par l'identité du catholicisme et de la vie montre la raison profonde d'une foule d'arguments et permet d'employer, selon l'occurrence, une foule de considérations qui, isolées, pourraient ne pas avoir une grande valeur et qui, cependant, sont parfois les seules capables de prendre aux

(1) Voyez le chapitre suivant.

entrailles tel ou tel auditoire ou même tel ou tel homme.

Le fond philosophique de cette démonstration peut se résumer sous cette forme : Le catholicisme s'adapte si admirablement aux besoins de la vie humaine que ses lois sont les lois mêmes de cette vie, l'auteur du catholicisme ne peut donc être que l'auteur même de la vie. Ce qui était le fond même de la pensée de Pascal et ce qui résulte directement de l'Évangile où la doctrine est sans cesse présentée comme un instrument de vie. Et cela fait voir que la meilleure apologie de la religion consiste encore dans l'exposé simple et dogmatique de la doctrine de vie spirituelle et morale contenue dans l'Évangile. Ce procédé d'exposition est à la portée de toutes les intelligences qui ont vécu en elles-mêmes cette vie et il est en outre tout à fait conforme à la pratique de saint Paul et des Pères et à la tradition catholique. Les âmes même incrédules se sentiront émues au spectacle de cette vie qu'elles sentent leur manquer. C'était le triomphe du curé d'Ars de faire sentir par sa parole l'existence de cette vie.

Il faut plus de science et de force d'esprit peut-être pour sortir du point de vue intérieur du christianisme, pour se livrer à l'analyse des conditions de la vie et pour montrer ensuite que le catholi-

eisme remplit à miracle ces conditions. Tout le monde n'est pas apte à un tel travail. Comment cependant on peut essayer de conduire ce travail, c'est ce que je vais maintenant montrer.

II

Trois ou quatre ouvrages publiés dans ces dernières années devraient être les livres de chevet de l'apologiste catholique. Ces ouvrages sont : l'*Alternative* par Edmund Clay (1), l'*Action* par M. Maurice Blondel (2), *Vivre : la vie en vaut-elle la peine?* par Hürrel-Mallock (3). En y ajoutant les *Sources de la paix intellectuelle, le Prix de la vie* par M. Ollé-Laprune (4), on aura tout l'essentiel des idées qui peuvent montrer l'identité du catholicisme avec la vie.

Que démontre d'abord Edmund Clay dans l'*Alternative*? Que tout homme est enfermé dans un dilemme : Monter jusqu'à l'humanité ou descendre au dessous, être homme ou être bête, se faire

(1) Trad. par BURDEAU, 1 vol., in-8°. ALCAN.

(2) In-8°. ALCAN.

(3) Trad. par le P. FORBES, 1 vol. in-12, PEDONE-LAURIEL. Trad. par SALMON, 1 vol., in-8°. DIDOT.

(4) 2 vol. in-18. BELIN.

homme ou devenir bête. Le devoir n'est pas douteux, notre humanité même exige que nous soyons hommes. Mais cela ne peut se faire qu'à la condition de détruire en nous les tendances animales, les instincts inférieurs qui luttent contre les supérieurs. Il faut se tuer pour vivre, se perdre pour se sauver, donc se mortifier. Or, cela est dur, le chemin qui, de l'animalité monte à l'humanité, est inévitablement la voie du Calvaire, la voie douloureuse et royale de la croix.

Voilà ce qu'établit avec une force et une abondance de documents psychologiques vraiment admirables le livre d'Edmund Clay. Tout l'évolutionnisme, ainsi que l'a remarqué M. Brunetière (1), est sur ce point d'accord avec lui. Et nous voyons bien que la loi fondamentale de la vie, de toute vie, c'est la mortification de l'inférieur au profit du supérieur; la vie c'est la mort, disait Claude Bernard. Il faut sacrifier pour le succès même tout ce qui peut plaire mais qui ne va pas au but. L'orateur ne doit pas penser à se faire valoir mais seulement à convaincre. Corneille ne fut grand que le jour où il oublia de prêter à ses personnages les pointes de son propre esprit. Si Bazaine avait moins écouté les conseils de son intérêt

(1) *La Morale évolutive*. — *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} mai 1895.

personnel il eût été peut-être le sauveur de la patrie. Donc la loi de la vie c'est la mortification et le sacrifice.

Or, que dit Jésus? « Je suis la voie (1). » Et quelle est cette voie? « Si quelqu'un veut être sauvé qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive (2) ». Se peut-il une identité plus absolue entre les lois expérimentales de la vie et les préceptes de l'Évangile?

Et cette lutte entre l'homme spirituel et l'homme charnel que saint Paul nous a décrite en quelques si énergiques versets (3), n'est-ce pas celle-là même qu'Edmund Clay nous a dépeinte dans son livre un peu difficile mais si plein d'observations et de faits?

Voilà donc la propédeutique du christianisme, la loi de la mortification et du sacrifice, la loi de la lutte intense pour la vie supérieure établie sur des bases solides. Voilà justifié le principe de l'ascèse, c'est-à-dire une des choses qui, au seuil même du christianisme, scandalisent le plus la nature humaine.

Avec M. Blondel maintenant nous irons plus

(1) JOAN., XIV, 6.

(2) MATT., XVI, 24; MARC, VIII, 34; Cf. MATT., X, 38; LUC, IX, 23; XIV, 27.

(3) Rom., VII, 14-25.

loin. Si nous consentons à nous mortifier, ce n'est que pour vivre d'une vie plus haute; si nous consentons à nous abstenir, ce n'est sans doute que pour agir. L'action nous réclame et nous ne pouvons nous priver d'agir. Or, il est de la nature de l'action d'être la plus agissante possible, la plus active qu'il se peut; par conséquent l'action la plus active est aussi la plus véritable, une action qui consent à se limiter quand elle pourrait aller plus avant est une action qui se refuse à agir et se contredit. L'action contient dans sa notion même la production maximum d'effets, le développement le plus puissant d'énergie.

Mais il est facile de remarquer que l'homme ne peut agir seul. Il a besoin de trouver autour de lui des instruments dociles de son activité, d'annuler des résistances, de se concilier des forces qui lui prêtent leur concours. Plus il trouvera de coopérateurs, plus son action sera énergique. Et il ne peut se passer de ces concours matériels, de ces coopérations humaines. Livré à lui-même il est impuissant. Un homme tout seul ne peut rien. Un homme seul ne pourrait même pas être. Il a besoin de parents, de protecteurs, d'aliments. Plus il sait agrandir autour de lui le cercle de ses coopérateurs, plus large est le rayonnement de son action, Ainsi nous naissons débiteurs,

nous ne pouvons rien tout seuls et nous pouvons d'autant plus que l'aide qui nous assiste est plus forte.

Pensons-y bien. Ces lois naturelles de l'action, ces lois de la vie rendent-elles un son étranger à nos oreilles chrétiennes? Ne nous semble-t-il pas entendre au contraire un écho des paroles de l'Apôtre : *Quid habes quod non accepisti* (1)? Ne nous rappelons-nous pas le mot de Jésus : *Sine me nihil potestis facere* (2)? Et enfin la conclusion de saint Paul : *Omnia possum in eo qui me confortat* (3)? Notre puissance d'action est égale à celle de nos coopérateurs ; si donc c'est le Tout-Puissant qui coopère avec nous, il est de toute nécessité et de définition même que nous puissions tout : *Omnia possum*. Et « si vous aviez de la foi gros comme un grain de sénevé, vous transporteriez les montagnes (4) ».

Pour que la nécessité de la grâce chrétienne fût établie, il faudrait que notre action ne se sentît jamais bornée au cercle des coopérations matérielles et humaines même. C'est ici que les aspirations de l'humanité répondent : *Nihil cupio nisi*

(1) I Cor., IV, 7.

(2) JOAN., XV, 50.

(3) Philip., IV, 13.

(4) MATTE., XXI, 21, XVII, 19 ; LUC, XVII, 6.

æternum, nihil sapio nisi æternum, disait saint Augustin, et à quatorze siècles de distance un poète incrédule lui répondait :

Je ne sais; malgré moi l'Infini me tourmente.

Tout le développement de la civilisation moderne, toute la doctrine de la vie adoptée par cette civilisation conserve les aspirations de saint Augustin et de Musset. Quelle est en effet la doctrine dominante des temps modernes, de Bacon et de Descartes, à Condorcet, à Auguste Comte et à M. Berthelot? C'est que par le progrès de la science l'homme arrivera à s'asservir les forces redoutables de la nature, domptera le malheur et la mort même, trouvera le paradis sur la terre et arrivera enfin à l'apothéose (1). L'homme, par sa force et les forces brutes de l'univers, arrivera à se diviniser.

Remarquons d'abord qu'il n'y a aucune contradiction, mais plutôt identité entre le but final proposé à l'humanité par le christianisme et celui que lui assigne la civilisation moderne. C'est aussi bien des deux côtés la divinisation. *Effecimur divinæ consortes naturæ* (2), dit saint Pierre, et

(1) Voir plus loin, c. IX.

(2) II *Epist.*, I, 4.

l'Église dans sa liturgie a clairement expliqué qu'il s'agit bien d'une véritable participation à la nature divine, d'une apo théose, d'une divinisation. « Dieu s'est fait homme afin que l'homme fût fait Dieu », dit saint Augustin en un passage que l'Église fait lire solennellement durant la Semaine Sainte. Pour le christianisme encore comme pour la civilisation et la science modernes, le but est bien la puissance absolue de l'homme sur la nature. Les montagnes peuvent être sur une parole du croyant précipitées dans la mer et ni le venin des serpents ni le vent des tempêtes ne peuvent rien contre lui (1). Ici encore donc identité absolue de la conception moderne et de la conception chrétienne de la destinée finale de l'humanité.

Il n'y a qu'une différence, il est vrai qu'elle est essentielle. Là où le christianisme enseigne que nous ne pouvons pas nous diviniser par nos forces propres, que nous avons besoin, pour ce faire, de la grâce et de la bonté de Dieu, les progressistes, les naturalistes modernes assurent que nous pouvons par nous-mêmes et par nous seuls nous diviniser. Il n'y a plus ici identité mais opposition radicale, contradiction absolue. C'est ici que tout le sort du christianisme va se décider.

(1) Cette pensée sera spécialement développée plus loin, c. VIII.

Il s'agit donc de savoir si les espérances du christianisme sont chimériques ou si ce sont celles qu'on proclame au nom de la science. Pouvons-nous sans Dieu espérer devenir dieux? — *A priori* et par des raisons purement philosophiques cela paraît bien tout à fait impossible. Et nos modernes apôtres de l'humanité divinisée le sentent si bien qu'ils renoncent pour l'apothéose humaine au principal attribut de la béatitude divine, telle que les chrétiens l'espèrent de la grâce de leur Dieu. Pour les chrétiens, cette béatitude est un repos, une éternelle fixation dans le bonheur par la contemplation et l'ineffable communication de l'éternel même; pour les modernes, la béatitude ne saurait exister sans le mouvement et sans le progrès. Les modernes ne comprennent pas l'être ni la vie ni par conséquent le bonheur en dehors du mouvement. Progresser c'est être heureux.

Quelle est de la conception chrétienne ou de la conception moderne celle qui s'accorde le mieux avec la constitution de l'homme (1)? Nous avons pour nous répondre une grande religion et une grande philosophie. Le bouddhisme et le pessimisme sont nés et nés viables précisément parce que la nature humaine a le mouvement perpétuel

(1) Ici encore voir plus loin, c. IX et X.

en horreur. Çakia Mouni, pour échapper aux perpétuelles transformations de l'être enseignées par le brahmanisme, se réfugie dans le nirvâna ; Schopenhauer fait la critique du désir et montre que tout mouvement contient un élément de douleur. Le bonheur c'est la satisfaction du désir, c'est l'arrêt au moins momentané dans la possession. Le bonheur c'est la possession et non la quête perpétuelle du bien. Donc le bonheur contient un élément de repos. Les inventions scientifiques en donnant satisfaction au désir n'arrivent pas à l'assouvir ni même à diminuer les souffrances qu'il cause. Au contraire, elles l'exagèrent car le désir s'accroît par sa satisfaction même. Il vaut donc mieux ne pas vivre que vivre avec l'atroce perspective de ne jamais s'arrêter ni se reposer jamais ainsi que Tantale, Ixion, Sisyphe, les Danaïdes ou le Juif Errant, ces damnés célèbres de l'enfer païen ou de la légende chrétienne.

Le christianisme par sa théorie du repos actif, d'accord avec la philosophie d'Aristote, répond à la fois au double besoin de l'humanité et échappe à la critique qu'on peut faire du nirvâna pessimiste et du mouvement perpétuel des optimistes modernes. Notre paradis n'est pas un paradis de repos vide et d'anéantissement extatique, il consiste en un acte éternel au sein d'un éternel repos,

dont les contemplations les plus élevées de la science donnent une image faible mais juste, que sentent bien mieux encore ces sages et ces saints qui remettent absolument le soin de faire réussir leurs désirs et leurs volontés à une providence paternelle qu'ils savent bien ne devoir pas les tromper.

La conclusion s'impose donc. Il faut ou mutiler l'homme ou adopter la conception générale de la vie qu'enseigne le christianisme. Mortifier sa vie, renoncer même à sa volonté propre, porter sa croix, marcher plus ou moins longtemps dans une voie étroite et douloureuse, c'est l'idéal de la vie humaine. Et cet idéal ne peut être obtenu sans un secours extérieur, sans une grâce et une coopération. Au terme enfin l'humanité espère une activité qui ne soit pas douloureuse et par conséquent ne consiste pas en mouvement et en inquiétude, un repos qui ne soit pas un pur néant, mais au contraire l'acte le plus énergique, la vie la plus intense possible, une véritable divinisation. Le christianisme seul ose la promettre par la coopération de Dieu ; les autres conceptions de la vie reculent, n'osent promettre l'apothéose complète et mutilent l'idéal du bonheur humain. La conception chrétienne de la vie est donc supérieure aux deux autres, les seules

possibles, à la conception du bonheur dans le mouvement, qui est la conception moderne, à la conception du bonheur dans le néant, qui est la conception pessimiste.

La vie humaine demeure incomplète sans le surhumain. Il reste donc que l'homme, pour atteindre au surhumain, a besoin d'une coopération surhumaine, d'une coopération divine. Ce qui, par l'élimination successive des autres conceptions de la vie, constitue une preuve de la supériorité de la conception chrétienne. L'homme sans Dieu est un être incomplet, inachevé, qui ne peut lui-même ni se compléter, ni s'achever. Ou Jésus-Christ, ou Rien, ainsi que l'écrivait récemment Pierre Loti (1).

Il faut maintenant aller plus loin et voir parmi les formes diverses du christianisme quelle est celle qui s'adapte le mieux aux exigences de l'humanité.

III

C'est dans le christianisme que se trouve la conception de la vie qui s'accorde le mieux avec toutes les exigences de la nature humaine. C'est

(1) *Jérusalem*, 1 vol. in-18. CALMANN-LÉVY.

seulement dans l'atmosphère de l'Évangile que les âmes peuvent respirer à l'aise sans craindre ni l'asphyxie ni aucune sorte d'anémie. Il y a deux sphères : celle du naturel et celle du surnaturel, le chrétien vit à la fois dans le monde de la nature et dans le monde de la grâce. Ces deux mondes sont distincts, mais parallèles. Sur-tout ils ne sont pas absolument séparés. Tous les deux sont l'œuvre d'un même Dieu et ne peuvent se contredire.

Dans le monde de la nature l'homme se sert de sa raison pour comprendre et pour s'asservir les forces de l'univers. Son action n'a d'autres limites que celles qui résultent d'une raison immanente. Ses recherches ne sont bornées que par les barrières de la logique. Il a le droit d'étendre aussi loin que le lui permettent son intelligence et sa force, son savoir et sa domination. Dans le gouvernement de sa pensée et de son action il ne doit se régler que sur les préceptes de sa raison. Membre d'une famille, citoyen d'une patrie, il doit obéir aux lois sans lesquelles ne pourraient exister ni les familles, ni les nations. Savant, industriel, honnête homme, bon époux, bon citoyen, brave soldat, le chrétien est et doit être tout cela. Il doit dans la nature accomplir toutes les fonctions de l'homme naturel et les accom-

plir humainement, c'est-à-dire en toute conscience et toute raison.

Mais il sent la nécessité d'un monde surnaturel. Son âme a besoin pour respirer à l'aise de monter sur les sommets que le divin illumine, où souffle l'air vivifiant de la grâce. Par la Foi il se sait uni à l'intelligence souveraine; par la Charité il sent toutes ses forces en communication intime avec la force même de Dieu. Ce n'est plus sa propre vie infirme et pauvre qu'il sent en lui-même, c'est la vie de Dieu. *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus* (1)... *Mihi vivere Christus est* (2). Il est en effet comme un sarment greffé sur le tronc d'un cep, sa vie est greffée sur la vie divine. De cette foi il tire toute sa force, toute sa constance, son indomptable énergie. Il peut faire les actes propres de la vie surnaturelle et accomplir avec plus de patience et de vigueur les œuvres mêmes de la vie naturelle. Le chrétien est un homme dont la vie plonge ses racines dans l'infini.

Mais pour qu'il possède cette force, cette constance, il a besoin de la foi, sans laquelle la charité même n'est pas possible. Cette foi ne doit être ni chancelante, ni vacillante; quand elle s'éteint, tout s'éteint; quand elle vacille, tout

(1) *Galat.*, II, 20.

(2) *Philip*, I, 21.

vacille; quand elle chancelle, tout chancelle. Donc parmi les Églises chrétiennes on ne peut choisir que celles qui peuvent assurer la foi et s'il n'y en a qu'une, c'est celle-ci seule qui est la vraie.

Des Églises qui varient dans l'interprétation des paroles divines, des Églises qui ne savent pas s'entendre sur les textes essentiels révélateurs de la doctrine du salut ne peuvent donner aux âmes que des assises glissantes. La foi ne saurait s'y édifier. Les textes seuls ne sauraient suffire à éclairer l'âme, à la pacifier, à la rectifier. Songez que la foi est certitude et confiance, que la charité ne peut vivre sans cela et que donc, là où manque la certitude, il ne peut y avoir que les aspirations d'une vague charité, d'un amour qui ne sait au juste à qui s'adresser.

Et cette incertitude porte sur les points les plus essentiels. Pour prendre un exemple, qu'y a-t-il de plus essentiel à la vie que la nourriture? Sans nutrition la vie meurt et la nutrition exige un aliment extérieur susceptible d'être assimilé. Jésus affirme dans l'Évangile que cet élément est sa chair et son sang. « Celui qui ne mange pas ma chair et qui ne boit pas mon sang n'a pas la vie en lui (1). » Y a-t-il là une réalité

(1) JOAN.; VI, 54, 55.

exprimée ou n'est-ce qu'un pur symbole? Remarquez que ces paroles sont formelles et que si nous avons là-dessus le moindre doute nous ne sommes plus sûrs du salut, tout l'édifice surnaturel est ruiné. « IL N'A PAS LA VIE EN LUI. » Un doute formidable s'élève. Avons-nous la vie? Ne l'avons-nous pas? Un symbole peut-il entretenir la vie? Oui, sans doute, si Dieu le veut, mais l'a-t-il voulu? Qui nous expliquera ces mots mystérieux? Qui lèvera ce doute tragique? Sera-ce nous-mêmes? Comment nous en fier à nous quand d'autres interprètent autrement?

Il faut donc, pour que la Foi puisse exister, qu'il y ait quelque part un magistère interpréteur, un magistère capable par la confiance qu'il inspire d'affermir les âmes, de rassurer les esprits. Ce magistère doit être infallible, au-dessus de l'erreur et de la variation. Si donc parmi les Églises chrétiennes il y en a une qui s'attribue ce magistère c'est dans cette Église seulement que la Foi peut vivre et peut se développer. Or, nous savons bien, nous, catholiques, où est cette Église et nous pourrions l'indiquer aux autres. Hürrell-Mallock, à la fin de son livre sur la valeur de la vie, a, bien qu'anglican, admirablement montré que seul le catholicisme pouvait donner à l'âme les assurances nécessaires pour vaincre le déses-

poir. Ou Jésus ou rien, disait Loti, ou Rome ou rien, dit M. Hürrell-Mallock, et M. Ollé-Laprune, à la fin de sa *Certitude morale*, M. Blondel dans les derniers chapitres de l'*Action* ont très bien montré la nécessité du magistère infallible pour fournir l'assiette indispensable à l'édification de la vie surnaturelle.

Voici donc en bref l'ordre de cette démonstration de la vérité du catholicisme par l'analyse de la vie que je voudrais voir quelque prédicateur, animé lui-même d'une puissante vie intérieure, porter dans la chaire ou même quelque conférencier laïque développer dans une série de discours. L'homme doit choisir entre vivre en homme ou vivre en bête; la première condition de la vie vraiment humaine est la mortification; la seconde est la coopération, l'assistance extérieure, la grâce.

La vie humaine ne se sent complète que lorsqu'elle a devant soi la possibilité de l'apothéose. Le progrès indéfini dans le mouvement par nos propres forces, outre qu'il renferme une idée contradictoire, fait horreur à la nature qui, pour l'éviter, se réfugie dans le pessimisme. Seule la divinisation par la grâce de Dieu, telle que la définit le christianisme, fournit la condition néces-

saire à l'accomplissement de la nature humaine. D'où sinon la nécessité stricte au moins la convenance suprême du surnaturel.

La foi et la charité sont les deux éléments essentiels de la vie surnaturelle. La foi n'est pas le plus complet mais est cependant nécessaire. Sans la certitude pas de foi. Or, l'infaillibilité du magistère tel que seul le possède le catholicisme est la condition nécessaire de la certitude. La vérité du catholicisme est donc la condition nécessaire de la vie. C'est, ce me semble, ce qu'il fallait démontrer. On peut donc démontrer cette vérité par la méthode biologique au lieu de l'établir seulement par une méthode purement logique et quasi géométrique. Ce que la méthode biologique paraît perdre en rigueur, elle le gagne en force, en mouvement, en plasticité d'adaptation. La démonstration logique ne perd pour cela aucune de ses qualités; elle demeure excellente et vraie. Peut-être en revanche voudra-t-on bien m'accorder qu'elle n'est ni la seule excellente ni la seule vraie, et si elle est très convaincante pour des intelligences intactes et saines, elle est beaucoup moins persuasive pour des intelligences affaiblies ou incomplètes comme le sont d'ordinaire celles de nos contemporains.

CHAPITRE II

La Science, la Croissance et l'Apologétique.

La conférence précédente avait eu lieu le 15 mai. Elle fut publiée dans le *Monde* les 20 et 27 mai et le 3 juin 1895 sous la signature d'Yves Le Querdec.

Au mois de septembre suivant, le directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, M. l'abbé Denis, signalait cette conférence, et rapprochait la tentative apologétique de M. Yves le Querdec de celles qui avaient été récemment faites en deux très beaux et excellents livres : *l'Action*, par M. Maurice Blondel, *le Prix de la vie*, par M. Ollé-Laprune.

M. Blondel, cependant, ne consentit pas à ce que le système qu'il avait développé dans *l'Action*, et auquel s'était expressément référé le conférencier d'Issy, fût confondu avec ceux de M. Ollé-Laprune et de Yves Le Querdec. Il écrivit alors pour préciser ses pensées, au directeur des *Annales*, une longue lettre qui fut publiée en une série de numéros, de janvier à juin 1896,

et forme maintenant une importante brochure (1).

Cette brochure, très étudiée jusqu'en ses moindres détails, et dont quelques expressions n'ont été fixées qu'après une correspondance avec d'éminents théologiens romains, souleva un certain étonnement dans le monde ecclésiastique, et peut-être même quelque scandale. Le R. P. Schwalm se fit l'interprète de ce sentiment dans un article de la *Revue thomiste*, destiné à dénoncer les nouveautés dangereuses contenues dans la brochure de M. Blondel (2). Les *Annales de philosophie chrétienne* publièrent un travail de M. l'abbé Gayraud (3), qui paraît dicté par des préoccupations analogues. Et, presque en même temps, M. l'abbé Piat publiait un volume d'écrits posthumes de l'abbé de Broglie (4), qu'il a fait précéder d'une introduction résumant le système d'apologétique du regretté défunt.

Cet exposé historique, par sa variété même, montre l'intérêt qu'il peut y avoir à rappeler, ne fût-ce que sommairement, les diverses façons

(1) *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, par MAURICE BLONDEL, in-8°, Saint-Dizier, THÉVENOT, 1896.

(2) *Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi*. — *Revue thomiste*, septembre 1896.

(3) *Une nouvelle apologétique*, décembre 1896, janvier 1897.

(4) *Religion et critique*, 1 vol. in-18, LECOFFRE.

dont tous ces auteurs comprennent l'apologétique. Mais avant d'entreprendre ce travail, il est facile de voir que ces questions de méthode apologétique, qui paraissent n'intéresser que la conscience chrétienne, tiennent de près aux préoccupations fondamentales qui, à cette heure, un peu partout, agitent les intelligences et troublent les âmes. Car, qu'est-ce au fond que cette inaptitude des jeunes intelligences à accepter les démonstrations métaphysiques qui inquiétait le jeune catéchiste de Saint-Sulpice, sinon la question de la valeur de la métaphysique comme science ? Et cette question, à son tour, n'est-elle pas très étroitement liée à cette autre : Jusqu'à quel point pouvons-nous connaître les choses, atteindre la vérité ? Quelle est la portée véritable de la science, la valeur objective de la raison ? La science a-t-elle véritablement fait faillite, et ne devons-nous, ainsi que nous y invite un homme d'État anglais devenu philosophe pour la circonstance, nous fier en toutes choses qu'à la croyance, sans pouvoir prétendre à aucune science complète et définitive ? — Ces dernières questions, qui furent si vivement agitées il y a quelques années, à propos d'un article de M. Brunetière (1),

(1) Cf. dans nos *Livres et Idées* (in-8°, LECOFFRE) le chapitre ayant pour titre : *Le bilan de la Science*.

nous les retrouvons ainsi engagées dans la question de la méthode apologétique. Nous sommes donc ici au centre à la fois du problème scientifique et du problème religieux.

I

M. l'abbé Frémont a donné à une de ses éloquentes conférences de Bourges ce titre : *Le Christianisme est-il scientifique* (1)? C'est très bien poser, quoiqu'avec un grossissement voulu, la question apologétique. L'apologie religieuse consiste, en effet, si on consent à lui accorder une force convaincante — et quels sont les apologistes qui refusent à leurs arguments une force de cette nature? — à faire entrer la foi dans la science, en donnant des primordiales vérités religieuses de rationnelles démonstrations. On dit : La raison démontre l'existence de Dieu ; la raison démontre encore que Dieu a pu révéler ; l'histoire, c'est-à-dire la raison, et donc la science encore, démontre que Dieu a révélé, qu'il l'a fait dans les Écritures

(1) Publiée par la *Semaine religieuse* de Bourges, mars 1896. M. l'abbé Frémont a repris de nouveau ces questions dans des articles des *Annales de philosophie chrétienne* où il contredit ce que nous disons ici, où il soutient que la certitude, pour être certitude, a besoin d'être infallible,

et dans l'Évangile. Ainsi Dieu et le christianisme même sont pris comme objets de démonstration ; (et si l'on veut voir comment une telle démonstration peut être donnée par un esprit très alerte, ayant à son service, avec une érudition étendue, de fort belles formes oratoires, on n'aura qu'à lire le volume de M. l'abbé Frémont : *Démonstration scientifique de l'existence de Dieu*) (1) ; cette démonstration une fois réalisée, puisque la démonstration est, selon le mot même d'Aristote, le « syllogisme qui produit la science », il s'ensuit que Dieu et le christianisme entrent dans la science et deviennent « scientifiques ».

Mais peut-être est-ce là une parole bien audacieuse malgré les façons de parler des apologistes qu'elle semble avoir pour elle, car la foi, ou adhésion de l'intelligence à la vérité révélée, a toujours été, par l'Église même, regardée comme tout à fait distincte de la science ; cette adhésion de l'intelligence n'est pas le fruit, en effet, d'une simple lumière naturelle, elle est dans l'homme à la fois une vertu, qui a besoin, pour exister, d'une bonne disposition de la volonté, et une grâce, c'est-à-dire un secours d'en haut, qui, sans doute, n'est refusé à personne, mais qui cepen-

(1) In-12. OUDIN.

dant demeure libre et indépendant, par son essentielle nature, des dispositions de l'homme. Il y a donc là un problème des plus redoutables et des plus ardu. D'un côté, il n'y a pas d'apologiste qui ne redise de quelque façon avec Racine le fils :

La raison dans mes vers conduit l'homme à la foi ;

de l'autre, il y a entre la raison raisonnante et la foi un fossé que la théologie constate, et que rien ne peut combler. D'un côté, c'est la nature et la force invincible du raisonnement ; de l'autre, c'est le surnaturel et le souverain attrait de la grâce. Si les deux ordres ne peuvent se pénétrer, que devient l'apologétique ? et s'ils se pénètrent, s'ils se continuent insensiblement l'un l'autre, que devient leur distinction et, on peut le dire, que devient le christianisme ?

Voilà d'abord ce qu'il faut bien voir, ce que je crains bien que tous n'aperçoivent pas, ce que M. Blondel a eu, pour sa part, le mérite de voir à merveille et d'exposer mieux encore. Il y a là une apparence d'antinomie entre le besoin d'une apologétique et sa nécessaire insuffisance dont il faut d'abord travailler à éclaircir les termes, pour voir ensuite comment il est possible de la résoudre et de la lever. Pour cela, il semble qu'il faille discuter d'abord les questions suivantes : L'apo-

logie peut-elle revêtir une forme qui mérite d'être appelée scientifique ? En dehors d'une forme spécialement scientifique, ne pourrait-il pas y en avoir une forme proprement philosophique ? Et dans ce dernier cas, quel serait le fondement et quelle serait la portée de cette apologétique philosophique ?

II

La première question, semble-t-il, qu'il faille résoudre quand on se demande si un système de pensées quelconque mérite le titre de scientifique, c'est de déterminer en quoi précisément consiste la science, et quelle en est la portée.

Cela, avant Descartes, n'était pas douteux. Il y a science, disait-on, de ce dont il y a démonstration. Et il y a démonstration de toute proposition qui peut être nécessairement déduite de principes propres ou définitions à l'aide de principes premiers communs nommés axiomes. La valeur scientifique de la proposition découlait donc de la valeur même des principes, et comme il ne semblait pas qu'il pût y avoir doute sur la valeur des principes axiomatiques, immédiatement évidents par eux-mêmes, la seule question que l'on se fût posée jamais était celle de la valeur des définitions.

Or, si les logiciens, avant Descartes, avaient très nettement déterminé les conditions de la structure logique de la définition, s'ils avaient montré à merveille que la définition devait convenir à tout le défini et au seul défini, *toti definito et soli definito*, et que, pour atteindre à cette convenance, la proposition définissante devait énoncer le genre prochain et la différence spécifique, *per genus proximum et differentiam specificam*, il restait encore à déterminer les conditions scientifiques, grâce auxquelles on pouvait être assuré, en énonçant un caractère, que ce caractère était bien un genre prochain ou une différence spécifique. En d'autres termes, la logique d'Aristote, suivie par les auteurs du moyen âge, enseignait, avec juste raison, que *si la définition était scientifique*, elle devait satisfaire à telles ou telles conditions, mais elle ne donnait aucun moyen précis pour reconnaître si une définition proposée était vraiment scientifique, et, par conséquent, si elle remplissait ou non les conditions exigées.

La grande préoccupation des modernes a été de rechercher la marque à laquelle on pouvait reconnaître la définition vraiment scientifique. Si l'on va au fond de la pensée de Bacon, on s'aperçoit que le but qu'il s'est proposé est d'arriver à découvrir avec certitude les définitions ou les lois de la

nature, qu'il identifie, d'ailleurs, avec une géniale perspicacité (1). La certitude est aussi le but de tous les efforts de Descartes, et c'est à partir de sa *Méthode* que la recherche de la marque ou, comme on dit, du critère de la certitude, a tourmenté les intelligences modernes. Et sans doute ce problème n'était pas tout à fait nouveau, et l'on en pourrait relever des traces jusque dans les discussions de Chrysippe et de Carnéade ; mais il n'en reste pas moins vrai que c'est la philosophie moderne qui se l'est posé la première, avec une parfaite intelligence des termes et une parfaite conscience des conditions de la solution. La scolastique s'était contentée de dire que l'essence des êtres et des lois, leur définition, était appréhendée par l'intellect, en sorte que l'intelligence saisissait, comme par une vue ou intuition directe, l'intelligible des choses. Les modernes se sont demandé, en présence du fait de l'erreur si fréquente chez les anciens physiciens et les vieux naturalistes, s'il n'y avait pas un critère, quelque marque facile à saisir, qui permît de distinguer sûrement des vues fausses ou imaginaires, les intuitions vraies, et des chimères erronées, l'appréhension de la vérité intelligible.

(1) Voir sur ce point notre *François Bacon*, 1 vol. in-18. LETHIELLEUX.

C'est pour cela que Bacon inventa l' « expérience lettrée », les tables, et les divers procédés expérimentaux qui remplissent le *Novum Organum*. C'est pour cela que Descartes proposa le fameux critérium de l'évidence. Car l'évidence, telle que l'entend Descartes, est fort différente de l'évidence telle que l'admettaient les philosophes ses prédécesseurs, et Suarez, par exemple. Suarez dit bien, en effet, que l'évidence est la marque à laquelle on reconnaît la vérité, mais pour lui l'évidence ne saurait se décomposer en éléments. Descartes, au contraire, s'attache à montrer que ce qui est évident, c'est ce qui est clair et distinct, c'est-à-dire ce qui peut se décomposer en parties adéquates, homogènes et intelligibles. Le nombre qui exprime la somme des parties étant lui-même intelligible, il pensait que toute chose, tout objet, toute loi peuvent se ramener à des éléments parfaitement intelligibles. La définition se fera donc par le nombre, et tout ce que l'on peut connaître doit être susceptible de se résoudre ainsi en éléments simples, dont le nombre exprime la loi d'union. C'est ainsi que tout, pour lui, se ramène à l'étendue et à la pensée, c'est-à-dire à la géométrie, à la psychologie, et finalement à l'arithmétique. Le nombre des intuitions primitives et fondamentales se trouve donc réduit seulement à

trois : l'espace, la conscience et le nombre. Toutes les autres intuitions innombrables de la scolastique se trouvaient par là rejetées hors de la certitude et dès lors hors de la science.

C'est en développant ou les idées de Bacon, ou celles bien plus profondes, plus précises et plus rigoureuses de Descartes, que s'est constituée la science moderne et surtout la méthodologie scientifique, ce que les Allemands appellent *l'épistémologie*, ou la science des conditions de la science.

Or, à mesure qu'on a poussé la recherche dans ces directions, on s'est de plus en plus nettement convaincu, que, tant qu'on ferait entrer dans la science l'intuition directe de l'intelligible, l'intuition intellectuelle, il y aurait toujours des chances d'erreur, car l'intuition est, par essence, un acte intérieur qui ne saurait avoir d'autre garant que lui-même, selon le vieil adage : *verum index sui*. On s'est donc appliqué à faire la chasse à l'intuition comme à la cause première de toute erreur et de tout esprit antiscientifique. Mais à mesure qu'on s'appliquait à la jeter à la porte, l'intuition revenait par la fenêtre. Les sciences mathématiques reposent sur les intuitions d'espace, de temps, de nombre ; les sciences physiques ne peuvent se passer des intuitions expéri-

mentales. L'intelligible pur, l'élément simple, absolument homogène et identique, ne se trouve nulle part. Leibnitz avait déjà vu qu'il n'est pas un seul de nos états de conscience qui n'enveloppe en lui l'infini confus, et de cette vue de Leibnitz on a pu aisément tirer que l'intelligible pur n'est qu'un abstrait, un résidu desséché des formes vivantes ; que le réel, infiniment riche et fécond, ne saurait s'exprimer dans nos pauvres idées claires ; que, dès lors, la science, bien loin de nous donner le réel et l'existant, ne nous donne que d'exsangues et pâles fantômes des choses réelles, qu'elle ne nous fournit qu'une série de notations symboliques et schématiques, qui nous permettent de nous orienter à travers la forêt des phénomènes, mais qui ne sauraient avoir la prétention de nous révéler l'essence profonde de quelque être que ce soit. Notre moi lui-même, nous dit-on (1), s'aperçoit dans la conscience sous des formes fausses comme en une glace gauchie, il se voit dans le temps successif et momentané, tandis qu'en son fond il est durée pure, supérieur aux variations et cependant à la fois constitué par ces mêmes variations. Il ne saurait y avoir véritablement de science psycho-

(1) BERGSON. — *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in-8°, ALCAN.

logique. Et un autre auteur (1) nous montre dans un livre de très grand mérite, que le concept d'atome qui paraît indispensable aux sciences de la nature ne correspond pas à la réalité, et n'est, en somme, qu'une apparence qu'on peut tout au plus qualifier de « bien fondée ». Les êtres sans cesse en devenir que nous offre la nature ne sauraient être représentés justement par l'idée d'une substance immobile, sur laquelle viendraient onduler et comme se jouer les flots mobiles des phénomènes. Aucun des êtres créés ne saurait être ni tout entier mobile ni tout entier immobile : en toutes choses, le réel est constitué à la fois par l'unité et par la diversité, ni l'unité ne peut être sans diversité, ni la diversité sans unité. Et le concept, dès qu'il veut se préciser et se fixer pour nous donner l'intelligible, se trouve forcé de considérer ou l'unité ou la diversité, ou la substance ou le phénomène. Rien pourtant de tout cela n'est réel, d'une réalité qui puisse se suffire et posséder une existence concrète : *Individuum ineffabile*, disaient déjà les scolastiques. Si donc la science n'est pas impuissante à combiner des concepts intelligibles, selon des relations pareillement intelligibles, ni ces concepts

(1) HANNEQUIN. — *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, gr. in-8°, MASSON.

ni ces relations ne correspondent de façon adéquate au réel, à la vraie nature des choses.

Et cela est vrai jusque dans les mathématiques, jusque dans les plus pures déductions logiques. La nécessité absolue exigée par Aristote pour que la science puisse exister ne peut se rencontrer nulle part, si l'on discute la confiance que l'on peut donner à l'intuition. Car, dès que dans un syllogisme on veut passer d'une proposition à une autre proposition, d'un terme même à un autre terme, du sujet à l'attribut dans une seule proposition, on ne le peut qu'à la condition de faire appel à des intuitions qui ne présentent plus aucune nécessité mathématique ou logique (1).

La conclusion de tout cet effort de la pensée moderne, c'est que la science ne possède pas cette nécessité infallible qu'on réclamait comme la caution de sa vérité, c'est que toutes nos connaissances ne sauraient se résoudre en idées claires et distinctes, donc simples et pleinement intelligibles. Les conditions imposées à la science par Descartes ne sont pas réalisables, le concept de la science, tel que l'ont construit les mo-

(1) Voir BOUTROUX : *La Contingence des lois de la nature*, 2^e édit. 1 vol. in-18, ALCAN. — MILHAUD : *La Certitude logique*, 1 vol. in-8^o, ALCAN. — M. BERGSON a de nouveau insisté sur des considérations analogues dans son très remarquable ouvrage : *Matière et Mémoire*, in-8^o, ALCAN.

dernes, n'est pas rempli. D'où l'on s'est arrogé le droit de conclure que la science véritablement et purement scientifique n'existe pas.

Voilà la vraie banqueroute de la science, autrement grave, on en conviendra, que les quelques « faillites partielles » que lui reprochait M. Brunetière sur le terrain de nos origines, de nos destinées, de notre pratique morale et sociale. Et sans doute les conclusions sont exagérées, sans doute la science, malgré tout, existe et se développe, mais il faut tout de même avouer que la science qui existe, qui vit, qui se développe, ne ressemble pas plus à la science absolument nécessaire et intelligible rêvée par Descartes et ses successeurs qu'une fille d'auberge ne ressemble à une reine. Ce qui n'empêche pas la fille d'auberge d'exister, d'avoir sa valeur qui, lorsqu'on a faim, est fort appréciable, et de ne pas ressembler à toutes les autres servantes.

Mais, quoi qu'il en soit, on comprend comment plusieurs parmi les modernes, partis d'une fausse définition de la science, ou du moins d'une conception idéale et surhumaine, n'ayant pu remplir cette définition, ont conclu que la catégorie du scientifique n'existait pas et que, donc, puisqu'il ne pouvait y avoir de science, il n'y avait que de la croyance. Ils ne pouvaient même aboutir à une

autre conclusion. De là ces appels que nous entendons de divers côtés. La science, nous dit M. Balfour, et M. Brunetière le répète après lui, a besoin d'une première croyance pour pouvoir se constituer, et c'est bien moins par la science qu'on se détermine à croire que par la croyance que l'on est poussé à savoir. M. Renouvier disait de même jadis, et sa verte vieillesse soutient encore que toute proposition, pour être affirmée comme certaine, exige un acte de volonté, que la certitude est le résultat d'un acte de foi, et que donc toute la science ne repose que sur la foi (1).

III

Cette longue exposition était nécessaire pour faire comprendre pourquoi et comment, aux yeux de la plupart de nos contemporains, il ne saurait y avoir ni démonstration scientifique de l'existence de Dieu, ni apologie scientifique du christianisme. La science, qui n'est même pas à leurs yeux critiques capable de se suffire, comment pourrait-elle servir à supporter quelque chose de plus vaste, de plus lourd qu'elle ?

(1) *Essais de critique générale*. Psychologie, 2^e édit., 3 vol. in-12, t. III, p. 333 ; p. 403-422.

Mais, pour ceux-là même qui ne veulent pas pousser aussi loin la rigueur critique, qui se résignent à n'exiger de la science qu'une cohésion interne, suffisante et relativement nécessaire sans l'être peut-être tout à fait absolument, il y a des raisons encore, et non pas moins fortes, pour ne pas songer à aller chercher dans la science des arguments pour la foi.

C'est qu'ils sont bien rares à l'heure présente, si même, parmi ceux qui comptent, il en existe quelques-uns, ceux qui professent que la science atteint la substance même du réel et l'être des choses : mathématiques, physique, chimie, physiologie même et classifications naturelles, tout cela ne paraît que des combinaisons de symboles approximatifs, destinés à fixer notre pensée, à orienter notre pratique, ayant avec la réalité les mêmes rapports que le quadrillage dont se servent les ouvriers des Gobelins pour serrer d'aussi près que possible les contours de la figure qu'ils veulent copier, ou semblables à ces polygones qui se rapprochent de plus en plus de la circonférence, mais ne l'atteignent jamais. Les concepts scientifiques sont des symboles, des analogies du réel, et ne sauraient se confondre avec lui, l'esprit les abstrait et les épure de façon à ce qu'ils puissent s'enchaîner entre eux, et symboliser encore, par

leur enchainement, la trame continue, mais singulièrement plus riche, plus souple aussi et plus variée, des phénomènes. Il y a la même différence entre la science et la réalité qu'entre la figure schématique d'une plante tracée au tableau et une plante vivante. Les sciences sont ainsi des systèmes de pensées, et leur vérité résulte de la cohérence des pensées entre elles et de leur accord avec ces autres pensées que nous ne tirons pas de notre fonds propre, et qui constituent ce que l'on appelle l'expérience. En un mot, d'ailleurs, qui dit tout pour qui comprend, le réel est singulier, et les propositions scientifiques sont générales : or, il n'y a pas, et il ne saurait y avoir passage logique du général au singulier. La science, à elle seule, serait donc impuissante à régler une pratique quelconque, l'emploi, quel qu'il soit, des activités de notre être. Il faut que l'intuition sensible vienne de façon extérieure à la logique combler, comme par un coup d'autorité, l'intervalle entre le général et le singulier, que la raison purement logique est impuissante à parcourir. Ce sont là théorèmes de logique que, depuis Aristote, tout le monde tient pour absolument démontrés.

C'est aussi bien pour cela qu'il paraît répugner à beaucoup de bons esprits contemporains que

l'apologie de la foi puisse être rangée au nombre des systèmes scientifiques, car la foi porte bien moins sur des propositions générales que sur des propositions singulières et concrètes. « Dieu est ; il y a trois personnes en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; le Fils a revêtu la nature humaine, est né d'une Vierge, a souffert, est mort, et a ainsi racheté les hommes », la suite entière des vérités du Symbole exprime des faits concrets et réels beaucoup plus que des vérités générales, et, si quelques-unes de ces vérités sont affirmées, comme le jugement général, la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection, c'est à titre de résumés de faits ou d'événements réels plutôt qu'à titre de lois exprimant des essences idéales. La foi paraît donc avoir pour objet surtout le concret et le singulier, tandis que la science a pour seul objet le général et l'abstrait. Comment, dès lors, la science pourrait-elle, sans se manquer à elle-même, essayer de pénétrer dans la foi, et comment la foi, sans abdiquer sa nature propre, pourrait-elle consentir à accepter de la science une sorte quelconque de démonstration ? C'est cette opinion qu'a exprimée en excellents termes M. Blondel, lorsqu'il a écrit : « En ce sens donc, il est vrai de dire que, pour ce qui intéresse le philosophe, « l'apologétique scientifique s'en

« va », qu'elle est morte, qu'elle n'a jamais été vivante : car, en ces questions, « ce qui meurt est « ce qui n'a pas vécu (1). » Et si l'on accepte que la science soit définie comme les modernes la comprennent, il est vraiment difficile de donner tort à M. Blondel. Nous aurons seulement à voir plus tard si cette définition de la science mérite d'être acceptée.

Il reste cependant que l'apologétique, dans le domaine des sciences historiques et philologiques, même dans celui des sciences physiques, a le droit de montrer que les vérités concrètes enseignées par l'autorité religieuse ne sont point contredites par la science. Mais autre chose est montrer que la science ne contredit pas la foi, autre chose est dire que la science prouve la foi. Car on peut bien montrer qu'une proposition singulière est ou n'est pas en contradiction avec une proposition générale, bien qu'on ne puisse logiquement déduire le singulier du général.

C'est pour cela que notre cher et regretté Ollé-Laprune, en son admirable *Prix de la vie*, a montré, avec toutes les ressources de l'éloquence la plus exquise mise au service de la pensée morale et psychologique la plus fine, et des convictions religieu-

(1) *Lettre*, etc., p. 7.

ses les plus arrêtées, que la vie humaine n'acquerrait tout son sens et tout son prix que lorsqu'elle se complétait par la foi, l'espérance et la charité chrétiennes. C'était par une méthode analogue que Pascal, jadis, tentait de courber l'esprit superbe de l'homme sous le joug du dogme ; que M. Hürrell-Mallock, il y a peu d'années (1), montrait qu'il fallait être ou positiviste et pessimiste, ou catholique. C'est encore à peu près de même façon que M. Balfour veut nous introduire dans le domaine de la théologie (2) : analysant les notions morales, sans lesquelles une société ne paraît pas pouvoir vivre, M. Balfour y rencontre des notions élémentaires qui, si elles ne correspondent à aucune réalité, enlèvent à la moralité, à la sociabilité, à la vie même de l'homme, la possibilité d'exister. L'homme individuel a besoin, pour vivre, de la société ; la société, pour vivre, a besoin de la moralité ; celle-ci exige la responsabilité, laquelle, à son tour, ne pourrait exister sans libre arbitre. La pratique scientifique exige de même la réalité d'un ordre des choses, d'un dessein permanent qui assure la stabilité des lois naturelles, la science

(1) *Vivre : la vie en vaut-elle la peine ?* Trad. FORBES, in-12, PEDONE-LAURIEL. Trad. SALMON, in-8°, DIDOT.

(2) *Les bases de la Croissance, Introduction à la théologie.* Trad. ART, avec une préface de M. BRUNETIÈRE, 1 vol. in-8°, MONGREDIEN.

réclame donc l'existence de Dieu. Mais ce Dieu ne saurait être dans ses actes dominé par une nécessité intérieure absolue, car autrement tout ce qui existe dépendrait de lui au même degré : le vice comme la vertu, et l'erreur aussi bien que la vérité seraient des épanouissements de Dieu. Que deviendraient alors et la morale et la valeur de notre science ? Il faut donc que Dieu soit libre, et sa liberté ne peut se manifester que par des « actions préférentielles ». Dieu préfère la vérité à l'erreur, le bien au mal, voilà ce qui fonde à la fois et nos croyances scientifiques et nos croyances morales. Tout homme donc qui pense scientifiquement et moralement est en communication plus intime avec la pensée divine, et reçoit une sorte d'« inspiration ». Il est dès lors très facile de comprendre que Dieu, en vertu de son « action préférentielle », ait distribué ici ou là, pour affermir la moralité humaine, une somme plus ou moins grande d'inspiration. L'autorité que nous accordons aux Écritures est donc parfaitement rationnelle. Et quant au dogme fondamental du christianisme, à l'Incarnation, il fournit la seule conception qui permette encore à l'homme, accablé dans sa petitesse par l'infinité de la nature, de reprendre conscience de son éminente dignité morale, qui, par conséquent, l'arrache au découragement et au désespoir ; seul

encore il assure l'homme que les forces mystérieuses de l'hérédité ou des impulsions psychophysiologiques peuvent être tenues en échec par le libre arbitre aidé de la grâce. Et ainsi, tandis que le naturalisme ne peut s'accorder avec les données les plus élémentaires de la morale, tandis que l'idéalisme ne peut rendre compte des objets et des certitudes qu'exige la science, tandis que le rationalisme ne peut manquer d'aboutir, soit au naturalisme, soit à l'idéalisme, seul le christianisme permet à la fois de fonder la science et d'assurer la pratique morale ; la théologie chrétienne fournit donc le seul système cohérent de pensées, la seule « unification de croyances pratiquement suffisantes », car seule elle « comprend les croyances morales au même titre que les croyances scientifiques, et elle accepte de compter, au nombre de nos croyances morales, non seulement celles qui ont trait directement à des commandements moraux, mais aussi celles qui rendent possibles les aspirations, les idéals et les sentiments moraux, et donnent satisfaction à nos nécessités morales (1) ».

Et, enfin, il faut bien reconnaître que le fond et le principe de toutes ces manières de penser et de

(1) *Les Bases de la croyance*, p. 289.

raisonner se trouvent dans la *Critique de la raison pratique*, là où Kant veut établir que la raison pratique prime la raison pure, qu'elle se trouve obligée d'affirmer la réalité objective de l'âme, de la liberté, de Dieu, réalité que la raison pure était, au contraire, obligée de laisser en suspens et en question.

Le conférencier d'Issy ne pensait pas de façon sensiblement différente. Il parlait du fait de la vie, de la vie humaine à la fois intelligente et morale, et il soutenait que, si l'homme voulait porter sa vie au maximum possible de développement, il verrait que le développement sur un point exigeait des retranchements sur quelques autres, que, par conséquent, il serait amené à établir entre les diverses fonctions vitales une sorte de hiérarchie d'où résulterait un choix, que les règles scientifiques ordinaires permettraient de déterminer les lois de cette hiérarchie et les raisons de ce choix, de déterminer, par conséquent, les conditions de la vie, et de la vie la plus haute, la plus riche et, si l'on peut ainsi dire, la plus vivante et la plus vécue. Que si maintenant, après cela, on venait à comparer les aménagements intérieurs d'une telle vie, les actes qu'elle requiert, les idées qu'elle exige, les organes qu'elle suppose, avec les actes commandés par la morale chrétienne, avec les

conceptions et les croyances du dogme chrétien, on ne pourrait manquer d'être frappé par les plus évidentes analogies. L'homme qui aurait la vie purement humaine la plus élevée serait déjà, sinon tout à fait chrétien, du moins tellement disposé au christianisme, que, dès qu'on lui en ferait voir l'édifice théologique, il ne pourrait manquer d'y reconnaître un abri merveilleusement disposé pour donner à sa vie, déjà si haute, tout ce qu'il sentirait cependant lui faire défaut, et dès lors se trouverait tout préparé, autant que peut l'être l'homme, à franchir, par la grâce, le seuil de la foi chrétienne. De là la conclusion de la conférence précédente : que la meilleure des apologies en nos temps paraît être la démonstration de l'excellente conformité du christianisme avec les lois de la vie.

Feu l'abbé de Broglie allait plus loin, et M. l'abbé Piat l'a rappelé en fort bons termes dans l'introduction qu'il a mise au recueil des écrits posthumes du regretté professeur, il pensait que l'histoire bien conduite des origines du christianisme, du prophétisme avant Jésus-Christ, de l'Église après Jésus-Christ, doit prouver la divinité du christianisme. Car une histoire qui présente de merveilleux caractères ne saurait être que merveilleuse, miraculeuse, divine. C'est ce que, dans une suite de conférences sur *l'Idée de Dieu dans l'Ancien*

et le Nouveau Testament (1), l'abbé de Broglie s'est efforcé de démontrer. Et il y a là sans doute une intéressante et, sur certains points, victorieuse tentative, mais il est bien clair que ceux qui refusent de reconnaître le caractère scientifique aux mathématiques mêmes ne sauraient le reconnaître à des inductions fondées sur des renseignements historiques.

Mais, quoi qu'il en soit de ce point spécial, il reste qu'il y a un domaine scientifique de l'apologétique, même dans le cas où il n'y aurait pas d'apologétique qui méritât dans l'ensemble le titre de scientifique. Car ce n'est que grâce à l'histoire et à la philologie que l'on pourra faire voir que les croyances imposées par l'orthodoxie catholique sur l'Écriture ne sont pas en opposition avec les faits démontrés. Et de même la connaissance des sciences physiques et naturelles pourra seule montrer si un événement mérite ou non le titre de miraculeux.

IV

Nos contemporains doivent donc être portés à ne pas accorder à l'apologie dite scientifique la valeur qu'on lui attribuait autrefois. Ils nient même

(1) 2 vol. in-12, PUTOIS-CRETTÉ.

résolument qu'elle ait aucune valeur. Admettront-ils davantage une apologétique philosophique? Il faut bien, semble-t-il, en admettre une, mais de quelle nature est-elle, et quelle peut-elle bien être?

M. Blondel nous renseigne d'abord sur celle que la pensée contemporaine ne peut plus, selon lui, accepter, c'est celle qu'il nomme non pas philosophique, mais « philosophoïde », c'est-à-dire qui porte comme qui dirait le masque de la philosophie et prétend, sans y avoir droit, usurper son rôle. Or, il se trouve précisément que cette apologétique philosophoïde paraît être celle-là même qui était traditionnellement enseignée, qui à cette heure encore forme la base du traité de la religion dans à peu près tous les cours de nos séminaires. Et M. Blondel, poussant sa charge, s'efforce de montrer que « c'est la conception même de la raison et de la philosophie, telle qu'elle est admise dans la scolastique comme un héritage du passé, qui enferme le germe de tous les combats livrés depuis lors contre l'idée chrétienne (1) ». Si M. Blondel accorde quelque valeur à l'apologétique fondée sur la scolastique, c'est tout au plus aux yeux des croyants contemporains,

(1) *Lettre*, p. 47. Il convient de remarquer que la brochure de M. Blondel n'a pas été mise en vente et n'a été distribuée qu'à un petit nombre de personnes compétentes.

mais il la déclare tout à fait impuissante à acheminer vers le temple les incroyants.

La raison est simple, et c'est celle-là même qui produisait les faits dont s'étonnait le jeune ecclésiastique dont il est question au début du chapitre précédent, qui poussait le conférencier d'Issy à chercher une nouvelle méthode apologétique, puisque nos contemporains ne sauraient accepter l'ancienne. S'ils ne l'acceptent pas, c'est qu'ils sont imbus des pensées de Kant. Le kantisme a répandu dans les esprits cette conviction qu'il ne saurait y avoir démonstration des objets métaphysiques. L'existence de Dieu n'est pas prouvée par la science, mais affirmée par la foi. Nous ne saurions non plus avoir une démonstration véritablement nécessitante que Dieu a pu faire des révélations. La vérité métaphysique n'est que l'ordre cohérent de nos plus hautes pensées, elle peut bien nous fournir l'idée de Dieu, mais non pas nous faire atteindre l'être de Dieu, elle peut nous donner un Dieu idéal, mais non pas un Dieu réel. La raison est que nos pensées ne sauraient sortir d'elles-mêmes et nous faire atteindre quoi que ce soit hors de nous. Pas plus que dans l'ordre physique nous ne pouvons sauter hors des limites de notre corps, nous ne pouvons dans l'ordre mental sauter hors des limites de notre esprit.

Tel est l'état de pensée de la plupart de nos contemporains, état que nous avons appelé plus haut « une maladie », où M. Blondel, au contraire, voit un état plus satisfaisant que l'ancien état, tel que le produisait la métaphysique objectiviste entièrement semblable aux pensées vulgaires. Mais, si différent que paraisse le jugement que M. Blondel et moi-même nous portions sur cet état, nous sommes d'accord pour reconnaître qu'il faut prendre les hommes comme ils sont, et, si l'on veut se faire entendre, se servir d'une langue qu'ils comprennent, de principes qu'ils admettent.

M. Blondel, cependant, ne veut pas que l'on confonde la méthode qu'il préconise avec toutes ces diverses méthodes — diverses et pourtant si proches ; il soutient qu'il n'y a qu'une seule méthode qui soit à la fois philosophique et chrétienne, proprement philosophique et purement chrétienne, c'est la méthode qu'il appelle hardiment la méthode d'« immanence ». Elle consiste à prendre l'attitude philosophique des disciples de Kant, telle que l'a définie justement, sinon clairement, un article de la *Revue de métaphysique et de morale* (1), c'est-à-dire à ne pas chercher à s'élançer hors de soi-même comme d'un bond,

(1) *La philosophie comme attitude*, par M. GIBSON, novembre 1896.

appuyé sur des principes auxquels on accorde d'emblée une valeur objective, mais à ne s'inquiéter que de mettre de l'ordre dans ses pensées, à travailler à organiser toutes les idées que l'on peut avoir dans tous les domaines, et non seulement à en chasser la contradiction, à les mettre d'accord entre elles, mais encore à les faire cadrer avec tous les sentiments dont on ne peut se défaire, avec toutes les actions dont on ne peut se passer. Dans son livre sur l'*Action*, M. Blondel a développé les résultats de cette méthode qui, peu à peu, nous amène à reconnaître que nous ne pouvons nous suffire, que ni notre pensée ne peut demeurer enfermée en elle-même sans exiger des objets, ni notre action ne peut s'achever, ni peut-être même se commencer sans une coopération. L'idéalisme qui paraît impliqué dans la méthode d'immanence est, au contraire, radicalement détruit par cette méthode, car l'idéalisme ne nous permet d'organiser sans contradiction ni le système de nos pensées, ni surtout le système de nos actions. Même dans les opérations les plus humbles, l'homme ne peut se passer de coopérateurs, il n'est fort que lorsqu'il sent sa faiblesse et réclame un appui à l'extérieur. A mesure que son action devient plus importante et plus haute, à proportion aussi l'aide qu'il lui faut est d'un

ordre plus élevé : l'enfant a besoin du lait de sa mère, l'homme fait a besoin de l'intelligence de ses semblables, le savant a besoin des efforts accumulés des esprits qui l'ont précédé, la conduite intérieure de la vie exige le secours d'un être qui soit à la fois distinct de nous et puisse nous être intérieur ; l'aménagement d'une vie morale ne saurait se faire sans la conception d'une justice, d'une destinée, d'une autorité morale et conséquemment dogmatique. C'est en cela que consiste ce que M. Blondel lui-même désigne d'un mot expressif, puisqu'il l'appelle l' « unique nécessaire ». La coopération humaine et divine, donc la grâce et même la révélation et le magistère infaillible de l'Église sont autant de desiderata, ou, comme s'exprime M. Blondel après Leibnitz, de « requisits » de l'action. Seul le système des croyances catholiques permet à l'homme de se faire de son action une idée aussi complète que l'exige la réalité de l'expérience intérieure.

Cette méthode, selon M. Blondel, se distingue de toutes celles qu'on a proposées, en ce que d'abord seule elle est proprement philosophique, puisque la philosophie ne doit être considérée que comme le système cohérent des pensées humaines ; seule ensuite elle est purement chrétienne, puisqu'elle fait bien voir, dans la nature

même de l'action, le point qui appelle le surnaturel et la grâce, où toute la théologie est présente, désirée et même requise, mais non cependant nécessairement exigée par une démarche logique de la raison. L'homme ne peut se faire une idée adéquate de son action s'il ne consent pas à aller jusqu'au christianisme ; mais il peut ne pas consentir à demander grâce, il peut s'obstiner dans son isolement et dans son orgueil, et, malgré les secrets reproches de sa conscience, mutiler l'idée de son action pour s'arroger le droit de se dire indépendant. Ainsi, le surnaturel est réclamé, désiré, attendu par la nature, mais sans être, par elle, nécessairement exigé ; la foi demeure une vertu de la part de l'homme et une grâce de la part de Dieu. Et tel est bien, ajoute M. Blondel, le rôle que doit remplir une apologie, elle ne saurait en aucune manière être une démonstration, si par démonstration on devait entendre, ce qu'il semble bien que réclament un trop grand nombre d'apologistes, une suite de pensées dont l'articulation du dogme chrétien serait la conclusion nécessaire.

Telle est, croyons-nous, fidèlement résumée, la thèse de M. Blondel. Ce que nous n'avons pu rendre, c'est la souplesse, la subtilité et cependant la rigoureuse précision de sa pensée, servie

par une connaissance merveilleuse de toutes les ressources de la langue la plus ductile et du style le plus nuancé. Les finesses délicates de l'idée pour l'expression desquelles les scolastiques usaient avec tant d'habileté de leurs « distinctions », M. Blondel les exprime à l'aide d'épithètes et d'incidentes qui méritent qu'on les remarque avec la même attention que si elles étaient précédées du classique *distinguo*. On sent qu'aucun des termes n'est banal, que rien, dans le fond ni dans la forme, n'a été laissé au hasard, et s'il y a quelque difficulté à pénétrer une pensée aussi singulièrement riche et simple, cependant, malgré toute sa richesse, on est aussi largement payé de sa peine par l'ample moisson de réflexions que l'on recueille en l'étudiant.

Malgré tout, on pense bien qu'une tentative si nouvelle, au moins d'apparence, où l'on critiquait, avec tant de netteté et de loyale franchise, des traditions respectées — et respectables — n'a pas pu passer sans soulever des protestations. Il était impossible, en particulier, que les scolastiques ne songeassent pas à se défendre.

Le P. Schwalm, des Frères Prêcheurs, et M. l'abbé Gayraud, qui ne songeait pas alors aux luttes de la politique, se firent tous deux leurs

champions. Mais par une singulière fortune, il arriva que tandis que l'abbé Gayraud accusait M. Blondel de rationalisme et prétendait le réduire au naturalisme, le P. Schwalm non seulement l'accusait d'idéalisme, mais essayait de le pousser au fidéisme. Les deux auteurs refusaient d'ailleurs de se mettre au point de vue de M. Blondel, n'acceptaient pas son langage et ne voulaient le juger qu'en partant des thèses et des formules ordinaires de la scolastique. Il devait nécessairement se produire entre les adversaires de graves malentendus. Et la meilleure preuve qu'il y avait entre eux surtout des malentendus, c'est qu'après avoir mené contre la « nouvelle apologétique » une très vive campagne le P. Schwalm, en particulier, a accepté plus d'une des idées de son adversaire tout en les traduisant dans la langue théologique dont il a continué d'user. Ce qui avait surtout effrayé le P. Schwalm, c'était la méthode ou même surtout le mot d'« immanence ».

Mais du côté des théologiens de profession même, parmi lesquels se trouvaient ses plus redoutables adversaires, un renfort devait venir à M. Blondel. Un jeune oratorien de grand mérite, le P. Laberthonnière, alors professeur de philosophie au collège de Juilly, fit paraître dans les

Annales de philosophie chrétienne (1) et publia après en brochure une étude très solide et très nourrie où il prétendit montrer que la méthode de M. Blondel était tout à fait d'accord avec les méthodes des plus grands théologiens. Tandis que M. Blondel part du minimum de l'action et peu à peu remonte jusqu'à la « réquisition » du surnaturel et de la grâce, le P. Laberthonnière, suivant la voie tout inverse, descend du dogme de la grâce et de la vie surnaturelle jusqu'aux éléments les plus infimes de l'action, et il fait voir que cette régression analytique suit exactement le même chemin et s'arrête aux mêmes étapes que la progression synthétique mise en œuvre par M. Blondel.

Quelque temps après, le P. Le Bachelet, jésuite, publia dans les *Études* de sa Compagnie, deux articles qui ont ensuite paru en brochure et dans lesquels, comparant *l'apologétique* « traditionnelle » et *l'apologétique* « moderne » (2), il montrait que ces deux sortes d'apologétiques avaient été dès longtemps et cataloguées, et connues, et employées, car le traité de la foi distingue deux sortes de motifs de crédibilité, les externes et les internes. Or, l'apologétique ancienne s'appuie surtout sur les motifs externes de crédibilité, tandis que l'apo-

(1) *Le problème religieux*, février, mars 1897.

(2) In-12, LETHIELLEUX.

logétique moderne, telle que celle qui fut proposée à Issy ou celle de M. Blondel, s'attache avant tout à mettre en lumière les motifs internes que nous pouvons avoir de croire. L'immanence a donc du bon et par elle-même n'est pas condamnable. Et le P. Le Bachelet concluait que les deux méthodes avaient chacune leur valeur et leur mérite, qu'on ne pouvait sans témérité dire que l'ancienne n'avait plus aucune valeur, mais qu'il y avait des temps et que peut-être ces temps-là étaient les nôtres où la méthode moderne pouvait avoir non pas plus de valeur intrinsèque, mais plus d'efficacité vertu.

L'émoi de la querelle fut très vif et Rome même fut saisie, la *Lettre* de M. Blondel fut déférée à l'Index. Mais grâce à la haute intervention du cardinal Perraud un ordre personnel de Léon XIII enleva à la congrégation l'examen de cette cause. Le Saint-Père n'a pas voulu qu'une décision intervint en cette grave matière où des deux parts on parle une langue différente avant que se soit opérée l'interpénétration des idées entre catholiques et la compréhension complète des formules réciproques.

Et l'on voit bien par les discussions auxquelles a donné lieu la « méthode d'immanence » combien cette compréhension est encore loin de se

faire. Car la méthode d'immanence, nous disent les scolastiques, ne peut mener qu'à l'idéalisme, au solipsisme, à l'adoration de soi, et si M. Blondel en sort, ce n'est pas à sa philosophie kantienne qu'il le doit, mais à sa foi de chrétien.

Mais on oublie de se demander si de ce que la méthode d'immanence est celle qui sert à l'idéalisme, au solipsisme, il s'ensuit rigoureusement que l'idéalisme et le solipsisme seuls en puissent sortir? Comment pourrait-il en être autrement? nous dit le P. Schwalm, et comment cette méthode, qui, par définition, consiste à s'enfermer en soi, pourrait-elle atteindre quoi que ce soit hors de celui-là seul qui l'applique? Mais, précisément, l'originalité de M. Blondel consiste à soutenir que cette méthode même force l'homme à sortir de soi, que l'immanence absolue est une position que l'homme ne peut garder, car, si la méthode ne peut atteindre rien qui soit hors de la pensée, elle permet, du moins, de faire voir que la pensée ne peut, sans contradiction, prétendre se suffire à elle-même, et donc, si elle ne définit pas le réel qui lui demeure extérieur, du moins elle ruine l'idéalisme (1). Or, il sem-

(1) Il est piquant de remarquer que, à moins de trois ans de distance, M. BLONDEL reprend le titre même de l'article du P. SCHWALM pour montrer expressément comment la « méthode

ble bien que la reconnaissance de l'erreur doive servir de quelque chose pour la conquête de la vérité (1).

Ainsi donc il est possible que M. Blondel n'ait pas entièrement réussi dans sa tentative, mais il ne lui reste pas moins l'honneur et le singulier mérite d'avoir critiqué à fond les assurances exagérées d'une apologétique qui, traditionnelle ou non, mais réellement existante, se prétend scientifique, et qui ne peut l'être sans contredire les thèses les plus élémentaires de la théologie de la Foi (2).

V

Et qu'y aurait-il donc de si étonnant à ce que M. Blondel eût réfuté l'idéalisme en se plaçant au point de vue même de l'idéalisme, et en adoptant

d'immanence » conduit à une philosophie du réel. — *Les illusions de l'idéalisme*, par M. BLONDEL in *Revue de métaphysique et de morale* (novembre 1898).

(1) Le P. LABERTHONNIÈRE a essayé depuis en des articles réunis en brochure sous le titre : *Le dogmatisme moral* (in-8°, ROGER et CHERNOVIZ) de montrer comment on peut à l'aide de la « méthode d'immanence » aboutir à un dogmatisme véritable, et s'il a eu encore pour critique le P. SCHWALM (*Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit* — *Revue thomiste*, novembre 1898), il n'a plus trouvé en lui un adversaire tout à fait irréductible.

(2) M. l'abbé DENIS, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, a fait paraître dans sa revue et réuni ensuite en volume sous ce titre : *Exposé d'une apologie philosophique du christia-*

sa méthode ? Est-ce que la philosophie scolastique n'enseigne pas que toute erreur renferme en elle, comme un germe de mort, quelque contradiction ? Et la méthode de réfutation par l'absurde, dont se sert le P. Schwalm lui-même, est-elle autre chose qu'une méthode d'analyse, c'est-à-dire, pour qui sait l'entendre, une méthode d'immanence ? Car l'analyse, je pense, n'est pas autre chose que la décomposition d'un tout, et, donc, ne considère rien qui soit extérieur au contenu de ce tout, et l'absurde se fait voir dans l'analyse de la pensée.

Il ne faudrait pourtant pas avoir peur des mots. Il semble que ce soit Kant qui, le premier, ait employé la méthode d'immanence. Elle est, au fond, aussi vieille que la philosophie elle-même. Car la philosophie n'a jamais été que l'organisation des pensées humaines, et ce qu'on appelle démonstration d'une existence extérieure, qu'est-ce donc autre chose, au fond, que la mise au clair de la nécessité, en vertu de laquelle certaines de nos pensées, données comme subjectives, exigent la position d'un objet ? Quoi que nous fassions, nous ne pouvons penser en dehors de notre pensée, et tout ce

nisme dans les limites de la nature et de la révélation (in-3°, ALCAN), une série d'études où il espère avoir donné toute satisfaction aux théologiens tout en se plaçant au point de vue philosophique moderne. Le livre, bien qu'un peu diffus et pas toujours cohérent, est intéressant et vaut qu'on le lise.

que nous savons, nous ne le saurions pas si nous ne le pensions pas. Voilà ce qu'il faut entendre, ce qui est clair pour quiconque s'entend soi-même, et que tous les philosophes doivent admettre. Il se peut que ce soient Kant et la critique qui aient rendu évidentes ces propositions auxquelles on ne pensait guère : en sont-elles donc moins évidentes et claires ? Il se peut qu'au moyen âge on ait peu réfléchi au côté subjectif et intérieur de la pensée, et qu'on ait surtout considéré la partie objective comme le vulgaire, qui pense que c'est l'eau qui est chaude, tandis que le psychologue et le physicien savent à merveille que la chaleur ressentie n'existe que dans la conscience et dans l'organisme, en sorte que si l'eau est chaude, elle n'a pas chaud. Mais qu'importe ? Et pourquoi la pensée humaine, arrêtée et fixée une fois pour toutes au XIII^e siècle, n'aurait-elle pas pu avancer depuis cinq cents ans, et progresser dans la connaissance qu'elle a d'elle-même ? Il serait vraiment étrange que tant et de si beaux génies, oui, si grands et si beaux malgré leurs erreurs, qu'on nous fera la grâce de croire que nous ne méconnaissons pas, les Descartes, les Malebranche, les Spinoza, les Leibnitz, les Kant, les Maine de Biran, les Schelling même et les Fichte et les Hegel, se soient appliqués avec tant de force à l'étude de la pensée

humaine, sans y avoir vu rien de plus que ce qu'on y avait vu avant eux, et que, tandis que toutes les sciences se développent et s'enrichissent de nouveaux apports, seule la philosophie a atteint, depuis si longtemps, les bornes qu'elle ne peut dépasser!

S'ensuit-il qu'il soit nécessaire d'aller aussi loin que M. Blondel, et qu'avec lui nous nous blâmions nous-même d'avoir soutenu qu'on devait proportionner les expositions à la faiblesse, à la maladie des yeux de nos contemporains, et que l'ancienne apologétique, avec les formes mêmes qui sont demeurées traditionnelles, devait convenir à une droite et ferme raison, et, par conséquent, pourra quelque jour être restaurée, quand la raison aura repris plus de force et plus de ressort, qu'elle aura enfin échappé à l'idéalisme morbide dont elle est atteinte?

M. Blondel ne croit pas que les formes anciennes de l'apologétique puissent renaître, il ne voit dans la néo-scholastique qu'un renouveau artificiel et trompeur, et enfin il ne veut pas que les yeux de nos contemporains soient malades. Cependant il n'admet pas l'idéalisme, il pense pouvoir le dépasser : mais s'il le dépasse, n'est-ce pas de façon ou d'autre parce qu'il accorde une valeur objective à la raison ? Si donc il appelle voir clair

et raisonner juste dépasser l'idéalisme, il doit dire aussi que ceux qui n'arrivent pas à le dépasser ne raisonnent pas comme il faut, ou arrêtent trop tôt leur raisonnement et se trouvent donc affligés d'une sorte de myopie. Or, qu'a-t-on dit autre chose dans la conférence d'Issy ?

Et si l'on admet là valeur objective de la raison, je crois bien qu'il est difficile au philosophe qui veut organiser la pensée scientifique contemporaine de ne pas adopter les thèses les plus caractéristiques de la philosophie de l'École. Même les facultés et les qualités occultes, un savant doublé d'un véritable penseur, M. Duhem, nous les montrait récemment restaurées et comme ressuscitées par les besoins de la pensée scientifique (1). Et celui qui écrit ces lignes, essayant il n'y a pas encore bien longtemps de chercher quelles sont les théories logiques qui s'accordent le mieux avec la pratique de l'induction dans les sciences, se trouvait contraint de réhabiliter l'intuition intellectuelle, telle que l'entendaient Aristote et les scolastiques (2).

Outre qu'il y aurait quelque témérité à un catholique, après des enseignements venus de si haut,

(1) *L'Évolution des théories physiques au XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, par P. DUHEM. — Gr. in-8°, LOUVAIN.

(2) *Généralisation et induction*. — *Revue philosophique*, avril, mai 1896.

à ne pas reconnaître la valeur de la philosophie scolastique, il ne semble pas que la philosophie en elle-même ait aucune répugnance à accepter les principes de l'École, dès que l'on accorde à la raison une valeur vraiment objective. Et M. Blondel proclame lui-même que l'apologétique traditionnelle telle qu'on la comprend a une valeur pour ceux qui sont au dedans, et que de plus elle peut montrer la solidité des architectures théologiques.

Mais il est vrai qu'il faut reconnaître, et c'est peut-être tout ce qu'a voulu dire M. Blondel, qu'après le kantisme, la philosophie tout entière et dès lors l'apologétique doivent revêtir une coloration différente et comme changer d'accent. La valeur objective des principes, admise jadis d'emblée dès qu'ils se présentaient à l'esprit, a besoin maintenant non pas certes d'être prouvée, mais d'être éprouvée au contact de notre être même analysé par la réflexion. Et que cet être ne soit pas une pure pensée, qu'il soit aussi un vouloir et une action, qu'il ne puisse se reconnaître et se retrouver que dans le vouloir, et dans le vouloir moral, ainsi que le P. Laberthonnière l'a fait voir avec beaucoup de force dans une étude (1) où il renouvelle du point de vue de M. Blondel

(1) *Le dogmatisme moral*, déjà cité p. 67, note 1.

les analyses fameuses de Maine de Biran, c'est ce que sans doute bien des philosophes même scolastiques accorderont volontiers. A une philosophie de l'objet, les modernes depuis Descartes, et en particulier depuis Kant, ont substitué une philosophie du sujet. Mais cette philosophie même, qui d'abord a pu paraître s'éloigner de l'être pour ne plus trouver que des phénomènes ou des idées, à mesure qu'elle allait plus loin, par-delà la pensée retrouvait l'être lui-même. Descartes le vit d'abord, puis Leibnitz; Maine de Biran, M. Ravaisson l'ont montré chacun à leur tour, M. Boutroux le déclarait expressément dans la conclusion de son cours sur la *Philosophie de Kant* (1), et si l'on va au fond des livres de M. Bergson, de la thèse de M. Hannequin, c'est le réel et l'objet enfin que l'on voit peu à peu sortir et comme émerger de l'idée et du sujet, en sorte que l'idéalisme kantien n'aura été que comme le portique ou le défilé par où le progrès de la pensée aura retrouvé des assises plus profondes pour l'éternelle philosophie (2). Et la scolastique fut un des moments les plus brillants,

(1) Voir *Revue des cours et conférences*, 26 novembre 1896.

(2) S'il est permis de se citer soi-même, je rappellerai que dans un petit livre sur la *Causalité efficiente* (in-18, ALCAN) et dans mes *Éléments de Philosophie* (in-12, PICARD et KAN), t. II, p. 216, j'ai essayé de montrer comment on peut trouver dans l'analyse

quoique en relation avec le temps, de cette philosophie éternelle.

L'auguste Pontife, d'ailleurs, qui excitait à l'étude de saint Thomas, dans l'encyclique *Æterni patris*, n'a jamais enseigné qu'il fallût s'en tenir, sur tous les points, aux thèses et aux procédés de l'École. N'écrivait-il pas, en effet, le 4 novembre 1889, à S. Ém. le cardinal Goossens : « Nous jugeons non seulement opportun, mais nécessaire, de donner aux études philosophiques une ordonnance rationnelle, de façon que les disciples puissent y trouver dans une large abondance, avec les leçons de la sagesse antique, les découvertes dues aux investigations pleines de sagacité de nos contemporains, et y puisent des trésors également profitables à la religion et à la société civile (1). » Et venant de relire, à l'occasion de ce travail, l'Encyclique tout entière, je sens combien M. Ollé-Laprune avait raison, dans son admirable article publié dans la *Quinzaine* (2) : *Ce qu'on va chercher à Rome*, quand il écrivait :

Le Pape s'est plaint que la philosophie chrétienne

de la pensée, non pas seulement les lois de l'être en tant qu'il pense, mais les lois de l'être en tant qu'il est et, ce faisant, je crois être resté dans la vraie tradition aristotélique.

(1) Traduction du *Courrier de Bruxelles*.

(2) 15 avril 1895. L'article forme maintenant une brochure in-16, COLIX, éditeur.

fût appauvrie, et il a rappelé ce qu'il y a de substantiel et de fécond dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin. On n'a lu qu'à moitié. L'Encyclique était libératrice. On a craint qu'elle ne préparât à un nouvel asservissement. Qu'on la lise tout entière. Elle veut qu'on refasse en ce siècle ce qu'a fait saint Thomas dans le sien : non pas qu'on répète saint Thomas purement et simplement, qu'on le copie, qu'on l'abrège ou le surcharge, enfin qu'on le réduise en formules aisées à retenir mais mortes, et qu'un psittacisme thomiste remplace un autre psittacisme ; mais bien qu'on l'étudie à fond, qu'on se nourrisse de sa moelle et se pénètre de ses principes, et qu'alors on essaye, avec l'aide de nos sciences qui n'existaient pas de son temps, une encyclopédie nouvelle, une philosophie chrétienne où se trouvent conciliées la raison et la foi dans une lumineuse et puissante synthèse. Le Pape délire : ne le comprenant pas, on croit qu'il lie. Le Pape imprime un élan : on croit qu'il comprime tout essor. Le Pape, dans le passé même, regarde l'avenir : on croit que dans l'avenir il veut prolonger le passé. On ne l'a pas compris, et on ne l'a pas compris parce qu'on ne l'a pas écouté ; et alors on ne fait rien ou l'on fait des riens. On demeure inerte quand il dit de marcher, ou croyant marcher, mais marchant mal, on lui rend le mauvais service de se donner pour interprètes et ministres de sa pensée que l'on rétrécit, que l'on fausse, que l'on dénature.

Il reste donc que l'apologétique, puisqu'elle a un double but, d'abord de défendre la foi des

croyants contre les attaques des non-croyants, puis d'amener les incroyants à la reconnaissance de la vérité du christianisme, doit être constituée de façon un peu différente, selon qu'elle joue l'un ou l'autre de ces deux rôles. Peut-être l'apologétique traditionnelle a-t-elle eu surtout pour objet la défense de la foi, tandis que l'apologétique telle que la proposent plusieurs des auteurs que nous avons analysés, tels que MM. Ollé-Laprune, Balfour et Blondel, aurait surtout pour objet l'exposition de la valeur et de la vertu intrinsèques du christianisme. Et ainsi l'apologétique contemporaine reviendrait au point de vue où se plaçaient les premiers apologistes, Tertullien contre Celse, ou saint Clément contre les païens d'Alexandrie. Avec le triomphe universel du christianisme, l'apologétique dut changer de rôle et se contenter de combattre les objections venues du dehors et d'en montrer la faiblesse : on restait sur la défensive. Il semble qu'à l'heure présente le recul de l'idée chrétienne exige qu'on fasse voir toute la force de la vérité religieuse ; la tactique offensive prend une opportunité nouvelle. Et alors, il faut bien partir des principes que l'on peut avoir communs avec ceux qu'on veut convaincre ; il faut bien se contenter, au début, de la part de vérité qu'ils admettent, et essayer

enfin de leur montrer que ces premières vérités admises entraînent peu à peu toutes les autres. C'est ce que M. Blondel appellerait le déterminisme intérieur de la pensée qui exige son achèvement.

VI

Mais une chose résulte du moins fort clairement de toutes ces recherches et de toutes ces discussions, c'est que l'apologétique, si elle peut et doit être philosophique, ne saurait être appelée scientifique, au sens du moins que les modernes donnent à ce mot. La nécessité absolue de la liaison entre les pensées, si elle est posée comme la condition à laquelle les propositions doivent satisfaire pour être appelées scientifiques, n'existe pas et ne peut pas exister. Si donc on donne le nom de croyances aux propositions qui peuvent laisser quelque prise au doute, parce qu'elles enferment quelque possibilité d'erreur, cette possibilité fût-elle aussi réduite que possible ; qui, par conséquent, nécessitent, pour être affirmées, un acte, si faible que l'on voudra, de la volonté, il faudra bien se résigner à dire — toujours avec nos contemporains — que la science elle-même est mêlée de croyance. Et enfin, si l'on veut réserver le nom

de démonstration aux liaisons de propositions absolument nécessaires, de cette nécessité purement intelligible réclamée par les modernes, il faudra bien consentir à reconnaître que, puisqu'il n'y a même pas lieu en mathématiques à des démonstrations ainsi entendues, à plus forte raison n'y a-t-il pas lieu de considérer l'apologétique comme susceptible d'en fournir d'aussi rigoureuses.

Mais alors on demandera — et on aura bien raison de demander — ce que devient le canon du concile du Vatican, d'après lequel il est enseigné que la raison humaine est suffisante pour nous faire connaître avec certitude l'existence de Dieu et ses principaux attributs (1). — Eh bien ! il nous semble qu'on peut accorder aux contemporains tout ce qu'ils demandent, sans tomber sous le coup de l'anathème conciliaire. Car le sens des mots : « science, croyance, démonstration, certitude », ne nous paraît pas être du tout le même chez les modernes que chez les scolastiques, et, le concile se servant de la terminologie scolastique, quand même on consentirait à parler comme les modernes, ce qui, comme on va le voir, n'est

(1) *Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis lumine certo cognosci non posse, anathema sit. — Act. conc. Vat. Const. de Fide can. II, 1.*

pas même nécessaire, on peut, malgré l'apparence, ne pas penser autrement que le concile. Or, c'est le fond des pensées qui importe. Et les scolastiques en effet, ainsi que nous l'avons vu, ne donnaient pas le nom d'intelligible aux seules idées claires et distinctes ainsi que le fit Descartes, ils appelaient, au contraire, de ce nom les essences mêmes des choses, et les facultés, et les puissances et les qualités occultes. Or, c'est du sens même de ce mot « intelligible » que dépend le sens de tous les autres, car la science est la liaison intelligible ou nécessaire des notions intelligibles, et la certitude est liée à l'intelligibilité des notions. Il résulte des analyses des modernes que l'intelligibilité, entendue à la façon scolastique, renferme toujours en elle une part d'occulte et de mystérieux, que l'essence des êtres, alors même que nous nous sentons certains de la connaître en son centre, a encore sur ses bords une pénombre et de l'ombre même, et que, dès lors, ce n'est pas seulement l'intelligence, mais aussi quelque peu la volonté, qui entre en jeu pour en préciser les contours. Ce point, pensons-nous, ne peut être contesté. Il y a une part de croyance dans la science même.

Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait point de certitude, point d'usage légitime de la raison, rien

enfin qui mérite le nom de démonstration au sens exact que les anciens donnaient à ce mot. Quand cette démonstration ne peut être appelée scientifique, parce qu'elle porte sur des existences et non sur des enchaînements de concepts, elle mérite le nom de philosophique. Malgré tout, les théorèmes d'un mathématicien diffèrent beaucoup des conjectures d'un historien ou d'un philologue, et les expérimentations d'un chimiste ou d'un physicien ne ressemblent pas aux tâtonnements thérapeutiques d'un médecin ; la science existe, on la distingue aisément de tout ce qui n'est pas elle, et, quand même il y entre une part de croyance et de volonté, le rôle de l'intelligence y est au maximum, tandis que celui de la volonté s'y réduit au minimum. Surtout, volontaire ou non, la science est certaine, elle nous donne cette assurance reposée de l'esprit qui exclut le doute, non pas peut-être tout doute possible, comme le voulait Descartes, mais tout doute raisonnable et pratique. Et comment ne dirions-nous pas que nous sommes certains des vérités scientifiques, lorsque, sans y être aucunement forcés, nous aventurons, sur la foi de leur autorité, nos fortunes et nos vies ? Chaque fois que nous montons en chemin de fer, nous prouvons de la manière la plus éclatante quelle certitude nous entrele-

nous vis-à-vis des vérités scientifiques. Et nous ne nous fions pas ainsi à la science par caprice et au hasard. Nous avons pour cela de bonnes raisons, et que nous pouvons déduire. Cette déduction, capable de satisfaire toute intelligence, est ce que nous devons appeler démonstration, en sorte que, malgré toutes les critiques des modernes, il faut dire avec nos ancêtres qu'il y a de la science, de la certitude, des démonstrations, et que tout cela est non seulement raisonnable, mais rationnel. Seulement, il s'agit d'une science, d'une certitude humaines, et non pas du tout d'une science, d'une certitude divines. Car ici, comme en plus d'un autre point, le tort de Descartes et des modernes a été de proposer à l'homme, comme conditions de sa certitude et de son savoir, les attributs essentiels de la science et de la certitude divines. Or, étant hommes, il est clair que nous ne pouvons prétendre à quelque chose de surhumain, à une certitude à l'abri de toute possibilité d'erreur. Mais c'est la raison même qui nous renseigne sur ses limites et sur sa portée, qui nous défend à la fois de nous regarder comme infailibles, et de ne nous croire jamais assurés. C'est elle qui nous fait distinguer le point de saturation intellectuelle où le doute cesse d'être raisonnable, où la certitude s'impose. Et les moyens logiques

qui produisent cette saturation intellectuelle méritent bien le nom de démonstration.

Des démonstrations de même nature et de même valeur, d'une valeur plus grande encore peut-être, peuvent aussi avoir lieu en métaphysique, et ainsi il peut, et il doit y avoir en ce sens, qui est le vrai, une démonstration rationnelle, non seulement des vérités métaphysiques sur lesquelles repose la foi, mais encore de la vérité de la foi. L'absolue nécessité manque sans doute à cette démonstration, comme aux autres, mais ici, loin d'être un défaut, c'est une harmonie de plus, car cela permet à la foi de remplir les conditions que la théologie lui assigne de la part des dispositions de l'âme aussi bien que de la part du secours de Dieu. Le concile du Vatican, en disant que certaines vérités peuvent être connues par la raison, a parlé de la raison tout entière, et non pas seulement de la raison pure, mais aussi bien de cette raison que Kant appelle « pratique » (1), qui ne pourrait peut-être se

(1) Et il n'est peut-être pas inutile de remarquer ici que l'expression kantienne « raison pratique » a un sens assez différent de l'expression scolastique *ratio practica* que cependant elle paraît traduire. La *raison pratique* de Kant atteint la loi même, elle est donc une partie de l'entendement: la *ratio practica* des scolastiques ne fait que découvrir les moyens pour la fin, les cas particuliers qui peuvent sous la loi être subsumés.

séparer de la raison théorique que par abstraction, et dont les actions se retrouvent en toute dépense d'activité, dans les opérations de la science aussi bien que dans les œuvres de la morale. C'est pour cela qu'on peut dire, non pas que la volonté prime l'intelligence, mais que la raison pratique prime la raison pure, car la raison pure ne fait qu'exprimer de façon abstraite les conditions d'existence de la raison pratique; cette dernière, tout en étant pratique, est raison aussi, et tandis que la raison pure n'atteint l'être qu'à travers les précisions et les mutilations discursives de l'abstraction, la raison pratique l'atteint directement dans son intérieure, concrète et vivante complexité.

Le progrès de la pensée moderne paraît donc avoir consisté à critiquer l'idée d'une science purement intellectuelle. La conception purement intellectualiste de la science semble bien avoir pris naissance au moyen âge, Descartes en a incontestablement fixé les linéaments. Peu à peu on s'est aperçu des difficultés qu'il y a à remplir une telle définition. C'est de nos jours enfin que l'impossibilité d'une science purement intellectualiste paraît avoir été démontrée. Il faut donc revenir à une conception à la fois plus modeste, plus humaine, et par conséquent au fond plus scientifique

de la science, admettre des intuitions intellectuelles à l'origine des définitions, et des actes pratiques de la raison dans la constitution même de la science, par conséquent une certaine part de volonté, non certes pour constituer le vrai, — ce fut là l'erreur de Lequier et de M. Renouvier — mais pour empêcher l'erreur de s'y introduire. L'apologétique donc, comme tout le reste, ne saurait se passer tout à fait de la volonté. Nous apercevons nettement la part de la volonté dans toutes les opérations intellectuelles. Mais pour l'apercevoir mieux peut-être que les anciens, nous ne leur sommes cependant pas aussi infidèles qu'on pourrait croire. Saint Thomas ne disait-il pas que l'opération scientifique était une action, et toutes les actions ne ressortissaient-elles pas pour lui à la volonté? N'admettait-il pas l'existence de vertus intellectuelles, et enfin aurait-il conçu que la vérité fût découverte et démontrée en dehors de l'exercice de cette première vertu de l'intelligence, condition de toutes les autres, qu'il appelait la sagesse ou la prudence et dans laquelle, pour qui sait voir, il enfermait toute la méthode (1)?

(1) Voir plus loin, c. suivant, III.

CHAPITRE III

L'Attitude du Catholique devant la Science.

C'est une sorte de lieu commun répété partout qu'il y a entre le catholicisme et la science une incompatibilité essentielle. On ne dit pas, on n'ose pas dire qu'aucun catholique jamais n'a été savant, cependant on répète et on soutient que, entre l'idée ou l'essence du catholicisme et l'idée ou l'essence de la science, il y a une véritable et nécessaire contradiction.

Aussi l'espèce d'argument expérimental ou, comme on dit, de leçon de choses que l'on a voulu donner par la fondation et le développement des Congrès scientifiques des catholiques tenus à Paris, à Louvain et à Fribourg, quelle que soit son importance pour agir sur l'opinion, n'a pas la valeur absolument démonstrative que quelques-uns ont voulu lui attribuer. Vous montrez au public des savants catholiques assemblés, savants incontestés, catholiques déclarés, et vous dites : La preuve que la science et le catholicisme peuvent coexister dans le même esprit, c'est qu'en fait ils coexistent. Ces hommes, ces chercheurs sont des catholiques, ils

prient avec nous, mêlent leurs noms aux nôtres pour affirmer leur croyance et cependant ils font œuvre de savants, leurs travaux sont conduits d'après les méthodes les plus rigoureuses, leurs pairs s'y réfèrent dans les académies ou les universités, la pureté de la science de ces savants n'est donc pas altérée par la sincérité de leur foi. On ne peut donc pas formuler avec vérité la proposition universelle : *La science et le catholicisme ne peuvent coexister* ou, ce qui est la même chose : *Aucun catholique ne peut être véritablement savant*, puisque l'expérience établit que la contradictoire, comme disent les logiciens, est vraie, à savoir qu'*Il y a des catholiques véritablement savants*. Car de deux contradictoires si l'une est vraie, l'autre est fautive ; or est-il que *Quelques catholiques sont vraiment savants*, donc il est faux de dire qu'*Aucun catholique ne peut l'être*.

On croit ainsi avoir donné une démonstration victorieuse. On oublie la possibilité des distinctions et des précisions. Jamais les adversaires du catholicisme n'ont nié qu'un catholique pût être savant dans quelque science particulière, l'exemple d'un Ampère ou d'un Cauchy aurait à lui seul suffisamment répondu. Ils n'ont jamais prétendu qu'un catholique ne pouvait pas être très bon astronome, excellent chimiste, physicien prestigieux ou génial

mathématicien, ils ont soutenu et, malgré le succès croissant des congrès scientifiques des catholiques, ils soutiennent encore que le catholicisme est incompatible non pas avec telle ou telle science qui intéresse plus ou moins la foi, mais avec « la Science » prise dans son acception véritablement essentielle et universelle, en particulier avec les sciences qui font porter leurs investigations sur des données de la foi, telles que la métaphysique, la morale, la philologie, l'histoire. Il est, disent-ils, interdit au catholique de traiter scientifiquement les objets de foi. Il y a donc toute une province de la science interdite au catholique, le catholique peut bien ici ou là faire, par accident, œuvre de savant, il ne sera jamais, il ne peut pas être un savant dans toute l'universelle acception du mot. Car, reprenant à leur tour les formes logiques, les adversaires du catholicisme peuvent dire : L'idée de la science n'est achevée que si elle s'étend à toutes les sciences; à l'universalité du savoir; or est-il que certaines sciences sont interdites au catholique, donc un catholique ne peut remplir l'idée tout entière de la science, il y a entre le catholicisme et la science une incompatibilité essentielle.

Voilà, je crois, nettement posé le problème de l'antinomie au moins apparente entre la science et la foi. On a cru trop souvent que ce problème

pouvait se résoudre en répondant une à une aux objections élevées par tel ou tel savant contre telle ou telle proposition dogmatique. Ces réponses ne constituent et ne peuvent constituer, si rigoureuses qu'elles puissent être, que des expédients passagers. Et de même on a insisté plus que de raison sur l'accord réel ou prétendu entre telle ou telle découverte de la science et telle ou telle donnée de la foi. La défense des Livres saints en particulier a pris trop souvent des formes naïvement scientifiques. Il semblait, à voir la façon dont on s'appuyait sur telle ou telle vue de la science, que la véracité de la Bible tout entière y fût suspendue.

Et l'on a assisté à ce spectacle de certains apologistes obligés de changer, en même temps que changeaient les interprétations des académies, toute leur apologétique. C'est ainsi que Champollion-Figeac ou Cuvier furent invoqués d'abord en faveur du Pentateuque et qu'il a fallu après reconnaître que Champollion-Figeac et Cuvier s'étant mépris, le Pentateuque devait être autrement interprété. De là ces opinions successives des exégètes sur l'antiquité de la race humaine, sur l'universalité du déluge qui ne sauraient émouvoir un croyant instruit, mais qui attirent à notre apologétique des railleries et risquent de troubler les simples.

L'accord, du reste, fût-il entièrement et clairement établi entre toutes les propositions de la science et les quelques données de la foi qui leur correspondent, toutes les objections scientifiques fussent-elles résolues, le problème philosophique de l'accord nécessaire et universel n'en subsisterait pas moins. Toujours pourrait planer le soupçon sur la perspicacité ou la probité, l'intégrité scientifique de l'apologiste. Il faut avant toute chose qu'il puisse bien établir que sa foi n'altère en rien l'intégrité spécifique de sa pensée scientifique. Et c'est bien de cette intégrité suspectée que sont nées tant de tapageuses déclamations contre l'« obscurantisme » des catholiques. Si, en effet, il y avait entre la science et la foi une incompatibilité essentielle et radicale, cela établirait bien que les croyants doivent être les ennemis de la science, que les progrès du savoir et des lumières doivent les avoir pour adversaires et que toute leur politique intellectuelle doit avoir pour symbole un éteignoir.

Éteignons, éteignons, éteignons les lumières,

chantait Béranger. Et l'on peut voir dans les bazars à deux sous des éteignoirs cachés sous la robe en faïence d'une figurine en rabat et en tricorne. C'est ainsi que des hauteurs du Collège de France,

où enseignent un Quinet ou un Renan, l'idée de l'opposition entre la science et la foi descend dans les chansons de la rue, dans le grossier symbolisme des bibelots dont le peuple orne son chez soi.

Je n'ai pas ici à examiner si jamais les catholiques n'ont commis de fautes de conduite, si, troublés eux-mêmes par les cris des adversaires, ils n'ont pas plus d'une fois tenu les savants en suspicion, s'ils n'ont pas eu l'imprudencence de se livrer à des déclamations contre la science, si enfin, dans les temps modernes, ils n'ont pas été infidèles à leurs traditions du moyen âge, où les Papes, les Évêques et les Moines furent les promoteurs de tout le mouvement intellectuel. Il se peut que le passage des sciences profanes, des sciences de la nature aux mains laïques ait quelque peu déconcerté le clergé. Il y a eu certainement des malentendus, des tiraillements et des luttes même. Mais tout cela constitue l'immense contingence des faits. Quand même par suite de circonstances diverses il y aurait eu une opposition de fait entre l'Église et la science, — et il n'y a eu que de partiels et transitoires dissentiments ; — quand même l'opposition aurait été de tous les lieux, de toutes les heures, cela encore ne prouverait rien, cela établirait simplement que les

catholiques et les savants ont lutté entre eux, mais non qu'ils doivent lutter toujours, qu'ils ne se sont pas entendus, mais non qu'ils ne peuvent pas s'entendre. Ce que je voudrais examiner ici, c'est le fond même de la question, le problème de la contradiction ou de la non-contradiction essentielle entre l'idée de Science et l'idée de Foi. Ce problème, portant sur l'essence et non sur les faits, n'est donc pas un problème historique, mais un problème d'ordre purement philosophique et logique. Je vais donc, après avoir exposé les raisons que l'on allègue pour établir qu'il y a contradiction, examiner la valeur de ces raisons en mettant face à face l'idée ou la définition de la Science avec l'idée ou la définition de notre Foi catholique. Et peut-être verra-t-on après, par la seule considération de ces deux idées, que loin d'être adversaires, ennemies ou contradictoires, elles sont au contraire très voisines, s'appellent et se renforcent l'une l'autre, au point de paraître, malgré leurs essentielles diversités, véritablement de même famille.

*Facies non omnibus una,
Nec diversa tamen, qualis decet esse sororum.*

I

Quelle est donc dans l'essence de la science la qualité ou détermination qui pourrait la mettre en opposition avec le catholicisme? C'est, nous répondent Renan, M. Renouvier et tous les autres avec ou après eux, que la science n'est science qu'à la condition d'être libre, tandis que le catholicisme n'est catholicisme qu'à la condition de professer des croyances déterminées. La science a sa source dans la liberté, le catholicisme est autorité. La science, c'est la libre recherche, la libre investigation, d'un seul mot, le libre examen; le catholicisme, c'est l'obéissance absolue aux définitions dogmatiques, l'anathème porté contre le libre examen. La science, c'est la pensée libre, le catholicisme, c'est la pensée servie.

Pas de science, en effet, sans un doute préalable, car à quoi bon chercher si l'on est déjà certain? Et le doute doit porter sur tout, il n'est rien qui doive être soustrait à l'examen du savant. Descartes a posé dans le *Discours de la Méthode* la règle et le modèle du véritable processus de la pensée scientifique. Il faut « ne recevoir pour vrai que ce que l'on reconnaît évidemment être tel », par conséquent, examiner toutes les propositions

pour savoir si elles sont ou non évidentes et par suite encore douter de ces propositions tout le temps qu'elles demeurent soumises à notre examen. C'est ce que Fénelon appelait « le doute universel du vrai philosophe », ce que Descartes a mis lui-même en pratique en rejetant « hors de sa créance » toutes les propositions qui lui avaient paru jusque-là les plus assurées et les plus certaines.

C'est la même doctrine que professe Claude Bernard : « La première condition que doit remplir un savant qui se livre à l'investigation de phénomènes naturels, c'est de conserver une entière liberté d'esprit assise sur le doute philosophique... Si une idée se présente à nous, nous ne devons pas la repousser par cela seul qu'elle n'est pas d'accord avec les conséquences logiques d'une théorie régnante (1). »

Donc le libre examen et conséquemment le doute sont des conditions d'existence de la science. Or, le catholicisme oblige le savant non pas à ne pas douter, le doute peut être un mouvement involontaire de l'esprit, mais à ne pas donner son acquiescement à un doute qui porterait sur un article de foi. Le catholique n'a pas le droit, sans

(1) *Introduction à la médecine expérimentale*, ch. II, § 3. — 1 vol. in-8°, Paris, J.-B. BAILLIÈRE, pp. 63, 64.

cesser d'être catholique, de consentir à douter de la Trinité, de l'Église, de l'Infaillibilité du Pape, de la divinité de la Révélation. Conséquemment il n'est pas loisible au catholique d'examiner librement les propositions de foi. Alors même qu'il a l'air de les traiter rationnellement, qu'il essaie de les prouver, il est dominé par le préjugé, il sait d'avance où doit aboutir son raisonnement, il ne saurait sans forfaiture le faire aboutir qu'à la proposition dogmatique préalablement et en dehors des voies rationnelles, reconnue pour vraie, affirmée comme certaine. Cet état de croyance antérieur aux démarches de la raison et avoué comme supérieur à ces démarches ne peut que créer dans l'esprit une prévention qui conditionnera à peu près infailliblement les démarches rationnelles, qui risque de les faire gauchir insensiblement, en sorte que la prétendue démonstration, au lieu d'être un produit pur de la logique et de la raison, laisse à peu près nécessairement pénétrer en elle des éléments psychologiques et plus ou moins volontaires qui ne peuvent que l'altérer, que la transformer en paralogisme. Et cela sans que l'esprit du croyant, dominé par son préjugé, puisse s'en douter, sans qu'il puisse arriver à démêler, dans la suite des propositions liées par les « or », les « mais » et les « donc », ce qui est extérieur à

la raison, à la logique et par conséquent à la science.

Voilà ce qu'on veut dire en d'autres termes, alors qu'on soutient que la science revendique dans les temps modernes son « autonomie », qu'elle doit ne dépendre que d'elle-même, que, semblable en cela à la philosophie, elle doit être libre et indépendante et n'être l'esclave ou la servante d'aucune autorité extérieure, quelle qu'elle soit. La raison ne relève que d'elle-même, elle ne peut se soumettre sans se détruire à qui que ce soit, à quoi que ce soit.

C'est ce qu'a exprimé en ces termes M. Sabatier :

L'unité de principe, à laquelle se ramènent toutes les manifestations et tendances générales de l'esprit moderne dans tous les ordres, n'est point difficile à découvrir. Un mot l'exprime : c'est le mot d'*autonomie*, par où j'entends la certitude invincible qu'a l'esprit humain, arrivé au degré actuel de son développement, d'avoir en soi la norme de sa vie et de ses pensées, avec le désir profond de se réaliser soi-même en obéissant à sa loi. Quelques exemples suffiront pour mettre en pleine lumière ce principe d'unité.

On fait habituellement remonter jusqu'à Descartes et à son *Discours de la Méthode* (1637) l'origine de la philosophie moderne. Celle-ci ne commence réellement qu'avec l'effort que fait l'esprit pour rentrer en

lui-même et se saisir immédiatement dans le phénomène initial de conscience. Or, qu'est-ce que le doute méthodique, je veux dire, cette résolution préliminaire de mettre tout en question, sinon le rejet des autorités extérieures ou traditionnelles et des idées fondées uniquement sur la coutume ou sur la parole d'un maître? Et, d'autre part, qu'est-ce que le principe cartésien de ne tenir pour vrai que ce qui paraît évidemment être tel, sinon la reconnaissance effective que la raison a sa loi en elle-même, c'est-à-dire la revendication triomphante de l'autonomie de la pensée? Cette autonomie de la philosophie n'a cessé depuis lors de s'affirmer, de s'étendre et de s'approfondir avec Leibnitz, Locke, Hume et Kant, si bien qu'aujourd'hui, la méthode d'autorité, quand elle se montre encore en ce domaine, n'apparaît plus que comme un puéril anachronisme.

Avec Kant, l'autonomie de la morale a suivi celle de la philosophie. La conscience n'est pas moins indépendante et souveraine aujourd'hui que la raison. Le devoir, pour être reconnu comme tel, doit sortir de la loi impérative intérieure. Une autorité externe, quelque grande qu'on la suppose, ne suffit pas pour créer le sentiment de l'obligation. Ses prescriptions, pour strictes et solennelles qu'elles soient, du moment qu'elles viennent uniquement du dehors, sont tenues pour arbitraires et restent, pour l'homme moderne, hors de la sphère morale proprement dite.

Si de la philosophie et de la morale nous passons aux sciences physiques, nous voyons clairement que la méthode d'observation, devenue souveraine dans ce domaine, se ramène également au même principe car-

tésien. Vouloir constater les faits par soi-même, mettre l'expérience au-dessus de toute autorité, c'est encore faire de l'esprit le juge suprême en matière de connaissances naturelles. La révolution accomplie dans cet ordre par Galilée et ses successeurs achève et confirme celle de Descartes et des philosophes. Les décisions autoritaires de l'Église ou des anciennes écoles ont été vaincues par la méthode expérimentale; car celle-ci n'est, à la bien prendre, qu'une application, dans l'ordre des lois et des phénomènes de la nature, et une démonstration pratique de l'autonomie de l'esprit.

Il faut en dire autant du développement non moins irrésistible qu'ont pris, depuis deux siècles, la philologie scientifique, l'exégèse grammaticale et la critique historique. Les découvertes faites sur le passé de l'humanité, l'étude persévérante des monuments et des textes, la révision sévère de toutes les traditions n'ont pas opéré, dans notre manière de considérer l'histoire de la race humaine et l'histoire des religions, en particulier, une révolution moins profonde que la méthode expérimentale, dans notre manière de concevoir l'univers. Au fait, la méthode historique et critique, c'est encore une forme et un prolongement de la méthode expérimentale elle-même, c'est-à-dire toujours le triomphe du principe d'autonomie. Nul témoignage extérieur ne prévaut aujourd'hui contre la loi intérieure et propre de la raison, car cette loi souveraine juge toujours et le témoignage et le témoin. Quand nous cédon's au témoignage d'autrui, c'est encore à notre esprit que nous cédon's, car nous estimons en définitive que cela est raisonnable,

si bien que le consentement de nous à nous-mêmes apparaît de plus en plus comme l'unique fondement de toute *rationalité*, aussi bien que toute *moralité* humaines (1). »

Or, voici ce qu'en face de ces assertions, le catholicisme enseigne : « Nous définissons que toute
« assertion contraire à la vérité illuminée de la
« foi est fautive de tout point. Donc l'Église, qui
« a reçu, en même temps que la charge apostolique de l'enseignement, l'ordre de garder le
« dépôt de la foi, a le droit et même le devoir
« divin de proscrire ce qui prend le faux nom
« de science, de peur que quelqu'un ne se laisse
« séduire par une philosophie et par une sophistique vaine. C'est pourquoi tous les chrétiens fidèles en face de ces opinions qui sont
« reconnues contraires à la doctrine de la foi,
« surtout si elles ont été expressément réprochées par l'Église, non seulement ne peuvent
« pas les défendre comme des conclusions légitimes de la science, mais ils doivent bien
« plutôt les regarder comme des erreurs qui présentent une trompeuse apparence de vérité (2). »

(1) *La Religion et la Culture moderne*, p. 10, broch. in-8°, FISCHBACHER, 1897.

(2) *Omnem igitur assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus. Porro Ecclesia, quæ una cum*

Et le Concile exprime plus nettement encore, s'il est possible, sa pensée, dans le canon suivant : « Si quelqu'un dit que les sciences hu-
 « maines doivent être traitées avec une liberté
 « telle que leurs affirmations, alors même qu'elles
 « s'opposent à la vérité révélée, peuvent être
 « regardées comme vraies, et ne peuvent être
 « condamnées par l'Église, qu'il soit anathè-
 « me (1) », c'est-à-dire qu'il soit mis à la porte
 (ἄνα τ'ἰθρ,μ.) du catholicisme.

Voilà bien, aussi fortement et précisément exprimé qu'on le peut faire, le conflit entre la science et la foi. Ce conflit est-il réel? La contradiction est-elle aussi fondamentale qu'elle est apparente? C'est ce qu'il faut à présent examiner.

Et tout de suite, je remarque que seul un des deux partis affirme l'existence de cette con-

apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet su'si nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam. Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones quæ fidei doctrinæ contrariæ esse cognoscuntur, maximè si ab Ecclesia reprobatæ fuerint, non solum prohibentur tanquam legitimas scientiæ conclusiones defendere, sed pro erroribus potius qui fallacem veritatis speciem præ se ferant, habere tenentur omnino. (Conc. Vat. Const. De Fide, III, c. IV, 3.)

(1) *Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones etsi doctrinæ revelatæ adversentur, tanquam vera retineri neque ab Ecclesia proscribi possint, anathema sit. (Ibid., III, c. IV, can. 2.)*

tradiction. Le dogme de l'opposition radicale entre la science et la foi n'est professé que par ceux qui s'appellent « libres penseurs ». Le catholicisme, au contraire, professe et enseigne que la raison et la foi, que la science et la religion sont, à la vérité, distinctes, mais ne se contredisent pas, ne peuvent même se contredire, car l'une et l'autre procèdent d'une même origine, découlent de la même source qui est la Vérité éternelle (1).

Le catholicisme va même plus loin. Le système entier de ses dogmes repose sur un dogme premier dont la matière et les termes lui sont communs avec toute science et toute philosophie ; c'est que la raison humaine est capable de quelque connaissance certaine. Il est vrai que la forme de cette affirmation diffère chez le catholique et chez le savant : le catholique affirme la valeur et la portée de la raison, non seulement en vertu de l'intuition philosophique, mais encore par des motifs d'un autre ordre, néanmoins le catholique et le savant disent tous

(1) C'est la doctrine expresse du concile du Vatican : *Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam intrà fidem et rationem vera dissensio esse potest; cum idem Deus qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero nunquam contradicere.* (*Ibid.*, Const. De Fide, III, c. IV, 3.)

les deux, dès le début, la même chose : La raison humaine est capable de certitude (1).

Et si le catholicisme affirme ce dogme fondamental, c'est précisément parce qu'il reconnaît ce que proclamait tout à l'heure la libre pensée en croyant le proclamer contre lui, à savoir que rien n'a le droit d'entrer dans l'esprit de l'homme, sans que l'intelligence ait eu des motifs raisonnables de l'accepter, que la raison ne peut recevoir que ce qu'elle juge recevable, et qu'il est enfin déraisonnable de croire sans raison à quoi que ce soit. L'autorité elle-même et la révélation et les dogmes doivent fournir leurs titres à l'acceptation pour que cette acceptation soit légitime. Les motifs rationnels de la crédibilité, s'ils ne sont pas suffisants à déterminer la foi, l'assentiment complet de l'intelligence à la vérité religieuse, sont tout au moins nécessaires (2). Et il peut bien y avoir dans la foi des choses qui dépassent la raison, il n'y en a aucune qui la contre-

(1) C'est le sens évident du chapitre II de la Constitution de *Fide* où le concile du Vatican pose la raison à la base de la révélation en lui confiant l'office de prouver l'existence de Dieu : *Ea-tem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, NATURALI HUMANÆ RATIONIS LUMINE e rebus creatis CERTE COGNOSCI posse.* (*Ibid.*, III, c. II, 1.)

(2) *Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta.* (*Ibid.*, III, c. III, 2.)

disc, aucune qui se passe tout à fait d'elle. — Par toute cette doctrine, le catholicisme ne professe-t-il pas, lui aussi, l'autonomie et l'indépendance légitime de la raison ? Et en exigeant que l'autorité, pour être acceptée, fasse devant la raison valoir ses titres, ne proclame-t-il pas que seule la raison est juge en dernier ressort de la légitimité des autorités auxquelles elle reconnaît se devoir soumettre ? Il y aurait donc, sur ce point au moins et dès le principe, identité de vues entre le catholicisme et la science.

Mais tout de suite après, en vertu des considérations exposées plus haut, l'accord ne cesse-t-il pas ? D'un côté, la liberté de l'examen et de la pensée, de l'autre, l'assujettissement de la foi. C'est à cette opposition même qu'il faut maintenant nous prendre.

Et d'abord, il faut remarquer que le libre examen ne doit, en aucune manière, se confondre avec la libre pensée. Si la science n'est pas libre de soumettre à ses investigations toutes les propositions quelles qu'elles soient, il n'y a plus de science, mais le but même de cette liberté d'investigation, c'est la constitution scientifique de la pensée. Or, parmi tous les caractères qui déterminent la pensée une fois scientifiquement constituée, s'il y en a un qui ne se rencontre jamais c'est

précisément celui de la liberté. Et cela pour une raison bien simple, c'est que ce qui est libre ne saurait être déterminé, et que rien de ce qui est indéterminé ne peut être scientifique, attendu que le scientifique est justement le déterminé. Une pensée libre est une pensée à l'état naissant, encore flottante parce qu'elle est imprécise et vague, parce qu'elle manque de ce qui la fait être précisément à titre de pensée, c'est-à-dire de ses propres déterminations internes. Comme l'a si justement remarqué Auguste Comte, dès qu'il y a science, il ne saurait plus y avoir liberté de pensée. Celui qui se proclamerait libre de penser que $2 + 2 = 5$ aussi bien que $= 4$, que les trois angles d'un triangle égalent ou n'égalent pas deux droits, que les corps tombent ou bien qu'ils ne tombent pas, serait à bon droit regardé comme un fou ou comme un sot. C'est que la seule pensée que l'on puisse appeler libre est celle qui va exister peut-être, mais n'existe pas encore. Le libre penseur, c'est celui qui ne pense pas.

Mais la liberté de l'examen est tout autre chose que la liberté de la pensée. Celle-ci n'est qu'une prétentieuse ânerie, celle-là est une condition de la science. Je sais bien que les catholiques, trompés par le langage et les confusions voulues de leurs adversaires, ayant peut-être mal démêlé

tous les éléments de la question, ont trop souvent confondu les deux choses. Il y a, ce me semble, tout intérêt à faire cesser cette confusion.

Cependant, va-t-on dire, si le libre examen est une condition de la science, vous accordez donc qu'on doit douter de tout ce que l'on veut prouver, et, par conséquent, vous reconnaissez non seulement que l'on peut, mais que l'on doit douter des vérités de la foi quand on veut les établir scientifiquement et que, par exemple, l'historien doit douter de la réalité de la vie du Christ au moment où il veut en traiter par la méthode historique. Or, il est trop clair qu'il n'est pas permis à un catholique de mettre volontairement en doute, ne fût-ce que par provision et pour un instant, la réalité de la vie du Fils de Dieu.

Ce raisonnement est de tous points excellent et le catholique qui admettrait en ce sens le libre examen ne serait plus catholique. Et néanmoins je continue à soutenir avec les savants et les philosophes modernes que le libre examen et le doute préalable sont des conditions nécessaires de la science. Seulement, à mon sens, et il me paraît facile de le montrer, le libre examen et le doute portent sur autre chose que sur la vérité de la proposition en question, en sorte que les exigences de la foi demeurent sauvées et que celles

de la science ne le sont pas moins, car il est non moins aisé de faire voir par la pratique des sciences que le libre examen et le doute portent en effet très souvent, sans que la pureté scientifique soit altérée, uniquement sur cette autre chose distincte de la vérité intrinsèque de la proposition que nous considérons.

Quelle est donc cette autre chose ? — C'est tout simplement le caractère scientifique ou non de la proposition. Car autre chose est dire : *Cette proposition est vraie* ; autre chose est dire : *Cette proposition est scientifique*. Dans le premier cas, on affirme que la proposition correspond à une détermination de l'existence réelle ; dans le second cas, on affirme qu'il y a en plus démonstration de cette correspondance. Je suis certain, j'affirme comme vrai que la terre tourne ; seuls les astronomes en ont une démonstration. Pour moi, l'affirmation de la révolution de la terre sur elle-même est un acte de foi ; pour les astronomes, cette même affirmation est un acte de science. Si je me mets à étudier l'astronomie, je n'aurai nul besoin de douter de la révolution de la terre, je devrai seulement examiner et douter en conséquence si cette révolution est ou non démontrable scientifiquement. De même l'élève qui apprend la géométrie croit très volontiers et très ferme-

ment le professeur, alors que celui-ci affirme la vérité des théorèmes au moment de leur énoncé ; l'élève examine ensuite si la démonstration est probante, sans que le résultat de cet examen entame en quoi que ce soit sa croyance en la vérité. Car si la preuve est mal faite ou s'il ne la comprend pas, il n'en continue pas moins à croire à l'exactitude de l'énoncé. En chimie ou en physique, il en va tout pareillement : on admet la vérité des lois sur la foi des savants autorisés et, si l'on vient à s'enquérir de la preuve, on continue de croire alors même, comme il arrive, que l'expérience du laboratoire ne réussit pas, que, par conséquent, la preuve scientifique n'existe pas.

C'est qu'en effet nous entrons en communication avec le vrai de trois façons différentes : par autorité, par expérience ou bien par raisonnement. Et nous pouvons connaître souvent la même chose de deux de ces façons, et parfois des trois. Par exemple si un savant honnête homme a calculé le volume d'un cylindre, j'admettrai avec certitude le résultat de son calcul et alors je connaîtrai à l'aide de l'autorité ; si je mesure moi-même la hauteur et le diamètre du cylindre et que, connaissant la géométrie, j'applique les formules et calcule le volume, je connaîtrai ce volume par

raisonnement ; si enfin je plonge le cylindre dans un vase plein d'eau, que je recueille avec soin l'eau surabondante, que je la mesure ensuite, j'aurai la connaissance expérimentale du volume du cylindre. Dans les trois cas, le volume du cylindre n'a pas changé, mon affirmation n'a pas varié, seuls ont varié les motifs de mon affirmation et avec eux mon état psychique au moment de cette affirmation ; pour employer les mots de l'École, le contenu matériel, la matière de la proposition n'a pas changé, seule sa forme a changé. On peut donc distinguer dans les propositions leur caractère formel du contenu matériel. Le libre examen et le doute portent sur ce caractère formel sans porter sur la matière. On ne se demande pas d'une proposition qu'on sait d'une façon quelconque être vraie, *si elle est vraie*, on se demande seulement *si elle est* ou *si elle n'est pas scientifique*. Et rien dans le dogme n'interdit au catholique de se poser cette dernière question. Ainsi les droits de la science sont maintenus sans que ceux de la foi soient le moins du monde entamés.

Car la science, en ses procédés, reconnaît ces distinctions, et on ne voit pas que, pour faire de la physique ou de la chimie, même sur les domaines communs, le savant consente à douter des mathématiques. Après avoir déduit, par exemple.

géométriquement, que, d'après la loi d'incidence, le foyer d'un miroir concave doit être à égale distance du centre de courbure et du centre de figure, le physicien, si, par impossible, l'expérience ne vérifiait pas sa prévision, ne songerait pas le moins du monde à douter des vérités géométriques, il se contenterait d'examiner de nouveau la loi d'incidence et de critiquer son dispositif expérimental. Bien plus, s'il se trouve en présence d'un résultat admis par l'universalité de ses pairs, le savant, alors même qu'il n'arriverait pas à confirmer ce résultat par l'expérience, continuerait encore à l'admettre par autorité, ne se croirait pas scientifiquement disqualifié pour cela et pourrait légitimement demeurer en cet état jusqu'à ce qu'enfin une expérience définitive lui vint montrer avec évidence une erreur dans les expériences de ses devanciers.

La science n'exige donc pas autre chose pour assurer la liberté de l'investigation et de l'examen, que le doute sur le caractère formel de la proposition, sur l'existence ou la non-existence de la preuve dans l'ordre d'un procédé de connaissance particulier. Il ne faudrait pas croire, comme on le dit trop souvent avec inexactitude, que l'autorité ait été à jamais bannie de la science par Bacon, par Descartes et par les méthodologistes modernes.

L'autonomie scientifique est réelle, mais elle n'est pas d'ordre individuel, elle relève de l'ordre social. La science est chose sociale. Comment donc feraient les astronomes, s'ils ne devaient pas se fier aux observations de leurs prédécesseurs? Et les médecins, s'ils ne se fiaient pas à leurs confrères ou à leurs devanciers? Et les physiciens et les chimistes, s'ils n'acceptaient pas les résultats acquis, reconnus pour tels par l'assentiment unanime des gens compétents? Et les calculateurs et les mathématiciens eux-mêmes, s'ils ne se fiaient pas aux tables logarithmiques? La science, dans son œuvre progressive et quelles que soient ses exigences théoriques, retombe dans le domaine de la pratique. Or, la pratique humaine ne va pas sans la collaboration et sans le concours humain, donc sans la confiance et la foi. (1) Il est facile de

(1) Et Descartes lui-même l'a bien compris, qui, dans la VI^e partie du *Discours de la Méthode*, déclare expressément qu'il n'est pas au pouvoir d'un seul homme de faire toutes les expériences nécessaires au progrès scientifique et qui, par conséquent, reconnaît que même dans la science il faut bien s'en rapporter au témoignage et donc à l'autorité. Voici en effet ses propres paroles :

« ... Afin que les derniers commençant où les précédents auront achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allussions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire. »

« Plusieurs peuvent plus voir qu'un homme seul. »

« Il est vrai que pour ce qui est des expériences qui peuvent y servir, un homme seul ne saurait suffire à les faire toutes. »

démontrer que si le physicien, ou le chimiste, ou tout autre savant dans l'ordre des sciences de la nature ne voulait admettre que ce qu'il aurait lui-même expérimentalement vérifié, s'il voulait se conformer aux prétendues lois du doute et de l'examen universel, il viendrait très vite un moment où, en vertu des exigences mêmes de la méthode, à cause de la multiplicité des expériences à répéter et de la brièveté de la vie humaine, la science serait condamnée à ne plus faire aucune découverte ni par conséquent aucun progrès. En sorte que la condition d'existence de la science tuerait la science et que ce qui devrait la faire vivre l'empêcherait de grandir. Les savants dans la pratique ont échappé aux liens mortels où voulaient les enlacer quelques philosophes, les progrès continus de la science sont dus à cette pratique, cette pratique a donc pour elle la confirmation du succès et, ainsi que nous l'avons vu, comme nous allons le voir encore, la confirmation d'une théorie moins aventureuse, mais non pas moins raisonnée, d'une méthode plus large, mais non pas moins légitime.

Il y a science, en effet, toutes les fois qu'il y a preuve et quel qu'ait pu être l'état d'esprit de celui qui a disposé la preuve, si le psychologue peut s'en enquérir, le logicien n'a pas à s'en occuper.

Les principes sont-ils solides, les raisonnements sont-ils concluants, les expériences sont-elles probantes? Voilà les seules questions que doit résoudre le logicien. Que venez-vous vous inquiéter de mes croyances intimes ou de mes superstitions? Voici mes raisonnements, eux seuls vous regardent, seuls ils sollicitent votre critique, ou votre réfutation, ou bien votre assentiment. Suis-je bouddhiste, païen, fétichiste, musulman ou chrétien? Cela doit vous être tout à fait indifférent. Mon œuvre vaut ce qu'elle vaut. Elle porte en elle-même de quoi montrer sa valeur. A cela seul vous devez vous attacher. Et ne savons-nous pas que quelques-unes des découvertes scientifiques les plus remarquables sont venues à leurs auteurs d'idées vraiment extraordinaires et qu'on pourrait même dire saugrenues? Qu'importe si elles sont vraies? Et qu'importe que Képler ait déduit — ou cru déduire — la loi des ellipses de la considération de la Trinité? L'important est de savoir si cette loi peut se vérifier par des procédés astronomiques. Elle le peut, elle est donc prouvée et scientifique par cela même.

La forme scientifique de toutes les propositions, quelles qu'elles soient, et par conséquent des propositions de la foi catholique comme des autres, est ainsi susceptible d'être examinée. Peut-on ou

ne peut-on pas fournir une preuve directe par la voie de l'expérience ou bien du raisonnement de telle ou telle proposition affirmée sur la foi de l'autorité, et ainsi ce qui ne relevait tout à l'heure que des sciences historiques peut-il aussi relever des sciences expérimentales, des sciences mathématiques ou philosophiques? Telle est la question qu'aucun dogme ne peut empêcher de se poser. Ou même cette proposition que l'éducation et la pratique m'ont inculquée, que l'expérience religieuse a confirmée dans mon âme, qui fait partie maintenant de toute ma vie intérieure, par exemple, la foi à l'existence de Jésus-Christ, est-ce que je peux ou ne peux pas en découvrir la preuve historique? Ici encore la foi me laisse entièrement libre. J'ai le droit d'examiner. Si je découvre la preuve cherchée, l'existence de Jésus-Christ sera pour moi scientifique sans devenir plus certaine; si je n'arrive pas à la preuve, ma foi sera de pratique, de tradition, de coutume, de sentiment, non moins vive, ni même en soi et pratiquement moins raisonnable, mais elle ne sera pas strictement fondée en raison, faute de substructions scientifiques.

La division du travail est la loi du labour intellectuel ainsi que de tous les autres; il est donc contraire à cette loi que les théologiens dissertent

au nom de la théologie sur les sciences de la nature et aussi bien que les sectateurs des sciences de la nature s'occupent des questions spéciales de théologie. Les questions sont spéciales, spéciales doivent aussi être les réponses et les méthodes par lesquelles on les découvre. L'indépendance analytique des méthodes scientifiques doit donc être entière et, bien loin que ce soit là une doctrine contraire au catholicisme, c'est au contraire ce que proclame en termes exprès le concile du Vatican : « Tant s'en faut, dit-il, que l'Église
« mette obstacle à la culture des arts et des
« sciences humaines, qu'elle les favorise et les
« développe en mille façons. Car elle n'ignore ni
« ne méprise les avantages qui en découlent pour
« la vie des hommes, mais bien plus elle recon-
« naît que ces arts et ces sciences, comme ils
« viennent de Dieu, Seigneur des sciences, de
« même, si on les cultive comme il faut, doivent,
« sa grâce aidant, conduire à ce même Dieu. Ni
« elle ne défend pas que ces disciplines, chacune
« dans son domaine, usent des principes et de
« la méthode qui leur sont propres ; elle leur
« reconnaît, au contraire, cette juste liberté (1). »

(1) *Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum vitam*

Mais cette « juste liberté », si elle interdit à la théologie d'intervenir sans raison dans le procès scientifique, interdit de la même façon aux sciences de dépasser leur domaine et de faire invasion dans le domaine de la théologie. Et sans doute, à cause de l'unité synthétique de l'esprit humain, un moment viendra où les conclusions de la théologie et des sciences de la nature devront être confrontées, où, par conséquent, pourraient se produire quelques conflits. Ces conflits, l'Église n'admet pas qu'ils puissent être réels, ils ne sauraient venir que de la faute des théologiens qui prennent pour dogme ce qui n'est pas dogme, ou de la faute des savants qui prennent pour une vérité établie une hypothèse énoncée. « Dieu ne peut se nier lui-même, ni le vrai contredire au vrai. L'apparence vaine de cette contradiction naît le plus souvent de ce que ou les dogmes de la foi ne sont pas compris ou exposés selon la pensée de l'Église (*voilà pour les théologiens*), ou bien de ce que des opinions hypothétiques sont regardées comme des décrets de

dimanantia aut ignorat aut despicit; fatetur imo eas quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profecta sunt, ita si rite pertractentur ad Deum, juvante ejus gratia, perducunt. Non jam ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo. (Const. de Fide, III, c. IV, 4.)

« la raison (*et ceci est à l'adresse des savants*) (1). »
Si donc la liberté est complète dans chaque domaine, si l'indépendance est entière tant que durent les recherches spéciales et analytiques, au moment de la confrontation synthétique il faut de toute nécessité, en cas de conflit apparent, que le mode de connaissance le moins utile et le moins certain cède au plus utile et au plus certain. Aussi, continue le texte que nous citions tout à l'heure, « tout en reconnaissant cette juste liberté, « l'Église veille soigneusement à ce que les « sciences, par répugnance pour la doctrine divine, ne reçoivent chez elles des erreurs ou à « ce que, dépassant leurs légitimes frontières, « elles occupent et viennent troubler le domaine « de la foi (2). »

Le savant conserve donc dans son laboratoire la plus entière liberté, ce n'est que lorsqu'il veut sortir de son domaine, s'il veut philosopher ou catéchiser qu'il risque de se heurter au théolo-

(1) ...*Cum Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod aut fidei dogmata ad mentem Ecclesie intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur.* (Ibid., c. IV, 3.)

(2) *Sed justam hanc libertatem agnoscens Ecclesia, ut sedulo cavet ne divinæ doctrinæ repugnando errorem in se suspiciant humanæ artes et disciplinæ, aut fines proprios transgressæ ea, quæ sunt fidei, occupent et perturbent.* (Ibid., c. IV, 4.)

gien. Mais celui-ci, parce qu'il est théologien, n'a pas pour cela nécessairement gain de cause, il faut encore qu'il y ait certitude que sa théologie interprète fidèlement sans addition ni omission la pensée même de l'Église. Ce qui revient à dire que seuls les savants vraiment théologiens ou les théologiens véritablement savants, en état de comprendre avec une rigueur parfaite tous les termes de la question, sont aptes à se prononcer et à trouver le point qui concilie tout. Et ce point doit exister. Les conflits ne sont jamais qu'apparence.

Rien n'est plus sage, plus scientifique que cette doctrine de l'Église. Elle est tout à fait conforme aux lois de la division du travail intellectuel et nous avons vu plus haut que, dans la pratique, les savants suivent des règles absolument analogues, lorsque, entre les divers modes de connaissances, il se produit une apparence de conflit. Le raisonnement évident l'emporte même sur l'expérience et l'expérience personnelle cède souvent à l'autorité d'un ensemble de témoignages compétents.

Ainsi il n'est pas une seule proposition dont on ne puisse librement chercher la preuve dans un des trois ordres de la connaissance. Et le catholicisme permet toutes les audaces de la pensée.

« Bien loin que la foi nuise aux progrès de

l'intelligence, a dit un évêque illustre, dans l'ordre de la raison, elle l'y pousse énergiquement. Certain, comme il l'est, que l'objet de sa croyance est inexpugnable, le chrétien est possédé du désir de la glorifier par les épreuves les plus hardies. Il est sûr d'avance que tout en lui et hors de lui est en accord parfait avec la foi. Cela lui sert d'aiguillon pour explorer les domaines de ces sciences disciplinées de toute éternité. Chaque course qu'il y achève est un triomphe. Il le sait, pourquoi s'arrêterait-il ? Ceux qui redoutent les pays splendides de la croyance, qui, sous couleur de liberté, ne veulent ressortir que de leur raison, prétendraient vainement à l'allure audacieuse du chrétien, en ce point de l'investigation scientifique. Ce qui fait la force et l'impétuosité du génie chrétien, c'est sa complète certitude que rien ne lui est hostile dans l'univers créé. Les axiomes, les lois, les faits intellectuels, les faits de l'ordre physique, tout est un fragment de l'hymne en l'honneur de son symbole. Il a donc hâte de ramasser ses notes éparses. L'homme de simple raison n'a pas cette forte quiétude, ni les espérances aussi vastes (1). »

(1) *Un évêque d'autrefois, M^{sr} Bertheaul*, par l'abbé BRETON. C. IV, § 2, 1, citation de l'évêque, p. 251, 1 vol. in-8°, BLOUËT ET BARRAL, 1898.

Tout le vaste domaine des hypothèses les plus aventureuses, même les plus extravagantes, peut en effet s'ouvrir devant la recherche du catholique. Et tout le bien qu'on espère de la liberté de la recherche, bien réel d'ailleurs quoiqu'acheté cher, le catholicisme permet de le retirer de l'observation de sa discipline et de ses méthodes. Car rien n'interdit au penseur catholique de procéder en tout ordre de matières par voie de discussions exhaustives, d'examiner par conséquent toutes les hypothèses possibles sur une proposition donnée et de se ranger à la seule hypothèse qui s'accorde à la fois avec les faits dûment constatés et avec les principes de la raison. C'est ainsi que procédaient les scolastiques et on ne peut qu'être émerveillé du sang-froid et de la liberté d'esprit avec lesquels un saint Thomas examine l'hypothèse de l'athéisme, par exemple, ou du fatalisme, ou du panthéisme : *Videtur quod Deus non sit ; videtur quod voluntas necessitate moveatur suo objecto ; videtur quod homo non sit liberi arbitrii ; videtur quod anima non sit facta sed sit de substantia Dei*. On nous vante les conquêtes que la pensée humaine peut faire en s'écartant de la voie étroite et rigide de la vérité traditionnelle, on prend en pitié et on raille le

catholicisme qui interdit les nobles chevauchées de l'intelligence et les sublimes aventures de la pensée. Or, le savant, le philosophe catholiques ont le droit aussi de partir à la découverte des terres inconnues. Ils ont le droit de chercher la vérité partout où elle peut se cacher, de soulever toutes les questions, d'examiner toutes les réponses. Seulement, tandis qu'ils courent les aventures, comme leur en fait une obligation la curiosité scientifique, ils s'abstiennent de les courir tout à fait à l'aventure. Et en cela ils ne font que se montrer méthodiques et raisonnables. Ils s'adressent à leur raison pour tracer la route, ils gardent soigneusement les principes qui leur permettent de discerner le vrai du faux et leur permettent d'asseoir scientifiquement leurs conclusions. S'élançant comme Colomb, à la découverte d'un monde inconnu, ils ont du moins une direction générale et ils se gardent bien de rejeter la boussole. Ayant tour à tour le droit de scruter toutes les hypothèses possibles, il n'est aucun domaine de la pensée qui leur demeure interdit. La seule chose qu'ils ne puissent faire, c'est de penser que toutes les hypothèses se valent, que la vérité, parce qu'ils la cherchent partout, ne se trouve nulle part.

On oublie souvent, en effet, par la façon dont

on parle, les droits de la vérité et, en ayant l'air de prendre le parti de la science, on ne fait qu'ouvrir la porte au scepticisme, c'est-à-dire à l'ennemi-né de la science même. C'est que s'il est vrai, ainsi que le professe le catholicisme, que la vérité, dans tous les ordres, demeure toujours d'accord avec elle-même, il est non moins vrai qu'il est de l'essence de l'erreur de se détruire elle-même et, par conséquent, alors qu'elle prétend fournir à la science ses conditions d'existence, de nier toute vérité et d'enlever à la science jusqu'à son objet. C'est ce que nous allons maintenant montrer.

II

Nous avons fait voir que non seulement le catholicisme n'est pas antithétique à la science, qu'il peut s'accorder avec elle, qu'il laisse la place libre à toutes les exigences de la critique et des méthodes scientifiques, mais encore qu'il permet à l'esprit de scruter toutes les idées, de critiquer toutes les hypothèses, c'est-à-dire toutes les possibilités de pensée afin de peser ce qu'elles valent scientifiquement. Le catholique a donc le droit, aussi bien que tout autre, de se représen-

ter toutes les pensées possibles, il est donc aussi libre que quiconque. Ce qui lui est interdit, c'est de croire que toutes les pensées se valent. La liberté qui lui est refusée, c'est celle de ne jamais se fixer, de jouir en pur dilettante des aspects et comme des colorations de chaque hypothèse sans se décider à reconnaître que parmi elles les unes sont fallacieuses et décevantes et que les autres seules méritent qu'on les adopte et qu'on en fasse les maîtresses et les directrices souveraines de la vie. Mais ces exigences du catholicisme, loin de le mettre en antagonisme avec la science, font découvrir entre la science et le dogme de véritables affinités, si profondes et si réelles qu'elles sont vraiment surprenantes. La science, en effet, suppose chez le savant certaines croyances, certains postulats ou premiers principes, comme on voudra les appeler, et en même temps elle exige un certain nombre de dispositions d'esprit. Or, de son côté, le catholicisme, en même temps qu'il exige du croyant certaines dispositions intérieures, suppose aussi chez lui la reconnaissance de certains principes. Si donc il se trouvait, comme on verra bien qu'il se trouve, que les postulats ou principes de la science sont les mêmes que ceux du catholicisme, que les dispositions intellectuelles, nécessaires au savant

pour penser selon la science, sont tout à fait analogues sinon identiques aux dispositions morales exigées du catholique pour vivre selon la foi, nous aurions bien montré, ce me semble, que l'esprit du catholicisme et l'esprit de la science, l'esprit catholique et l'esprit scientifique, loin d'être nécessairement ennemis ne sont au contraire que des manifestations très voisines quoique diverses d'un seul et même esprit, l'esprit de lumière et de vérité.

Et tout, en effet, part de là. La science n'a de raison d'être que par l'existence de la vérité et le catholicisme ne peut vivre que s'il y a une vérité. Voilà le premier principe commun à la fois, à la science et au catholicisme : il y a une vérité. Un second principe également commun aux deux doctrines découle immédiatement du premier : l'esprit humain est capable d'atteindre cette vérité. La raison humaine, l'intelligence a une valeur. Le scepticisme est un faux système. Il y a moyen de sortir de l'incertitude et du doute. La preuve est possible dans les divers ordres de connaissances.

Il y a autre chose encore. La science comme le sens commun admet l'existence du monde extérieur : si les savants n'avaient pas cru à cette existence, à la possibilité de tirer de sa connais-

sance des formules de pratiques qui réussiraient plus tard, la science ne serait pas née. Il aurait été bien inutile de se livrer à tant de recherches, à de si longues expériences pour n'analyser que des rêves. Je n'ignore pas la puissance de séduction de l'idéalisme, mais si les philosophes peuvent y succomber, les savants, peuple sur ce point — et heureusement — n'y succombent point et l'idéalisme leur paraît un système étrange.

Le catholicisme professe la même croyance. Le monde extérieur existe, Jésus-Christ fut incarné dans un véritable corps et ne fut pas seulement revêtu de l'apparence d'un corps, ainsi que le prétendaient les Docètes ; les autres hommes, nos frères, existent et nous avons des devoirs vis-à-vis d'eux ; le pain eucharistique est une véritable substance et non pas une simple illusion de notre esprit, une hallucination de nos sens.

Il y a une loi éternelle qui gouverne tous les mouvements de l'univers matériel, un « axiome éternel prononcé au sommet des choses (1) », dit la science ; c'est pour cela qu'il y a des lois de la nature, lois fixes, lois immuables alors même qu'elles conditionneraient ou régleraient l'universelle évolution, et c'est à cause de la fixité, de la

(1) TAIXZ : *Philosophes du XIX^e siècle*.

régularité de ces lois que la science, appuyée sur la connaissance du passé, peut prédire l'avenir. « Savoir pour prévoir, afin de pourvoir », écrivait Auguste Comte. Mais cela n'est possible qu'à la condition que l'avenir prévu et auquel on veut pourvoir ressemble au passé d'où l'on a extrait ce qu'on sait.

Le catholicisme répète ces mêmes choses à peu près dans les mêmes termes. L'axiome éternel existe aussi pour lui; seulement il reconnaît une voix ou Verbe qui le formule : *Per ipsum omnia facta sunt*. Un Dieu transcendant engendre l'Ordre et la Loi dans sa Parole éternelle. Cette transcendance du fondement des lois universelles assure de telle façon leur certitude et leur régularité que plus d'un parmi les savants, par exemple un Newton ou un Leibnitz, ont cru que la science n'était certaine qu'à cause que Dieu est ou existe. Et Descartes aimait à répéter : « Les sceptiques n'auraient jamais douté des plus simples propositions de géométrie s'ils eussent connu Dieu comme il faut. »

Le catholicisme proclame, en conséquence de l'idée qu'il se fait de Dieu, que la vérité dogmatique est immuable, qu'un dogme une fois défini l'est pour jamais. Sans doute il peut bien y avoir et il y a un progrès dogmatique, mais ce progrès,

ainsi que l'explique Vincent de Lérins, se fait dans le même dogme et dans le même genre, *in eodem genere et in eodem dogmate*, comme lorsqu'on voit sortir le chêne du gland, ou le papillon de la chrysalide, ou encore, ainsi que dit saint Thomas, comme on voit les conséquences des premiers principes se dérouler explicitement à partir des vérités premières où elles étaient implicitement contenues (1). C'est exactement ce qui se passe dans les sciences. « Dans les mathématiques, dit Claude
« Bernard, quand on part d'un axiome ou d'un
« principe dont la vérité est absolument nécessaire
« et consciente, la liberté n'existe plus; les vérités
« acquises sont immuables. Le géomètre n'est
« pas libre de mettre en doute si les trois angles
« d'un triangle sont égaux à deux droits; par con-
« séquent, il n'est pas libre de rejeter les con-
« séquences logiques qui se déduisent de ce
« principe... Les vérités mathématiques étant
« immuables et absolues, la science s'accroît par
« juxtaposition simple et successive de toutes les
« vérités acquises (2). » Il n'y a ici à reprendre que le mot « juxtaposition », car les théorèmes conséquents des mathématiques ne se juxtaposent

(1) Voir plus loin, c. IX.

2) *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 63, p. 72.

pas aux antécédents, mais ils en sortent naturellement parce qu'ils s'y trouvaient impliqués. Il n'y a juxtaposition que dans la table des matières et de l'extérieur; aux yeux du mathématicien, il y a continuité et déroulement des conséquences d'un seul et même principe.

Il est vrai que Claude Bernard ne croit pas qu'il en soit de même pour les vérités de l'ordre expérimental, il estime que ces vérités ne sont pas immuables. « Dans les sciences expérimentales, « au contraire, les vérités n'étant que relatives, « la science ne peut avancer que par révolution « et par absorption des vérités anciennes dans une « forme scientifique nouvelle (1). » Mais il suffit de bien lire tout le chapitre pour voir que Claude Bernard, partout où il parle de « vérités relatives », de « formes muables » que l'on doit être prêt à rejeter et vis-à-vis desquelles il faut conserver sa pleine liberté d'esprit et réserver la possibilité du doute, n'a en vue que les théories, que les grandes idées explicatives qui, en effet, étant toujours provisoires et ne pouvant se prêter à une vérification expérimentale directe sont susceptibles d'être contredites par une expérience ultérieure. Mais à côté de ces idées, de ces théories qui apparaissent

(1) *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 74.

comme des vérités provisoires et que, pour abrégé, dans un langage impropre et littéraire, on peut appeler des « vérités » il distingue fort nettement les « vérités » proprement dites et celles-ci ne sauraient changer. C'est ce qu'il marque bien tout de suite après dans ce passage : « Il y a, en effet, deux parties dans les sciences en évolution : il y a, d'une part, ce qui est acquis et d'autre part ce qui reste à acquérir. Dans ce qui est acquis tous les hommes se valent ou à peu près, et les grands ne sauraient se distinguer des autres. Souvent même les hommes médiocres sont ceux qui possèdent le plus de connaissances acquises (1). » Et qui est-ce en effet qui pourrait penser que Claude Bernard a professé qu'un jour viendrait où on pourrait nier qu'il existe une relation entre le foie et la production du sucre dans l'économie, entre le diabète et le plancher du troisième ventricule, entre le pancréas et l'émulsion du chyle, entre l'absorption du curare et la paralysie des nerfs moteurs? Ces relations sont acquises à la science et alors même qu'on viendrait à les interpréter autrement qu'on ne le fait, leur vérité pour cela ne cesserait pas d'exister. Le fait de la relation demeurerait vrai,

(1) *Introduction, etc.*, p. 72.

alors même qu'il viendrait à faire partie d'un ensemble plus complexe de vérités que Claude Bernard aurait mal vues, mal définies ou n'aurait pas soupçonnées. Les théories de la chaleur ont pu bien des fois changer, mais la loi de la dilatation des corps n'a pas varié et elle ne variera pas tout le temps que la nature même des corps ne changera pas.

La conception que le savant se fait de la vérité est donc la même que celle que le catholique se fait du dogme. Et cela n'est pas étonnant, car tous les deux ne font qu'obéir en cela aux lois logiques de l'esprit qui se refuse à penser qu'une chose ait pu être vraie et venir lentement ou tout à coup à cesser de l'être.

Il est vrai que de notre temps on a prétendu que cette façon ancienne et logique de comprendre la vérité devait être réformée et qu'à la place il fallait mettre une façon plus souple et plus nuancée. L'esprit de l'homme, nous dit-on, n'est pas l'intelligence parfaite, il ne saurait donc connaître absolument la vérité objective des choses; tout ce qu'il connaît est relatif à son expérience, dit Auguste Comte, et son expérience elle-même, dit Kant, est relative à sa constitution. Toute notre connaissance est donc relative, relative à nos sens, relative à notre esprit. Mais notre esprit n'est pas

immuable, il évolue, il varie, il change; la vérité elle aussi sera donc changeante, se nuancant d'heure en heure des colorations chatoyantes de notre esprit. Au lieu de considérer le vrai point de vue de l'abstraction logique et de nous le représenter ainsi comme un absolu immuable et fixe, il convient donc de le considérer du point de vue de la vie psychologique et par conséquent de le reconnaître comme relatif, sans cesse en évolution et en mouvement comme la vie elle-même.

Ainsi comprise (nous dit-on), la relativité de la connaissance entraîne de graves conséquences, et tout d'abord, une transformation de l'idée de vérité. L'esprit humain s'est longtemps refusé à comprendre une vérité qui ne fût pas immuable. La vérité devait être toujours identique à elle-même, toujours identique pour tous les esprits de tous les temps et de tous les lieux. Il semblait qu'en perdant ce caractère, elle dût cesser d'être elle-même. C'est pourquoi l'esprit humain s'est toujours acharné à la poursuite de l'absolu. Il ne pensait pas qu'aucune vérité fût solidement établie si elle ne reposait sur ce fondement immuable. Sa science était suspendue à une métaphysique. Et ses échecs, mille fois répétés, ne l'auraient pas découragé, si la philosophie positive ne lui montrait enfin que la vérité dont nous sommes capables est toujours relative, sans cesser pour cela d'être vérité. Nous ne sommes pas condamnés à choisir entre la poursuite d'un absolu

inaccessible, et la négation de toute science. Il suffit de comprendre que l'intelligence humaine évolue, et que cette évolution est soumise à des lois. Elle traverse des phases successives, dont chacune suppose les précédentes, et les conserve en les modifiant. La connaissance vraie évolue de même. Elle n'est jamais achevée, elle « devient » toujours. Elle n'est pas un « état », elle est un « progrès ».

Il est donc des vérités provisoires, et, si l'on peut dire, temporaires. La science en établit-elle jamais d'autres ? L'idée qu'Hipparque et les astronomes grecs se faisaient du monde céleste n'était pas fautive de tout point. C'était la vérité astronomique compatible avec les conditions générales de la société où ils vivaient. Après les travaux des observateurs du moyen âge, utilisés par Copernic, cette idée a cédé la place à une autre, qui s'est perfectionnée jusqu'à Newton et Laplace. Peut-être celle-ci sera-t-elle modifiée à son tour, à la suite de nouvelles découvertes ? Pareillement on a pensé d'abord que la forme de la terre était une surface plate, puis un disque rond. On se l'est représentée ensuite comme une sphère, enfin comme un ellipsoïde de révolution. Aujourd'hui l'on sait que cet ellipsoïde est irrégulier. Les résultats obtenus dans les sciences de la nature sont des approximations qui peuvent toujours être poussées plus loin (1).

Cette façon d'envisager la vérité scientifique a eu tout de suite ses conséquences sur la manière

(1) LÉVY-BRÜHL : *Le Centenaire d'Auguste Comte* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1898, p. 418).

d'envisager la vérité religieuse, et les théories de M. Sabatier que nous examinerons plus loin (1) ont dû leur succès et leur retentissement à ce qu'elles s'adaptaient à merveille à un état d'esprit qui paraît assez répandu. Ainsi la conception théologique de la vérité est toujours d'accord avec la conception scientifique. Quand les savants croient la vérité immuable, l'intransigeance et l'immutabilité du dogme n'étonnent personne, c'est bien plutôt les changements, les variations qui seraient un scandale et Bossuet le savait bien qui, pour ruiner le protestantisme, écrivait l'*Histoire des Variations*, laquelle convertit Turenne, et ils l'entendaient aussi de la même manière les ministres Jurieu et Saurin, qui luttèrent contre Bossuet, et se défendaient obstinément d'avoir jamais varié.

Mais le catholicisme n'a pas cru devoir adopter toutes ces idées. Il a maintenu l'immutabilité de ses dogmes et, sans crainte de se mettre ainsi en opposition avec le nouvel esprit scientifique, il a persévéré à soutenir que ce qui a été vrai une fois le sera toujours de la façon même dont il l'a été, que la vérité est fixe et ne peut changer, que la variation, enfin, est signe d'erreur et non pas de

(1) V. c. IX.

vérité. Si donc la science contemporaine avait véritablement renoncé à l'ancienne conception logique de la vérité, il faudrait bien ici arriver à reconnaître qu'il y a une opposition entre le catholicisme et la science et que cette opposition est impossible à lever. Mais quelle que soit l'autorité en matière scientifique du théologien M. Sabatier ou du philosophe M. Lévy-Brühl, il ne m'est nullement prouvé que la science contemporaine se fasse de la vérité la conception qu'ils lui prêtent. Tous les philosophes que nous avons vus en nos temps combattre l'empirisme, de M. Renouvier à M. Lachelier, nous ont assuré que là où il n'y avait pas de principes nécessaires, là où il n'y avait pas stabilité complète de la pensée, il ne pouvait y avoir une science véritable. Quant aux savants, nous avons vu tout à l'heure la vraie pensée de Claude Bernard et qu'au moment même où il paraissait donner raison à M. Lévy-Brühl et parlait presque comme lui, il ne regardait comme variables que les théories et non pas du tout les vérités acquises à la science, les faits généraux, les lois ou relations dûment constatées, expérimentalement vérifiées. Or, tous les exemples rapportés par M. Lévy-Brühl appartiennent précisément à la classe des théories, ou des « idées » scientifiques, pour parler le langage de Claude Bernard, de ces

vérités en nue qu'il distingue si clairement des vérités acquises. Mais M. Lévy-Brühl ne nous a pas cité en exemple la somme immense des faits, des lois, des vérités en un mot, qui n'ont pas subi la moindre transformation et que l'on rirait soi-même de supposer variables. Par exemple, que le mouvement produit la chaleur, que le fer, le plomb, l'or, l'argent et en général tous les métaux sont à la fois et ductiles et fusibles, que l'aimant attire le fer, que la chaleur rayonne, que les espaces parcourus par un corps qui tombe sont proportionnels aux carrés des temps, etc. La théorie cosmologique de Newton a été remplacée par celle de Laplace et celle-ci par celle de M. Faye, mais la loi de l'attraction universelle a-t-elle changé, et les lois de Képler, et celles de Galilée? — C'est vraiment un jeu trop facile... et abusif que d'édifier sur quelques exemples choisis avec soin dans une catégorie toute spéciale d'idées scientifiques toute une théorie de la Vérité.

Dans l'histoire naturelle même, le fait que les mammifères respirent par des poumons a-t-il changé depuis Aristote et croit-on vraiment que les animaux aient cessé de se nourrir à l'aide de leurs viscères intestinaux et de mastiquer avec leurs mâchoires? — Dans l'histoire, la connaissance de faits nouveaux a bien pu changer l'aspect

des événements, changer la plïysionomie des personnages, faire varier les perspectives, mais la vérité de l'existence de Jules César ou d'Alexandre a-t-elle donc varié? Il y a eu des erreurs sans doute et des vues incomplètes ou faussées, qui le nie? Mais pour transformer ces erreurs, ces lacunes ou ces faussetés en « vérités momentanées », il faut le plus singulier des abus de mots. Car l'erreur, de tout temps, c'est ce que quelqu'un a cru comme vrai, c'est donc, si l'on veut, la vérité pour ce quelqu'un, mais d'appeler cette erreur « vérité » sans plus, c'est, pour le stérile et dangereux plaisir de faire admirer la souplesse de son esprit, tout confondre et tout brouiller. Depuis Socrate d'ailleurs, cette théorie est connue et elle a un nom, elle s'appelle « la sophistique ».

Quelle que soit, que puisse être et que doive être la subtilité de notre sens psychologique, il ne faudrait pas cependant croire que l'intelligence humaine soit tout à fait désossée et que le squelette solide de la logique, malgré les efforts des sophistes, soit complètement ramolli. Nous tâchons de nous expliquer comment les erreurs ont pu se produire, nous faisons ainsi entrer les erreurs dans un système de lois, elles nous apparaissent comme des conséquents de tel ou tel état du sentiment ou de la pensée, nous les expliquons

par là : le phénomène psychologique de l'erreur rentre donc dans un système de vérités. A ce titre, on peut dire qu'il est une vérité comme un mensonge est un fait vrai, car il est vrai que le menteur ment. Mais ne voit-on pas tout ce qu'il y a de sophistique à soutenir, après avoir reconnu la vérité du mensonge comme fait, que le menteur a énoncé une vérité ? C'est du point de vue de la psychologie que l'erreur, étant un fait et un fait vrai, peut être considérée comme vérité. Mais le point de vue de la logique et de la science, le même que celui du sens commun, est tout autre : la vérité est la conformité de l'esprit avec le fait. De ce point de vue, la vérité dans la science aussi bien que dans le catholicisme ne saurait être qu'immuable en elle-même, quelles que puissent être les erreurs des hommes. Et le psychologue lui-même, quand il explique l'erreur, le pourrait-il faire s'il ne regardait pas comme vraies les lois d'après lesquelles il conduit son explication, et vraies, je ne dis pas seulement pour lui, mais pour les autres hommes auxquels il parle, pour ceux qui vivront après, pour ceux qui ont vécu avant lui, et pour ceux-là mêmes dont il explique l'erreur, en sorte qu'il pense que s'ils étaient à sa place et tout à fait à son point de vue, ils penseraient, ils devraient penser comme lui et recon-

naître qu'ils se sont trompés ? Mais cela évidemment suppose qu'il y a un vrai point de vue, une façon centrale de considérer les choses, qui doit les montrer dans leurs vrais rapports. Autrement, la science ne serait que le plus vain des jeux et que le roman plus ou moins bien charpenté de nos pensées.

Ceux qui soutiennent sur l'erreur et la vérité ces théories singulières, sont d'ordinaire des philosophes très préoccupés de l'évolution. Tout se transforme, disent-ils, tout change, tout évolue, la vérité sans doute comme tout le reste, le cerveau humain comme les espèces animales et l'intelligence à la suite du cerveau. La figure de ce monde passe. Et dès lors, aucune loi logique ne doit plus être considérée comme parfaitement stable ni par suite aucune loi scientifique. La vérité, la science sont constituées par le consentement commun des hommes en un temps et en un pays. C'est la façon commune de penser et de sentir. Vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au delà. — Mais ici encore, à moins de tomber dans un radical scepticisme, comment ne voit-on pas que la communauté de sentiment et de pensée, loin de produire l'objectivité de l'intelligence, est produite par elle ? C'est parce que quelque chose distinct des esprits individuels s'impose commu-

nément à chacun d'eux qu'ils s'entendent et peuvent s'unir. Car autrement on ne concevrait même pas comment de la diversité individuelle posée en principe il pourrait sortir une communauté quelconque. Il faut, pour que les hommes s'unissent, qu'ils communiquent en pensée, quelque chose de supérieur à chacun d'eux, de distinct de chacun d'eux. Ils ne peuvent s'entendre même sur les lois de l'évolution que s'ils les considèrent comme réelles, comme capables de s'imposer à toutes les intelligences. Et donc, c'est parce qu'elles ont du vrai qu'ils peuvent s'entendre sur elles. Ce n'est pas l'intelligence qui repose sur la société humaine, c'est la société humaine qui repose sur la communauté de l'intelligence, car il faut s'entendre pour s'unir et on ne peut s'entendre si l'on n'a pas des idées communes, supérieures, par conséquent, aux esprits individuels. Il y a donc des lois de la communauté des esprits. Et la société humaine n'est pas limitée, au moins pour les choses de la pensée, à un temps et à un pays. Nous apprenons le langage des sauvages et nous arrivons à nous faire comprendre d'eux. Nous lisons les livres de l'Inde et ceux de Confucius. Nous avons déchiffré les signes des Hétéens, les inscriptions cunéiformes de l'Assyrie et les hiéroglyphes d'Égypte ; nous lisons la Bible et Homère ;

notre pensée n'est pas plus bouleversée par quatre ou cinq mille ans de durée que par cinq ou six mille lieues d'espace ; nous communions véritablement avec toute l'humanité et, si fiers que nous soyons, il ne faut pas nous imaginer qu'un Moïse, un Isaïe, un Platon, un Aristote ou même un Çakia-Mouni et un Confucius fussent tellement dépaysés chez nous. Il y a vraiment à travers le temps, à travers l'espace, une communion de la race humaine : il y a une humanité. Or, cela n'est possible qu'à la condition qu'il y ait entre tous les hommes des expériences communes, de communs principes, par conséquent une vérité permanente. Il faut qu'il y ait une vérité pour qu'il y ait une humanité.

Cela est vrai dans tous les ordres de connaissances et cela se fait voir avec une clarté merveilleuse surtout dans les mathématiques. C'est ici vraiment que les sophistes ont la tâche difficile. Car on ne voit pas qu'il y ait en ces sortes de vérités les moindres variations. Toutes les fois que des philosophes, tels que Stuart Mill, au nom de l'empirisme, ou d'autres, au nom du contingentisme, ont prétendu que la vérité était susceptible de changement, on a pu leur demander par la voix de Mansel ou de M. Fouillée si vraiment ils pouvaient penser qu'un moment pût bien arriver

où $2 + 2$ viendraient à éгалer 5, où les trois angles d'un triangle seraient plus grands ou plus petits que deux droits. Il peut y avoir dans l'histoire des autres sciences une apparence de variation, ici l'apparence même n'existe plus. La vérité mathématique demeure fixe, immuable, présentant dans le relatif tous les caractères de l'indéfectible et de l'éternel. Or, la mathématique a paru à tous les savants les plus éminents, de Descartes à Auguste Comte, le type accompli de la science. Ce sont donc les caractères de la vérité mathématique qui sont les caractères types de la vérité dans tous les ordres de connaissances. Et ce sont précisément tous ces caractères : absolue fixité, immutabilité complète, possibilité d'accroissement par voie de développement interne, mais sans que les découvertes nouvelles puissent, en quoi que ce soit, contredire les anciennes, que la théologie catholique affirme être ceux de la vérité dogmatique.

La vérité scientifique présente encore un autre caractère. Cette vérité est *impersonnelle*, c'est-à-dire qu'elle ne dépend pas de l'autorité de la personne, du génie individuel du savant qui a fait la découverte.

La méthode expérimentale, dit Claude Bernard, et on pourrait en dire autant de toute méthode vraiment

scientifique, puise en elle-même une autorité *impersonnelle* qui domine la science... Chaque temps a sa somme d'erreurs ou de vérité. Il y a des erreurs qui sont en quelque sorte adhérentes à leur temps, et que les progrès de la science peuvent seuls faire reconnaître. Les progrès de la méthode expérimentale consistent en ce que la somme des vérités augmente à mesure que la somme des erreurs diminue. Mais chacune de ces vérités particulières s'ajoute aux autres pour constituer des vérités plus générales. Les noms des promoteurs de la science disparaissent peu à peu dans cette fusion, et plus la science avance, plus elle prend la forme impersonnelle et se détache du passé... La méthode expérimentale est la méthode scientifique qui proclame la liberté de l'esprit et de la pensée. Elle secoue non seulement le joug philosophique et théologique, mais elle n'admet pas non plus d'autorité scientifique personnelle (1).

Il semble qu'il y ait là une différence profonde entre la vérité scientifique et la vérité catholique, puisque celle-ci professe qu'elle dépend de l'autorité, tandis que celle-là se déclare émancipée vis-à-vis d'une autorité quelconque. Et, en effet, la méthode théologique est une méthode d'autorité. Mais la grande raison pourquoi la science ne saurait se plier au joug de l'autorité, c'est que l'autorité se présente d'ordinaire sous la forme person-

(1) *Introduction, etc.*, pp. 74, 75.

nelle, liée à la réputation ou au prestige d'un homme, et par conséquent sujette à toutes les déformations individuelles. Ainsi ce que la science réproouve en l'autorité, c'est moins l'autorité elle-même que les singularités et dès lors les rétrécissements ou les gauchissements particuliers que les individus peuvent faire subir à la vérité; ce que la science ne peut admettre, c'est la personnalité. Une science qui serait personnelle, propre à un savant particulier, non commune à tous, ne serait plus science. Cela est si vrai que lorsque l'autorité devient, par le concours des compétences, véritablement impersonnelle, la pratique scientifique ne se fait aucun scrupule de l'accueillir, ainsi que nous l'avons vu plus haut. De là sur certains points, l'autorité fort légitime des corps savants et de l'opinion scientifique commune. Et c'est par là que la vérité au sens scientifique vient encore coïncider avec la vérité au sens catholique.

Car l'autorité qui dans le catholicisme enseigne les dogmes n'est nullement personnelle. Alors même que ce serait le Pape en personne qui, remplissant l'office de son infailible magistère, proclamerait une proposition dogmatique, ce faisant, le Pape ne parlerait pas en son nom personnel. Le Pape, selon l'idée catholique, ne remplit sa fonction papale que lorsqu'il formule non pas

son opinion personnelle à titre de théologien ou de docteur privé, mais la croyance universelle de l'Église à titre de Pasteur de l'unanimité des fidèles. Ce n'est pas Pie ou Léon qui parle et que les catholiques doivent croire, c'est le Pape qui à cette heure s'appelle Pie ou Léon. Ainsi en ce sens on peut dire que l'autorité enseignante du catholicisme est impersonnelle. Elle ne crée pas le dogme, elle définit la croyance traditionnelle, la promulgue, la fait passer des régions obscures aux régions claires de la conscience religieuse collective, elle la constate, mais elle ne la crée pas. L'autorité enseignante subit elle-même la loi supérieure de la tradition vivante et de la non-contradiction. Elle ne peut, sans se ruiner elle-même, contredire ce qui a déjà été défini ; elle est obligée de se conformer à l'Écriture et à l'unanimité de sentiment des Pères. C'est précisément parce qu'il n'est pas lié à l'autorité d'une personne, mais à l'autorité universelle de Dieu, que le dogme a pris ce beau nom de catholique. De même que les théorèmes impersonnels des mathématiques sont valables pour l'universalité des intelligences, de même les dogmes impersonnels du catholicisme se proposent à l'assentiment de l'universalité des âmes. La croyance religieuse, reposant sur la vérité objective, n'est ni esthé-

tique, ni relative. Pas plus que la science, la religion ne ressemble à l'art. Selon le mot d'un poète contemporain, que rappelle Claude Bernard, l'art, « c'est *moi*, la science, c'est *nous* (1) ». Le catholicisme peut dire exactement la même chose que la science.

On voit donc que les caractères que le catholicisme reconnaît à la vérité dogmatique sont ceux-là mêmes qu'une science, soucieuse de sa dignité et de sa valeur, revendique pour elle-même. La vérité religieuse a les mêmes caractères que la vérité scientifique, elle est universelle, immuable, fixe, absolue et impersonnelle. Et le catholicisme, en maintenant ces caractères de la vérité, n'a pas seulement maintenu la vie religieuse, il a encore maintenu en pleine lumière, malgré les obscurcissements sophistiques, les conditions sans lesquelles la science véritable ne peut exister. En dehors de la fixité absolue du vrai, la science perd tous ses caractères les plus essentiels, elle cesse, en effet, par là même d'être universelle et de remplir l'office de lien entre tous les hommes de tous les temps et de tous les pays. La connexion des pensées n'existe plus et en même temps l'humanité cesse de former un ensemble pour s'éparpiller

(1) *Op. cit.*, p. 75.

en tronçons incapables de se réunir. Il y a donc par le culte commun de la vérité, entre le catholicisme et la science, des affinités profondes. Ces affinités se feront mieux voir encore, si nous mettons les qualités de l'esprit, que la méthode exige du savant, en face des qualités d'âme que la religion exige du catholique.

III

Quand on a quelque connaissance des méthodes morales du catholicisme, il suffit de lire Bacon pour être frappé des rapprochements que l'on est amené à faire. Et c'est Bacon lui-même qui nous y invite, car il ne cesse de répéter que le royaume de la science est semblable au royaume des cieux et que l'on n'y entre, ainsi qu'il est dit dans l'Évangile, qu'à la condition de se faire enfant. A tel point qu'il n'y aurait rien de surprenant à ce que quelque chercheur, ayant pénétré la doctrine de la prudence professée au moyen âge par tous les docteurs, et ayant suivi les applications de cette doctrine dans la double direction de la théorie et de la pratique, de la science et de la vertu, n'arrivât à nous montrer dans cette doctrine de la prudence l'origine commune et de la méthodologie

scientifique et de la méthodologie morale. Et il serait vraiment piquant, — et il est très vraisemblable — que deux ouvrages aussi différents que les *Exercices spirituels* de saint Ignace et le *Novum Organum* de François Bacon procèdent tous les deux d'une même source philosophique.

Sans entrer dans tout le détail de cet examen, il nous sera du moins permis de rappeler quelques-uns des points les plus essentiels de la théorie de la prudence dans saint Thomas (1). Et d'abord, bien que saint Thomas voie surtout dans la prudence une vertu qui se rapporte beaucoup plus à la pratique qu'à la spéculation (2), il reconnaît cependant que « l'acte même de la raison spécula-
« tive, par cela seul qu'il est volontaire, dépend
« de la délibération et du choix quant à son exer-
« cice, et par conséquent tombe sous la domina-
« tion de la prudence (3) », ce qui signifie que toutes les démarches de la raison spéculative, en tant qu'elles ont pour objet de choisir entre les preuves de la vérité découverte, ou entre les moyens pour découvrir la vérité recherchée appar-

(1) 2^a 2^e q. XLVII-LI.

(2) Q. XLVII, art. 2.

(3) *Ibid.*, ad. 2. — *Dicitur potest quod actus speculativus rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ.*

tiennent à la prudence. Mais ces démarches constituent précisément ce que les modernes ont appelé la *méthode*, et, par conséquent, toutes les règles que saint Thomas au nom de la prudence imposera à l'action pratique devront, si l'on donne à sa pensée toute sa portée, s'étendre à toutes les démarches de l'esprit dans la recherche de la vérité, par conséquent, constituer les lois de l'art de chercher, les règles de la méthode.

Aussi voyons-nous que, énumérant les parties intégrales de la prudence, saint Thomas nomme successivement : la Mémoire, par quoi on peut entendre la collection des expériences antérieures ; l'Intelligence, c'est-à-dire la pénétration de la signification des faits ; la Docilité, c'est-à-dire la soumission aux règles particulières ; la Discipline, l'Habilité ou Eustochie qui sert à l'invention et fournit les éléments des conjectures fondées ; la Raison, qui du connu nous conduit à l'inconnu par les voies logiques ; la Prévoyance, par laquelle la raison dispose les expériences en vue de la découverte ; la Circonspection, qui en chaque ordre de recherches fait varier les observations et les moyens de découverte ; la Réserve enfin ou *Cautio* par laquelle l'esprit évite l'erreur (1).

(1) *Ibid.*, q. XLVIII, art. 1.

Par où il est bien aisé de voir que cette réserve et cette circonspection, que saint Thomas nomme en dernier lieu, ne sont autre chose que ce que nos modernes ont appelé la *Critique* ou l'*Esprit critique*. Car saint Thomas dit expressément (1) que la *Cautio* sert à discerner le bien du mal et que ce discernement est tout à fait analogue à celui qui s'opère entre le vrai et le faux dans tout ce qui est contingent. Il est donc évident qu'à la *Cautio* de la pratique morale doit correspondre une *Cautio* dans la pratique des sciences, c'est-à-dire un art de discernement et de critique, uni à une circonspection, à une réserve qui ne nous laissent avancer que pas à pas dans la découverte, à mesure que nous sentons le terrain très assuré. Et c'est bien là ce que les modernes entendent très exactement par la critique et l'esprit critique qu'ils veulent qui accompagnent toujours le savant.

Et si l'on pensait qu'en admettant au nombre des parties de la prudence la Docilité, saint Thomas par là même a enlevé à la science son autonomie, faisant du savant uniquement le répétiteur docile de ses anciens, soumettant tout à l'autorité et qu'il a, par conséquent, un idéal suranné et autoritaire, tout opposé à celui du savant

(1) *Ibid.*, art. VIII.

moderne, on se tromperait tout à fait car on oublierait qu'à côté de la Docilité, saint Thomas admet l'Habilitété (*Solertia seu Eustochia*) et que cette Habilitété ou *Solertia* est ce par quoi l'homme par lui-même et sans secours étranger se détermine à inventer comme il faut (1). Et il continue : « Le jugement droit ou l'opinion droite s'acquièrent dans l'opération comme dans la spéculation de deux façons : ou par l'invention personnelle, ou en apprenant d'un autre (*uno quidem modo per se inveniendó ; alio modo ab alio addiscendo*). » Or, si la Docilité nous sert pour apprendre des autres, c'est l'Habilitété ou *Solertia* qui nous fait trouver par nous-mêmes et l'une n'est pas moins utile, moins indispensable que l'autre. Cette doctrine de saint Thomas qui renferme bien, pour qui sait les y voir, les principes de toute une méthodologie, on la retrouverait chez tous les scolastiques, chez tous les grands spéculateurs de la pensée catholique. Tous, sous des noms un peu différents de ceux employés par nos modernes mais avec le même sens, et dans la morale au lieu que ce soit dans la logique, recommandent l'esprit de prudence dans la recherche et dans la preuve, la circonspection et la précaution, d'un

(1) *Ibid.*, art. iv.

seul mot, l'esprit critique; tous encore, s'ils estiment que l'autorité a son rôle légitime dans l'enseignement et la transmission de la science faite, reconnaissent que l'habileté personnelle du chercheur, sa pénétration investigatrice doivent aussi être mises en œuvre pour l'invention de la science qui se fait.

Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions le parallélisme le plus constant entre les doctrines les plus fondamentales et les plus communes du catholicisme sur la pratique morale et les théories acceptées par tous les modernes dans la méthodologie scientifique. Pour le faire voir, il nous suffira de mettre brièvement en parallèle quelques textes de Bacon et de Claude Bernard et quelques textes catholiques pour que, malgré la diversité des objets, on sente le parallélisme des mouvements de l'âme, l'identité de l'esprit.

Et d'abord, à l'origine de toute recherche, il y a le désir de trouver le vrai, la curiosité. L'intelligence va à son bien qui est Dieu. « Vanité des vanités et tout est vanité, sauf aimer Dieu et le servir seul. Telle est la suprême sagesse, par le mépris du monde tendre aux royaumes célestes (1). » Ni Descartes, ni Claude Bernard

(1) *De Imil. Christ.*, I, I, 3.

n'insistent sur cet élan de l'âme curieuse vers le vrai, mais Bacon a longuement décrit ce qu'il appelle la chasse de Pan (1), où l'esprit investigateur, à travers la vaste forêt des faits, doit s'attacher en dehors de toute préoccupation étrangère à la poursuite de la vérité. Le but poursuivi par le chercheur est d'arriver « par les véritables degrés de l'échelle ascendante, et sans en omettre un seul, à l'unité de la nature (2) », de façon à posséder et à contempler cet « axiome éternel prononcé au sommet des choses » dont tout à l'heure Taine nous parlait. S'unir donc à l'unité suprême de la vérité, tel est bien le but définitif de la science, de même que le but du chrétien est de s'unir à Dieu, de tendre à ce que les mystiques appellent la vie unitive, c'est-à-dire à s'unir au principe suprême de l'être comme le savant voudrait s'unir au principe suprême de connaître.

Et si le chrétien reconnaît qu'il ne peut arriver à cette vie supérieure qu'à la condition de franchir diverses étapes, de triompher de divers obstacles, le savant reconnaîtra de la même manière qu'il faut s'élever peu à peu et par degrés ; les obsta-

(1) *De Augmentis.*, I, II, 13.

(2) *Ut per veros et nunquam intermissos gradus scalæ ascensionis ad unitatem naturæ perveniatur.* Partis Instaurationis II^æ delineat. et argumentum.

cles qu'il aura à vaincre sont précisément de même nature que ceux contre lesquels a à lutter le chrétien et il en triomphera par des moyens tout à fait semblables.

Le chrétien doit d'abord lutter contre le monde et la dissipation, c'est-à-dire, dans le fond, lutter contre lui-même ; il doit purger son âme des affections désordonnées (1), résister à ses passions et ne pas s'adonner aux choses de l'extérieur, il est « vain de placer sa confiance dans les hommes », il ne faut pas « s'appuyer sur soi-même mais sur « Dieu seul (2) ». « Il ne faut donc pas se fier à « toute parole extérieure ni à toute impulsion « intérieure, mais il faut avec précaution et avec « lenteur peser les choses selon Dieu... Les hom- « mes parfaits n'accordent pas facilement leur « créance à tout ce que l'on raconte, parce qu'ils « connaissent l'infirmité humaine... C'est une « grande sagesse d'éviter la précipitation dans « ses actions, et de ne pas se tenir obstinément à « ses propres sentiments (3). »

Ne croiriez-vous pas en tout cela entendre Descartes alors qu'il nous dit qu'il faut « éviter soigneusement la précipitation et la préven-

(1) *De Imil.*, I, VI. *De inordinatis affectionibus*, 2.

(2) *De Imil.*, I, VII, 1.

(3) *Ibid.*, I, IV, 1, 2.

tion (1) », ou, avec lui encore, tous les modernes quand ils nous mettent en garde contre un respect exagéré de l'autorité? Bacon insiste sur la nécessité pour le savant de « purger son esprit (2) », de se débarrasser des *idoles* ou des fantômes qui risquent de le séduire ou de le tromper. Toute la célèbre doctrine des « idoles » n'est qu'une théorie de la vie purgative de l'intelligence.

L'œil de l'entendement humain n'est rien moins qu'un œil sec, mais au contraire un œil humide et en quelque manière détrempé par les passions et la volonté, ce qui enfante des sciences arbitraires et toutes de fantaisie... C'est en mille manières quelquefois imperceptibles que les passions modifient l'entendement humain, en teignent, pour ainsi dire, et en pénètrent toute la substance. Mais le plus grand obstacle et la plus grande aberration de l'esprit humain a pour cause la stupeur, l'incompétence et les illusions des sens. Nous sommes constitués de telle sorte que les choses qui frappent immédiatement nos sens l'emportent dans notre esprit sur celles qui ne les frappent que médiatement, quoique ces dernières méritent les préférences... On n'observe que peu ou point les choses invisibles (3).

Ne semble-t-il pas entendre un prédicateur met-

(1) *Discours de la Méthode*, II^e partie.

(2) *Expurgatio mentis. Nov. Org.*, I, 69.

(3) *Nov. Org.*, I, 49, 50.

tant en garde contre les passions et les séductions des sens?

Il faut donc se défier des sens, mais il faut aussi se défier de soi-même et de ses propres idées, tenir en suspicion le « sens propre », comme parlent les théologiens. C'est ce que nous a dit l'auteur de *l'Imitation*. C'est ce sur quoi saint Ignace insiste dans les *Exercices*, quand il veut faire « discerner les esprits », distinguer l'esprit de vérité qui est universel et non particulièrement nôtre, de l'esprit d'erreur qui, lui, est bien et vraiment à nous ; mais c'est aussi ce que Claude Bernard ordonne au savant (1) :

Les hommes qui ont une foi excessive dans leurs théories ou dans leurs idées sont non seulement mal disposés pour faire des découvertes, mais ils font aussi de très mauvaises observations. Ils observent nécessairement avec une idée préconçue, et quand ils ont institué une expérience, ils ne veulent voir dans ses résultats qu'une confirmation de leurs théories. Ils défigurent ainsi l'observation et négligent souvent des faits très importants, parce qu'ils ne concourent pas à leur but. C'est ce qui nous a fait dire ailleurs qu'il ne fallait jamais faire des expériences pour confirmer ses idées, mais simplement pour les contrôler, ce qui signifie, en d'autres termes, qu'il faut accepter les résultats de l'expérience tels qu'ils se présentent, avec

(1) *Introduction*, ch. II, p. 67.

tout leur imprévu et leurs accidents. Mais il arrive encore tout naturellement que ceux qui croient trop à leurs théories ne croient pas assez à celles des autres. Alors l'idée dominante de ces contempteurs d'autrui est de trouver les théories des autres en dé'aut et de chercher à les contredire. L'inconvénient pour la science reste le même.

Ils ne font des expériences que pour détruire une théorie au lieu de les faire pour chercher la vérité. Ils font également de mauvaises observations parce qu'ils ne prennent dans les résultats de leurs expériences que ce qui convient à leur but, en négligeant ce qui ne s'y rapporte pas et en écartant bien soigneusement tout ce qui pourrait aller dans le sens de l'idée qu'ils veulent combattre. On est donc conduit ainsi par ces deux voies opposées au même résultat, c'est-à-dire à fausser la science et les faits.

La conclusion de tout ceci est qu'il faut effacer son opinion aussi bien que celle des autres devant les décisions de l'expérience. Quand on discute et que l'on expérimente, comme nous venons de le dire, pour prouver quand même une idée préconçue, on n'a plus l'esprit libre et on ne cherche plus la vérité. On fait de la science étroite à laquelle se mêlent la vanité personnelle ou les diverses passions humaines. L'amour-propre, cependant, ne devrait rien avoir à faire dans toutes ces vaines disputes. Quand deux physiologistes ou deux médecins se querellent pour soutenir chacun leurs idées ou leurs théories, il n'y a au milieu de leurs arguments contradictoires qu'une seule chose qui soit absolument certaine : c'est que les deux théories sont insuffisantes et ne représentent la vérité ni l'une

ni l'autre. L'esprit vraiment scientifique devrait donc nous rendre modestes et bienveillants. Nous savons tous bien peu de choses en réalité, et nous sommes tous faillibles en face des difficultés immenses que nous offre l'investigation dans les phénomènes naturels. Nous n'aurions donc rien de mieux à faire que de réunir nos efforts au lieu de les diviser et de les neutraliser par des disputes personnelles. En un mot, le savant qui veut trouver la vérité doit conserver son esprit libre, calme, et, si c'était possible, ne jamais avoir, comme dit Bacon, l'œil humecté par les passions humaines.

Claude Bernard est allé ici jusqu'au principe même qui porte le savant à se défier de lui-même, c'est qu'il connaît sa faiblesse et qu'il croit qu'il y a une vérité qui se manifesterà d'autant mieux à lui qu'il la laissera parler dans la solitude de la pensée, dans le silence des passions. Or, écoutons maintenant encore l'auteur de *l'Imitation* : « Parle, « Seigneur, car ton serviteur écoute. Je suis ton « serviteur : donne-moi l'intelligence pour com- « prendre ce que tu me dis (1). — Bienheureuses « les oreilles qui saisissent à leur source les di- « vins murmures et ne se laissent en rien troubler « par les bruits du monde (2)! — Que par-dessus

(1) III, II, 1.

(2) III, I, 1.

« tout te plaise la Vérité éternelle. Tu n'as rien en
« toi dont tu puisses te glorifier, mais beaucoup
« dont tu dois te mépriser; car tu es bien plus
« faible que tu ne peux le comprendre (1). » Le
chrétien doit donc être humble et docile aux im-
pulsions supérieures, aux conseils divins. Comme
un enfant s'abandonne aux bras de sa mère et se
laisse amoureusement porter, le chrétien se prête
aux lumières, aux sollicitations de la grâce. « Le
« royaume des cieux est pour les enfants et pour
« ceux qui leur ressemblent, disait Jésus. — En
« vérité, je vous le dis, si vous ne devenez sem-
« blables à l'un d'eux, disait-il encore, vous n'en-
« trerez point dans le royaume des cieux. »

Et Bacon dit expressément la même chose. Il a,
ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, répété
en vingt endroits : « On n'entre dans le royaume
« de la science que de la même façon qu'on entre
« dans le royaume des cieux, à la condition de se
« faire enfant. » Il faut entrer dans la recherche
scientifique avec la nudité de l'âme, la pureté de
l'esprit. Il faut interroger docilement la nature,
la laisser parler à son heure. *Natura non vincitur
nisi parendo*. Si quelque expérience ne réussit pas,
recommencer patiemment. « Quand l'expérience

(1) III, IV,

« infirme l'idée préconçue, dit aussi Claude Ber-
« nard, l'expérimentateur doit rejeter ou modifier
« son idée (1). » Quand l'expérience ne répond
pas à ce qu'on en attendait, ou quand l'observa-
tion n'éveille dans l'esprit du chercheur aucune
idée claire, le chercheur doit attendre patiem-
ment le moment où se montrera à lui l'idée qui
doit lui expliquer ses observations ou le résultat
négatif de ses recherches. Ne dirait-on pas qu'il
est convaincu dans sa pratique de la vérité de ces
paroles de *l'Imitation* : « Si tu sais te taire et
« souffrir, tu verras sans nul doute le secours du
« Seigneur. Il connaît le temps et la façon de te
« délivrer ; et pour cela tu dois te résigner à
« lui (2) ! » Et quand Bacon parle de la purifica-
tion de l'œil de l'âme, n'a-t-on pas en cette parole
méthodique comme un écho de la liturgie catho-
lique dans laquelle nous lisons : « De même que
« ces luminaires, enflammés par un feu visible,
« chassent les ténèbres de la nuit, faites de même,
« Seigneur, que nos cœurs, éclairés d'un feu invi-
« sible, c'est-à-dire de la splendeur du Saint-
« Esprit, soient délivrés de l'aveuglement de tous
« les vices : afin que, l'œil de notre âme étant
« purifié (*purificato mentis oculo*), nous puissions

(1) *Introduction, etc.*, p. 19.

(2) II, II, 1.

« voir ce qui vous est agréable et ce qui est utile
« à notre salut (1). » Ce ne sont pas les mêmes
objets, ce ne sont pas les mêmes accents, ce sont
bien d'identiques préoccupations.

Ainsi donc les qualités que la méthodologie
exige du savant sont celles-là mêmes que la reli-
gion exige du catholique : la prudence, la défiance
des sens, des passions et de l'autorité individuelle,
la modestie, et ce n'est pas assez dire, l'humilité,
l'abnégation, la patience. Ce n'est pas la même
ambition qui les anime, ce n'est pas le même but
que poursuivent le savant et le catholique, mais
leurs dispositions d'esprit, pour que chacun d'eux
arrive à son but et voie couronnée son ambition,
sont tout à fait identiques. La vertu scientifique
est de même forme et composée des mêmes élé-
ments que la vertu catholique.

Nous sommes arrivés au terme de notre recher-
che et voici ce que nous avons découvert : d'abord
il n'y a entre le catholicisme et la science aucune
sorte de contradiction. Le catholicisme permet à
la science de se développer selon ses méthodes
propres, en pleine liberté et en juste indépen-
dance. Il y a des lois de la division du travail

(1) *Missale romanum. In fest. Purificat. B. Mariæ.* — Bénédic-
tion des cierges, troisième oraison.

mental qui n'ont pas été toujours observées faute d'avoir été assez bien connues, mais qui, une fois connues, s'imposent à l'observation. C'est pour les avoir transgressées que les théologiens ont pu parfois se tromper en matière scientifique, que les savants à leur tour ont professé des erreurs théologiques. Au théologien de construire le système dogmatique de la foi, au savant de formuler les conclusions de ses recherches dans l'ordre particulier de ses investigations. Il n'a à se préoccuper que de la méthode et de la logique. Qu'il n'affirme pour vrai que ce qui lui sera rationnellement ou expérimentalement démontré. Que le théologien à son tour s'abstienne le plus possible de faire entrer dans la systématisation des dogmes des théories empruntées aux sciences profanes. C'est à un savant spécial, également instruit des vérités définies de la foi et des résultats incontestables de la science, qu'il appartient de faire voir qu'il n'y a entre les propositions de la foi et de la science aucune contradiction. Il peut y avoir obscurité, difficulté, il ne peut y avoir véritable désaccord. Mais c'est à la condition que l'on ne regardera comme résultat incontestable des sciences que les vérités acquises, stables et permanentes et non pas ces théories, ces systèmes plus ou moins aventureux qu'on peut bien par

emphase appeler des vérités, mais qui n'en ont que l'apparence. Dieu, vérité même, principe commun de la science et de la foi, puisqu'il est l'auteur des êtres, ne saurait se contredire, ainsi que parle le concile du Vatican. Les sciences peuvent donc dans le domaine qui leur appartient, comme le proclame encore le même concile, se développer librement, conformément aux méthodes qui leur sont propres.

Et nous avons fait voir que le savant catholique, qui peut discuter les unes après les autres toutes les hypothèses possibles sur une question donnée, jouit de toute la liberté d'examen qui peut être nécessaire à la constitution de la science. Il n'y a donc aucune antinomie nécessaire entre les exigences de la science et celles du catholicisme. Le catholique peut donc prendre devant la science l'attitude du vrai savant. Bien plus, tout dans sa foi lui commande cette attitude. Car, ainsi que nous l'avons vu, les postulats du catholicisme sont précisément les mêmes que ceux de la science : l'un et l'autre, en effet, ont besoin, pour exister, de nier le scepticisme, de croire à la raison et à la force de l'esprit; l'un et l'autre affirment l'existence du monde extérieur, tous deux enfin professent sur la vérité une doctrine commune. C'est ici peut-être le point central où convergent toutes les

affinités du catholicisme et de la science. Il semble qu'à l'heure où nous sommes, il n'y ait plus d'incontesté que la science en ses découvertes positives, en son incessant progrès, en sa merveilleuse pratique que le succès impose à la confiance de tous. Or, à cette heure même, si l'on cherche qui, parmi les écoles de pensée, professe une doctrine de la vérité où puisse reposer l'édifice scientifique, on ne trouvera plus guère que les théologiens catholiques et les philosophes qui ne renient pas leur correspondance avec cette théologie. Nous assistons à une dissolution de la pensée. On nous dit que la vérité mue et se transforme avec tout le reste. La psychologie a pris la place de la logique et, quand on a expliqué un état d'esprit, on estime l'avoir justifié. Les uns, comme les empiristes et les évolutionnistes, de Stuart Mill à Guyau et à M. Fouillée, pensent que la vérité étant un simple reflet des choses, corps, phénomènes ou idées, et que toutes choses étant sans cesse en évolution, il ne saurait donc y avoir aucune vérité fixe, immuable, éternelle; les autres, comme les néo-criticistes ou les contingentsistes de toute nature, de M. Renouvier à M. Bergson en passant peut-être par M. Boutroux, croient qu'un élément de nouveauté, non prévu et imprévisible, se mêle sans cesse aux réalités en sorte que tout ainsi

change et tout peut changer. Le changement, disent les premiers, est nécessaire; le changement, disent les seconds, est contingent, mais tous pourtant s'accordent pour dire : Tout change, rien n'est immuable. Bossuet écrivait jadis : Vive l'Éternel ! Il semble que la philosophie contemporaine réponde : L'Éternel est mort.

Même les mathématiques se sont laissé envahir par la psychologie et des thèses récentes essaient de nous faire voir comment la certitude mathématique elle-même renferme un élément inexplicable qui empêche la parfaite certitude. Mais à travers toutes ces subtilités, malgré elles et contre elles, la science marche, opposant la sereine majesté de son progrès aux critiques qu'on adresse à ses fondements. Les esprits perspicaces voient bien qu'en effet, du point de vue de la conscience individuelle, aucun phénomène concret ne saurait se ressembler, mais ils ne conçoivent pas comment on peut conclure de là que rien ne dure. Car la science a précisément pour fonction de dégager l'abstrait du concret, ce qui se ressemble de ce qui ne se ressemble pas et, par suite, de ce qui passe, ce qui demeure et ne change pas. Dans le concret, d'un point de vue psychologique, tout change; dans l'abstrait, qui est le point de vue vraiment scientifique et logique, il y a du sta-

ble et du permanent. La science a besoin de l'éternel ou autrement toutes ses prétendues découvertes ne seraient pour les hommes à venir que les traditions de vains commérages semblables aux contes de la mère l'Oie.

Le catholicisme aussi a besoin de l'Éternel et il reconnaît son existence. Les qualités abstraites de la vérité scientifique sont les qualités mêmes qui se retrouvent vivantes dans le Dieu vivant. Et c'est ce qui nous explique comment le chrétien qui veut monter vers son Dieu doit avoir des vertus de tout point semblables à celles dont doit faire preuve le savant qui veut atteindre le vrai. Tous les deux vont à la même Vérité et ils y vont avec la même âme : le savant seulement avec la partie intellectuelle, le chrétien avec l'âme entière. Ce qui revient à dire que c'est par des vertus proprement chrétiennes que l'on est vraiment savant. Le catholique donc, quand il veut aborder la science, n'a pas à modifier son attitude de catholique ; il devra garder la même attitude dans le temple et dans le laboratoire, en face de la chaire du théologien et de celle du savant. Ici et là, il ouvrira également son âme à l'écho des enseignements divins, il discernera, pour y conformer sa pensée, parmi les phénomènes mouvants et concrets de sa conscience, le dessin abstrait des réalités éternelles.

CHAPITRE IV

Les Révélations de la conscience moderne.

Une manifestation importante des idées anticatholiques eut lieu en 1897 le jour même du Jeudi-Saint. L'*Union pour l'action morale* avait cru ne pouvoir mieux fêter la solennité de ce jour qu'en convoquant ses adeptes à entendre une conférence de M. Gabriel Séailles. Cette conférence fut peu après publiée dans la *Revue bleue* (1). Elle a à nos yeux une double signification. Elle nous fait voir d'abord nettement ce que nous avons toujours soupçonné, c'est que sous des dehors de neutralité, l'*Union pour l'action morale* est résolument anticatholique; elle nous renseigne ensuite sur les objections que beaucoup d'esprits élevés pensent être décisives contre le catholicisme.

I

D'autres avaient essayé de montrer qu'on n'arriverait pas à donner dans l'école ou hors de

(1) 1^{er} et 15 mai 1897.

L'école une éducation morale quelconque si l'on n'empruntait au christianisme les principales méthodes de sa direction spirituelle (1), M. Desjardins s'employa plus spécialement à sonner le réveil des âmes. Il publia en 1892 le *Devoir présent* où il jetait les bases d'une association en vue de la réforme morale. Cette association paraît s'être formée dès le mois de juin 1892 avec le philosophe Lagneau comme inspirateur, et a pris le titre d'*Union pour l'action morale*. Elle a, depuis lors, publié un *Bulletin* qui, après avoir circulé quelque peu sous le manteau, a pris aujourd'hui sa place au grand jour de la publicité. L'Association sollicita des adhésions, elle ne se contenta pas de s'adresser timidement à quelques bonnes volontés éparses, elle voulut dès la première heure se répandre, se ramifier et agir, s'il se pouvait, sur la France entière. Pour cela, elle adressa son appel non seulement aux libres penseurs mais aux croyants, en particulier aux catholiques. Plusieurs parmi ces derniers crurent pouvoir y répondre. D'autres résistèrent et en dirent publiquement leurs raisons. Nous avons toujours été de ceux-là.

(1) EDMUND CLAY : *L'Alternative*. — FONSEGRIVE : *Essai sur le libre arbitre*, II^e part. I., II, c. 5. — *L'homogénéité morale*, dans la *Revue philosophique*, juillet 1890.

Et d'abord le credo métaphysique et religieux que M. Desjardins réclamait de ses adeptes se trouvait réduit à rien. Qu'on soit catholique ou protestant, qu'on croie à la divinité du Christ ou qu'on n'y croie pas, qu'on fasse profession de suivre les enseignements de Bouddha ou ceux de Jésus ou ceux même de Confucius, qu'on adore un Dieu ou qu'on pense que le ciel est vide, qu'on croie à l'immortalité de l'âme ou qu'on soit un simple positiviste, peu importe ! pour faire partie de *l'Union pour l'action morale*, il faut et il suffit que l'on pense avoir besoin, pour accomplir tout son métier d'homme, de se réformer, de se créer une vie intérieure par la lutte contre soi-même, par la modération des passions, la culture de la conscience, par le dévouement aux autres hommes, par l'abnégation et le sacrifice.

Quoi que puisse dire M. Desjardins, ces principes qu'il adopte supposent toute une anthropologie, par suite plus de métaphysique qu'il ne pense et plus de religion même qu'il ne croit, mais quoi qu'il en soit, sur ces affirmations purement morales, il estime que les croyants et les non-croyants peuvent se rencontrer. Ces principes moraux sont communs aux catholiques et à toutes les sectes chrétiennes, les libres penseurs les meilleurs et les plus éclairés les adop-

lent volontiers. Pourquoi l'union ne se ferait-elle pas entre tous par cette communauté d'aspirations? Nul n'aurait besoin d'abdiquer ses croyances intimes, on ne parlerait que de ce qui unit, jamais de ce qui divise. Tous les associés ne formeraient qu'un cœur et qu'une âme, une seule Église, véritablement catholique et universelle, celle-là, comptant parmi ses fidèles tous les hommes de bonne volonté. M. Desjardins en a causé au Saint-Père qui n'a pas désapprouvé son dessein tel qu'il a su le présenter, il invite maintenant tous ceux qui ont le noble souci des choses morales à entrer dans son Union et il y convie en particulier avec une insistance remarquable les catholiques et même les membres du clergé.

Loin de nous la pensée de blâmer les intentions. Loin de nous la pensée de railler des efforts que nous croyons sincères et qui ne témoignent pas de vulgaires préoccupations. Mais nous fûmes bien obligés de répondre aux invites de M. Desjardins, que nous ne pouvions nous y rendre.

Dès la première heure (1) nous fûmes remarquer qu'il y avait entre le catholicisme et les principes de l'Union un antagonisme latent. Nos raisons sont aussi simples qu'elles sont faciles à décou-

(1) Voir en particulier le *Monde* du 6 janvier 1894. — *L'Action morale*, article signé Yves LE QUERDEC.

vrir. Il faut toute l'ignorance où sont nos contemporains des choses de la religion pour qu'ils ne les aient pas d'avance prévues. La tentative de M. Desjardins ne va à rien moins qu'à vouloir faire régner dans les âmes la charité telle que l'entend le christianisme, avec l'abnégation et les sacrifices qu'elle exige, et cela par les seules forces de la volonté humaine travaillant sur elle-même. Or, c'est un dogme universellement admis par les chrétiens — les premiers protestants étaient même là-dessus presque plus rigoureux encore que les catholiques — que la charité est impossible à pratiquer sans la grâce divine. Adhérer à la société formée par M. Desjardins c'était donc, pour un chrétien, pour peu qu'il fût clairvoyant, reconnaître que le christianisme n'est pas indispensable pour asseoir la vraie charité, que l'amour des hommes peut exister sans l'amour de Dieu, que la grâce enfin n'est plus indispensable pour la moralité véritable. C'était véritablement abdiquer le christianisme.

Mais, disait M. Desjardins, qui vous empêche de continuer à croire à la nécessité de la grâce? A tout le moins vous devez admettre que la bonne volonté naturelle peut s'exercer pour améliorer la nature humaine, et sinon pour achever en l'homme le sacrifice de son égoïsme, du moins

pour en immoler quelques parties. Dès lors, vous pouvez sans crainte venir à nous. Nous respecterons votre foi en une grâce surnaturelle. Nous nous efforcerons d'imiter vos vertus et ce qu'il y a de naturel, de psychologiquement fondé dans vos pratiques, nous nous instruirons à votre exemple. Vous serez parmi nous un ferment de vie morale. Si nous n'arrivons pas jusqu'à vos hauteurs, du moins nous nous efforcerons de vous suivre et de gravir derrière vous les pentes.

Ce langage était et séduisant et flatteur. Je ne veux pas penser qu'il recélât le moindre grain d'ironie. Cependant, malgré ses séductions, il fallait y résister. Par le fait même que l'on est chrétien on croit à l'excellence morale du christianisme, on professe que le christianisme seul est capable de conduire l'homme à ses fins, et d'assurer non seulement le salut dans l'autre vie mais même ici-bas la charité fraternelle, la vertu véritable et la vraie civilisation. Dès lors, un chrétien ne donnerait-il pas un démenti à ses croyances en faisant partie d'une association qui se donne pour but la rénovation de la vie morale individuelle et sociale et en même temps prétend arriver à cette réforme en se passant de tout dogme religieux et de tout secours d'en haut? N'y aurait-il pas là une implicite apostasie?

Car il ne s'agit pas ici d'une œuvre limitée, matérielle et déterminée où croyants et incroyants peuvent fraternellement coopérer, telle qu'une société d'assistance par le travail, de secours mutuels ou de tempérance, il s'agit d'une refonte entière de la vie, de ce qui est la raison d'être du christianisme, à tel point que si, par impossible, M. Desjardins réussissait dans ses desseins il aurait expérimentalement démontré l'inutilité pratique du christianisme, c'est-à-dire démontré sa fausseté. Car si l'homme a en lui assez de force pour se racheter, à quoi bon non seulement l'Église, mais la Rédemption et le Christ lui-même ?

L'insistance de M. Desjardins à appeler à lui les chrétiens et les catholiques fut vraiment étrange. Il est le plus subtil, le plus respectable et le dangereux ennemi de leurs croyances et il leur demandait de s'unir à lui ! Un moment on a pu le prendre pour un allié. Beaucoup peut-être le pensent encore. Je crois avoir montré les dangers de cette alliance.

Est-ce à dire maintenant que nous devons condamner l'entreprise de M. Desjardins et de ses amis, que nous devons entraver leur œuvre et nous mettre à la traverse ? Il ne le semble pas. Car, après tout, ce qu'ils disent n'est pas mauvais.

Ils réapprennent aux libres penseurs les maximes les plus importantes de la morale naturelle et même de l'Évangile. Ils appellent l'attention des hommes légers sur la nécessité de la réforme intérieure et du combat spirituel. Tout cela est vrai, tout cela est bon. Les âmes qu'ils auront ainsi éveillées à la vie morale, dont la bonne volonté ne faiblira pas, trouveront au bout de cette bonne volonté les faiblesses, les impuissances que M. Blondel a si bien analysées dans l'*Action*, elles chercheront alors une force qui les aide et, la cherchant, l'auront par là même déjà trouvée.

Il n'est pas jusqu'aux chrétiens à qui la lecture des petits Bulletins de l'*Union pour l'action morale* ne puisse faire du bien. M. Desjardins et ses compagnons retrouvent par un effort personnel les vérités élémentaires que les plus usuelles pratiques chrétiennes mettent à la main de tous. Il faut se vaincre, se surveiller, s'observer, la paix ne se trouve que dans le détachement et le sacrifice, toutes ces maximes communes du christianisme, ils les retrouvent et les découvrent et nous les redisent avec une ingénuité charmante. Mais de leur effort même sort une vertu. Leurs expressions, bien que bégayantes et parfois tout à fait impropres, ont une saveur, une verdeur qui peut réveiller chez les chrétiens mêmes le goût

des choses morales. Leurs formules rompent l'habitude que nous avons des nôtres et nous y font trouver une force et une portée nouvelles.

II

Telles furent les considérations par lesquelles tout en louant les intentions et la relative utilité de la fondation, nous refusâmes nettement de nous y associer. M. Desjardins se montra assez affecté de ces observations et il affirma que ceux qui parlaient ainsi ne l'avaient véritablement pas compris.

Il faut rendre grâce à M. Séailles. Nous savons aujourd'hui qu'un catholique qui croit aux peines éternelles ne saurait entrer dans l'*Union*. Non que l'orateur se soit exprimé avec cette simple franchise, car il dit même au contraire expressément, en un endroit, qu'il ne veut « porter atteinte à aucune croyance, ni trancher par une négation brutale le problème de nos destinées », mais cela est clair de reste et résultera à l'évidence des citations que nous allons faire. Or, M. Séailles, qui paraît avoir remplacé feu Lagneau dans la direction philosophique de l'*Union*, exprimait certainement la pensée collective de l'œuvre. Voilà donc un premier accroc à la neutralité que l'on affichait.

D'autres viendront aussi clairs encore et peut-être plus décisifs. La racine d'antichristianisme, dénoncée dès le début par des gens vraiment assez clairvoyants, portera peu à peu ses fruits. C'est une conséquence qui ne peut manquer. C'est aujourd'hui le dogme de l'enfer qui est nettement biffé. D'autres le seront plus tard.

Et quand je dis : « Le seront », c'est parce que j'ai de nos dogmes une connaissance peut-être un peu moins incertaine que M. Séailles, car ce n'est pas trop être téméraire que de dire que, dans sa pensée, c'est à peu près tous les dogmes du catholicisme, c'est tout ce qu'il croit être le contenu du catholicisme que, sans qu'il le dise ouvertement, il a résolument rejeté, désavoué au nom de la « conscience moderne ».

Il y a en effet deux parties dans la conférence de M. Séailles : l'une, où il énumère les négations de la conscience moderne, c'est-à-dire les croyances que la conscience moderne, selon lui, ne peut plus admettre; l'autre où il expose quelles sont les affirmations positives sur lesquelles, d'après lui, se trouvent d'accord toutes les consciences contemporaines.

C'est dans la première partie (1) que se trouve

(1) *Revue bleue*, 1^{er} mai.

l'énumération de ce que M. Séailles appelle ces « préjugés » anciens, ces « dogmes longtemps admis », auxquels la conscience doit résister pour se découvrir elle-même. Et voici quels sont ces « dogmes » et ces « préjugés ».

Nous n'admettons plus que la loi morale soit une consigne imposée du dehors, un décret arbitraire promulgué par un être qui n'a pas à se justifier devant nous, que nous ne pouvons pas comprendre, auquel nous sommes contraints d'obéir... La crainte du châ-timent, si redoutable soit-il, l'attente d'une récompense, si magnifique qu'on l'imagine, sont des motifs qui ne peuvent qu'altérer le caractère moral d'une action : l'intérêt ne change pas de nature, parce que tout à la fois il recule et grandit. Tant que la loi nous reste extérieure, elle a le caractère d'une contrainte matérielle ; nous la subissons, nous ne nous y soumettons pas. Il n'y a de bien moral que celui qui est accepté par l'individu, reconnu par son intelligence, identifié avec sa volonté vraie. Nous portons nous-mêmes la loi à laquelle nous sommes tenus d'obéir ; l'obligation se confond avec ce que les philosophes ont appelé l'autonomie ; la loi n'est que la raison même devenue personnelle sans perdre sa valeur universelle et son impérieuse autorité...

Nous ne saurions reconnaître à personne le droit de se substituer à la conscience d'autrui. Nul ne peut être dispensé de faire son métier d'homme. Le renoncement à la libre discussion avec soi-même, l'habitude de se laisser mener, de recevoir pour ainsi dire sa

conduite toute faite, ne peut qu'atrophier la conscience laissée sans usage ou la fausser en la subordonnant aux arrêts d'une autorité à laquelle on ne demande plus ses titres... La direction de conscience est une suppression de conscience, dès qu'elle est autre chose qu'une éducation, c'est-à-dire un effort pour se rendre inutile...

Il n'y a pas d'actes qui soient efficaces par eux-mêmes, il n'y a pas de pratique extérieure qui remplace ce que rien ne saurait remplacer. Si la foi qui n'agit point n'est pas une foi sincère, les actes n'ont de sens, de valeur que par la foi qui les inspire. L'acte n'est rien sans l'intention qui le vivifie. On l'a dit avec autorité : « C'est du cœur que partent les mauvaises pensées, les meurtres, les adultères, les faux témoignages, et ce sont là les choses qui rendent l'homme impur ; mais de manger sans avoir lavé ses mains, ce n'est point ce qui rend un homme impur. »

Le pharisaïsme est une loi de la nature humaine : il exprime notre inertie, notre tendance à enfermer pour jamais la vie dans les formes qu'elle a une fois réalisées.

Nous ne reconnaissons pas à des formules, à des attitudes, à des rites, à des gestes sacramentels une vertu purificatrice. C'est se faire une singulière idée de l'Être, en qui l'on réalise le bien suprême, que d'imaginer qu'on le gagne par des présents, qu'on achète son indulgence, qu'on l'accapare ; que de le soumettre à je ne sais quelles incantations qui endorment sa justice et troublent sa raison. La seule pénitence, c'est le sentiment du péché. Il n'y a personne qui puisse faire ici ce que nous ne ferions pas nous-

mêmes ; il n'y a pas de geste, d'acte de dévotion, de dur voyage aux lieux consacrés, de fondation pieuse qui puisse remplacer ce jugement de l'homme sur lui-même, suivi d'un libre mouvement vers la justice et vers la vérité.

La morale ainsi dématérialisée, du même coup s'écroule en nous la vieille idée des sanctions cruelles qu'excuse à peine la naïve indignation dont elles paraissent témoigner. La vengeance ne guérit pas le mal, elle le multiplie.

L'énumération est, je pense, assez nette et assez précise pour que, bien que le catholicisme ne soit nulle part nommé, l'on voie bien que c'est à lui que l'orateur en avait. D'ailleurs le mot seul de « pharisaïsme » nous aurait pu prévenir. C'est celui dont M. Séailles a coutume de se servir pour désigner la morale du catholicisme qui n'admet pas que l'esprit puisse se passer de la lettre, ni l'âme de rites, de pratiques et de formules ; c'est celui dont il s'est publiquement servi pour faire allusion à la thèse de M. Maurice Blondel, c'est-à-dire précisément au livre de morale qui témoigne de la plus intense vie intérieure. Mais il a suffi que M. Blondel aboutît au catholicisme et l'avouât sincèrement pour qu'il méritât de la part de M. Séailles l'épithète de « pharisien ».

Et en se servant de cette épithète, il est visible

que M. Séailles oublie la moitié du sens. Car le Pharisien est sans doute celui qui a foi dans l'efficacité exclusive des pratiques, mais il est aussi celui qui monte très haut dans le temple et qui, debout, dit à Dieu : « Mon Dieu, je te remercie de ne pas ressembler à ce publicain, là-bas, qui t'adore avec crainte et tremblement. » Or, il me semble que « la conscience moderne », en proclamant si haut sa valeur et l'excellence de sa pure moralité, a quelque peu les allures mêmes de ce Pharisien. C'est, comme dit M. Séailles lui-même, l'esprit intérieur qui juge de tout.

Que si maintenant on voulait se prévaloir de ce que le catholicisme n'était pas nommé, de ce que même aucun des dogmes condamnés, moins un, ne lui peut être légitimement attribué, pour dire que ce n'est pas le catholicisme même qui était visé, nous demanderions alors quelle est la doctrine que l'on combattait, où se trouvent professés ces « dogmes » et ces « préjugés », dans quelle école ou dans quelle église, car M. Séailles est un personnage trop sérieux et trop important pour perdre son temps à se battre contre des moulins à vent ! Il a dit d'ailleurs en propres termes que ces doctrines étaient professées et qu'elles atrophiaient des âmes — nos âmes.

Et comme nous connaissons la chanson pour

l'entendre chanter depuis quatre siècles au protestantisme, comme c'est toujours le catholicisme qui a été visé par les accusations de ce genre, qui donc ne sont ni si « nouvelles » ni si « modernes », nous avons le droit de penser que c'est le catholicisme que l'orateur a expressément voulu désigner, que ce sont les dogmes de l'Église catholique qui ont été qualifiés non seulement de « préjugés », ce qui ne serait pas bien terrible, mais aussi, ce qui est plus grave, de parasites étouffant et détruisant dans la vie le principe de toute moralité. La gravité de l'attaque doit expliquer la vivacité des ripostes, et si nous ne nous sentions pas profondément injuriés, c'est alors qu'on pourrait dire que notre vitalité est atteinte.

III

Dans tous ces reproches, ceux qui nous indignent nécessairement le plus, ce sont ceux que nous ne méritons pas. Qu'on nous reproche notre croyance à l'Enfer — au Paradis même — cela nous touche assez peu, car il est vrai que nous professons ces dogmes et que nous pensons avoir pour cela de bonnes raisons. Mais que l'on s'obstine à mutiler nos doctrines et que, les ayant mu-

tilées, on en montre les débris difformes comme étant cela même que nous croyons, nous nous plaignons avec raison d'une double injustice : d'une erreur sur les conclusions dernières, d'une inexactitude de fait. C'est une chose singulière, dont nous ne cesserons de nous plaindre jusqu'à ce que l'on veuille bien nous entendre, que des hommes savants, rompus aux méthodes de l'histoire, n'osent pas parler d'Aristote, d'Épicure, de Zénon ou de Descartes, sans les avoir scrupuleusement étudiés et qu'ils se hasardent à parler au public du christianisme, du catholicisme, des choses religieuses sans s'être informés. Ils vivent sur de vagues souvenirs de catéchismes lointains, affaiblis par l'incrroyance, déformés par les lectures hostiles, et ils ne se donnent pas la peine de s'instruire des choses dont ils parlent avec autorité. Nous demandons qu'on étudie le catholicisme dans les textes de ses conciles, dans ses catéchismes officiels, dans ses théologiens autorisés, qu'on lui applique enfin les méthodes qu'on applique à toutes les autres doctrines. Nous ne réclamons aucun privilège, nous ne demandons que l'objectivité de l'étude et, quand on nous accuse de « préjugés », qu'on s'en délivre soi-même.

Redisons donc, puisqu'il faut le redire, bien que cela doive faire sourire tout lecteur instruit, que

le chrétien ne regarde pas son Dieu comme un caporal qui donne des commandements sans raison, que le catholicisme n'a jamais pensé que les rites, les formules, les cérémonies, les pratiques, même les sacramentelles, aient une valeur quelconque en dehors de toute intention, que l'Évangile n'est pas dans l'Église tellement oublié et recouvert du lichen parasitaire des observances que nous ne connaissions le texte de saint Matthieu cité par M. Séailles. Cet « On » dont il parle s'appelle chez nous Jésus, et sa parole a bien pour nous quelque autorité, puisque nous la proclamons divine. Les indulgences — on voit que tout n'est pas nouveau dans les reproches de M. Séailles, — les aumônes, les pèlerinages n'ont pas de valeur sans les élans de bonne volonté qu'ils supposent, qu'ils manifestent ou qu'ils excitent. Et s'il est vrai que le catholicisme a toujours attaché aux choses du corps une très grande importance, c'est parce qu'il est convaincu que l'homme n'est pas un esprit pur, que sa volonté intime est profondément liée à des viscères et à des organes, que la vie organique fournit à la vie de l'âme à la fois un support et un matériel et que les puissances intérieures ne sauraient être pacifiées si on n'a pris soin d'abord de dominer et d'apaiser les mouvements de la chair. C'est ce que

M. Séailles reconnaît lui-même dans sa conférence sous une autre forme, au moment où il parle avec éloquence de la liberté. « L'homme n'est ni ange ni bête », c'est tout ce que dit le catholicisme. Pascal ajoute avec une énergie que l'on peut trouver brutale, mais qui n'est que juste : « Et le malheur est que qui veut faire l'ange fait la bête. »

C'est pour ne pas laisser l'homme « faire la bête » que le catholicisme n'a pas voulu le traiter en « ange ». Et ici le catholicisme a pour lui toute la psychologie la plus savante et la plus « moderne ». Car à quoi ont abouti les travaux des Wundt, des William James, des Taine, des Ribot, sinon à montrer que l'esprit de l'homme ne peut pas être traité comme indépendant du corps, qu'il lui est très étroitement lié et qu'en toute chose pratique, en pédagogie comme en morale, on ne peut compter sur le corps qu'en comptant d'abord avec lui ? La conscience moderne serait-elle par hasard tellement séparée de la science, sa contemporaine, qu'on ne pût les mettre en présence sans les faire se contredire ? Ce ne serait pas sans dommage pour l'une des deux et, si l'on me permet de pronostiquer, je craindrais que ce ne fût pas la conscience qui eût l'avantage.

Laissons donc de côté ces reproches qu'on nous fait de « matérialiser » la religion et la vie morale.

Nous obéissons à Dieu, non pas sans raison, ou parce qu'il est un maître autoritaire et brutal, mais parce qu'il est, en même temps que l'autorité souveraine, la bonté suprême, parce qu'il est « notre Père ». Cette paternité nous suffit pour nous servir de raison pratique là même où la raison théorique défaille. Nous sommes par là aussi raisonnables que l'enfant qui reçoit de la main paternelle l'aliment ou le conseil, ou que M. Séailles lui-même quand il monte en chemin de fer sans avoir au préalable vérifié de ses propres yeux l'état de la voie et la solidité des essieux. Nous nous trouvons ici en présence de l'objection soulevée pour la première fois par Kant contre les morales liées à une métaphysique ou à une religion, que ces morales ne sont pas vraiment morales parce que la conscience qui les accepte est hétéronome. Or, on nous assure qu'il n'y a de moralité véritable que là où il y a autonomie. La question vaut la peine d'être discutée en elle-même. On nous permettra d'y insister.

IV

Kant a dit que la loi morale devait être autonome, c'est-à-dire que la volonté, pour être vrai-

ment morale, devait poser la loi pour se l'imposer ensuite. Cette volonté qui pose ainsi la loi, est une volonté libre et raisonnable, la volonté, pour ainsi dire, essentielle de l'humanité, de ce qu'il appelle *homo noumenon*, de l'essence humaine qui se retrouve en chacun de nous.

A prendre les termes de Kant dans le sens le plus naturel, il n'y a là rien que le catholicisme ne puisse accepter. Sans doute le catholicisme ne peut admettre que chaque homme se fasse à lui-même sa loi ; la loi morale comme les autres est une loi dont les termes ni la formule ne dépendent de la volonté d'aucun de nous. Mais cette loi, à la différence des autres, peut être transgressée, elle nous est donc proposée plutôt qu'imposée et par suite l'homme n'est véritablement moral qu'à la condition de se constituer une autonomie, c'est-à-dire d'accepter ou de faire sienne par une libre volonté la loi qui lui est proposée. Cependant cette autonomie n'est pour chaque homme individuel, pour mon lecteur ou pour moi, qu'une autonomie relative et d'acceptation, non une autonomie absolue et de position. Nous ne faisons pas la loi, nous l'acceptons. C'est ainsi que le soldat qui reçoit un ordre n'est pas moral s'il ne fait que se soumettre seulement à la force des contraintes mécaniques, mais devient moral s'il acquiesce à cet ordre qu'il

n'a point fait. Par son acquiescement et par son acceptation il en devient pour sa volonté motrice le véritable auteur. Mais il serait insensé de prétendre que c'est le soldat qui a posé réellement l'ordre et qu'il ne dépend en l'exécutant que de sa seule volonté.

Il ne semble pas d'ailleurs que Kant l'ait lui-même entendu ainsi. Autant que l'on peut juger de sa pensée au milieu des équivoques qui l'enveloppent et peut-être la dénaturent, Kant ne paraît pas avoir voulu faire autre chose que signaler dans la libre acceptation raisonnable une des conditions de l'acte moral. Il ne m'en coûte nullement pour reconnaître qu'il y a là une originalité véritable. Cette idée, sans doute, était implicitement contenue dans les doctrines morales chrétiennes, mais je ne crois pas que personne avant Kant en eût montré l'existence avec une force et une précision également scientifiques.

L'indépendance que Kant réclame pour la morale est, si l'on va au bout de ses expressions, une indépendance particulière. La loi morale n'est pas indépendante en chaque volonté individuelle, elle dépend en vous ou en moi de notre volonté, à la condition que cette volonté soit raisonnable, et reflète la volonté essentielle de l'humanité en soi. Or, que peut être cette humanité en soi, sinon ce

par quoi chaque homme individuel se met en communication avec l'ensemble des choses, sinon par conséquent l'intelligence, la raison même avec toutes les nécessités représentatives qui du dedans ou du dehors viennent s'imposer à elle ?

Obéir à la raison nous paraît donc le premier devoir et c'est de celui-là que découlent tous les autres. C'est ici la racine commune de l'action et de la pensée, de la science et de la morale. En ce point on peut même dire avec Kant que la pratique commande la théorie, que la morale commande la science, et l'on peut dire aussi, si l'on veut, que la loi à laquelle nous obéissons de la sorte est une loi autonome. Elle est nôtre, en effet, et non étrangère. Ainsi toutes les expressions par lesquelles Kant a marqué l'originalité de la vie morale, nous pouvons les adopter.

Mais ici intervient le néo-criticisme français. Il paraît vouloir affirmer que Kant a réclamé l'autonomie absolue de chaque conscience, en sorte que chaque homme à chaque instant poserait librement sa loi. Une telle doctrine est la ruine même de toute morale, car si la liberté individuelle règne en maîtresse dans la confection des lois de l'action pratique, ce n'est plus l'unanimité et l'entente que produira la morale, mais le désordre et l'anarchie. Chacun agira comme il l'entendra

et se conduira à son caprice. C'est tout le contraire de la morale.

Quand on présente au néo-criticisme ces objections, M. Renouvier et M. Pillon protestent. Mais nulle part, que je sache, ils ne se sont très nettement expliqués. Pensent-ils vraiment que chaque individu humain est absolument autonome, peut par un effet de sa liberté seule se donner la loi qu'il veut et, par ainsi, être véritablement moral dès qu'il obéit à la loi qu'il s'est librement donnée, ou bien veulent-ils dire que la raison propose une loi à la volonté individuelle et que chacun de nous reste libre de l'accepter, mais qu'il est moral par le fait de son acquiescement tandis que par le refus de cet acquiescement il s'exile lui-même hors de la moralité?

Dans le premier cas, c'est bien l'anarchie morale qui est proclamée; dans le second, on revient à l'autonomie d'acceptation que le catholicisme peut parfaitement admettre.

Il est vrai que dans les passages mêmes où M. Renouvier semble incliner vers cette seconde solution il soutient toujours que la morale doit demeurer libre de toute attache métaphysique, indépendante de tout dogme accepté par la raison. Et ainsi l'opposition entre le catholicisme et le néo-criticisme paraît être irréductible, car

le catholicisme ne peut pas admettre que la loi morale proposée à notre acceptation ne soit pas logiquement posée devant la raison comme émanant d'une volonté souveraine et législatrice dont le droit sur chacun de nous, pour être éminemment raisonnable et moral, n'en demeure pas moins entier.

Cependant si, pour éviter l'anarchie morale, M. Renouvier consentait à nous accorder que la raison joue le rôle principal dans la découverte de la loi proposée à notre acceptation, nous pourrions peut-être lui montrer que le catholicisme dépasse sans doute, sur ce point, le néo-criticisme, mais que, s'il le dépasse, il ne le contredit pas essentiellement.

Car alors nous admettons, les uns et les autres, qu'il existe un premier devoir qui consiste à obéir à la raison. Ce devoir ne dépend d'aucune théorie. Il est l'évidence même. Pour savoir, il faut agir, car le savoir est un mode de l'agir. Donc c'est en vertu d'une loi de l'action que la pensée est posée. La morale domine la science, c'est entendu. Mais pourquoi et comment? — N'est-ce pas en vertu de la même évidence raisonnable qui, tout à l'heure, va nous obliger à régler nos actions sur nos pensées, nos façons d'agir sur nos connaissances scientifiques? Oui, à l'origine, la

volonté met en branle l'intelligence, mais cet acte même de la volonté n'est pas aveugle, il est accompagné de lumière. L'acte premier est un acte commun de la raison et de la volonté où l'antériorité de l'une des facultés sur l'autre est logique bien plutôt que chronologique et réelle.

Mais en dehors de cet acte premier, tout homme de bon sens reconnaîtra que les seuls actes moraux sont ceux que l'homme accomplit d'après des raisons. Un acte sans raison est l'acte d'une brute, ce n'est pas un acte humain, à plus forte raison n'est-ce pas un acte moral. A l'origine, savoir et agir ne font qu'un. Tout de suite après, il n'est moral d'agir que d'après ce que l'on sait. La morale et la science ne sont pas des ennemies, mais des alliées. Nos jeunes gens qui viennent nous crier : « Ne nous inquiétons pas de savoir ou de comprendre, efforçons-nous et peignons dans l'ombre » ; ceux encore qui viennent nous dire : « Laissons la science et contentons-nous d'aimer », tous ces auteurs, qui en dépréciant la science pensent servir la morale, me paraissent des disciples directs de Kant et de nos néo-criticismes, et des disciples fort dangereux. Car qu'est-ce qui prouve que l'effort vaut par lui-même ? Au milieu de ces efforts opérés à tâtons, dans les ténèbres, les hommes ne risquent-ils pas de s'entretuer ou du moins de se

blessé? Et l'amour même, s'il manque de lumière, vaut-il bien mieux? Il y a les raisons du cœur, je le veux, mais pour être des raisons du cœur, sont-elles moins des raisons?

Donc il faut à l'humanité des propositions théoriques plus ou moins logiquement démontrées mais toujours rationnellement acquises pour que la volonté individuelle puisse, en s'y conformant, mériter d'être appelée véritablement morale. Or, toute proposition rationnelle s'impose à l'être individuel qui la pense. Donc dire que la volonté doit, pour être morale, suivre la raison, c'est dire que la morale ne saurait être indépendante. Si la raison ne peut, comme le croit le néo-criticisme, que découvrir les lois objectives de la science positive, la volonté devra accepter ces lois; si la raison peut aller plus loin et découvrir au-delà des réalités visibles un principe moral de l'univers, la volonté devra aussi accepter les lois posées par ce souverain législateur. La morale, dans un cas comme dans l'autre, est également dépendante.

Et des deux alternatives, la plus satisfaisante, la plus vraiment conforme au génie moral du criticisme n'est pas la première. Car se soumettre aux lois brutes de l'univers, c'est, pour la volonté morale, quelque chose d'humiliant, elle se courbe

pour le bien-être et le profit sous le joug des nécessités qu'elle juge et qu'elle domine de toutes ses aspirations vers la justice et vers la bonté. C'est le supérieur qui volontairement se soumet aux forces incoercibles de l'inférieur.

Que la métaphysique au contraire établisse l'existence d'un Dieu, la volonté humaine alors n'a plus, pour ainsi dire, à rougir de sa soumission, elle obéit à Un qui est plus grand qu'elle et meilleur qu'elle et les raisons pour lesquelles elle s'incline ainsi volontiers devant ses ordres sont des raisons élevées qui, loin de l'humilier, ne peuvent que l'anoblir. Car obéissant à Celui qui est bon, elle travaille à faire régner dans le monde la bonté; en suivant les lois fixées par la Volonté supérieure, elle s'élève jusqu'à la participation de cette volonté, elle n'abaisse pas la morale devant la mécanique, elle surélève la morale humaine jusqu'à en faire un rayonnement de la moralité divine.

V

Ainsi, nous ne pensons pas poser nous-mêmes la loi à laquelle nous obéissons, mais quelles que soient les imprécisions voulues de son langage, M. Séailles ne le pense pas plus que nous-mêmes.

Il a beau parler de volonté, d'autonomie de la conscience qui se donne à elle-même sa loi, au fond, il est bien obligé de reconnaître, à côté d'une volonté fausse, une volonté VRAIE; vraie, qu'est-ce à dire sinon que la vérité est impersonnelle, découverte par la raison et donc que nous ne la constituons pas et que, si nous l'acceptons, nous ne la faisons cependant pas? De ce que, pour nous, la loi morale est un commandement de Dieu, on s'est imaginé que nous admettions les idées césariennes du légiste Puffendorf (1), on imagine Dieu comme un tyran imbécile et après avoir vidé notre Dieu de tout ce qui fait sa divinité on nous accuse de servilité envers l'idole qu'on nous a forgée.

Nous ne croyons pas que les pratiques, les choses purement mécaniques et corporelles aient par elles-mêmes, en dehors d'un esprit qui les anime, aucune efficacité. Même le baptême des enfants exige une intention de la part du baptisant. La pénitence exige la contrition. Le mariage résulte de la volonté réciproque des époux. Il n'est pas d'acte chrétien où ne soit nécessaire un

(1) C'est ce que dans les manuels de philosophie pour le baccalauréat on appelle la « morale théologique », bien qu'aucun théologien à ma connaissance n'ait soutenu cette théorie. Mais les théologiens ont eu beau protester, les auteurs de manuels n'ont pas songé à rectifier leur erreur.

mouvement de l'esprit. Il est d'ailleurs tout à fait contraire à une bonne méthode de parler des sacrements qui n'ont pour objet essentiel que la vie surnaturelle comme s'ils avaient pour objet la vie purement morale. C'est là une distinction que ne devraient pas manquer de faire nos philosophes qui parlent du catholicisme et qui ont, je n'en doute pas, le souci d'en parler avec justice pour satisfaire leur conscience et avec justesse pour conserver leur bon renom de savants.

Nous croyons que c'est dans la conscience personnelle que se forment et la vertu et le péché. Les directions que nous réclamons, les autorités auxquelles nous nous soumettons sont autant d'exigences de la conscience humaine, et, loin d'atrophier la vie intérieure personnelle, cette vie en a besoin pour naître, pour s'alimenter et pour se revivifier. La conscience catholique n'est point une conscience morte et, si on parle chez nous si souvent d'abnégation du sens propre et de renoncement à sa volonté, c'est parce que l'on sait bien que la mort est la condition de la vie, qu'il faut se perdre pour se retrouver, et que la tige de la volonté vraie, pour parler comme M. Séailles lui-même, ne monte jamais plus droite et plus robuste que lorsqu'elle prend racine dans la poussière anéantie de ces caprices, de ces désirs qui consti-

luent en nous une pseudo-volonté. L'homme, d'ailleurs, étant un être social, — et M. Séailles ne le nie point — a besoin d'être enseigné et conseillé. Rien ne remplace et rien du dehors ne peut faire sourdre la bonne volonté essentielle, mais les applications de cette bonne volonté ont souvent besoin des lumières du conseil et, liée aux choses du corps, elle ne saurait négliger ni les vues objectives d'une prudence désintéressée, ni les connaissances acquises par l'expérience dans la culture des âmes. Cultiver, c'est faire vivre et, loin d'atrophier le développement en faisant de la plante une chose inerte, c'est au contraire augmenter sa croissance et sa vigueur.

Et enfin la prière des chrétiens, loin d'être une incantation magique ou un remède appliqué mécaniquement du dehors sur les blessures de la conscience, n'est qu'une demande soumise qui monte du cœur du fils vers le cœur du Père et qui finit toujours par se résoudre toute en ce soupir de l'âme confiante : « Père, que ta volonté se fasse et non la mienne ! »

Voilà tout notre pharisaïsme. Après cela et cela posé et compris, nous ne renions rien, ni les cha-pelets, ni les pèlerinages, ni les indulgences. Et ceux qui, comme M. Séailles, parlent de la solidarité de tous avec tous, de la responsabilité

solidaire de tous les hommes devant le mal, devraient, ce me semble, mieux comprendre ce beau dogme du catholicisme dont Georges Goyau a à plusieurs reprises si éloquemment parlé (1), et que l'on nomme la communion des saints. Car le dogme des indulgences n'est autre chose que la conséquence de cette intime solidarité de tous les fils de Dieu avec leur Frère divin, Jésus, et avec tous les autres frères humains glorieux, souffrants ou combattants encore.

Quant à nos dogmes des sanctions futures et éternelles, au Paradis et à l'Enfer, nous savons bien qu'ils scandalisent certains esprits. Mais ce scandale n'est pas d'aujourd'hui. Les arguments que l'on nous présente contre l'Enfer ne sont pas des acquisitions de la conscience contemporaine. Ils remontent, dans les temps modernes, à Bayle pour le moins et ne sont que le développement de principes tout païens. Je n'ai pas ici à défendre les sanctions éternelles. Je demande seulement que l'on réfléchisse qu'elles sont fondées sur ces deux principes qui sont de purs corollaires de la justice : 1° Toute bonne volonté doit voir ses conséquences s'épanouir en bien, toute mauvaise volonté doit voir les siennes s'épanouir en mal ;

(1) *Autour du Catholicisme social*, in-18, PERRIN.

2° A aucun moment de la durée, la mauvaise volonté ne peut porter les mêmes fruits que la bonne volonté.

On nous dit que « la crainte du châtement, l'espoir d'une récompense sont des motifs qui altèrent la moralité de l'action », on accuse la morale catholique d'être une morale de l'intérêt, une morale de marchands, d'usuriers et de mercenaires, c'est-à-dire au vrai une morale extérieure à la véritable moralité. Mais dans un livre récemment publié pour la première fois, notre grand Bossuet avait déjà répondu.

VI

Écrivant en effet un second *Traité sur les états d'oraison* (1), Bossuet, abordant de front la question du pur amour, en arrive à discuter la légitimité de l'espérance et de la crainte pour parvenir jusqu'à Dieu. Par là c'est toute la question des sanctions de la loi morale qui se trouve en réalité traitée et Bossuet expose dans toute sa pureté la doctrine catholique.

On sait en effet que les nouveaux mystiques,

(1) Publié par M. LÉVÊQUE, in-8°, DIDOT. 1897.

contre lesquels écrivait Bossuet, soutenaient que la crainte de l'enfer ou l'espérance du paradis corrompaient la pureté de l'amour et qu'il n'y avait d'amour véritablement digne de Dieu, de charité véritable qu'alors que l'âme aimait Dieu exclusivement pour lui-même, sans aucune espèce de retour sur soi. Or, ce sont bien les mêmes reproches que nous fait M. Séailles quand il nous dit : « La crainte du châtement, si redoutable soit-il, « l'attente d'une récompense, si magnifique qu'on « l'imagine, sont des motifs qui ne peuvent qu'al- « térer le caractère moral d'une action ; l'intérêt ne « change pas de nature, parce que tout à la fois « il recule et grandit ! » C'est bien des deux parts une même accusation : l'homme qui craint ou qui espère est un vulgaire intéressé, un calculateur cupide, il n'aime pas véritablement, il se prête ou il se loue ; il ne se donne pas, il n'est pas véritablement moral.

On conçoit le plaisir d'espèce rare qu'ont dû éprouver les libres penseurs lorsque Kant leur a inventé cet argument. Le christianisme, qui abais-
sait si aisément la superbe des philosophes, sur-
tout des moralistes du xviii^e siècle, par la compa-
raison de la sublimité de sa morale avec leurs
tendances basses ou même leurs grossiers pré-
ceptes, était à son tour humilié devant l'austérité

philosophique et c'était un véritable coup de maîtrise tactique que de rejeter la morale chrétienne en dehors de la morale. Or, en répondant aux néo-mystiques de son temps, en même temps qu'il rétablit la pure doctrine du catholicisme, Bossuet nous permet, à la simple condition de transposer sa réponse, de remettre nous-mêmes au point l'objection que font au christianisme les néo-stoïciens.

Bossuet, s'appuyant sur tous les Pères, en particulier sur ses favoris, je veux dire saint Bernard et saint Augustin, fait voir que l'amour de Dieu comprend l'amour de tout ce que Dieu a fait et donc l'amour de nous-mêmes et qu'ainsi il y a un légitime amour de soi contenu — et contenu nécessairement — même dans la plus pure charité. Dieu veut notre béatitude ; aimer Dieu c'est précisément vouloir ce qu'il veut, vouloir donc cette béatitude, la désirer, l'espérer, craindre de la perdre, toutes formes du vouloir, c'est tout uniment aimer Dieu.

On n'a pas besoin, pour être parfait, de séparer dans sa pensée deux choses que le saint apôtre unit partout et qui sont aussi ramassées dans cette demande de l'oraison dominicale : *Que votre règne arrive !* Il est donc clair que ce désir et la demande du bonheur futur, malgré les raffinements des nouveaux mysti-

ques, selon les sentiments de tous les saints, à commencer par les apôtres, appartient à la charité et à la charité parfaite (1).

Saint Bernard, dont Bossuet rapporte plus loin les propres paroles qui furent les dernières qu'il écrivit, explique à merveille tout cela dans cette haute doctrine :

Vous ne priez pas bien si, en priant, vous cherchez autre chose que le Verbe, ou que vous ne cherchiez pas pour le Verbe même, *parce que tout est en lui*. Ce serait donc sans raison qu'on demanderait autre chose au Verbe, puisque le Verbe est toutes choses. Car si nous persévérons dans le besoin de demander aussi les choses temporelles, lorsque ce Verbe en est le motif, comme il est juste, ce ne sont point ces choses que nous recherchons, mais celles pour lesquelles nous les demandons à Dieu. Ceux-là nous entendent, qui ont appris à faire aimer l'image de toutes ces choses pour mériter le Verbe.

Et Bossuet ajoute presque tout de suite :

Il nous suffit d'avoir vu ici que l'âme la plus parfaite, l'épouse, en un mot, pousse sans fin ses désirs de jouir de Dieu ; que cette sublime récompense ne la rend jamais mercenaire ; que c'est aimer Dieu pour Dieu que de la rechercher ; que cette âme

(1) P. 201.

demande aussi, mais pour le Verbe, les choses temporelles (1).

Ainsi la jouissance de Dieu, la béatitude est comprise dans le Verbe qui est la pensée ou l'ordre, ou la loi de Dieu et aimer la béatitude ou la jouissance de Dieu, c'est tout uniment aimer Dieu.

Si l'on veut appeler intérêt, dit encore Bossuet, une si grande dignité de l'homme, on le peut, mais improprement. Et l'idée première et originale que les saints nous ont donnée de la béatitude porte d'abord au grand et au sublime, et encore, dans le grand et dans le sublime, à ce qu'il y a de plus excellent, qui est d'être l'image de Dieu, puisque c'est là proprement que consiste l'excellence de notre nature (2).

On pourrait aller plus loin, et montrer à la suite de Bossuet comment saint Anselme est le premier à avoir parlé d'intérêt à propos de béatitude, comment c'est Duns Scot qui a voulu systématiser dans sa théologie cette idée de l'intérêt et l'on tirerait de là d'utiles réflexions, en faisant voir que les inventions des théologiens ne sont pas toujours heureuses et que les expédients inventés pour accommoder la doctrine à certains esprits peuvent bien se retourner à la longue contre la

(1) P. 233.

(2) P. 237.

doctrine même, ce qui nous apprend que la meilleure défense du christianisme se trouve dans sa pure et fidèle exposition ; mais contentons-nous d'indiquer ces choses puisque tel n'est pas aujourd'hui le but de notre discours.

Pour atteindre ce but même, il nous suffira maintenant d'opérer sur la parole de Bossuet la transposition qui nous permettra de répondre aux kantiens et aux néo-stoïciens, dont M. Séailles se fit le porte-parole.

Et la transposition véritablement n'est pas difficile. Car, à la place de « béatitude » et d'« amour », il suffit d'écrire « justice », et, au lieu de « Verbe », de mettre « Loi ».

Être moral, en effet, même d'après Kant, c'est vouloir la loi, la loi tout entière, la loi dans tout son développement et toutes ses conséquences, que ces conséquences portent sur moi ou qu'elles me soient étrangères. Or, la loi morale est une loi de justice, une loi où tout effort normal doit avoir des effets normaux, une loi universelle qui domine toute existence et dont le règne doit tout gouverner ; il est donc compris dans la loi que les conséquences d'un bon vouloir doivent être bonnes, et mauvaises les conséquences d'un mauvais vouloir. Si je veux bien, finalement, je serai heureux, malheureux, si je veux mal.

Si donc je veux la loi, si je lui obéis, je veux mon bien, ma récompense dans la loi même, je ne veux pas mon mal, c'est-à-dire au vrai que je ne veux pas la désobéissance à la loi. Espérer, craindre, en tant que je suis un homme qui prévoit et qui sent, au lieu de demeurer dans l'abstention impassible et impossible que suppose Kant au mépris de toute psychologie, ce n'est donc pas autre chose que vouloir la loi, en sorte qu'au lieu de désobéir à la loi morale, de sortir par l'espérance ou la crainte de la véritable moralité, j'y rentre, au contraire, parce que celui qui voudrait en sortir ne le pourrait essayer qu'au mépris même de la loi.

Cette déduction est sans doute un peu brève et ramassée. Elle me paraît cependant claire, et j'estime qu'elle est suffisante. Et il me plaît de redire qu'elle n'est que la transposition des raisonnements de Bossuet que j'ai rapportés plus haut, que le développement de cette parole si remarquable et si pleine de saint Bernard répétant le préambule du quatrième Évangile : « Le Verbe est toutes choses. »

Ce n'est pas le christianisme qui est sorti de la loi et de la moralité, ce sont les kantien et les raffinés du néo-stoïcisme. Car la moralité n'est autre chose que la mise en harmonie de la volonté

humaine avec la loi souveraine qui conduit tout et ordonne tout. Cette loi aperçue par la raison s'impose à notre conscience et cette révélation intérieure fait le fond de notre autonomie morale. Le tort de Kant est de ramasser toute la loi dans le commandement, dans l'impératif, c'est-à-dire dans ce qu'il y a au fond de moins élevé et presque de plus brutal. Il fait de la loi morale une loi à part, quelque chose d'étranger à la nature, et non pas de surhumain, mais d'irrationnel et d'extra-humain. Pour le christianisme, au contraire, la loi morale est comme toutes les autres lois, l'expression du Verbe de Dieu. Elle n'est étrangère ni à la nature ni à notre raison. En l'aimant, en la voulant, nous devons aussi nous vouloir nous-mêmes dans notre juste rapport avec tout le reste, et nous aimons ainsi Dieu en obéissant à la loi, en suivant son Verbe, car « le Verbe est toutes choses. »

C'est toute la question des sanctions qui sous des formes nouvelles revient se poser. Et en vérité il semble que même les philosophes y aient assez souvent répondu. La justice exige la sanction. Comment la justice de l'âme juste pourrait-elle donc être altérée en se réjouissant de voir la justice triompher en elle, et en quoi cet assentiment joyeux à la justice, même quand on en éprouve

personnellement les effets bienfaisants, peut-il être contraire à la justice? Quel est donc ce sophistique raffinement qui, par une humeur chagrine, veut que le juste, de peur de sa propre joie, détourne ses yeux du Juste et s'abstienne d'applaudir au triomphe de la justice? La joie serait-elle donc un mal et la justice cesserait-elle d'être justice dès que nous pouvons nous en réjouir? Voilà bien les humeurs du jansénisme.

D'autant qu'en détachant l'homme de toute considération des sanctions, en exigeant, pour qu'il soit moral, qu'il se détache absolument de lui-même, on lui impose, en outre d'une condition injuste, quelque chose d'impossible. Car l'homme n'agit que quand une émotion lui fournit un motif d'action : ici encore la prétendue conscience moderne ne devrait pas oublier les résultats de la science. Que démontrent en effet les Lange, les Dumas, les Ribot (1)? Que les *apathiques*, c'est-à-dire les gens qui ne ressentent aucune émotion, qui ne s'émeuvent de rien, qui ne s'intéressent à rien, sont des *abouliques*, c'est-à-dire qu'ils n'ont, en même temps qu'aucun intérêt, aucune sorte de volonté. En sorte que inter-

(1) LANGE. — *Les Émotions*. — 1 vol. in-18, ALCAN. — D^r DUMAS. — *Les États affectifs et la mélancolie*. — 1 vol. in-18, ALCAN. — RIBOT. — *Psychologie des sentiments*, 1 vol. in-8^o, ALCAN.

dire à l'homme, par ce raffinement janséniste dont j'ai parlé, de s'intéresser à la vertu et à la justice, c'est vouloir lui interdire d'agir pour la justice et pour la vertu. Système de morale véritablement étrange !

Nous pouvons donc — à moins que la justice ait cessé d'être moderne — espérer encore le Paradis et craindre encore l'Enfer. Ce ne sont d'ailleurs pas là nécessairement des récompenses ou des peines surajoutées du dehors. L'Enfer, en particulier, n'est pas une vengeance entendue au sens des vengeances humaines qui croient guérir un mal par un mal. Il y aurait là, comme dit M. Séailles, accroissement et non pas diminution de mal. L'Enfer est tout autre chose. Il est la fructification éternelle du mal commis, de la justice lésée, une simple application du principe de contradiction. L'injuste n'est pas le juste. Il n'y a pas de raison, il ne saurait y en avoir pour que, à un moment quelconque, l'injuste devienne le juste. Il y faudrait un miracle de la puissance de Dieu, et ce miracle, s'exerçant contre sa justice, s'exercerait aussi contre sa raison. Voilà le fond de notre doctrine. Nul ne songe à en nier le mystère et la redoutable grandeur. Si la conscience moderne y répugne, c'est peut-être que cette vision la trouble plus qu'elle ne la scandalise véritable-

ment. Cette vision apparaît à notre sens catholique comme salutaire tout autant que formidable.

VII

Il n'y a donc rien, croyons-nous, que la conscience moderne ne puisse admettre dans les dogmes catholiques. Il y a dix-huit siècles que cette religion de la vérité et de l'esprit, qu'on nous donne comme inspiratrice de négations qui datent d'hier est entrée dans la conscience humaine. Et quant aux trois affirmations en lesquelles, poursuivant sa conférence, M. Séailles résumait le contenu positif des consciences contemporaines, nous ne pouvons non plus y voir de récentes acquisitions.

Par complaisance singulière pour une formule, à moins que ce ne soit simplement par un jeu d'esprit, M. Séailles a résumé ces affirmations dans la formule : LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ. Il a seulement changé à tel point le sens des mots, des deux premiers en particulier, que la plupart de ceux qui s'en servent ne les reconnaîtraient plus. Car, par liberté, M. Séailles a entendu la liberté intérieure, celle qu'acquiert l'homme en

s'affranchissant de l'esclavage des passions, et il l'explique dans ce passage éloquent :

La vie nous apparaît ainsi comme le perpétuel effort pour se conquérir elle-même. Le temps nous divise : un homme est comme composé de la multitude des hommes successifs qui, tour à tour, délibèrent, se décident, agissent ; il faut qu'à l'homme du désir présent, de la tentation momentanée, dont l'égoïsme est prêt à sacrifier tous ceux qui ne sont pas encore, nous opposions l'idéal vivant de l'homme que nous voulons être, de l'homme qui enveloppe tous les autres, harmonise leurs désirs et leurs actes dans l'unité de sa conduite ; il faut que notre vie, au lieu de n'être qu'une suite de morts successives, soit comme tout entière en chacun de ses instants, que dans le présent elle ramasse le passé et l'avenir, qu'elle réalise ainsi avec la richesse d'être, qui naît de cette harmonie même, la liberté que supposent cette domination du temps et cette maîtrise de soi.

La liberté est ainsi le résultat de la vertu, en un sens, la vertu même. Ce sens eût bien étonné les hommes d'il y a cent ans. Il n'est pas plus neuf pour cela. C'est ainsi que les stoïciens entendaient la liberté. Sénèque disait : *Parere Deo libertas est*, et saint Paul a également proclamé la sainte « liberté des enfants de Dieu ».

Et c'est encore dans saint Paul que nous

trouvons exprimée l'idée fort nette de l'égalité. *Non est acceptio personarum apud Deum...* Car M. Séailles n'entend pas l'égalité comme la suppression des inégalités ou naturelles ou sociales. Il croit que la conscience moderne ne revendique que « l'égalité devant la loi ». Nous croyons ici que M. Séailles a mal entendu ce que l'on dit autour de lui. C'est bien le nivellement social que d'autres qui prétendent, comme lui, se réclamer de la conscience moderne, revendiquent parmi nous. Et s'il faut louer le conférencier de n'avoir pas reconnu dans leurs déclamations le cri de la conscience et de la justice, il est cependant nécessaire de dire qu'il n'a pas complètement exprimé tout ce que la justice exige. Sur ce point, la conscience chrétienne va plus loin que M. Séailles. Car l'inégalité, sans doute, ne peut disparaître, mais il ne faut pas que l'injustice de quelques-uns exagère les différences exigées par la nature. La trop grande richesse et la trop grande misère sont perturbatrices de l'équilibre social. Nous ne pouvons penser qu'il n'y ait pas à la base de ces inégalités exagérées et troublantes des injustices, des abus de force que l'on pourrait prévenir, réprimer et contraindre à réparation. Ce qui fait la force du socialisme et son véritable danger, c'est la plainte de la justice

qui se mêle aux cris haineux de l'envie (1).

Quant à la fraternité, M. Séailles ne nous paraît pas réussir davantage à nous prouver la modernité et du terme et du sentiment qu'il exprime. C'est un fait indéniable, en effet, que les premiers chrétiens s'appelaient « frères » et, mieux, se traitaient véritablement en frères; l'appellation est demeurée usuelle dans les discours chrétiens adressés au peuple, commune dans les ordres religieux. M. Séailles n'y veut voir qu'un synonyme de la charité, un nom nouveau de la solidarité. Mais faut-il donc faire observer à un philosophe d'un esprit si délié que la « solidarité » est précisément, par le lien mécanique qu'elle suppose, tout le contraire de la fraternité? « Solidarité » est un mot du corps, « fraternité » un mot de l'âme. On peut pardonner ces confusions à un homme politique épris de philosophie, tel que M. Léon Bourgeois; on ne peut que s'étonner de les rencontrer sur les lèvres d'un philosophe de profession. Mais ces confusions étaient peut-être forcées. Car M. Séailles ne veut rattacher sa morale à aucune idée divine : en supprimant la paternité, il veut conserver la fraternité. Il est bien obligé alors de baser cette fraternité sur la filia-

(1) Voir notre *Catholicisme et Démocratie*, en particulier c. II, III, v, in-18, LECOFFRE.

tion purement matérielle. Dieu supprimé ou négligé, ce ne sont que des liens de chair et de sang qui réunissent les hommes, ce n'est plus la fraternité mais une solidarité toute brute et matérielle. Il ne faut plus alors parler de miséricorde et d'amour, il ne faut plus parler que de répercussions et de contre-coups, il faut laisser tomber en désuétude ces mots du cœur où s'exprimait l'humaine tendresse et ne parler plus que le brutal langage de la mécanique. Laissez l'âme, laissez l'esprit, laissez le cœur. Ne parlez que de la force. Renoncez à l'humanité. — Vous ne le voulez pas? Vous prétendez être des hommes tels que la raison les exige et que le cœur les réclame? Soit. Mais alors allez jusqu'au bout des démarches de votre raison et des élans de votre cœur. Reconnaissez la filiation spirituelle de l'homme vis-à-vis de Dieu, et enfin, et pour tout dire, si vous voulez être véritablement des frères reconnaissez et adorez le Père qui est aux cieux.

J'ai fini ce trop long examen. M. Séailles voulait retrouver les affirmations communes qui, en dehors de toute métaphysique et de toute religion, peuvent unir tous les hommes de bonne volonté et leur servir de principes, dans l'œuvre de l'action morale. Peut-être, en effet, pourrait-on essayer de faire quelque chose en ce sens. Tout n'est

pas faux dans l'idée de l'*Union pour l'action morale*. Léon XIII, quand il fit jadis bon accueil à M. Paul Desjardins, y voulait voir quelque chose qui préparait cette ligue « des gens de bien de tous les partis » qui devra bien quelque jour se faire et qui seule pourra sauver ce pays. Mais le malheur a voulu que, à l'*Union* même, au lieu de rechercher le minimum indispensable, on a prétendu faire de ce minimum le tout à fait suffisant. Du coup, l'union n'était plus possible non seulement avec les catholiques, mais avec tous les vrais chrétiens. Dans sa conférence, M. Séailles a pris soin de creuser encore le fossé. De façon plus ou moins couverte il a voulu attaquer le catholicisme, il a mis nettement un de ses dogmes hors de la conscience, telle qu'il l'entend. En sorte que, par une ironie étrange mais qui porte en soi son châtement, au moment où l'on fait appel à l'union morale, on excommunie les hommes dans les rangs desquels se trouvent de façon incontestable, à côté de beaucoup de défaillances, les plus nombreux exemples de tenue morale, de dévouement à l'humanité et de dignité de vie.

Eh bien ! soit, nous sommes des excommuniés. Remarquons cependant que nous ne le sommes que de la conscience moderne représentée par M. Séailles. C'est beaucoup, je pense, mais aussi

c'est peu, car enfin cette conscience n'est que celle d'un homme et d'un philosophe, d'un homme qui sans doute a ses préjugés, comme tous les autres, d'un philosophe, qui, quoiqu'il s'en défende, a bien son système et ne peut penser en dehors. En sorte que cette conscience moderne impersonnelle se réduit tout simplement à être la pensée de M. Séailles. Ce qui nous rassure, c'est que, au moment même où il parle, l'autre face, la face vraiment impersonnelle de la conscience moderne, la science de l'homme, montre de plus en plus combien la morale catholique est admirablement adaptée à l'humaine condition. Et quant aux exigences absolues de la conscience morale, nous avons montré que rien dans nos dogmes ne saurait en altérer la pureté, en abaisser la grandeur, en ravaler la noblesse.

CHAPITRE V

Le Pessimisme.

Il y a une quinzaine d'années, à la suite des traductions de Leopardi, de Schopenhauer et de Hartmann, le pessimisme fut à la mode. Cette mode a passé, mais le pessimisme n'en reste pas moins intéressant à étudier en lui-même et pour lui-même. Il correspond en effet à une certaine philosophie de la vie et les raisons qui sont à la base de cette philosophie n'étant autres que la souffrance, le désir et la mort, il semble bien que la doctrine pessimiste doive avoir des représentants tout le temps qu'il y aura des hommes.

Qu'est-ce donc que le pessimisme et qu'est-ce qu'un pessimiste? — Un pessimiste est un homme qui trouve que tout va mal, que rien n'est bon, que rien n'est bien, ou du moins que les choses pourraient aller d'un train bien meilleur, qu'à tout prendre enfin il y a dans le monde plus de mal que de bien, plus de vices que de vertus, plus de peines que de plaisirs. Croire que le monde est mauvais, c'est être pessimiste, et le pessi-

misme consiste précisément à professer cette doctrine.

Mais il y a bien des sortes de pessimisme. Parfois on décrète que le monde est mauvais, parce qu'on est malheureux soi-même et, si l'on est poète, on chante ses propres douleurs, on en imprègne, pour ainsi dire, la nature tout entière, on est éloquent parce qu'on sent vivement, les vers pleurent comme le cœur du poète,

Et j'en sais d'immortels qui sont de purs sanglots ;

d'autres fois, les tristesses que l'âme éprouve prennent une forme religieuse. L'âme dévote aspire à retourner à la patrie céleste ; avec les chrétiens, elle considère la terre comme une vallée de larmes, ou elle soupire après l'anéantissement absolu, avec les bouddhistes.

La troisième forme du pessimisme est philosophique. C'est moins le cœur que la raison qui prononce ici sur la valeur du monde et le prix de la vie. Le monde apparaît aux philosophes pessimistes comme l'œuvre d'une déraison suprême ; tout n'y est que contradiction et absurdité, et le mieux qui puisse arriver à l'homme, c'est de retourner au néant dont pour son malheur il a été une fois tiré.

Il y a donc trois sortes de pessimisme : le pessimisme poétique, le pessimisme religieux et le pessimisme philosophique. Il les faut exposer successivement afin de pouvoir les critiquer après tous ensemble.

I

On a répété bien souvent que la tristesse, la mélancolie, l'amer désespoir étaient des maladies de notre temps qui devaient régner surtout aux époques de civilisation raffinée, « car il arrive alors une chose fort triste : le grand nombre d'exemples qu'on a sous les yeux, la multitude des livres qui traitent de l'homme et de ses sentiments rendent habile sans expérience. On est détrompé sans avoir joui ; il reste encore des désirs et l'on n'a plus d'illusions. L'imagination est riche, abondante et merveilleuse ; l'existence pauvre, sèche et désenchantée. On habite avec un cœur plein un monde vide, et sans avoir usé de rien on est désabusé de tout (1). »

C'est encore une idée commune et qui résulte de la précédente que les peuples jeunes, nouveaux venus dans la vie, n'ont pas connu la mélancolie,

(1) CHATEAUBRIAND : *Génie du Christianisme*, deuxième partie, l. III, c. II.

la tristesse amère, ont toujours trouvé la vie bonne et n'ont jamais conçu de doutes sur sa valeur. Écoutons pourtant cette admirable plainte de Job :

Qu'il périsse le jour où je suis né et cette nuit dans laquelle on a dit : un homme a été conçu ! Que ce jour se change en ténèbres... que les ténèbres et l'ombre de la mort l'obscurcissent, que la nuit le couvre et qu'il soit enveloppé d'amertume..... Que les étoiles soient obscurcies par les ténèbres de ce jour : qu'il attende la lumière et ne la voie point, ni le lever brillant de l'aurore, parce qu'il n'a pas fermé les portes du ventre qui me portait et qu'il n'a pas dérobé à mes yeux la vue des malheurs.

Pourquoi ne suis-je pas mort dans le sein de ma mère, pourquoi, sorti de ce sein, n'ai-je pas aussitôt péri ? Pourquoi m'a-t-on reçu sur des genoux ? pourquoi m'a-t-on allaité avec des mamelles ? — Maintenant, je dormirais en silence et je me reposerais dans mon sommeil...

Pourquoi la lumière a-t-elle été donnée au malheureux et la vie à ceux qui sont dans l'amertume de l'âme, qui cherchent la mort qui ne vient point, comme on recherche un trésor, et qui se réjouissent vivement quand ils ont trouvé le sépulcre (1) ?

Ces plaintes éloqu岸tes, nous les retrouvons encore dans maint passage des psaumes, et l'*Écclésiaste* commence son livre par ces amères pa-

(1) JOB, c. III.

roles : « Vanité des vanités, tout n'est que vanité. »

Mais on dira peut-être que les poètes bibliques sont des poètes orientaux, que leur sombre philosophie leur est inspirée par l'exagération naturelle à leur race et à leur climat; que le pessimisme est naturel aux races contemplatives de l'Orient. Les races actives de l'Occident devraient en être naturellement préservées; elles devaient l'être surtout sous l'empire de la religion païenne, de cette religion qui élevait tout, embellissait tout, défilait tout. C'est cependant un Grec du vi^e siècle, Théognis, qui a écrit ces tristes réflexions :

La fidélité, la pudeur, la sincérité et la crainte des dieux ont quitté la terre : l'espérance seule est restée. C'est en vain que tu cherches à instruire les méchants, ils n'en deviennent pas meilleurs. Le sort est aussi injuste que les hommes; la folie amène souvent le bonheur; la sagesse, le malheur. Par conséquent, le mieux pour l'homme eût été de ne pas naître, ensuite c'est de mourir jeune.

Il faut avouer néanmoins que les Grecs offrent peu d'exemples de pessimisme (1). Les Romains,

(1) M. Hild a publié dans le *Bulletin de la faculté des lettres de Poitiers*, de curieux extraits des anciens grecs où se trouvent bien des pensées amères et tristes. *Les idées pessimistes chez Homère et chez Hésiode*. — 1886, p. 267. 1887, p. 137.

peuple actif, toujours affairé, n'ont guère eu le temps de réfléchir aux misères du monde. En tous cas, ils ne nous ont pas laissé de poésies tristes et désespérées. Horace sent avec force la brièveté de la vie et la marche rapide du temps ; la conclusion qu'il en tire, c'est qu'il faut se hâter de se couronner de roses avant qu'elles ne se flétrissent, de vider la coupe avant qu'elle ne se brise. Si un jeune homme, une jeune fille meurent avant l'âge, le Romain ne trouve guère autre chose à dire en guise de consolation que ceci : C'est la loi, c'est le sort, c'est la destinée, ainsi va le monde. Et il détourne la tête sans pouvoir ou vouloir faire plus de réflexions. L'âme tendre de Virgile a seule trouvé ce vers :

Sunt lacrymæ rerum et mentem mortalia tangunt.

Avec le christianisme, tout change. La misère de la vie est vivement ressentie, vivement représentée par la religion même. La terre est un lieu d'exil et la véritable patrie est ailleurs. Pour mieux détacher les fidèles de la vie présente, il est donc utile de leur en peindre avec force les ennuis et les malheurs. Mais l'espérance d'une vie immortelle et meilleure soutient les âmes affligées, le Dieu qui a fait le monde n'est pas un

Dieu mauvais : que sont quelques heures, quelques jours, quelques années de souffrances en face d'une éternité de bonheur?

Mais quand, au XVIII^e siècle, la foi chrétienne commença à décroître dans la vieille Europe, quand, en même temps que la foi religieuse, la foi philosophique à l'immortalité diminua, la tristesse de la vie, le malheur du monde se montrèrent seuls. Avec la croyance à une vie meilleure et immortelle, l'espérance disparut. La philosophie avait chassé la croyance à un bonheur futur qui corrigerait le malheur présent; malgré ses efforts, elle ne parvenait pas à renverser la démonstration que le christianisme avait faite du peu de valeur de la vie présente. Des deux vies que le christianisme admettait, et dont la seconde corrigeait la première, on ne retenait plus que la première, sans correctif. Alors, comme l'a écrit Musset, la Mort n'espère plus,

...l'espérance humaine est lasse d'être mère,
Et, le sein tout meurtri d'avoir tant allaité,
Elle fait son repos de sa stérilité.

La mélancolie s'abat sur la poésie comme un oiseau noir. On a d'abord la poésie poitrinaire, toutes les *Chutes des Feuilles* qu'ont soupirées les Malfilâtre et les Millevoye : puis la tristesse vague,

amère, désenchantée de René, la passion sombre et désespérée de Werther. Lord Byron jette contre le ciel, comme une injure, ses cris sublimes de colère et de désespoir; Lamartine médite les tristes enseignements de la mort et de la rapidité du temps disparu pour jamais :

Quoi ! passés pour jamais ! Quoi ! tout entier perdus !

Musset, enfin, sent la désespérance le gagner, et peint dans *Rolla* le mal dont il meurt et qui dévore son siècle :

Pour qui travailliez-vous, démolisseurs stupides,
Lorsque vous disséquiez le Christ sur son autel ?
Que vouliez-vous semer sur sa céleste tombe,
Quand vous jetiez au vent la sanglante colombe
Qui tombe en tournoyant dans l'abîme éternel ?

Mais tous ces poètes ont parfois senti sur leur front quelque bise caressante, sur leurs lèvres le sourire s'est quelquefois épanoui; au milieu de leurs jours sombres, ils ont eu des éclairs de plaisir et de bonheur. C'est à l'Italie contemporaine qu'était réservé le triste privilège de donner naissance au poète pessimiste par excellence, à celui qui a le mieux exprimé et senti le malheur de vivre, au poète de l'*infelicità*, à Giacomo Leopardi.

Les autres poètes souffrent et racontent leurs

souffrances ; ils sont tristes, mais non pessimistes. « Chez eux, dit Caro, ce n'est pas l'humanité qui souffre, mais le poète, c'est-à-dire une nature d'exception. Pour que de pareilles souffrances puissent se ramener à une théorie, ce n'est pas tant la sincérité ou la profondeur qui leur manquent que la généralité du sentiment où elles s'inspirent. Le pessimisme, au contraire, ne fait pas de la douleur un privilège, mais une loi ; il ne crée pas une aristocratie de désolés. La seule supériorité qu'il revendique pour le génie, c'est de voir distinctement ce que la foule humaine sent confusément. C'est l'existence tout entière et en soi qu'il assimile au malheur, et cette loi de souffrir, il l'étend de l'homme à la nature, de la nature à son principe, s'il y en a un et si ce principe arrive à se connaître. — Le mal subjectif pourrait n'être qu'un accident insignifiant dans le monde : c'est le mal objectif qu'il faut voir, le mal impersonnel, absolu, qui règne à tous les degrés et dans toutes les régions de l'être. Cela seul est une philosophie : le reste est de la littérature, de la biographie ou du roman (1). »

J'emprunte encore à Caro les lignes suivantes qui expriment bien le caractère de la théorie

(1) *Le Pessimisme*, in-18, HACHETTE.

poético-philosophique de Leopardi : « Il a, sans doute, beaucoup souffert de toutes manières, et des disgrâces physiques qui pesèrent d'un poids si lourd sur sa jeunesse, et d'une santé minée qu'il traîna à travers sa vie comme une menace perpétuelle de mort, de cet ennui exaspéré qui le consume dans sa petite ville, de la pauvreté dont il connut les plus humiliants soucis, et surtout de cette sensibilité nerveuse qui transformait en supplice intolérable les moindres contrariétés, à plus forte raison les amertumes de l'ambition déçue, les déceptions plus amères encore d'un cœur amoureux de l'amour et qui n'en put saisir que le fantôme. — Oui, il a bien souffert. Malgré tout, sa théorie n'est pas uniquement et il ne consent pas lui-même qu'on y voie l'expression de ses souffrances : si elle procède d'une expérience, c'est d'une expérience généralisée ; elle se transforme en un ensemble de conceptions raisonnées et liées sur la vie humaine. »

Le poète souffre ; mais sa souffrance n'est qu'un retentissement de la douleur universelle. Il n'aura pas l'égoïsme de chanter ses propres souffrances quand tout gémit et pleure autour de lui. Il montera sa lyre, et elle gémera sur l'infortune du monde.

Un de ses dialogues nous montre un Islandais

errant qui, après avoir fui la société des hommes, veut fuir encore celle des choses, et se trouve face à face avec la Nature au milieu des sables du Sahara ; il lui dit : « Puisque tout ce qui est « détruit souffre, puisque ce qui détruit ne jouit « pas et est bientôt détruit à son tour, dis-moi ce « qu'aucun philosophe ne sait me dire : à qui plaît « donc, à qui est utile cette vie malheureuse de « l'univers qui ne subsiste que par la perte et « par la mort de tous les éléments qui la com-
« posent? »

Voilà, en effet, un des plus redoutables problèmes de l'existence. C'est la mort qui entretient la vie ; nous ne vivons que par la destruction d'autres vies, et fussions-nous heureux, notre bonheur serait édifié sur la ruine des existences détruites à notre profit. L'être heureux, s'il y en a un, n'est heureux que par le malheur et la mort des autres êtres. Son bonheur, s'il existe, a une source criminelle et empoisonnée.

Mais où est l'être heureux ? Ce n'est assurément pas la plante ou l'animal qui sont immolés par les êtres supérieurs dans cette guerre acharnée si éloquemment décrite par Joseph de Maistre. L'être heureux serait-il l'homme ? Oh ! l'amère ironie ! Entendez l'universelle plainte qui s'élève de la terre vers les cieux et à laquelle les cieux demeu-

rent sourds parce qu'ils sont vides. Pleurs d'enfants, larmes de mères, tourments de jeunes cœurs, désirs douloureux d'hommes mûrs, regrets de vieillards, tel est le concert terrifiant qui effraie le penseur et le poète. Les morts seuls ne se plaignent pas, car ils sont en paix, *illi autem sunt in pace*, comme chante le catholicisme.

Mais il y a peut-être un moyen de donner à la vie quelque prix : le dévouement, le sacrifice, la vertu, le patriotisme, l'amour, la gloire peuvent nous donner au moins quelques instants d'enthousiasme et de bonheur. Brutus va nous répondre en maudissant son dévouement et sa patriotique vertu. « Non, je n'invoque en mourant ni les rois
« de l'Olympe et du Cocyte, ni la terre indigne,
« ni la nuit, ni toi, dernier rayon de la mort
« noire, ô mémoire de la postérité ! Quand est-ce
« qu'une tombe dédaigneuse fut apaisée par les
« sanglots et ornée par les paroles ou les dons
« d'une vile multitude ? Les temps se précipitent
« vers le pire, et l'on aurait tort de confier à nos
« neveux pourris l'honneur des âmes illustres et
« la suprême vengeance des malheureux. Qu'au-
« tour de moi l'avidé oiseau noir agite ses ailes !
« Que cette bête m'étouffe, que l'orage entraîne
« ma dépouille ignorée, et que l'air emporte mon
« nom et ma mémoire ! »

De même encore « la gloire est une ombre, et le
« génie dont elle est l'unique récompense, le génie
« est un présent funeste à qui le reçoit ». L'amour
est une erreur, erreur bienheureuse, sans doute,
error beato, mais qui nous donne le fantôme du
bonheur plutôt que le bonheur même. La beauté,
l'angelica beltade, objet de l'amour, n'est qu'une
ombre décevante qui va passer bientôt, fuir sans
retour et disparaître dans la mort. L'amour éter-
nel, le seul véritable, n'existe que par-delà cette
vie. Ils sont seuls inséparablement unis ceux qui
dorment côte à côte dans la tombe. « C'est un
« couple fraternel que l'Amour et la Mort : le
« Destin les engendre en même temps. De choses
« aussi belles, il n'y en a point dans le monde
« d'ici-bas, il n'y en a point dans les étoiles. De
« l'un naît le plaisir le plus grand qui se trouve
« dans la mer de l'être ; l'autre assoupit les gran-
« des douleurs. » C'est surtout, en effet, et par
une association remarquable et triste, quand le
cœur est vivement épris, que l'âme comprend
mieux le charme de la mort, *la gentilezza del
morir*.

C'est bien là la conclusion du pessimisme. Si la
vie est mauvaise, si rien ne vaut que nous y arrê-
tions notre espérance et notre pensée ; si patrio-
tisme, gloire, amour, vertu, toutes ces grandes

choses qu'on adorait autrefois ne sont que des illusions trompeuses, la seule belle chose au monde c'est le néant, c'est la mort, le calme et le repos de la tombe. Car l'avenir pour l'humanité est aussi sombre que le présent. Les journaux mentent quand ils vantent les progrès de la science, de l'industrie. C'est l'existence qui est mauvaise ; plus on est, plus on souffre ; ajouter à sa vie par la science, c'est ajouter à son malheur. « Aujourd'hui, je n'envie plus ni les fous, ni les « sages, ni les grands, ni les petits, ni les fai- « bles, ni les puissants : j'envie les morts, et « ce n'est qu'avec les morts que je change- « rais. »

Ainsi chante Leopardi *l'infinità vanità del tutto*, l'éternelle *infelicità*. « Cette vie qui est une belle « chose n'est pas celle qu'on connaît, mais celle « qu'on ne connaît pas, non la vie passée, mais « la vie à venir. » En résumé : « Notre vie, à quoi « est-elle bonne ? Seulement à la mépriser. »

Nostra vita a che val? Solo a spregiarla.

Supprimer la vie, supprimer la nature, supprimer l'humanité, c'est le seul moyen de supprimer la souffrance et de vaincre le malheur. C'est bien à cela que conclut le pessimisme de Leopardi, et

c'est le vœu qu'exprime M^{me} Ackerman dans ses *Poèmes philosophiques* :

Oh ! quelle immense joie après tant de souffrance !
 A travers les débris, par-dessus les charniers,
 Pouvoir enfin jeter ce cri de délivrance :
 « Plus d'hommes sous le ciel ; nous sommes les derniers ! »

II

Après les plaintes des poètes voici maintenant les doctrines religieuses. Les pessimistes contemporains, Schopenhauer entre autres, habiles à profiter de tout ce qui, dans les autres doctrines, paraît avoir des relations avec leurs théories, soutiennent que les deux religions qui ont eu dans le monde le plus grand succès sont des religions pessimistes et doivent précisément leur succès au pessimisme qu'elles renferment. Ces deux religions sont le Christianisme et le Bouddhisme. Quelle est la dose de pessimisme contenue dans ces deux religions et sont-elles toutes les deux pessimistes au même degré ?

Un peu plus de six siècles avant Jésus-Christ, un prince naquit, dans l'Inde, au royaume de Kapilavastou. Il était fils du roi Çouddhodana, de

la famille des Çâkias, et de la vertueuse et belle Mâya-Déni. Il reçut le nom de Siddhârta et se fit remarquer dès l'enfance par son goût pour la méditation. Il épousa la belle Gopâ, après avoir vaincu cinq cents rivaux dans les combats du corps et de l'esprit. L'union fut heureuse, les fêtes resplendissantes semblaient devoir faire de la vie de Siddhârta un enchantement perpétuel, et cependant Siddhârta demeurait sombre et méditatif.

Il songeait à la vieillesse, à la maladie, à la mort, au désir qui empêche tout contentement et tout repos, aux transmigrations successives des âmes qui, selon la religion de l'Inde, ne quittent un corps que pour en reprendre un autre et ne traversent la mort que pour renaître à la vie. Et dans toute vie il voyait la vieillesse, la maladie, la mort, le désir s'attacher à l'être vivant, et il avait le cœur rempli de tristesse et d'amertume.

En vain son père cherchait à le distraire par des fêtes, en vain sa jeune épouse lui prodiguait ses caresses, il retombait toujours dans ses sombres méditations. Trois rencontres successives vinrent l'y confirmer encore. Un jour, à la porte orientale de la ville, il rencontra un vieillard misérable et décrépît, marchant à peine ; à la porte de l'ouest, il rencontra un cortège funèbre, et les pleurs des parents du mort émurent son âme ; à la

porte du midi, il trouva un fiévreux, plein d'angoisse à la pensée de la mort.

Quelque temps après, il vit un religieux mendiant, portant le vase aux aumônes, les yeux baissés, et qui ne paraissait animé d'aucune crainte ni d'aucun désir. — Le lendemain, Siddhârta avait quitté Kapilavastou, abandonnant la demeure somptueuse de son père, le lit parfumé de sa jeune épouse pour mener au loin la vie errante des moines mendiants. Il s'appela alors Çākya-Mouni, ce qui veut dire le çākya solitaire, en attendant de s'appeler Bouddha, c'est-à-dire le sage. Nous ne le suivrons pas dans ses pérégrinations nombreuses, détarrant les cadavres pour se couvrir de leurs haillons, passant des jours et des nuits immobile, prêchant enfin la doctrine du salut à travers les montagnes, les plaines et les vallées. Quand il mourut, il avait des millions de disciples et il leur laissait pour héritage l'enseignement des quatre vérités sublimes qui conduisent au but suprême, au *nirvāna*.

« Nous pouvons les résumer ainsi, dit Caro, d'après l'exemple du Bouddha lui-même, recueilli par ses disciples et qui nous montre en actes la théorie qu'il avait enseignée. Le sage franchit le premier degré de la contemplation lorsqu'il est arrivé à connaître la nature de toutes choses et

qu'il n'a plus d'autre désir que celui du nirvâna; mais là encore subsistent le sentiment du plaisir, le jugement et le raisonnement. Au second degré, le jugement et le raisonnement cessent; au troisième degré disparaît même le sentiment vague de satisfaction provenant de la perfection intellectuelle; au quatrième degré s'évanouit la conscience confuse de l'être: ici s'ouvrent les portes du nirvâna. Maintenant ce sont d'autres sphères, où la parole et la pensée ne peuvent qu'à peine nommer l'innommable et l'iniintelligible. Quatre sphères s'échelonnent devant le Bouddha: la région de l'infinité en espace, la région de l'infinité en intelligence, puis la troisième sphère où il n'existe rien, enfin la quatrième où l'idée même du néant a disparu. Le nirvâna est accompli: le pèlerinage a été rude et long: dans cette dernière région, c'est le vide de toute forme et de tout être, de tout concept: ni idées, ni absence d'idées. L'absence sentie d'idées serait encore une idée; ici, plus rien, pas même le sentiment du rien, qui serait encore quelque chose; c'est l'absolu rien. »

En attendant d'arriver ainsi au suprême anéantissement, le disciple du Bouddha doit passer dans la vie comme ne vivant pas, ne s'attacher à aucune des choses misérables de ce monde de malheur et de mort. Pour vaincre la douleur corporelle,

il détruira par la mortification et l'ascétisme la sensibilité de son corps : le jeûne, la haire, le cilice, la discipline, les mutilations même seront les moyens dont il se servira pour s'affranchir. Quand le corps sera endurci à la douleur, il pourra se rire de la maladie, des douleurs involontaires et accidentelles, il ne les sentira même pas.

Quant aux douleurs morales, l'ascète bouddhique s'en affranchit par la pauvreté volontaire, l'absence de tout désir et de tout amour qui ne serait pas l'amour du néant définitif. Le vrai disciple de Çàkyà-Mouni doit vivre en mendiant, le vase aux aumônes dans la main, vêtu de haillons dérobés aux cadavres des cimetières, et les nombreux monastères de l'Inde, les lamaseries de la Tartarie et du Thibet ne sont peuplés que de moines mendiants.

Le célibat, la chasteté forment encore un des préceptes les plus impératifs de la religion du Bouddha. Si la vie est mauvaise et que rien ne vaille la peine qu'on l'aime, il est clair que perpétuer la vie dans le monde est la pire des choses. C'est extraire du néant des êtres qui ne demandent pas à vivre, qui maudiront l'existence et ne devront plus avoir d'autre but que de rentrer dans ce néant dont un égoïsme criminel les a malheureusement tirés.

Quand le corps et tous ses désirs ont été ainsi à peu près détruits, qu'ils n'ont plus qu'une ombre d'être qui n'est déjà plus l'être, que reste-t-il à détruire encore? L'intelligence, la conscience. C'est à anéantir la conscience que travaille l'ascète indien quand il reste des journées entières accroupi sur une natte, le haut du corps balancé comme par un ressort automatique, les lèvres murmurant des mots sans suite, les yeux éteints, fixes, et regardant devant eux l'objet de leur méditation et de leur désir, le néant, la non-existence absolue. A force de penser à cet impensable, ils finissent par ne plus penser, par supprimer non seulement l'intelligence, mais la conscience même de leur pensée. Non seulement ils ne savent plus à quoi ils pensent, non seulement ils ne pensent plus, mais ils ne sentent même plus le vide de leur intelligence, ils sont abîmés, perdus dans le néant définitif. Ils sont arrivés au plus haut degré de perfection.

Il y en a peu sans doute qui atteignent à ce degré, la nature humaine après tout est plus forte que toutes les théories et, malgré le Bouddhisme, il y a encore, parmi ses cent cinquante millions d'adeptes, un grand nombre d'hommes qui travaillent, ne serait-ce que pour nourrir les moines mendians, qui recherchent le confortable — un

confortable relatif — et soignent ce corps tant méprisé par Çākya-Mouni, qui se marient enfin et ne s'abîment pas dans la contemplation du néant. Mais quoi ! ce ne sont pas des fervents, ils n'aspirent pas à la perfection, et les lamas oisifs, du haut de leur habit jaune, se croient peut-être le droit de les mépriser ; ce dont, j'imagine, ils se consolent aisément.

La seule vertu sociale que prêche le Bouddhisme et qui mérite toute notre approbation, c'est la pitié, l'universelle mansuétude. La doctrine de la métempsychose et de la transmigration enseignée par le Brahmanisme avait déjà éveillé le sentiment de la fraternité de tous les êtres. La plante où a pu passer l'âme de mon père, l'animal qui peut abriter l'âme de ma mère ou de ma sœur sont des êtres auxquels je dois les mêmes égards qu'aux hommes. Ces êtres souffrent comme les hommes, ajoute le Bouddhisme pessimiste, ils ont leur part de l'universelle infortune, le sage a donc pitié d'eux, le sage est doux à tous les êtres sans exception. Il ne les aime pas, au sens chrétien ; les aimer serait désirer pour eux quelque bien et tout désir est un mal, mais il ne leur fait du moins arriver aucun mal, il leur évite même toutes les douleurs qu'il peut. La charité bouddhique, tant vantée par quelques auteurs, ne me

paraît devoir être dans la logique du système qu'une charité négative, et non une charité positive. Et même, ce n'est pas une charité, c'est une pitié. Or, la pitié est un sentiment égoïste au fond : la vue du malheur nous affecte désagréablement et faire disparaître le malheur des autres en le soulageant, c'est nous soulager nous-mêmes. La vraie charité a d'autres voies.

C'est là, en effet, l'infirmité de la morale bouddhique. C'est une morale égoïste. Le seul devoir de l'homme est de s'affranchir de l'existence, de travailler à son salut, c'est-à-dire à son bonheur, et ce salut consiste précisément à être inutile aux autres quand on ne leur est pas à charge. C'est une morale égoïste, c'est-à-dire une morale immorale qui sort d'une religion athée, c'est-à-dire d'une religion irréligieuse, car, il n'y a pas à le contester, au fond du Bouddhisme manque la notion même de Dieu. Il y a, sans doute, au-delà du monde une puissance invisible et mystérieuse, mais cette puissance ne peut engendrer que le malheur, elle est impuissante à diminuer les douleurs du monde, l'homme est plus puissant qu'elle, puisqu'il dépend de lui de s'affranchir et d'affranchir les autres êtres avec lui.

Le Bouddhisme est bien une religion pessimiste.

En est-il de même du Christianisme, ainsi que le prétend Schopenhauer?

Le Jéhovah de la Genèse, après avoir contemplé son œuvre, trouva qu'elle était bonne et que tout allait bien. Le Judaïsme, appuyé sur la Genèse, est une religion optimiste, et Schopenhauer n'a pas assez de sarcasmes et d'anathèmes contre les Juifs et leur Jéhovah, qu'il appelle irrévérencieusement « le vieux Juif », comme il appelle « M. de l'Absolu » le Dieu des philosophes. Le mérite du Christianisme, toujours selon Schopenhauer, est d'avoir compris la douleur, d'avoir corrigé l'optimisme juif, de s'être enfin aperçu que le monde est mauvais et que la vie ne vaut pas la peine qu'on la vive.

Le « tout est bien » de l'Ancien Testament, dit-il, est vraiment étranger au pur christianisme, car tout le long du Nouveau Testament il est question du monde comme d'une chose à laquelle on n'appartient pas, que l'on n'aime pas, d'une chose qui est sous l'empire du diable. Cela s'accorde avec l'esprit d'ascétisme, de renoncement et de victoire sur le monde, cet esprit qui, joint à l'amour du prochain et au pardon des injures, marque le trait fondamental et l'étroite affinité qui unissent le Christianisme, le Brahmanisme et le Bouddhisme. C'est dans le Christianisme surtout qu'il est nécessaire d'aller au fond des choses et de pénétrer au-delà de l'écorce.

La mortification, la pauvreté volontaire, l'ascétisme sont en effet de l'essence du Christianisme. « Qui me délivrera de ce corps de mort? » s'écriait saint Paul, et ce même saint Paul dit que l'état de célibat, de chasteté volontaire est supérieur au mariage. C'est là surtout, selon Schopenhauer, ce qui assure que la véritable tradition chrétienne se trouve dans le Catholicisme.

Le Protestantisme, en éliminant l'ascétisme et le célibat, qui en est le point capital, a atteint par là même l'essence du Christianisme, et peut à ce point de vue être considéré comme une apostasie. On l'a bien vu de nos jours, quand le protestantisme a peu à peu dégénéré en un plat rationalisme, espèce de pélagianisme moderne, qui vient se résumer dans la doctrine d'un bon père créant le monde afin qu'on s'y amuse bien (en quoi il aurait joliment échoué); et ce bon père, sous certaines conditions, s'engage à procurer aussi plus tard à ses fidèles serviteurs un monde beaucoup plus beau, dont le seul inconvénient est d'avoir une aussi funeste entrée. Cela peut être assurément une bonne religion pour des pasteurs protestants confortables, mariés et éclairés; mais ce n'est pas là du Christianisme. Le Christianisme est la doctrine qui affirme que l'homme est profondément coupable par le fait seul de sa naissance, et il enseigne en même temps que le cœur doit aspirer à la délivrance, qui ne peut être obtenue qu'au prix des sacrifices les plus pénibles, par le renoncement, l'a-

néantissement de soi-même, c'est-à-dire par une transformation totale de la nature humaine.

On voit le raisonnement de Schopenhauer : puisque le Christianisme prêche la mortification, l'ascétisme, le célibat, c'est qu'il veut remédier à la douleur de la vie en la supprimant ou la tarissant dans sa source. Il appelle d'ailleurs lui-même la terre « une vallée de larmes », un séjour de ténèbres et de douleur. Le Christianisme a donc rompu avec l'optimisme juif. C'est une religion pessimiste.

Il n'est pas, je pense, besoin d'insister beaucoup pour montrer que la conclusion de Schopenhauer est beaucoup trop vaste et que si le Christianisme croit, en effet, que la vie présente est douloureuse, il est loin de professer que cette vie, telle quelle, ne vaut pas la peine qu'on la vive, il croit qu'il y a une vie meilleure dont l'éternité nous dédommagera des souffrances passagères, il croit donc que cette vie qui est la condition même de la vie éternelle a sa valeur et son prix. Le Christianisme ne dit pas comme le Bouddhisme : Affranchis-toi, mais : Mérite ! Par tes peines, tes douleurs, tes mortifications présentes, accomplis la loi qui t'est imposée ; cette loi d'ailleurs est bonne et outre que tu ne saurais être heureux

hors de son accomplissement, elle s'épanouira dans la vie future en ineffable béatitude, en participation à la vie même de Dieu. Ta vie sera le Bien même, le bonheur futur. Le monde n'est pas mauvais, il est bon en soi, car il est l'œuvre d'un « bon Dieu », l'œuvre du « Père qui est aux cieux ». Sans doute il y a ici-bas de la souffrance et de la douleur, mais qu'est-ce que des heures de douleur en face de la participation éternelle à la vie divine ? Un nuage rapide sur un ciel bleu, une ride sur l'eau tranquille, moins que cela encore, un grain de sable noir sur les bords de la mer bleue, un instant par rapport à l'éternité, un rien par rapport à tout.

Quant au célibat, à la chasteté prêchés par les docteurs chrétiens et conservés dans le Catholicisme, on pourrait y voir d'abord un terme moyen adopté entre le « Croissez et multipliez » de la Genèse et les conseils économiques de Malthus. Il paraît évident que le « Croissez et multipliez » littéralement observé par tous produirait, dans un temps plus ou moins prochain, un plus grand nombre d'êtres que la terre n'en pourrait nourrir; c'est ce qu'auraient peut-être senti, deviné les premiers docteurs chrétiens. D'un autre côté, comment restreindre le précepte sans introduire le désordre dans la famille et la société ?

Le remède proposé par le Christianisme est le célibat, la virginité volontairement gardée par esprit de sacrifice et de religion. — Il y a loin de là à vouloir tarir les sources de la vie ; c'est précisément pour que la vie soit plus longtemps possible qu'on arrêterait un moment son cours.

Mais cette manière de défendre le christianisme est tout à fait insuffisante. La vraie raison pour laquelle il y a des hommes et des femmes qui par des vœux de religion consacrent leur chasteté volontaire, c'est qu'ils savent bien que les liens de la chair, même les plus légitimes et les plus respectables, ne sont et ne peuvent être que des liens particuliers. Nos prêtres, nos religieuses, nos religieux veulent se consacrer à l'universel, c'est pour être à tous qu'ils ne veulent être à personne. Ils sacrifient les prolongements terrestres de leur propre vie au développement de la vie universelle, ils sont les pères et les mères de ceux qui sont orphelins, ils soignent les abandonnés qui souffrent, consolent les solitaires qui pleurent, et prient enfin pour que la rosée divine se répande sur toute vie. Par là leur retranchement loin d'être une offrande à la mort est un hymne à la vie, loin d'être une diminution de l'être il a pour but au contraire d'augmenter son contingent. C'est donc qu'à leurs yeux éclairés

des lumières du Christianisme l'être est bon et la vie est bonne.

Le Christianisme ne nous paraît donc pas mériter les éloges de Schopenhauer. Sans doute il y a du mal dans le monde ; ce mal est l'immoralité ou trouve sa source dans l'immoralité ; mais, dans l'ensemble, le bien domine. Le Christianisme ne dit pas que « tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles », il ne professe point le plat optimisme de Candide ou de l'abbé Pluche, mais il croit que l'homme a le pouvoir d'améliorer le monde, d'en chasser sinon la douleur du moins le mal moral, le seul vrai mal ; il n'attend pas le néant, mais la vie, et même une vie éternelle. Il croit, en un mot, à la liberté et il conserve l'espérance, l'espérance de l'amélioration et du progrès. Le bouddhiste, lui, n'a pas l'espérance, il attend le néant ; il doit mourir à lui-même comme le chrétien, mais le chrétien croit retrouver une vie supérieure, tandis que le bouddhiste ne veut trouver que la mort, le vide, le néant. C'est bien dans le Bouddhisme, et dans le Bouddhisme seul que se trouve la religion du pessimisme.

III

Nous venons de voir comment les besoins d'un cœur déçu ou certaines inspirations religieuses avaient conclu à la valeur négative de l'existence et donné ainsi naissance au pessimisme. Les poètes qui n'ont pas trouvé le monde réel aussi beau que leurs rêves ; les âmes religieuses qui n'ont pas trouvé sur la terre satisfaction pour leurs aspirations infinies, ont déclaré que toute vie était mauvaise. Mais, jusqu'à notre siècle, cette opinion était restée à l'état de croyance, on croyait que le monde était mauvais, on n'avait pas encore essayé de démontrer qu'il l'était. L'honneur — triste — de tenter cette démonstration était réservé aux philosophes germaniques. La bière allemande et les brouillards de la Sprée aident les cervelles à enfanter ces bizarres constructions métaphysiques. Notre bon sens français s'en est jusqu'ici tenu à l'écart, et, sauf quelques poètes et Renan — dans un seul de ses ouvrages, les *Dialogues philosophiques*, — le pessimisme allemand n'a trouvé chez nous que peu de recrues.

Les deux coryphées du pessimisme sont Scho-

penhauer, dont les ouvrages ont commencé vers 1880 d'être traduits en français, et M. de Hartmann, dont la *Philosophie de l'Inconscient* a fait le tour de l'Europe.

La métaphysique de Schopenhauer, un peu moins obscure que les autres systèmes de l'Allemagne, mais tout aussi aventureuse, se résume en ceci : Tout se meut, tout s'agite dans le monde ; or, ce qui se meut est mù ; ce qui meut est une cause et toute cause est une volonté. C'est donc une Volonté — avec un grand V — qui fait le fond de l'univers et qui nous produit nous-mêmes et tout ce qui nous entoure. Or, la volonté c'est le caprice, le désir du changement, l'instabilité ; elle s'oppose à la raison qui, au contraire, est le besoin de la stabilité et du repos. Toute volonté est déraisonnable par essence. Puisque donc c'est une volonté qui a formé le monde, il s'ensuit que le monde est l'œuvre déraisonnable de la Volonté, de l'absolue déraison. Il est à peu près clair maintenant que l'œuvre absurde d'un être absurde ne peut guère manifester l'harmonie, la bonté que les poètes et les philosophes se sont plu à découvrir dans le monde. Le monde est donc mauvais et tout y est désordonné, désorganisé, brouillé comme à plaisir. Non seulement le monde est mauvais, mais il est le pire des mondes possibles ;

il n'était vraiment pas possible de le faire ni de le rêver plus mauvais, et, pour emprunter à Schopenhauer les façons singulières de son langage, tous les diables s'y seraient mis qu'ils n'auraient pu faire aussi mal que Dieu.

Cette façon métaphysique de prouver la radicale méchanceté du monde pourrait courir risque de rencontrer des sceptiques, d'autant qu'un siècle à peine avant Schopenhauer un philosophe de sa race, Leibnitz, soutenait aussi par des preuves également métaphysiques que « tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles », parce que le monde est l'œuvre de Dieu et que Dieu est la raison même. Entre deux métaphysiques aussi opposées, on a au moins le droit de s'abstenir. Il faut donc trouver des raisons plus humaines et plus terre à terre qui fassent clairement comprendre aux hommes l'irréparable malheur de leur condition.

Schopenhauer reprend alors à son compte cette vieille théorie d'Épicure que le plaisir est négatif et que la douleur seule a une valeur positive. Il en tire comme conséquence un pessimisme qu'Épicure avait désavoué d'avance. Si, en effet, vivre c'est changer, passer incessamment d'un état à un autre état, ce mouvement incessant a une cause qui n'est autre que la volonté, l'effort. Vivre,

c'est donc s'efforcer, travailler, peiner. Le fond de la vie est donc l'effort, la peine, la souffrance. Quand nous ne nous sentons pas souffrir, nous sommes heureux; le plaisir consiste à ne pas souffrir, il n'est qu'une halte dans notre route douloureuse. Ainsi, la douleur est l'état positif de l'être, le plaisir, l'état négatif. Être, c'est souffrir. La souffrance est universelle comme la volonté, comme l'être même. Plus on a d'être, plus on a de souffrance; les degrés de douleur se mesurent aux degrés d'être. Ce monde est donc absurde et mauvais, le pire des possibles; il cherche à vivre et s'ennuie de vivre, il n'a rien tant à cœur que d'oublier cette vie qu'il recherche. Il partage son temps entre la misère et l'ennui. « Dans la vie civile, dit Schopenhauer, le dimanche représente l'ennui, et les six jours de la semaine la misère. »

Hartmann est un peu moins radical que Schopenhauer. En métaphysique, il admet comme lui que le monde est causé par une Volonté. Mais, selon Hartmann, cette Volonté n'a pas pu agir sans idée. L'idée est comme la matière éternelle d'où la Volonté tire le monde. Cette idée cachée sous les choses se manifeste dans le monde par les phénomènes d'adaptation, par l'instinct, le progrès et les autres choses qui pourraient incontes-

tablement être pires. La Volonté, livrée à elle-même, n'aurait produit que des choses absurdes, puisqu'elle est la déraison absolue. Or, on ne peut soutenir que toutes les choses du monde sont absurdes ; le mélange de bien et de mal montre la dualité des principes du monde. Il y a donc un principe du mal, la Volonté absurde, la déraison absolue, et un principe du bien, l'Idée ou la raison souveraine qui, dans le système, s'appelle l'Inconscient.

Le système de Hartmann est donc un dualisme où luttent ensemble dans un combat tragique la raison et la déraison, le bien et le mal, Ormuz et Ahriman, sous les noms d'Inconscient et de Volonté. La Volonté a remporté une première victoire au moment de la naissance du monde. Mais le drame se continue avec la lutte des deux principes. L'Idée travaille à soumettre la Volonté par la conscience. L'apparition de la conscience dans le monde marque une phase nouvelle de la lutte et une revanche de l'Idée. Mais la conscience, telle qu'elle existe, est marquée du sceau de son origine mauvaise ; elle ne vient pas de l'Idée pure, elle est une résultante de la lutte, elle tient encore à la Volonté, et ce qui le prouve c'est que sans elle nous ne sentirions pas la douleur, elle est la véritable cause de notre souffrance. Mais

comme elle vient aussi de l'Idée, c'est encore dans cette conscience que se trouve le remède à la douleur universelle. Quand, en effet, la conscience de notre malheur sera assez claire et assez puissante, nous voudrons alors nous en délivrer, et nous aurons le courage de réaliser notre rédemption. C'est au savant et au philosophe de donner à l'humanité une conscience assez forte pour que l'humanité se décide enfin à se délivrer du malheur de l'être.

Pour déterminer la conviction de l'humanité, le philosophe doit dresser « le bilan des biens et « des maux ». Quand, en face des quelques plaisirs qui nous attachent et nous trompent, nous verrons le nombre incalculable de nos douleurs, nous serons effrayés nous-mêmes de notre état misérable et tout disposés, par conséquent, à nous en affranchir.

Hartmann n'admet pas, comme Schopenhauer, que le plaisir soit un état purement négatif, tandis que la douleur serait le seul état positif, mais il croit qu'il y a moins de plaisirs que de douleurs dans le monde. Pour Schopenhauer, le monde est le pire des possibles, il professe le pessimisme absolu ; pour Hartmann, non seulement le monde n'est pas le pire des mondes, il est même le meilleur possible. Mais ce meilleur des mondes pos-

sibles vaut moins que rien, il est pire que le néant même. Hartmann trouve ainsi le moyen de concilier l'optimisme et le pessimisme.

A sa suite, procédons maintenant à l'inventaire des biens et des maux. Une première et générale considération nous montre d'abord que l'opinion commune des hommes donne, sans qu'ils s'en doutent, raison au pessimisme. Quel est l'homme, en effet, qui voudrait revivre sa vie passée? Quel est celui de nous qui ne croit pas avoir éprouvé plus de peines que de plaisirs? Quel est celui qui voudrait acheter le renouvellement de ses plaisirs passés au prix de ses anciennes douleurs? Si personne ne veut accepter le marché, c'est que tout le monde reconnaît implicitement que dans la balance des biens et des maux le plateau le plus lourd n'est pas celui des plaisirs.

Considérons maintenant à quelles conditions le plaisir peut exister. Sa première condition est notre existence même. Avant d'éprouver du plaisir, il faut que j'existe. Mais pour que je vive, combien faut-il que d'êtres meurent, depuis le brin d'herbe et l'insecte que j'écrase sous mes pieds, jusqu'au bœuf qui me fournit des aliments? La lutte pour l'existence est partout et, dans cette lutte, veut-on savoir ce qui l'emporte du plaisir ou de la douleur, il suffit de comparer le plaisir de

l'animal qui en dévore un autre à la douleur de celui qui est dévoré.

Et encore si la vie que je possède ainsi aux dépens des autres êtres était une vie dont la supériorité pût compenser par la grandeur des plaisirs qu'elle me donne les douleurs qu'elle a coûtées, l'équilibre serait rétabli dans le monde entre le bien et le mal, et l'on ne saurait se plaindre ! Mais il n'en est pas ainsi, au contraire. Plus la conscience s'agrandit et plus augmente, avec la vie même, la capacité de souffrir. Et la capacité de jouir ne grandit pas dans les mêmes proportions. Le D^r Richet conclut ainsi une étude sur la douleur : « La douleur est une fonction intellectuelle d'autant plus parfaite que l'intelligence est plus développée. »

Qu'on pense, dit Hartmann, au bien-être dans lequel nous voyons vivre un bœuf ou un pourceau ! Qu'on pense au bonheur proverbial du poisson dans l'eau ! Plus enviable encore que la vie du poisson doit être celle de l'huître, et celle de la plante est bien supérieure à la vie de l'huître. Nous descendons enfin au-dessous de la conscience, et la souffrance individuelle disparaît avec elle.

Cependant nous ne voudrions pour rien au monde changer notre état contre celui d'un ani-

mal inférieur. C'est que la volonté de vivre, ou, comme la personnifie Hartmann, le Vouloir-vivre nous pousse à développer sans cesse notre être pour chercher le bonheur dans ce développement, le Vouloir-vivre nous séduit par le mirage du bonheur.

Sommes-nous donc capables d'atteindre ce bonheur? L'histoire va nous répondre.

L'histoire n'est que la suite des efforts tentés par l'homme pour conquérir le bonheur. Or, dans cette chasse au bonheur, l'homme a été toujours séduit, toujours dupé. Nouveau Tantale, il a toujours vu reculer le bonheur à mesure qu'il a cru l'atteindre, de sorte que les stades, les époques de l'histoire ne sont que les stades de l'illusion humaine à la poursuite du bonheur, ou, comme dit simplement Hartmann, *les stades de l'illusion*.

Le premier stade comprend les temps antiques. On cherchait alors le bonheur dans la vie, la santé, la jeunesse, la beauté, les plaisirs délicats du corps et de l'esprit. Illusion ! la santé parfaite n'existe jamais, la jeunesse passe vite, la beauté se fane ; les plaisirs du corps sont limités et nous sommes si misérables que nous ne pouvons supporter longtemps une jouissance trop vive. Quant aux plaisirs de l'esprit, il n'y en a qu'un, c'est le plaisir de comprendre et d'inventer, mais comme

il est bref et comme on s'en lasse vite ! Illusion donc les festins d'Alcibiade et les conversations d'Aspasie, et les entretiens de Socrate, et les déesses de Phidias ! Le monde païen est mort avant d'avoir réalisé son rêve. Il avait cherché le bonheur dans cette vie terrestre et ne l'y a pas trouvé ; peut-être ce bonheur était-il ailleurs, dans une autre vie, dans une région plus douce et durable ?

Telle fut « la bonne nouvelle » que le Christianisme annonça. Le monde suivit les apôtres et entra ainsi dans le deuxième stade de l'illusion. Il supporta plus doucement ses misères dans l'attente d'un bonheur futur. Mais la raison humaine, la philosophie, la science montrèrent à l'homme qu'il était le jouet d'une illusion nouvelle. La science explique le monde sans avoir recours à des êtres inconnus et inconnaissables, à Dieu ou aux âmes. La science nie Dieu et elle nie l'âme. S'il n'y a pas d'âme, il n'y a pas d'immortalité ; le bonheur, s'il n'est pas sur la terre, n'est nulle part.

Voici l'homme rejeté sur la terre par la science. Il n'est pas découragé. Meurtri, eudolori, il reprend, à la suite de la science, son voyage à la recherche du bonheur. Il est alors parvenu au troisième et dernier stade de l'illusion. Il attend le

bonheur du progrès. Mais ce bonheur attendu par chacun de nous, promis à tous, est un leurre pour nous puisque seuls nos neveux pourront en jouir, s'ils en jouissent. Et ils n'en jouiront pas. Le progrès de leur vie, l'accroissement de leur être, qui devait leur donner le bonheur, ne peut au contraire qu'augmenter leur mal, puisque — nous l'avons vu — tout accroissement de la conscience et de l'être aboutit à une augmentation de douleur. Le bonheur que nous promet la science est donc encore une tromperie ; nous faisons un métier de dupes, nous travaillons à rendre possible un bonheur auquel nous n'aurons aucune part et dont ne jouiront même pas ceux pour lesquels nous le préparons.

C'est là la philosophie nouvelle de l'histoire qu'a découverte le pessimisme. La douleur est partout, le bonheur n'est nulle part. L'humanité a maintenant, grâce aux philosophes pessimistes, déchiré le voile de Maïa qui lui cachait sa misère. Les stades de l'illusion sont fermés et la grande et affreuse vérité apparaît dans son horrible grandeur. Le monde est mauvais, radicalement mauvais, infiniment au-dessous du néant. La conclusion évidente, c'est qu'il faut trouver un moyen d'affranchir le monde du malheur de l'existence. C'est ce moyen qu'il faut rechercher.

Le suicide semblerait le moyen le plus simple et le plus court. Mais le suicide individuel n'est pas une solution. Quand j'aurai détruit en moi la vie, le vie cessera-t-elle pour cela d'accabler le monde de son fardeau ? — Quand même l'humanité tout entière se suiciderait, le malheur de l'existence se ferait encore sentir. Or, ce qu'il faut détruire, c'est le mal même, et le mal, ce n'est pas ma vie, ce n'est pas la vie de l'humanité, c'est toute existence et toute vie. C'est donc l'être même qu'il faut chercher à détruire et le suicide ne l'atteint pas. Il faut trouver autre chose.

L'art nous offre un soulagement sinon un remède. Quand nous contemplons une œuvre d'art, la roue d'Ixion s'arrête un instant, nous sommes arrachés à nous-mêmes et à nos douleurs. Mais l'art ne nous délivre pas ; il suspend notre chaîne, mais il ne la brise point. Nous ne serons délivrés que par l'anéantissement du monde.

Pour anéantir le monde, il faut anéantir en nous le vouloir-vivre, déjouer ses vues profondes, éteindre tous nos désirs et surtout ceux qui nous portent à obéir aux instigations secrètes du Génie de l'espèce.

L'amour, c'est l'ennemi, disait Schopenhauer à M. Challemel-Lacour. Faites-en, si vous voulez, un

luxe et un passe-temps ; traitez-le en artiste : le Génie de l'espèce, lui, n'est qu'un industriel qui ne veut que produire. Il n'a qu'une pensée, pensée positive et sans poésie, c'est la durée du genre humain... Les hommes travaillent pour le Génie de l'espèce sans le savoir.

Les femmes sont les complices de ce Génie perfide. Elles ont accompli une chose merveilleuse, lorsqu'elles ont spiritualisé l'amour. Peut-être c'en était fait de lui et du genre humain : les hommes... allaient peut-être prendre enfin le chemin du salut en renonçant à l'amour. Les femmes y ont pourvu. C'est alors qu'elles se sont adressées à l'intelligence de l'homme et que tout ce qu'il y a de spirituel dans l'organisation féminine, elles l'ont consacré à ce jeu qu'elles appellent l'amour.

...Les grandes religions ont toutes vanté la continence, mais elles n'ont pas toujours compris ce qui fait de cette vertu la vertu souveraine... Le vrai prix de cette vertu, c'est qu'elle mène au salut : préparer la fin du monde, telle est la suprême utilité des existences ascétiques. A force de prodiges et d'aumônes, l'apôtre de la charité sauve de la mort quelques familles, vouées par ses bienfaits à une longue agonie : l'ascète fait davantage : il sauve de la vie des générations entières. Les femmes, en l'imitant, auraient pu sauver le monde. Elles ne l'ont pas voulu. C'est pourquoi je les hais (1).

Le célibat volontaire chez les hommes, l'inter-

(1) Il n'est peut-être pas inutile de noter en passant que le misogynne Schopenhauer se réveilla un beau jour père d'un enfant naturel. — Mais le Génie de l'espèce est si rusé !...

diction par l'homme des rapports sexuels aux animaux et aux plantes, voilà le moyen d'anéantir la vie indiqué par Schopenhauer.

Hartmann en indique un autre : le suicide du monde par la volonté. Quand, par le progrès incessant des êtres, l'évolution les aura tous amenés à la conscience d'eux-mêmes et de leur malheur ; quand les progrès de la science permettront d'établir une communication instantanée entre toutes les volontés d'un bout à l'autre de l'univers, elles pourront toutes s'unir dans l'effort d'une négation suprême. La puissance de cet effort, la force développée sera telle qu'elle suffira à désorganiser le monde, à le détruire, à l'anéantir. Alors, les hommes, les animaux, les plantes, la terre, la lune, les planètes, le soleil, les étoiles et jusqu'aux dernières nébuleuses tout s'abîmera dans le néant. Ce sera le triomphe de l'Idée qui amènera la Volonté à se nier elle-même ; cette source de la déraison du monde s'anéantira, et l'Inconscient éternel rentrera dans son repos.

IV

Nous avons fidèlement, croyons-nous, reproduit la physionomie des diverses sortes de pessimisme.

Nous nous serions reproché de mêler à notre exposition un seul mot de critique. Nous avons pourtant le devoir de ne pas laisser passer de pareilles doctrines sans y ajouter quelques réflexions.

Le lecteur, qui a bien voulu nous suivre dans notre voyage à travers les théories pessimistes, a pu remarquer que ces théories s'appuyaient sur trois espèces de preuves : une preuve métaphysique, une preuve de nature psychologique et une preuve expérimentale.

La preuve métaphysique du Pessimisme peut se résumer en deux mots : Le monde est l'œuvre d'un être absurde, d'une déraison absolue, de la Volonté ; ce monde ne peut donc être que déraisonnable, absurde et mauvais. — Voilà qui est bientôt dit et ne manque pas d'une certaine clarté de déduction. J'admets parfaitement que le monde doit être absurde et mauvais, s'il est l'œuvre d'un Être absurde par essence ; mais est-il bien l'œuvre d'un tel Être ? Et même cet Être essentiellement absurde existe-t-il ?

Schopenhauer, dans ses lettres, renvoie, avec une verve ironique et sans pitié, son disciple Frauenstaedt à « *Volkenkukusheim*, la cité des « coucons où réside le dieu des juifs », parce que le pauvre disciple a osé parler de « *l'Être éternel*

immuable et incréé ». Ne pourrait-on pas ici renvoyer Schopenhauer avec tout le respect qui lui est dû, à la même cité des coucous métaphysiques? — Qu'est-ce que la Volonté essentiellement absurde qui se plaît à faire avec absurdité un monde absurde? — Voilà bien du galimatias et bien de l'absurde. Il est à craindre que cela n'ait déteint sur le système.

On nous dit que, depuis Kant, il est entendu qu'on ne *démontre* plus l'existence de Dieu; on y croit ou on n'y croit pas, on doit se passer d'une démonstration en forme géométrique qui force l'assentiment. Serait-il donc plus facile de démontrer l'existence de la Volonté absurde? — Schopenhauer ne le croit pas, il faut l'avouer; il se contente d'exiger un acte de foi à l'existence de l'Absurde. — S'il déteste tant le dieu optimiste de la religion juive, c'est que ce dieu fait concurrence à cette Volonté qu'il faut qu'on redoute désormais. Eh bien! s'il faut choisir, acte de foi pour acte de foi, j'aime mieux croire à un Dieu raisonnable et bon qu'à une Volonté absurde et méchante; il n'en coûte pas davantage et on avouera que c'est plus consolant.

Mais Schopenhauer se pose en prophète, en révélateur du principe mauvais de l'univers inconnu jusqu'à lui. A son autorité, nous opposons alors

celles de Platon, d'Aristote, de Descartes et même de ses compatriotes Leibnitz et Kant. La prétendue preuve métaphysique du pessimisme n'a donc aucune espèce de valeur. Passons à la preuve psychologique.

Cette preuve repose sur la considération de la nature du plaisir et de la douleur. Le plaisir, assurent les pessimistes, est de nature négative, il n'est rien que la négation de la douleur. La douleur, au contraire, est le fond même de l'être, elle seule a une valeur positive. Ainsi le plaisir n'est qu'une absence de douleur : nous ne nous croyons heureux que quand nous ne souffrons pas. Le plaisir n'existerait pas sans une douleur qui le précède et qui, en se retirant, nous laisse dans un état négatif, mais non sans charme, semblable à la langueur d'un convalescent. Et cela n'est pas étonnant : la loi de toute existence est le progrès, la marche en avant, et cette marche ne peut se produire sans une force de propulsion inhérente à l'être, sans une dépense de cette force, sans un effort. Mais l'effort, qui constitue ainsi l'essence de la vie, est un travail, une peine, une douleur. La douleur et l'effort sont identiques et l'effort est la vie même. Conclusion : vivre, c'est souffrir.

Schopenhauer triomphe là-dessus. Mais assez longtemps avant lui, Aristote avait soutenu une

thèse diamétralement opposée. Selon Aristote, l'effort n'est pas par lui-même une douleur, il est une action, et la conscience de l'action, loin d'être une souffrance, constitue le plaisir même. Le plaisir n'est donc pas une simple négation de la douleur, il est la traduction sensible de l'action et du progrès de l'être. Plus l'être se développe, plus il ajoute à lui-même et plus son plaisir est grand. La douleur n'apparaît que lorsque le développement de l'être est entravé, ou que l'être est diminué. C'est donc la douleur et non le plaisir qui a une valeur négative. L'essence de la vie est donc le plaisir, la douleur n'est qu'un accident.

Je ne sais pas si Aristote a raison autant qu'il le croit ; mais, dans tous les cas, son argumentation vaut bien celle de Schopenhauer. — Je crains bien qu'Aristote ne soit convaincu d'avance que l'existence est une excellente chose et que ceux qui veulent se servir de sa théorie pour réfuter Schopenhauer ne fassent une forte pétition de principe ; mais est-ce que Schopenhauer n'en fait pas une analogue ? N'est-il pas convaincu, d'avance lui aussi, que l'existence est mauvaise, et n'est-ce pas de cette prémisse sous-entendue qu'il conclut gravement la valeur positive de la souffrance, c'est-à-dire le malheur de l'existence,

c'est-à-dire cela même qui est supposé dès le début?

L'humanité, d'ailleurs, il faut bien l'avouer, s'inquiète assez peu sur ce point des déductions pesantes des philosophes. On lui dit que la douleur fait souffrir — hélas ! elle le sait bien — et que le plaisir est une douce chose — elle s'en doutait un peu. On lui dit qu'il n'y a que de la douleur et que le plaisir n'a qu'une valeur négative. On lui dit encore que c'est le plaisir qui règne en maître et que la douleur n'est pas véritablement. A ces affirmations contraires, elle ne répond rien, elle y comprend peu, d'ailleurs ; mais elle se recueille et elle sent. Elle sent les tortures intérieures, les souffrances de tous ses membres ; elle écoute les gémissements, elle voit les larmes et elle s'avoue que la douleur est une réalité vivante qu'il ne sert de rien de nier. Mais elle sent aussi de grandes joies et de délicieux épanouissements ; elle voit au soleil de mai la jeunesse amoureuse errer le long des sentiers verts ; elle voit, à la lampe du soir, l'époux lisant près de l'épouse qui veille au milieu des petits lits inégaux où reposent les chers endormis ; elle voit le large sourire du travailleur alerte, et le radieux visage de l'artiste inspiré ; elle entend des chansons et des rires, et elle doit croire qu'ils ne sont pas tous des

déshérités les habitants de ce monde, et que le plaisir aussi est une vérité.

Mais il reste aux pessimistes une dernière ressource. Ces biens et ces maux, ces douleurs et ces plaisirs, ils vont les inventorier, en dresser le bilan. D'un côté le plaisir, de l'autre la souffrance ; une égale quantité de douleur neutralisera une égale quantité de plaisir et ce qui restera en excès nous montrera le prix véritable de la vie. Si le plaisir est plus grand que la douleur, on avouera que le monde est bon ; mais si la souffrance l'emporte en quantité sur le plaisir, on devra dire que le monde est mauvais, que la vie ne vaut pas la peine qu'on la vive, donner raison aux pessimistes.

Nous avons vu Hartmann travailler à dresser ce « bilan des biens et des maux ». — On peut lui objecter d'abord qu'il n'est peut-être pas très facile d'établir exactement la somme du bien et du mal qui se trouve dans le monde. Il nous serait impossible de dresser ce bilan pour nous-mêmes, combien nous sera-t-il plus impossible de le faire pour les autres ? Les apparences sont souvent bien trompeuses : Diogène dans son tonneau était plus heureux qu'Alexandre. Le spéculateur, au sein des fêtes et de l'opulence, a souvent de plus cuisants soucis que le mendiant qui l'en-

vie. Et comment évaluer les biens et les maux des générations qui ne sont plus, de celles qui ne sont pas encore? — Et les animaux, qui nous dira leurs souffrances et leurs joies? Et ces molécules vivantes et invisibles dont l'espace est peuplé, qui leur demandera jamais le secret de leur confuse sensibilité? — Et la plante, et le cristal, et la pierre, qui saura jamais jusqu'à quel point ils sont insensibles, jusqu'à quel degré l'être leur vaut mieux que le non-être ou de combien le néant leur serait préférable à l'être?

Hartmann peut répondre à cette difficulté par sa théorie de la douleur qui augmente en proportion même du développement de la conscience et de la vie. Il peut y répondre surtout par cette observation que nul homme, même le plus heureux, ne consentirait à revivre sa vie passée si elle devait lui revenir avec le même cortège de plaisirs et de souffrances. Leopardi a fait aussi la même observation. Et il semble bien, à nous interroger nous-mêmes sans parti pris, sans théorie philosophique d'aucune sorte, en trouvant le plaisir bon et la douleur mauvaise, que, à tout prendre, il y a dans la vie plus de peines que de joies, plus de souffrances que de plaisirs. Qu'on réfléchisse seulement à ceci : quel est le plaisir si vif, quelle est la joie si profonde qui ne s'éva-

nourra pas tout d'un coup à l'atteinte d'un mal de dents? — Et arrivés à l'âge adulte nous avons à peine une journée sans douleur physique. — Au contraire, combien faut-il de jours, d'années de repos et de prospérité pour effacer l'amertume d'un chagrin d'amour ou du regret d'un être cher?

Qu'est-ce à dire, et sommes-nous disposés à donner maintenant raison au pessimisme après avoir paru le combattre? Ou sommes-nous vaincus par la force de ses raisons? ou tombons-nous nous-mêmes vaincus par le mal de la vie et accablés du fardeau de l'existence? Allons-nous donc aspirer au Nirvâna?

Non, parce qu'en dehors et au-dessus des peines et des plaisirs nous croyons à l'existence d'autres biens et d'autres maux, et que, par conséquent, ce n'est pas le bilan des souffrances ou des joies sensibles qui est le bilan véritable qui doit décider de la valeur du monde et du prix de la vie. La vie ne serait-elle qu'affliction et que misère, tant qu'il y aurait encore ces biens dont je parle, ou seulement la possibilité de ces biens, elle vaudrait encore la peine qu'on la vive.

Quel est donc ce bien suprême qui peut racheter le malheur du monde et dont l'existence suffit à détruire le pessimisme? — Il se nomme la

vertu, l'obéissance au devoir, le bien moral et ses immortelles récompenses.

Si on admet, en effet, que par-delà le monde des sens, il y a des existences que l'expérience ne peut atteindre, mais que la raison et la croyance peuvent deviner ; si l'on admet qu'il y a un devoir qui s'impose à l'homme et qu'il peut réaliser parce qu'il est libre, ce n'est plus alors le plaisir qui est le seul bien, ce n'est plus la douleur qui est le seul mal ; à vrai dire, le plaisir même n'est pas le bien, la douleur n'est pas le mal, il n'y a plus, comme disait Kant, qu'une seule chose bonne sans restriction, « la bonne volonté », qu'une seule chose mauvaise, « la mauvaise volonté ». Le bien et le mal du monde dépendent de moi ; je puis, en voulant le bien, en obéissant au devoir, faire le monde bon ; en voulant le mal, en contrevenant au devoir, faire le monde mauvais. La valeur du monde dépend de moi : en faisant le bien, je travaille à réaliser l'optimisme ; en faisant le mal, je travaille à donner raison au pessimisme.

Et qu'on ne dise pas que la cause est entendue, qu'il y a dans le monde plus de vices que de vertus. Je n'en sais rien, je ne le crois pas ; mais quand cela serait, si nos pères ont faibli, si nous-mêmes ne sommes pas les vertueux que nous

rêvons, avons-nous le droit de croire aux dispositions vicieuses de nos neveux? N'observons-nous pas, au contraire, un immense progrès moral qui s'accomplit? Qu'est-ce que la civilisation, malgré ses misères et ses vices, que je n'exuse pas, que je ne nie pas, sinon une gigantesque conquête du bien sur le mal? Et le triomphe de la charité chrétienne sur la justice antique? Et l'abolition de l'esclavage? Ne sont-ce pas là des conquêtes morales et progressives, qui assurent l'avenir? — Oui, nos fils le verront ce « règne des fins » dont parlait Kant, ce « règne des saints » auquel croyaient les millénaires. La moralité triomphera à la fin et le bien moral dominera le monde. On me dira que ce n'est là qu'une espérance; qu'importe, si cette espérance me rassure et me dore l'horizon?

Mais une objection se présente, froide, incisive et presque railleuse, c'est que ce bien moral ne se distingue pas du plaisir; que le devoir n'est qu'une abstraction creuse; que la vie future et Dieu sont des inaccessibles dont on ne peut et ne doit rien dire, que le seul bien qui soit au monde, le seul qu'on connaisse et dont on puisse parler, c'est le plaisir, et que le seul mal véritable et positif, c'est la douleur; que, en dehors de là, tout n'est que rêves, illusions, chimères. Ainsi

parlent, avec des nuances diverses, Épicure, Hobbes, Bentham, Stuart Mill, Aug. Comte, Herbert Spencer, Schopenhauer, Hartmann.

S'ils ont raison, j'avoue que je ne sais plus comment réfuter le pessimisme. Il me semble bien que je n'ai plus d'autre ressource que d'affirmer sans preuve la prédominance des plaisirs sur les douleurs, et vraiment je ne le puis, c'est plutôt le contraire qui me paraît vrai.

Les positivistes essaient cependant de résister au pessimisme. A la place du ciel chrétien, Auguste Comte et Littré ont imaginé un « ciel positiviste » qui doit remplir les promesses de bonheur que nous fait la vie et assouvir nos aspirations. Déjà, en 1851, Littré esquissait une théorie positive du bonheur dont voici les principaux traits. — Le bonheur n'est que la satisfaction de nos besoins. Or, l'homme n'a que deux besoins principaux : le besoin d'aimer et le besoin de savoir, l'instinct sympathique et le désir de la science. Si le positivisme parvient à satisfaire ces deux besoins, il sera, aussi bien que toute autre doctrine, capable de donner le bonheur à l'humanité. Or, il est incontestable qu'il les satisfait. Le besoin de savoir d'abord, par la science. Qu'est-ce, en effet, que le positivisme, sinon la systématisation des sciences, leur ensemble, la science même?

La science progresse de jour en jour : sa marche, lente d'abord aux premiers âges de l'humanité, est aujourd'hui aussi rapide que la course de ces machines à vapeur qu'elle a inventées, et l'on peut prévoir le moment où sa rapidité égalera celle de ces ondulations électriques qu'elle a découvertes et asservies. Littré croit même qu'il viendra un jour où nous verrons « la réalité dans
« toute sa grandeur, dans toute sa beauté, dans
« toute sa terreur. Déjà même nos regards se
« promènent sans obstacle et sans limite jus-
« qu'aux confins où les plus brillants soleils ne
« sont plus qu'une faible lueur au-delà de laquelle
« on peut rêver tout ce qu'on veut. »

Quant à l'instinct sympathique, le positivisme le satisfait plus encore, s'il est possible. Toute la morale positiviste n'est-elle pas, en effet, basée sur la prédominance des sentiments altruistes sur les sentiments égoïstes, c'est-à-dire sur la destruction de l'égoïsme au profit de l'amour? Si nous souffrons dans notre vie individuelle, nous devons penser que cette souffrance est bonne et qu'elle sert à procurer le bonheur de l'humanité; nous sacrifierons même nos penchants individuels au bonheur de la société, et si la société présente n'est pas heureuse, il y aura une société future où le bonheur régnera sans partage. Nos sacri-

fices auront aidé à la réalisation de ce bonheur. Cette pensée de sacrifice et de dévouement, voilà notre félicité, notre ciel.

Déjà, dit Littré dans son *Testament philosophique*, du sein de la vie individuelle, il est permis de s'associer à cet avenir, de travailler à le préparer, de devenir ainsi, par la pensée et par le cœur, membre de la société éternelle, et de trouver en cette association profonde, malgré les anarchies contemporaines et les découragements, la foi qui soutient, l'ardeur qui vivifie et l'intime satisfaction de se confondre sciemment avec cette grande existence, satisfaction qui est le terme de la béatitude humaine.

Voici encore de très beaux vers de George Eliot, cités par M. Hürrell-Mallock, et qui donnent du ciel et de l'immortalité dans le positivisme l'idée la plus élevée :

Oh! puissé-je m'unir au chœur invisible de ces morts immortels qui vivent encore en des vies que rend meilleures leur présence! Vivre ainsi, c'est le ciel... c'est produire dans le monde une harmonie qui ne meurt pas, où respire l'ordre merveilleux qui règle, avec un pouvoir grandissant, le progrès de l'humanité; puissions-nous recevoir en héritage cette douce pureté pour laquelle nous avons combattu, gémi, agonisé, les yeux perdus dans ce vaste passé qui n'enfanta que le désespoir! Notre être, ainsi meilleur, vivra

jusqu'à ce que le temps humain ait fermé sa paupière et que les cieux humains soient repliés comme un rouleau dans la tombe où nul jamais ne les lira. C'est la vie à venir qu'ont rendue pour nous plus glorieuse ces martyrs dont nous tâchons de suivre les pas. Puissé-je atteindre ces cieux très purs ! être pour d'autres âmes le calice de vaillance en quelque grande agonie, allumer de généreuses ardeurs, nourrir de pures amours, engendrer des sourires exempts de cruauté, être la douce présence du bien partout diffus, et, dans sa diffusion, toujours intense ! Ainsi je m'unirais à ce chœur irrésistible dont l'harmonie est la joie du monde !

Certes, voilà de grandes idées et dont personne ne songera à nier la beauté morale. Cependant, si l'on va au fond, qu'elle est illusoire et vaine cette félicité qu'on nous promet ! Arrivera-t-il jamais ce jour où l'homme aura levé le voile d'Isis, où le besoin de savoir sera à jamais satisfait ? Est-il même bien désirable qu'il arrive ? Le savoir sans effort aura-t-il un si grand prix ? Les jouissances les plus douces que procure la science ne sont-elles pas précisément celles qui nous ont coûté le plus de peine ? La vie n'aurait-elle pas alors perdu tout ressort et toute impulsion ? N'ayant plus rien à apprendre, ne deviendrions-nous pas la proie de l'ennui ?

Quant au rêve d'une société future et parfaite

où chacun s'oublierait pour ne penser qu'aux autres, c'est le rêve d'âmes généreuses et pleines jusqu'au bord de l'amour de l'humanité, mais ce n'est qu'un rêve. Cette société parfaite ne peut exister. Le désintéressement, le sacrifice universels ne peuvent se réaliser. Si chaque homme voulait se sacrifier pour les autres hommes, personne ne voudrait accepter les sacrifices des autres et le sacrifice alors ne se réaliserait pas, faute d'objet. — C'est qu'hélas ! l'homme n'aime pas seulement les autres hommes, il s'aime encore lui-même. On peut et on doit faire à l'égoïsme sa part, et la faire étroite, mais on ne le supprime pas sans supprimer l'homme.

C'est encore pour cela que le bonheur promis par le positivisme est un bonheur illusoire qui peut, par instants, satisfaire de grandes âmes, mais qui ne réalisera jamais les désirs universels de l'humanité. Et encore ce bonheur est-il enveloppé de mystérieux et poétiques nuages qui peuvent permettre au cœur de placer derrière eux tout ce qu'il vaudra. Que sera-ce si on le déponille de ces voiles ? On verra alors que cette félicité promise se borne à cette affirmation et à ce conseil : Supportez vos maux, acceptez-les, faites le sacrifice de votre bonheur individuel et vous ferez ainsi le bonheur des hommes futurs, et la con-

science de travailler au bonheur d'autrui fera votre propre félicité. — Mais c'est une immolation de mon être et de mon propre bonheur qu'on me demande, et pour assurer la félicité problématique d'êtres qui ne le sont pas moins. A cela, je trouverai le bonheur, me dit-on. Mais quel bonheur? Un bonheur vague, doux, sans doute, mais peu intense. Et à quel prix je l'achète! Au prix de toutes les vives jouissances que pourrait me procurer mon égoïsme. Mais si le prix de la vie se mesure à la quantité de bonheur — et c'est ce que soutient le positivisme — je fais un marché de dupe, je sacrifie le certain pour l'incertain, le plus pour le moins. On me trompe évidemment et j'abandonne le système.

Mais si l'on me dit que sacrifier mon bonheur à celui de mon semblable est mon devoir, que la bonté de ce devoir m'est garantie par l'existence d'un Bien suprême et que ce Bien lui-même me garantit dans sa justice que l'accomplissement de mon devoir entraînera comme conséquence un bonheur futur, j'ai alors des raisons pour agir, de vraies raisons et qui ne me trompent pas. Je ne fais pas profession de détruire mon égoïsme au profit d'un altruisme absolu, généreux, mais chimérique; j'obéis au devoir par devoir et, sans en faire le but dernier de ma vie, j'attends la

rémunération avec une ferme espérance. La morale n'a pas pour but de détruire en l'homme l'humanité, mais de faire servir toutes les forces de l'homme à la réalisation de la loi.

Le positivisme donc ne nous paraît pas opposer une barrière à l'envahissement du pessimisme. Et, s'il fallait tout dire, c'est à lui plutôt, non aux généreux esprits qui l'ont fondé mais à ses tendances, que nous ferions remonter la responsabilité de cet envahissement.

N'est-ce pas lui qui a contribué et qui contribue tous les jours à enlever à la vie tout ce qui la pœtise et l'enchanté ? Il veut qu'on se borne à la constatation prosaïque de ce qui est, qu'on tienne constamment les yeux courbés vers la terre, il ne veut pas qu'on les relève vers le ciel pour y chercher l'idéal, ce qui pourrait être, ce qui devrait être. Avec une morale aussi austère dans ses préceptes, il est forcé de dire que le seul bien de monde est le plaisir et que le seul mal est la douleur ; il mesure le prix de la vie à la quantité de plaisir qu'elle procure. Il parle de dévouement, de sacrifice, et il ne croit pas à la vertu. La vertu n'existe pas, en effet, sans une liberté qui la choisisse et la préfère, et le positivisme ne peut croire à la liberté. La liberté est une cause inattingible comme toutes les causes, et qui, par conséquent,

n'existe pas, ou du moins dont on ne doit pas tenir compte.

Or, sans la vertu, sans le devoir librement accompli, sans le bien librement réalisé, avec le bilan des biens et des maux pour seul inventaire du prix de la vie, on est forcé de conclure avec Hartmann et les autres pessimistes que cette vie ne vaut vraiment pas la peine qu'on la vive. Il n'y a pas de milieu : si vous voulez que l'homme ne s'abandonne pas à la désespérance, qu'il croie au progrès, au bonheur, laissez-le croire à la vertu.

Ou laissez-moi périr, ou laissez-moi régner,

disait l'Auguste de Corneille ; nous pouvons dire aussi : Ou laissez-moi le désespoir, la sombre amertume de la conviction d'un éternel malheur, le désir de la libération et du néant, ou laissez-moi l'espérance et ses horizons immortels.

CHAPITRE VI

Le Vouloir-Vivre et le Catholicisme.

L'étude qui précède nous a montré l'insuffisance du pessimisme, et l'appétit de la vie triomphant en définitive rationnellement et moralement de l'appétit de la mort et du néant. Or, il se trouve précisément que plusieurs de nos contemporains accusent le christianisme et en particulier le catholicisme de travailler à entretenir dans les âmes un « appétit de la mort » maladif et contraire à la nature. Les derniers romans de M. Zola (1) qui sont bien représentatifs de l'état moyen des pensées contemporaines sont remplis de ces accusations. Partout il réclame la fondation d'une religion nouvelle qui soit une hymne à la vie et non pas un appétit de la mort. En cela d'ailleurs, peut-être sans qu'il s'en doute, il ne fait que répéter les critiques que faisaient du christianisme au siècle dernier les philosophes de la nature. Ils lui reprochaient de mortifier, de restreindre et d'anéantir la vie, car, de même que

(1) LES TROIS VILLES : *Lourdes, Rome, Paris.*

M. Zola, ils trouvaient que la continence ou le célibat sont des contraintes que la nature est loin d'exiger, auxquelles elle serait plutôt opposée.

Et d'autres écrivains, tels que M. Charbonnel ou M. Sabatier, reprochent au catholicisme d'atrophier non seulement la vie extérieure, mais la vie intérieure même et ainsi non seulement de mortifier le corps mais encore l'âme. Il convient donc d'examiner en quoi consiste précisément cette mortification chrétienne dont on veut nous épouvanter, et de voir si notre conception catholique de la vie est une conception vraiment léthifère.

Le christianisme est-il une doctrine de la mort ou une doctrine de la vie ? Le chrétien doit-il, pour être vraiment chrétien, mépriser la vie terrestre et ne penser qu'à la mort ? Il y a là-dessus des malentendus qu'il est bon de dissiper, car c'est avec cette accusation que depuis les premiers temps on a tenté de rendre le christianisme odieux. Dès les premiers siècles, les païens ont affecté de considérer les chrétiens comme des citoyens inutiles, dédaigneux de la terre, n'aspirant qu'à la mort et, suivant un mot qui fit, il y a cent ans, une fortune cruelle, des « émigrés à l'intérieur ».

I

Au livre qui nous servira d'abord de texte M. Charbonnel a donné pour titre : *La Volonté de vivre* (1), et pour but la recherche des moyens de vivre. La vie véritable étant la vie intérieure, la vie conforme aux paroles de la conscience, il faut d'abord éveiller en nous la conscience, écouter sa voix qui parle dans le secret de l'âme, et pour cela se faire, se recueillir, aimer le silence hors de soi et le réaliser en soi-même, s'abstraire des désirs et des passions, ainsi peu à peu se forme le vrai caractère. Chaque homme, dans le silence intérieur, laisse se développer sans mélange ses énergies personnelles, il est soi et non autrui. Il se conquiert et se forme lui-même. C'est alors qu'il se sent vivre véritablement. Il éprouve au dedans l'afflux mystérieux et superbe de la vie. Tout le reste qui est au dehors ne lui importe guère ou ne lui importe pas. La douleur même ne saurait lui être ennemie, car elle le trempe et le rend plus vigoureux. Souffrir ne diminue pas la vie. L'intensité de la souffrance mesure au contraire et renforce l'intensité de la vie.

Cette vie intérieure nous sentons qu'elle n'est

(1) In-18. COLIN, 1897.

pas seulement nôtre, elle a par-delà nous-mêmes ses racines et ses fruits, son origine et sa fin. Nous sentons Dieu en, comme disait Spinoza, l'éternel en nous. Par là nous nous sentons rattachés à tout. C'est la religion véritable, céleste, en laquelle par-dessus les murs des temples ou les voûtes des églises, communient les grandes âmes, les nobles cœurs, tous ceux qui ont le souci de l'idéal. Aller toujours plus loin, monter toujours plus haut, telle est la seule règle et la seule loi. Ainsi se constitue donc, et par la vie intérieure, la religion de l'idéal et du supérieur. Car le supérieur n'est que le dedans du dedans, la pulpe mystérieuse du noyau de l'âme, l'intérieur caché de l'intérieur apparent. De ce point de vue on peut comprendre, si même on ne l'adopte pas tout à fait, l'évangélisme moral d'un Tolstoï. L'Évangile se réduit au *Sermon sur la montagne* et se ramène à ce seul précepte : « Aime les hommes et, par conséquent, fais-leur du bien et ne leur fais pas de mal. Ne résiste pas au mal ni à l'injustice et rends le bien quand on te fait du mal. » Et après cet épisode qui forme comme une sorte de hors-d'œuvre l'auteur termine son livre par une prière un peu longue au Dieu inconnu, auquel il dit qu'il veut vivre et à qui il demande d'augmenter en lui la vie.

Je crois avoir assez exactement résumé ce livre. Je me suis efforcé même de marquer la suite des idées diverses et je crois bien qu'elle est plus apparente dans ce résumé que dans l'ouvrage. S'il n'était que l'auteur ne voit évidemment en Jésus qu'un homme, qu'il parle des églises comme d'obstacles à la vie et à la religion véritables, et qu'il s'élève avec une insistance visible contre les dogmes et les règles de la conscience, on ne voit pas trop ce qu'un catholique aurait là-dedans à désavouer. Les formules mêmes sur le Dieu intérieur se peuvent entendre. Cependant M. Charbonnel a cru que la volonté de vivre ne pouvait se réaliser dans le catholicisme puisqu'il l'a abandonné. Selon lui, le catholicisme, loin de développer en nous la vie, l'atrophierait au contraire. Si l'on veut vivre il faut sortir de l'atmosphère anémiant des dogmes et des églises pour aller respirer à pleins poumons l'air libre du ciel de Dieu.

Et la question ainsi n'est pas mal posée. Jésus a dit qu'il venait apporter au monde la vie. Si sa doctrine ne la donne pas, elle manque à sa promesse. Et toute doctrine en général qui, loin de développer la vie, la diminue au contraire, est une doctrine fautive. Ce qui est bon et vrai, c'est ce qui fait vivre; ce qui fait mourir, c'est le mal et c'est l'erreur. Nous sommes bien d'accord sur

ces principes qui ne sont autres que ceux de l'Évangile : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. » Guyau jadis y avait insisté et il avait cru, avant M. Charbonnel, tirer de là une condamnation de toutes les religions et même de l'obligation et de la sanction morale. Car « l'irréligion de l'avenir » dont parlait Guyau était vraiment identique à cette religion de l'idéal et de la vie dont nous parle M. Charbonnel.

Tout se ramène donc à se demander si le catholicisme par ses dogmes et par ses règles réalise les conditions de la vie ou si, au contraire, il crée par là des entraves et des obstacles. Dans sa jeunesse Lamartine accusait d'étroitesse le christianisme :

Que tes temples, Seigneur, sont étroits pour mon âme !
Tombez, murs impuissants, tombez !

V. Hugo lui a fait cent fois le même reproche, il disait : « Élargissez Dieu ! » Guyau l'a redit, M. Charbonnel, après cent autres, le répète. Qu'y a-t-il de vrai ?

II

Pour tout ramener aux points essentiels, le catholicisme exige de ses fidèles l'humilité de

l'esprit, la continence des mœurs et par suite l'observance de certaines règles de conduite et de docilité. Ces prescriptions sont-elles anémiantes et léthifères ou, au contraire, expriment-elles les conditions grâce auxquelles seules pourra être atteinte la plus large plénitude de la vie? C'est là-dessus que tout le débat doit porter.

Et tout de suite on s'aperçoit bien que, pour avoir quelque espérance d'arriver à un résultat, il faut définir ce que chacun de nous entend par « la vie ». M. Charbonnel en parle beaucoup, nulle part il ne témoigne qu'il en a autre chose qu'une idée vague. C'est par là qu'il est très littérateur. De même pour l'idéal dont il répète souvent le nom, il ne dit nulle part ce que par ce mot il entend au juste.

Disons donc qu'à nos yeux la vie est constituée par le développement de toutes nos puissances d'être et d'agir, que la perfection la plus haute et dès lors l'idéal de la vie consiste à être le plus possible, à agir le plus qu'il se peut.

Or, la vie étant ainsi définie — et je ne pense pas que M. Charbonnel refuse d'admettre cette définition qu'aurait acceptée Guyau, qui était celle même de Spinoza — en quoi l'idéal du catholicisme peut-il être un idéal étroit, puisqu'il consiste dans l'éternelle durée d'une vie

où l'homme participerait à la vie même de Dieu? Je ne sache pas que Spinoza lui-même ait rien rêvé de plus haut. Le vouloir-vivre du catholicisme ne risque donc pas d'être arrêté par les barrières que le dogme dresserait sur son chemin, puisque le dogme lui-même de la divinisation, de la θεοποίησις, n'assigne d'autre terme à sa perfection que la perfection suprême que les hommes ont toujours adorée sous le nom de Dieu. « Soyez parfaits comme le Père céleste est parfait. » Le Paradis selon la théologie — et M. Charbonnel doit s'en souvenir — n'est autre chose que la surélévation de la vie humaine, la participation à la vie divine par la charité parfaite et la vision immédiate (1).

Mais sous couleur de promettre une vie future surhumaine, le catholicisme n'atrophie-t-il pas ici-bas la vie humaine? — Et il commande en effet de mortifier la chair et même d'abaisser l'esprit. Mais est-ce pour aboutir à la mort et à l'abaissement absolu? En aucune façon. C'est pour faire vivre et pour relever. Car quelle que soit la vie que l'on veuille vivre, à moins de vivre au hasard, il faut faire un choix parmi les données et les

(1) Voir plus loin, dernier chapitre : *Le Paradis ou l'achèvement de la vie.*

tendances de la vie, garder les unes, sacrifier les autres. Sacrifier et donc mortifier. M. Charbonnel parle lui-même de silence et de recueillement, de lutte contre les passions. Nous sommes donc d'accord sur ce point. Il ne faut pas céder à tous les désirs, il faut réduire la chair à être la servante docile de l'esprit.

Mais l'esprit maintenant ne devra-t-il pas être libre? Et n'est-ce pas dans cette liberté, dans cette confiance en lui-même que se trouvera la perfection? Peut-il y avoir moralité sans autonomie? Obéir à une autre loi qu'à la nôtre propre, se courber sous une autorité extérieure n'est-ce pas renoncer à la vie de la conscience, à cette vie intérieure qui est la seule vie véritable? Voilà bien l'esclavage sous lequel le catholicisme prétend courber les âmes. Il tue en elles le germe divin et leur fait, comme disait le poète, pour un simulacre de vie perdre les raisons de vivre.

S'il en était ainsi, le catholicisme serait condamné, et M. Charbonnel aurait raison. Mais en est-il bien ainsi? Vraiment, la docilité qu'exige le christianisme, l'humilité qu'il réclame est-elle l'abdication totale de la conscience? Ou n'est-elle pas, au contraire, la condition d'existence des libertés supérieures? On nous répète sans cesse : *Ama et fac quod vis*. Aime et fais ce que tu vou-

dras. Sans doute, cela est vrai, mais à une condition : c'est que l'amour qui possède celui auquel on s'adresse soit l'amour vrai, l'amour de l'essentiel et non pas du périssable, l'amour de la vie et non pas l'amour de la mort. Il faut donc toujours arriver à une détermination rationnelle, pour ne pas dire scientifique, du juste objet de l'amour. Nous voici arrivés à la nécessité d'une définition ou d'un dogme. Que ce dogme vienne directement de la raison ou d'une révélation rationnellement établie, ou d'une autorité raisonnablement déduite, peu importe, il devient obligatoire. L'autonomie n'est pas pour cela détruite (1). Car il entre toujours dans l'obligation dogmatique, dans la soumission la plus humble à l'autorité, la part de raison nécessaire à l'autonomie. Peut-être faut-il lutter pour se soumettre ainsi, mais cette mortification de l'esprit est indispensable pour la vraie vie. Le médecin qui remet sa vie entre les mains d'un confrère regimbe quelquefois intérieurement contre la médication qu'on lui fait suivre ; il ne la suit pas moins et pour cela n'abdique pas sa raison. Il agit par une raison pratique supérieure à sa science théorique dont il connaît les lacunes et les faiblesses.

(1) Voir plus haut, c. IV, pp. 182 et suiv.

C'est ainsi que se soumettent les catholiques.

Et l'afflux de vie intérieure qui succède à leur soumission, les énergies superbes de l'âme qui se retrouve après l'abaissement plus vivante que jamais, leur prouvent que la raison du cœur valait mieux que la raison de l'esprit. C'est ainsi que l'on s'habitue à cette discipline intérieure, à cette hygiène de l'âme sans laquelle les puissances sans cesse en désaccord ne peuvent se pacifier et atteindre à leur plein et harmonieux développement. Quand la pacification est opérée, l'autonomie est devenue complète, le dogme et l'autorité de l'Église sont la vie même. Les coursiers courent tout droit sans que la bride ait besoin de les guider. On aime et cela suffit. L'âme individuelle charrie vraiment sa vie avec la vie de l'Église, avec la vie de Dieu et la vie universelle des êtres. C'est la sainteté d'un François d'Assise ou d'une Thérèse d'Avila. La vie de la nature elle-même est dominée par une vie si sublime. Le corps perd de sa pesanteur, les plaisirs des sens deviennent les harmoniques des mouvements de l'âme et les bêtes sauvages les instruments dociles de la volonté sanctifiée.

« Qui se perd se trouve. » M. Charbonnel reconnaît lui-même en un endroit la vérité de cette parole. Il ne faut pas avoir peur de la mort quand

on veut aller vers la vie, ni de plier les genoux quand on aspire à l'existence supérieure. Ainsi pas plus que l'auteur de la *Volonté de vivre* nous n'aspirons à la mort, pas plus que lui nous ne voulons nous éteindre et restreindre notre champ de vie. Nous voulons au contraire l'agrandir. C'est pour cela que nous nous soumettons docilement et joyeusement en sentant bien la raison de notre docilité. Nous ne pensons pas risquer de perdre la sève de notre vie intérieure en restant du côté où sont restés l'auteur de l'*Imitation*, Claire d'Assise, François de Sales, Vincent de Paul.

III

Mais il est bien incontestable que le christianisme considère la vie présente comme moins bonne que la vie future. Dans la vie présente nous sommes sujets à beaucoup de maux, la terre est vraiment une « vallée de larmes »; le Ciel est au contraire le lieu de la félicité éternelle et sans mélange, où nous sommes appelés à participer à la nature même de Dieu, *divinæ consortes naturæ*, selon l'expression de saint Pierre. La terre est considérée comme un lieu d'épreuve et d'exil, le Ciel comme la véritable patrie.

Que donc le chrétien aspire à la mort qui doit le délivrer de la tristesse présente pour le mettre en possession de la joie éternelle, *à presenti liberari tristitia et aeterna perfrui lætitia*, ainsi que s'exprime la liturgie, il n'y a là rien d'étonnant. La mort est le passage obscur, la gorge étroite qu'il faut traverser pour aller de la vallée gémissante aux sommets radieux de la paix joyeuse. Il importe de ne pas se tromper de route, il est indispensable de bien mourir. C'est dans la mort que se trouve le secret de la vie. Reprenant donc le mot de Sénèque et du stoïcisme, le christianisme a pu dire : « La vie est une méditation de la mort. »

Mais il le faut bien remarquer, si le chrétien pense à la mort, si même il la désire et l'appelle, ce n'est pas par amour pour la mort même, ce n'est pas l'anéantissement qu'il désire, ce n'est pas la vie qu'il veut fuir, c'est vers la vie au contraire qu'il veut aller, vers la vie la plus haute, la plus pleine, la plus riche qu'il soit permis de rêver, puisque c'est la vie même de Dieu à laquelle, par les promesses et la grâce du Christ, il espère participer. La vie terrestre n'est pas la vie véritable, on y meurt chaque jour, ainsi que disait saint Paul, elle n'est composée que d'une suite de morts successives, à tel point que Claude

Bernard a pu dire en toute rigueur : « La vie c'est la mort. » La vie corporelle, en effet, ne se prolonge que par l'usure continuelle des tissus, la vie spirituelle à son tour ne se continue que grâce à l'oubli, à la disparition de nos pensées passées, si bien qu'un philosophe a pu émettre ce paradoxe : Le passé qui n'est plus est cependant tout nous-mêmes.

Le chrétien donc, en constatant que la vie terrestre n'est qu'une ombre de la véritable vie, en aspirant à cette vie véritable, n'est pas un ami de la mort, mais au contraire de la vie. En pensant à la mort c'est sur la vie qu'il médite et il peut faire sienne, aussi bien que la parole de Sénèque, cette autre de Spinoza qui paraît si différente et qui, pour lui, a le même sens : « La vie doit être une méditation de la vie. » S'il désire mourir, ce n'est pas par un appétit de la mort mais au contraire par un élan vers la vie. Ce qu'il veut c'est vivre, *de morte transire ad vitam*, ainsi que chante encore l'Église.

Il ne faut pas, ainsi que nous l'avons montré plus haut, confondre le christianisme avec le bouddhisme renouvelé en Europe par les pessimistes. Ceux-ci aspirent bien véritablement à mourir. Leopardi se proclame un « amant de la mort » et Schopenhauer lui fait écho ; à vrai dire, ce n'est pas

la mort qu'ils aiment, c'est la dissolution de l'être, le néant, ce que les Hindous appellent le *nirvâna*.

Mais qu'importe ? dira-t-on, si le chrétien n'aspire pas au néant comme le bouddhiste, il n'a pas plus que lui de tendresses pour la vie présente, comme lui il la dédaigne et la méprise. Or, c'est là qu'est le mal, le danger social. On n'a pas le droit de se détacher de toutes les choses du monde, on n'a pas le droit, tandis que peinent les autres hommes, de s'enfermer comme en une tour d'ivoire — ou un fromage de Hollande — dans un rêve de paradis. Il faut être fils, époux, père, citoyen, laboureur, artisan, ingénieur, écrivain, commerçant, artiste, soldat, et pour être tout cela il faut s'intéresser à ce que l'on fait, y voir autre chose qu'une ombre vaine, et sous prétexte qu'on aime un idéal de vie qu'on n'a pas encore — qui peut-être n'existe pas — il ne faut pas négliger la seule vie que l'on peut expérimenter.

Voilà ce que l'on dit aux chrétiens et en vérité leur histoire a depuis longtemps répondu. Ont-ils été médiocres travailleurs ? Les plus renommés de leurs saints n'ont-ils pas été mêlés à tous les événements importants de la civilisation et de la vie des peuples modernes ? Qui a défriché la Gaule ? Qui a discipliné les barbares ? Qui a conservé les lettres anciennes ? Qui a fondé les écoles ? Qui a

bâti les hôpitaux? Les moines et les évêques. Saint Pie V a préservé l'Europe des musulmans comme saint Vincent de Paul a recueilli les enfants abandonnés et institué les Sœurs de charité. Les petites Sœurs des pauvres sont nées d'hier ainsi que les fondations de dom Bosco. En fait, le christianisme n'a donc pas empêché les chrétiens de remplir leur devoir d'hommes.

En droit pouvait-il le faire?

Pas davantage. — Car ses adversaires oublient trop que, par le fait même que le chrétien considère la vie présente comme une épreuve, il se regarde comme obligé de la subir et par suite d'y remplir toutes les fonctions qui lui sont imposées. Il ne méprise pas cette vie qui lui donne les moyens de gagner le ciel. Les devoirs dont elle le charge lui sont précieux à remplir. Fils, époux, père, citoyen, travailleur de la main ou de la pensée, politique, artiste, soldat, il accomplira allégrement ses devoirs. Et peut-être ils sont pénibles, mais ils sont le prix dont il faut payer la joie future. De plus ils sont l'expression de la loi souverainement aimable du Père qui conduit tout par sa Sagesse et sa Parole. Aimant Dieu, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut (1),

(1) C. IV, p. 202.

le chrétien aime par là même le Verbe de Dieu, la Loi divine d'où résultent tous les devoirs. Ces devoirs sont donc bons en eux-mêmes et bons aussi tous les biens qui les accompagnent; toutes les bonnes choses sont bonnes, la santé du corps est bonne et la santé de l'esprit, l'Église les demande expressément: *fac nos perpetua mentis et corporis sanitate gaudere* (1) — qu'on le remarque bien, la *santé du corps* aussi bien que celle de l'esprit, le *mens sana in corpore sano* des anciens — elle a des prières spéciales pour tous les biens terrestres (2); tout ce qui procure à l'homme une force de plus est bon en soi parce qu'il peut s'en servir pour le bien; les douleurs et les misères, suites du péché, sont des maux qu'il faut soulager. Le plaisir même est bon, pourvu qu'on ne lui sacrifie pas ce qui vaut davantage encore. Tous les biens sont bons qui n'entravent pas la marche de l'âme vers le bien suprême et l'Église, dans la *Collecte* du troisième dimanche après la Pentecôte, exprime admirablement l'idée chrétienne en priant ainsi: *Te rectore,*

(1) Cette formule se trouve dans la *Collecte* de l'*Office ordinaire de la Sainte Vierge* et est ainsi une des plus souvent répétées de toute la liturgie.

(2) Cf. *Rituel romain* et les deux dernières parties des *Litanies des Saints*.

te duce, sic transeamus per bona temporalia ut non amittamus aeterna.

Et enfin pour le bon chrétien, la douleur même devient une joie quand il pense qu'elle vient de la main de Dieu, cette pensée était dans le *Combat spirituel* avant que Spinoza ne vint l'adapter à son panthéisme. De là les douleurs, les peines, les afflictions, les angoisses supportées avec paix et même avec une sorte d'allégresse, cet inexplicable élan des saints vers les devoirs durs, et ce sourire triomphant au milieu des souffrances les plus cruelles.

Aussi le chrétien, s'il fait de la vie terrestre le cas qu'il faut, n'a-t-il point pour elle le mépris de ceux qui ont mis toutes leurs espérances en elle. Ce n'est pas sous une plume chrétienne que s'est jamais rencontrée cette expression : *Le malheur de vivre* ; c'est M. Zola au contraire qui tout d'abord l'a écrite. La vie en elle-même est un bien aux yeux du chrétien ; ses tortures indéniables ne viennent pas d'elle, elles lui sont attachées sans lui être essentiellement unies. Il déplaît que le christianisme appelle la terre une vallée de larmes et on l'appelle soi-même un enfer. Ce sont ceux qui ne croient qu'en cette vie qui en disent le plus de mal ; c'est que, par un phénomène ordinaire, exigeant d'elle ce qu'elle

ne peut leur donner, la satisfaction entière, la paix complète, la joie sans nuage, ils se mettent ensuite à la blasphémer.

Le chrétien n'a pas à craindre des désespérances pareilles. Il a mis son espoir là où il est assuré de ne pas être trompé. Il ne blasphème pas la vie, il ne l'exalte pas, il l'aime pour ce qu'elle vaut, constate ses misères et ses tristesses et la mesure à son prix. Il y remplit d'autant mieux sa tâche qu'il sait que cette tâche, tout importante qu'elle soit, n'est pas éternelle et que ce que l'on appelle la mort n'est qu'un enveloppement d'où l'éclosion doit sortir. L'éternelle Psyché ramenée par la Croix à l'obéissance et à la docilité marche rayonnante sous le bandeau qui clôt momentanément ses yeux; si elle accomplit parfois avec des soupirs et des gémissements les rites du sacrifice, elle goûte cependant à les accomplir des joies intérieures, c'est qu'elle entend en elle l'appel mystérieux et que, sous la frêle enveloppe qui la gêne, elle sent frémir des ailes.

CHAPITRE VII

Vie et Science.

Il fut de mode vers 1892 de dire beaucoup de mal de l'intelligence. Beaucoup de jeunes gens et précisément de ceux qui dès cette époque revendiquaient le titre d' « intellectuels » s'avisèrent que penser les avait distraits d'agir, que leur savoir avait eu pour eux tant de charmes qu'ils avaient oublié de vivre. Ou plutôt ils avaient vécu comme ne sachant pas, se laissant emporter tantôt à la fougue des passions, tantôt aux délices des balancements sceptiques. D'où quelques-uns conclurent que pour agir il fallait ne pas savoir et tâcher de s'abstenir de penser. M. Henry Bérenger dans *l'Effort*, M. de Wyzewa dans ses *Contes chrétiens* accusèrent l'intelligence d'être mortelle à l'action.

Il y a là une question qui, en dehors de son actualité passagère, est de tous les temps, c'est celle des rapports de la pensée et de l'action. De tout temps il y a eu des « intellectualistes » qui ont estimé que savoir c'est vivre et que comprendre

épuise tout le contenu de la vie et des « volontaristes » qui ont pensé que la vie était avant tout action bien plus que contemplation et que dans le vouloir consistait le ressort et même la plénitude de toute vie, fût-ce de la vie intellectuelle.

On est donc amené par là à se demander quel est le prix de l'intelligence et de quoi elle peut servir pour l'action. C'est une question que la philosophie contemporaine a, je crois, renouvelée et a ramenée à un point qui me semble très voisin des pensées les plus profondes, les plus intimes du christianisme. Je voudrais l'indiquer rapidement et non pas traiter le sujet, qui demanderait tout un volume, mais en marquer les points principaux et jeter tout autour quelques idées.

I

Il semble que le rôle de l'intelligence dans l'action soit bien clair et bien facile à déterminer. J'arrive chez moi, il fait nuit; pour que je pense à allumer une bougie et pour cela à frotter une allumette, il faut que mon intelligence m'avertisse que la bougie pourra m'éclairer, que le frottement pourra donner la flamme nécessaire

pour allumer la bougie. Il semble donc que l'intelligence commande l'action, car si je n'avais pas su cela, je serais demeuré dans les ténèbres. De là la formule ordinaire de l'ancienne psychologie : l'intelligence fournit à la volonté les buts à poursuivre et les moyens de les atteindre.

Voilà ce que découvre une première observation. Mais une observation plus profonde et plus générale ne tarde pas à montrer : 1° qu'il peut y avoir des actions et des mouvements sans but préconçu ; 2° que, alors même qu'il y a des buts, ce n'est pas toujours l'intelligence qui les a posés ; 3° que les moyens sont très souvent réalisés sans aucune espèce d'intelligence, que même ils le sont d'autant mieux que l'intelligence ne s'en mêle pas.

Et ces trois points ne sont pas si difficiles à établir. Non seulement l'eau coule et les astres marchent sans aucune intelligence, mais les racines et les radicelles trient dans le sol les matériaux de leur nutrition, la sève monte, et en nous-mêmes le sang circule, des réactions chimiques favorables à la vie s'opèrent sans que nous en sachions rien. Quel est celui d'entre nous qui a médité sur la proportion de sucre que chaque jour il devait demander à l'usine à sucre qui est dans son foie ou sur la quantité d'émulsion que devait livrer

le pharmacien Pancréas?... Il y a donc des actions sans but préconçu.

Et quand les buts sont connus, ce n'est pas l'intelligence qui les a posés. Nous savons pourquoi nous respirons, pourquoi nous mangeons. Mais nous ne l'avons pu savoir qu'après avoir respiré et qu'après avoir mangé : l'homme ayant des besoins et des désirs s'agite pour les satisfaire ; par hasard ou par instinct il les satisfait, il se rend compte alors de ce qui s'est passé, du profit qu'il a eu à exécuter tel ou tel mouvement. Il saura après faire avec intelligence ce qu'à l'origine il a fait par vagues tâtonnements ou simplement par bêtise. Les trois quarts des inventions ne sont dues qu'à des hasards, à des rencontres heureuses.

Dans tous les cas l'intelligence n'invente rien, elle ne fait que constater et enregistrer. Et cela se comprend bien : si l'intelligence est connaissance, la connaissance ne saurait évidemment exister qu'à la condition de refléter le donné et donc elle a besoin de données. Ce qui signifie évidemment qu'elle ne peut inventer. C'est l'imagination, c'est le génie qui inventent et, comme il est aisé de le voir, le génie est une puissance, une activité, mais non pas une connaissance ; connaître c'est refléter ce qui est déjà.

Et on peut bien voir encore que les moyens sont

exécutés avec d'autant plus de rapidité et de précision qu'on y pense moins, c'est-à-dire qu'on les connaît moins. En sorte qu'il est rigoureusement vrai de dire qu'une action est d'autant mieux faite qu'on y mêle moins d'intelligence. Songez à ce que deviendrait un morceau de musique où le pianiste voudrait se rendre un compte exact de tous les mouvements de ses doigts.

J'ai l'air de soutenir une gageure ou un paradoxe et il est vrai que peut-être j'insiste à dessein. Cependant il faut bien qu'on reconnaisse qu'avec du plaisir et de la douleur, de l'instinct, de l'imagination, du génie, de l'habitude, sans intelligence proprement dite, l'homme aurait inventé, il vivrait, il perdrait moins de temps en spéculations vaines, il agirait davantage, sûrement avec plus d'énergie, moins d'hésitations, probablement avec presque autant de succès.

On conçoit donc comment l'antiintellectualisme a pu prendre naissance. Le savant est un contemplateur qui s'hypnotise dans l'analyse du passé. Il consume sa vie à savoir ce qu'ont fait les morts. Il veut savoir comment on vit et cependant il oublie de vivre. Or, vivre c'est la grande affaire. La vie, c'est l'action, l'action qui va de l'avant et vers l'avenir, non la pensée toujours tournée en arrière et du côté du passé. A force de nous analyser

nous-mêmes, nous ne savons plus agir. Agissons donc sans penser et au diable l'intelligence. La science c'est l'ennemie. D'ailleurs elle ne sait rien : elle immobilise le cours des choses pour l'étudier. Cependant elle le fausse. Car ce qui court n'est pas immobile. La science ne connaît que l'immobile et comme rien n'est immobile il s'ensuit que ce que la science prétend connaître c'est ce qui n'existe pas. Foin d'une science qui ne sert de rien et ne peut que nuire !

Agissons donc et marchons. Au lieu d'étudier la vie, faisons de la vie ; au lieu de disséquer l'âme, créons de l'âme ; au lieu d'étudier l'histoire, faisons de l'histoire. Plus de règle ni dans l'action ni dans l'art. Soyons libertaires en politique, proclamons en morale le droit à inventer des formes nouvelles de l'action individuelle, ces actions pussent-elles être appelées crimes par les partisans d'une pseudo-science de la morale, réclamons pour l'art le droit à la libre expression de toutes les émotions franches et spontanées. Retrouvons, ainsi que nous y invitent de jeunes littérateurs et de jeunes philosophes, tels que M. J. Weber et M. Maurice Pujo, le règne de la grâce et de la liberté. Les règles et les lois ne sont en toute matière que les formes cristallisées du passé, ne nous croyons pas tenus de soumettre à

ces formes mortes les actions de l'avenir. La vie d'ailleurs déborde ces règles, mais, contrainte, elle s'échappe en bouillonnements confus; laissée libre, elle reste souple, harmonieuse et belle comme les forêts vierges ou les libres oiseaux de l'air.

Je viens de traduire l'état d'esprit que la revue *l'Art et la Vie*, par exemple, a exprimé souvent dans ses articles. L'antiintellectualisme, ce retour aux spontanéités naturelles, c'est proprement l'anarchie érigée en système, l'absence de loi érigée en loi.

Que penser de ces conclusions? Les combattons-nous ou devons-nous les approuver? Si nous les approuvons que devient non seulement la science mais la morale elle-même? Et si nous les combattons que devient ce que nous avons dit du rôle de l'intelligence? Faut-il donc ou nous contredire ou en venir à proclamer le droit absolu à l'invention morale, même à l'invention criminelle?

Je ne crois pas que nous soyons acculés à de telles extrémités. Car, pour étroit que soit à nos yeux le rôle de l'intelligence, bien que cette faculté trop admirée ne nous paraisse pas devoir être la maîtresse de la vie, et bien que la science ne nous semble pas avoir droit aux adorations

exclusives que l'humanité civilisée lui prodigue depuis trois siècles, cependant elle a une valeur, car elle nous enseigne ce que nous avons à faire pour atteindre les buts que la volonté nous propose. La science en effet nous renseigne sur les résultats obtenus par nos anciens, elle nous dit quels ont été les résultats de leur action, les fruits de leur vie. Nous savons comment nous devons nous y prendre pour réussir. La science rend ainsi l'action plus sûre, moins tâtonnante. Étant le résumé du passé, elle nous économise les écoles du passé. A la condition de ne pas abuser et de ne vouloir pas chercher à apprendre en nous servant du passé quelque chose de nouveau. La science utile à l'action est la science routinière. La science qui veut découvrir absorbe l'action au profit de la découverte. Il est bon qu'il y ait des hommes qui brûlent la poudre pour en étudier les lois. Mais si tous les hommes agissaient de même à quoi bon alors la poudre?

La science donc est bonne, non pas en tant qu'elle étudie le passé, mais en tant que dans le passé elle connaît le présent et l'avenir même. Elle paraît sans doute un luxe et un superflu, puisque jamais l'action intelligente n'arrivera à la perfection du résultat de la machine. Cependant elle n'est pas inutile. Elle nous met en communi-

cation avec la loi, avec l'éternel qui est au fond de toutes les choses mobiles. Par là la routine même a quelque chose d'auguste en ce qu'elle est un reflet gauchi de l'éternel.

Puis, c'est quelque chose de savoir ce que l'on fait alors même que parce qu'on le sait on le fait plus mal. Toute notre dignité, disait cet autre, ne consiste que dans la pensée. Si la pensée est un luxe et l'intelligence un superflu, c'est un beau luxe, un admirable superflu. Et je crois bien, sur la foi de Schopenhauer et de Hartmann que les huitres sont très heureuses. J'aime tout de même autant être un homme.

Il semble que ces considérations soient suffisantes pour montrer d'abord que la science et l'intelligence n'ont pas la valeur absolue et dominante que l'on a voulu leur donner. Savoir est bon, mais agir vaut mieux, le savoir ne vaut qu'en tant qu'il sert à l'agir, et il lui sert sans doute, moins cependant qu'on ne l'a cru. Mais ces considérations font voir aussi que la science nous donne le sentiment d'une vie profonde et éternelle qui nous dépasse. C'est dans la communion avec l'éternel que nous prenons conscience de notre valeur et de notre dignité. Sans l'intelligence nous ne saurions pas que nous communions ainsi. Mais nous pourrions communier sans le

savoir. Toute action vitale profonde, sociale, morale, esthétique, physique même, nous met en harmonie avec les lois éternelles de la vie. « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur parce qu'ils verront Dieu. — Le royaume des cieux est promis aux enfants et à ceux qui leur ressemblent. »

D'où il appert, ce me semble, assez bien que le titre d'« intellectuels » est un assez pauvre titre (1). Car l'intelligence n'a de valeur qu'en tant qu'elle se met à sa place qui est très petite si elle s'estime, très grande seulement quand elle s'ignore. Être intelligent, ce n'est pas penser qu'on l'est, mais se sentir en communion avec Dieu et par lui avec tout le reste, se sentir frère de tout et de tous, même des ignorants et des bêtes. Se déclarer « intellectuel », c'est se tirer, se mettre à part et donc, au moment où on se déclare intelligent en face des autres qui ne le seraient pas, c'est par là même cesser de l'être.

II

Et tout aussitôt une question nouvelle se pose. Nous venons de montrer que la science est utile à

(1) On me pardonnera peut-être de noter ici à l'usage de quelques-uns qui en ces derniers temps ont cru devoir accoler à mon nom cette épithète, que c'est le 27 janvier 1896 que ces

la vie, on peut maintenant se demander si elle suffit à la vie, si elle peut fournir à la volonté le but et la direction qui lui sont indispensables pour agir. Les naturalistes du xviii^e siècle, nos nationalistes contemporains, les « scientifiques », tels que M. Berthelot ou M. Charles Richet, ont dans une querelle fameuse proclamé la suffisance absolue de la science à régler toute notre vie, à remplir toute notre destinée. Nous avons reproduit ailleurs les pièces capitales de ce procès (1), nous en reprendrons ici d'un autre point de vue les principales articulations telles que nous les trouvons dans un petit livre qui, sorti de la plume d'un jeune écrivain fort disert mais qui n'est pas encore entré dans la célébrité, représente l'opinion des « scientifiques » mieux encore peut-être que ne le peut faire telle ou telle page des maîtres illustres et incontestés qui professent la croyance à la suffisance de la science pour la vie.

M. Henri Berr, aujourd'hui professeur de rhétorique au lycée Henri IV, publia, en 1894, sous ce titre même *Vie et Science*, un livre destiné dans sa

lignes ont été publiées pour la première fois dans le *Monde*. Il n'était pas besoin en effet des derniers événements pour découvrir que ce titre dont beaucoup se paraient alors — et même chez les catholiques — ne pouvait recouvrir qu'une sottise.

(1) *Les Livres et les Idées*, in-8°, LECOFFRE, 1896, *Le Bilan de la science*, pp. 65-96.

pensée à éclairer ses contemporains sur la valeur véritable de la vie. Il ne pouvait souffrir le mal que quelques jeunes hommes disaient de la science. Ayant le vif sentiment de cette crise qui est bien moins une crise des cerveaux qu'une crise des consciences, il écrivit son livre pour raffermir des âmes troublées, pour leur montrer que la science n'est pas seulement un aliment intellectuel, qu'elle peut aussi devenir un réconfort moral, et fournir une doctrine de vie.

La science, dit-il en son *Avant-propos*, ne joue point le rôle qu'elle devrait jouer; elle sert par l'utilité des inventions plutôt qu'elle n'agit par la vertu des principes et des vérités; elle n'éclate point aux esprits, elle ne parle pas aux cœurs; elle ne triomphe pas, elle ne règne point.

Et en effet la science jusqu'à présent n'a pas fourni de règle morale à ceux qui n'en ont point d'autre, elle s'est montrée tout à fait impuissante à remplacer les croyances religieuses ou même simplement les coutumes traditionnelles. Elle n'a pas déterminé le but de la vie, elle n'a pas découvert les moyens par lesquels l'homme peut se mettre à même de réaliser les buts moraux, et c'est une chose singulière comme la science a peu d'influence sur les âmes de ceux mêmes dont

l'esprit est le plus nourri des vérités qu'elle enseigne, le plus assoupli aux méthodes qu'elle emploie.

Le livre de M. Berr est destiné à nous décrire le retentissement douloureux produit par cette constatation dans une âme de jeune homme et à chercher quels remèdes on pourrait apporter à cette impuissance pénible. Il y a là une sorte de drame intérieur que M. Berr a su rendre plus visible par un heureux artifice. Il a supposé qu'un étudiant parisien, aux prises avec ces angoisses de la conscience contemporaine, entre en correspondance avec un philosophe strasbourgeois qui a trouvé pour son compte les moyens scientifiques de conserver la paix de l'âme et qui se charge de les révéler dans ses lettres à l'étudiant. A vrai dire, sont-ce bien des lettres? Le style n'en est ni assez libre ni assez familier. Ce sont moins encore des conversations. Ce sont des discours très soignés et très étudiés par lesquels les deux correspondants développent leurs réflexions. Ces discours sont d'ailleurs admirablement écrits, d'un style noble et soutenu auquel on ne pourrait reprocher peut-être que d'être trop uniformément élégant et sage. Le jeune étudiant n'écrit pas moins bien que le vieux philosophe et, s'il se plaint un peu plus, il n'a pas l'air d'avoir plus d'emportement ni une moins grande possession de soi.

L'étudiant demande à son maître : « Apprenez-moi à vivre ! Jusqu'ici je n'ai point vécu. »

D'abord, je vous l'avoue, j'ai cru trouver par moments mon plaisir dans les divertissements du monde ; et comment ne me serais-je point laissé, à vingt ans, enivrer quelquefois par le charme nouveau de ce qui jusqu'au bout suffit à étourdir tant de vies ? J'ai eu de courtes ivresses, mais j'ai observé aussi, observé les autres et moi-même...

Je me souviens qu'un soir surtout, comme j'étais las et chagrin, dans de fastueux salons où ni les lumières, ni les couleurs, ni les parfums, ni même la douceur et l'éclat des yeux de femmes n'agissaient ainsi qu'à l'ordinaire, tout m'apparut soudain laid, faux, banal et vain : laides ces tables de joueurs moroses ou passionnés, et laides ces conversations, dans les coins, de bourse ou de sport, ces intrigues, ces médisances, ces jalousies qui chuchotent ; fausses ces lèvres trop rouges, et faux ces sourires trop ravis ; banales ces évolutions et ces phrases dont s'acquittent des couples blasés et distraits ; vaines ces nuits d'insomnie après lesquelles la tête est lourde et le cœur aride.

Il ne s'est pas plu davantage aux jeux, aux sports de toute nature. L'amour même n'est pas arrivé à le séduire.

Sous le front le plus pur, au fond de l'œil le plus transparent, parmi la grâce non apprise, quelque chose demeurait ignoré qui m'inquiétait ; le trouble

qui m'avait envahi et charmé me devenait suspect. Ce don de moi-même m'apparaissait absurde : pourquoi ma vie, auparavant morne et vaine, prendrait-elle un sens et un prix tout à coup, parce que j'en céderais quelque part, à plus forte raison si je la consacrais entière, à un être comme moi périssable, plus faible et plus frivole que moi, et dont l'énigmatique attrait ne me réservait peut-être que déception ? Besoin d'aimer, incapacité d'aimer.

L'art ne comble pas davantage le vide de son âme.

Quand j'avais éprouvé l'émotion du beau — en lisant, en regardant, en écoutant — par un arrangement de mots, de sons, de lignes, de couleurs, par une splendide enveloppe revêtant un minimum de pensées, le plaisir avait pu être vif, mais il était inefficace, rapide, et, aussitôt évanoui, il me laissait de nouveau abandonné pour ainsi dire à moi-même ; je songeais à ces narcotiques qui endorment, mais pour un moment, les souffrances et les peines.

Il rencontrait souvent un moine au clair regard, à la foi vive et candide. Et parfois il lui prenait envie de lui demander le secret de l'énigme de la vie. Mais le doute s'était implanté en lui. Il se sentait incapable de revenir à la foi. C'est dans ces sentiments qu'il va vers son maître de Strasbourg et qu'il lui demande le pain de vie et les paroles de paix.

Le maître accepte et reconnaît que peut-être il peut vraiment quelque chose en faveur de son jeune ami. Sans prétendre avoir un secret révélateur il accepte d'être pour lui non un maître mais un conseiller seulement, de l'amener au point de tranquillité morale où lentement il est lui-même venu.

Et d'abord il l'avertit que les stoïciens et les chrétiens ont enseigné déjà une des choses indispensables à la paix de l'âme. Épictète et *l'Imitation* enseignent à se déprendre des choses du dehors et à opérer l'affranchissement de l'homme.

Ainsi c'est une grande joie déjà que de se sentir affranchi, mais à la condition que cette liberté soit active. Il faut se déraciner des jouissances décevantes, mais c'est pour s'établir dans la félicité véritable. Le désabusé n'est pas affranchi s'il en vient à regretter son illusion, et il la regrette s'il ne met rien en la place vide. Le désabusé qui n'est que désabusé languit dans le découragement. Marc-Aurèle est triste parce qu'il n'a pas une pleine assurance dans la loi qu'il s'est imposée : le moine du moyen âge, le prédicateur du xvii^e siècle sont heureux parce qu'ils croient posséder la sagesse, cette sagesse accomplie où la volonté se met au service du vrai.

Mais pour remplir l'activité de la vie il faut un aliment actif. Cet aliment est la science. Hélas !

le jeune homme le connaît et son esprit en est rassasié. Il a suivi les cours les plus fameux du Collège de France, de la Sorbonne, du Louvre, de l'École des hautes études et nulle part il n'a été satisfait.

Somme toute, quand j'eus bien erré de cours en cours dans cet immense éparpillement, d'étude en étude dans ce dédale infini, j'avais appris des faits, recueilli des idées, découvert des problèmes accessoires — mais le grand problème qui m'obsédait n'était pas résolu. La vaine multitude des faits précis, la vague mêlée des idées générales tourbillonnait en moi ; et j'éprouvais une lassitude extrême. — Alors je tombai dans une tristesse morne ; cet amer dégoût de toutes choses que j'avais parfois ressenti pendant quelque temps ne me quitta plus. Je me faisais pour ainsi dire à moi-même des invitations d'agir, je me sollicitais en tous sens, et quand je portais ma pensée sur les occupations et les fins les plus diverses, je n'arrivais plus à obtenir ce consentement intime, cet élan qui est la vie. Rien n'avait plus d'attrait pour moi, parce que rien n'avait de sens.

Il ne me restait, en m'abandonnant, qu'à m'enfoncer, à me dissoudre dans le pessimisme ; ou bien il fallait m'« abêtir », m'abêtir dans les pratiques de la foi ou m'abêtir dans la routine de la vie. J'en venais à admettre que la pensée est un mal, comme certains le disaient autour de moi, et qu'à tout prix il fallait l'étouffer.

... Il me semble que nous sommes, nous les jeunes,

dégagés enfin de ce passé dont nos prédécesseurs tiraient les attaches demi-rompues, soulevés par un immense désir au-dessus de la réalité actuelle, orientés dans un sens nouveau. Ce n'est plus le regret du passé, c'est le pressentiment de l'avenir qui nous tourmente. Notre inquiétude est d'espoir incertain : c'est celle du bourgeon qui voudrait s'ouvrir : il ne sait quelle fleur sortira de lui, quelle forme prendra sa corolle et de quelle couleur se teindront ses pétales. Ce goût d'agir qui s'essaye à tout se déprend de tout par ignorance des fins dernières : vous m'avez aidé à le comprendre.

Mais la pensée et l'action où et comment doivent-elles se joindre pour s'épanouir l'une par l'autre ?

A l'Université, répond le maître. Dans ces universités que l'on vient en France de reconstituer au moins nominalement, qui ont si largement contribué aux succès de l'Allemagne et qui sont chez nos vainqueurs si magnifiquement dotées. C'est à l'Université que se fera la synthèse des sciences.

L'analyse devait précéder la synthèse ; mais la synthèse doit succéder à l'analyse : voilà qui est banal sans doute. Voici qui l'est moins — puisque avant d'oser l'affirmer, j'ai douté pendant tant d'années : il est possible aujourd'hui de concevoir la synthèse et d'y travailler ; c'est possible et c'est nécessaire. Le temps de la synthèse est venu : il faut qu'on prenne conscience

— il en est temps, je vous le dis — et de ce que cherche la science et de ce qu'elle a trouvé déjà ; il faut qu'on le formule et le proclame.

C'est à l'Université que les esprits doivent communier et entre eux et avec l'univers. C'est là que la génération nouvelle entre véritablement dans l'Église. C'est là, et ce n'est pas à douze ans et à treize, c'est à vingt ans que l'intelligence, non plus en croissance, mais formée, non plus obéissante, mais exigeante, peut recevoir pleinement l'initiation à la vie. — Certes il ne faut pas attaquer, il ne faut pas dédaigner les religions, ces antiques institutrices des hommes, il faut les respecter, les comprendre, s'en pénétrer — et les dépasser.

... La révélation du Sinaï n'a point cessé tout à coup ; elle n'a jamais cessé ; elle n'est point interrompue : les savants et les penseurs sont des prophètes qui ligne à ligne ont corrigé ou complété, de nos jours complètent et corrigent les Tables de la loi. Mais nulle part ne se promulgue et ne s'enseigne en son ensemble la loi nouvelle...

Or, l'avenir est fermé à qui ne saura pas joindre « la discipline d'un chartiste et les scrupules d'un expérimentateur à un essor hégélien ».

Vous me parlez un peu, mon maître vénéré, reprend le disciple, par énigmes voulues : mais je crois comprendre que, selon vous, la spéculation aspire à descendre dans les faits et que la science des faits se doit hausser à la spéculation ; je crois comprendre qu'il

faut, à votre avis, que des sciences se forme la science, que la science rejoigne la philosophie, et que la philosophie emprunte à la religion son essence. C'est le programme que vous me tracez ; c'est l'œuvre sans doute que vous avez accomplie. Si vous avez réussi, on peut donc réussir...

Et le maître répond :

C'est dans la science surtout qu'il n'y a pas encore assez de solidarité. Bien des symptômes permettent d'espérer que des changements sont proches. Pour jouer le rôle d'une Église, il faut qu'elle ait même unité et même continuité d'inspiration, même effacement désintéressé des membres — ce qui n'implique point égalité de valeur et similitude de rôle.

Je pressens avec vous dans cette jeunesse résolument laborieuse, ou avide d'action et qui s'agace sur mille choses, jalouse et dédaigneuse des simples instinctifs, aux muscles plus fermes, aux nerfs moins vibrants, d'intelligence plus positive que jadis, une recrue saine et robuste pour la vraie science et la véritable vie.

J'ai tenu à laisser dans cet exposé la parole à l'auteur même. Le lecteur jugera sans doute que cet exposé du « mal du siècle », cette peinture souvent éloquente de l'angoisse d'une âme qui cherche comme Agar les fontaines de la vie, offrent le plus vif, le plus dramatique intérêt.

III

Que penser maintenant de ce mal même et des remèdes que le vieux philosophe propose à son jeune ami? Et d'abord on ne peut se défendre de trouver que tout cela demeure un peu vague et de même que M. Berr se moque agréablement de ceux qui vont répétant : « Croyez, croyez! » sans dire à quoi il faut croire, de même on pourrait railler quelque peu son philosophe qui recommande une synthèse qu'il dit avoir faite pour son compte, mais dont il n'explique pas le premier mot. Or, ce qui est difficile, ce n'est pas de dire que la synthèse doit être faite, mais d'expliquer comment il convient de s'y prendre pour l'opérer. Mais sans doute, M. Berr n'a voulu qu'amorcer ici la curiosité du public et l'on peut prévoir qu'il se réserve de développer plus tard une synthèse qui tiendra les promesses de son philosophe strasbourgeois. Il convient donc de lui faire crédit jusqu'à lors et, par ce qu'il nous a en ce petit livre laissé voir de ses qualités de penseur, nous sommes assurés qu'il remplirait nos espérances — si dans la voie où il s'engage elles pouvaient être remplies.

Mais le peuvent-elles? C'est une tout autre

question et sur laquelle il est bon de s'expliquer. M. Henri Berr nous promet une philosophie nouvelle des sciences, la chose n'est pas impossible en soi et l'auteur est de taille autant que quiconque à l'entreprendre et à la mener à bien. Il nous promet par surcroît une philosophie morale, une doctrine de vie tirée de la science seule et il s'engage à y conserver tout ce qu'il y a de bon dans les religions et même à les « dépasser ». Ceci peut-être est plus chimérique et plus chimérique encore de penser que les Universités peuvent jouer le rôle de distributrices de la vie morale. Pour juger la « synthèse » que nous promet M. Berr, il convient de la connaître dans ses détails. Mais il n'est pas besoin d'attendre pour savoir ce qu'on peut tirer des synthèses scientifiques. Il suffit de connaître l'acquis scientifique contemporain et de voir s'il est capable de nous fournir la doctrine de vie fournie jusqu'à présent seulement par la religion.

Or, nous savons très bien où en sont les sciences contemporaines. Elles expliquent une partie de ce qui est, aucune ne peut énoncer ce qui doit être. Tout au plus la physiologie peut-elle affirmer que tel état organique correspond à un bien-être et tel autre à un malaise. De même il semble que, sans être trop téméraires, les sociologues,

les économistes peuvent affirmer que certains états sociaux ont pour conséquences des douleurs et que certains autres sont corrélatifs de la prospérité sociale. C'est tout.

C'est tout et c'est peu. Car on peut bien dire que l'homme doit vivre de façon à éviter les malaises individuels et sociaux, de façon à produire la plus grande somme possible de bien-être individuel et social, mais on attribue alors à la science une vertu qu'elle ne possède pas. On lui fait dire que le bien-être est une bonne chose qui doit être recherchée, que le mal-être est une mauvaise chose qui doit être évitée.

Eh ! quoi, dira-t-on, n'est-ce pas l'évidence même ? — Je veux bien y consentir, mais à condition qu'on m'accorde que cette évidence suppose vraie l'idée plus ou moins latente et dissimulée qu'il existe un accord fondamental entre le bien et le mal perçus dans la conscience comme bien-être ou comme malaise et le bien et le mal en eux-mêmes, abstraction faite des consciences qui les ressentent. Car tout le monde sait bien qu'un plaisir peut être un mal et qu'une douleur peut être un bien. Et souvent un individu est obligé de sacrifier non seulement son plaisir mais sa vie même, c'est-à-dire l'espoir de tout bien-être futur à un bien qu'il estime supérieur. La gourmandise

produit l'indigestion, l'amputation d'une jambe sauve la vie et le soldat doit mourir au poste dont on lui a confié la garde.

Or, la science, si synthétique qu'elle puisse être, peut-elle nous affirmer que les lois qu'elle découvre de la vie individuelle ou même de la vie sociale sont bonnes et imposent l'obligation? — Il faut vivre ainsi pour vivre, dit la science. — Je le veux bien. Mais pourquoi vivre? A quoi bon la vie? Pourquoi serais-je obligé de conserver ma vie? pourquoi surtout, aux dépens de la mienne, serais-je obligé de conserver une vie plus vaste et plus générale? — Ici la science ne répond plus. Seules, la métaphysique et la religion répondent. M. Berr croit pouvoir se passer de religion. Il ne dit pas nettement qu'il se passera aussi de métaphysique. Il semble plutôt par endroits dire le contraire. Mais alors la doctrine de la vie est bien moins du ressort de la science que de la métaphysique et on ne voit pas bien ce que la synthèse scientifique ajoutera de solidité au fondement du devoir.

Plus j'y pense et plus je suis convaincu qu'il n'y a pas de doctrine de vie sans devoir. Et il ne saurait y avoir un devoir si l'on n'admet pas que ce qui est obligatoire, rationnel et raisonnable est bon, ce qui suppose que l'ordre des choses est agencé de façon à ce que les êtres vivent et que la

vie elle-même est bonne. Sinon, la vie n'a plus de sens et il faut être épicurien ou bouddhiste, c'est-à-dire de toutes façons prendre la vie en mépris.

Ce premier principe posé, la science peut montrer comment on peut vivre pour garder les lois de la vie et je reconnais qu'il est étrange que les progrès incontestables de la sociologie et de la psychologie n'aient pas contribué à établir des règles de l'hygiène sociale et morale comme les progrès de la physiologie ont contribué aux progrès de l'hygiène corporelle. Mais il faut poser le principe et ce n'est pas la science positive qui le pose, c'est la métaphysique et par des raisonnements très peu différents de ceux par lesquels il fut posé jadis par Socrate.

C'est par là aussi que la morale a ses racines dans la religion. Car de quelque nom qu'on se serve, et de quelque façon qu'on parle, admettre un ordre des choses d'où le bien et la justice doivent résulter, c'est admettre à l'origine des choses la Bonté et la Providence d'un Dieu.

Et si maintenant on tire de ce principe, grâce à l'acquis scientifique, des règles de pédagogie, d'hygiène morale et de discipline vitale enfin qui assurent dans le monde le triomphe de la vertu, j'y consens de très grand cœur, et je souhaite

qu'on le fasse, je regrette qu'on ne l'ait pas fait (1). Mais ici encore que verra-t-on? On peut prévoir d'abord que ces règles et pédagogiques et disciplinaires ne seront pas si différentes des règles déjà appliquées et déjà connues, car on a su les moyens de se bien conduire longtemps avant d'avoir connu les lois psychologiques qui expliquent pourquoi on s'est bien conduit, ce qui est d'ailleurs fort heureux, sans quoi, en attendant d'apprendre, on eût oublié de vivre. De plus, ou ces règles seront édictées en termes abstraits qui ne s'adresseront qu'à l'esprit et alors on peut affirmer qu'elles demeureront théoriques et inefficaces; ou elles pénétreront l'âme entière, l'informeront pour ainsi dire par des sentiments, et alors elles seront efficaces, mais elles trouveront leur efficacité dans les sentiments, c'est-à-dire dans les représentations émotives tirées de la bonté de leurs effets et alors ne seront-elles pas comme imprégnées tout entières d'une émotion religieuse? Car ces règles ne sont bonnes que par la dépendance où elles nous mettent vis-à-

(1) En deux livres récents : *l'Éducation de la volonté*, — *la Croissance* (2 vol. in-8°, ALCAN), M. PAYOT l'a essayé, mettant à profit, sans trop le dire, l'expérience de l'ascétisme chrétien. Nous-même (*Essai sur le libre arbitre et l'Homogénéité morale*, déjà cités p. 163) avons indiqué ce que l'on pourrait trouver dans cette voie.

vis de l'ordre primitif et de la première bonté.

Est-ce ici la religion qui agit ou bien la science ? L'une et l'autre, si l'on veut, mais combien plus la religion ! Car la science seule demeure sans efficacité, et la religion seule suffit à produire l'activité, le dévouement et le sacrifice.

Et par religion je ne veux pas qu'on entende je ne sais quelle émotion qui s'adresserait, comme celle d'un Spinoza ou d'un Littré, à l'immanence de l'être répandu dans l'univers ou, comme celle d'un Auguste Comte, à une abstraite Humanité ; c'est déshonorer ce nom que de l'appliquer à une sentimentalité vague et diffuse que n'éclaire aucune notion, que la raison ne saurait aucunement justifier. Une émotion sans amour ne saurait avoir rien de religieux. Or, l'amour comme le respect ne s'adresse qu'aux volontés. On peut se plaire aux biens qu'on éprouve, on s'enivre de ses idées, on ne les aime pas. L'amour n'a sa raison d'être que s'il a pour objet une bonne volonté, une bonté capable de grâce et de don. Une telle bonté ne saurait être que transcendante. Chercher dans les immanences du monde une raison à la vie, c'est vouloir donner pour but à notre action quelque chose qui ne nous intéresse pas ou quelque chose qui ne nous vaut pas, c'est la plus impossible des chimères.

Je ne veux pas pousser plus loin ces considérations, mais il ne serait pas malaisé de montrer à ceux qui ne s'en doutent pas, que ces pratiques religieuses qu'ils dédaignent et où ils croiraient « s'abêtir », que ces prières, ce culte, ces sacrements sont — en dehors de leur efficacité propre et surnaturelle — des moyens excellemment choisis pour dompter le corps, pour discipliner les puissances de l'âme, pour entretenir partout l'émotion nécessaire aux sentiments moraux et par conséquent à la vie active. Et il n'est pas une seule de ces pratiques qui ne puisse se justifier ainsi devant la psychologie et se justifier à tel point qu'on n'arrivera à aucune formation morale si on ne trouve le moyen de les remplacer.

En veut-on un simple exemple? — Comment éviter dans la colère de proférer des paroles regrettables, de se livrer même à des voies de fait? — La psychologie répond : La colère est une émotion diffuse où les vaso-moteurs violemment ébranlés tendent à produire des mouvements violents et brusques. Que la personne ou la chose, cause de l'émotion, se présente aux yeux, les mouvements violents trouvent aussitôt à s'exercer et l'homme colère s'oublie à frapper les choses, ou même à meurtrir les personnes, ou exhale sa mauvaise

humeur par des suites de paroles tout au moins inconsiderées.

Le remède est depuis longtemps découvert : Pour ne pas faire de sottises, il faut, par un système de mouvements prévus d'avance et réservés dans ce but, faire dériver l'émotion et, pour ainsi dire, l'évacuer. Aussi un certain Grec disait-il à l'empereur Auguste de réciter son alphabet dès qu'il sentirait la colère s'emparer de lui. D'autres philosophes conseillent de se promener. L'essentiel est de dériver les mouvements violents, désordonnés et malfaisants, en des mouvements ordonnés et tout au moins inoffensifs. Mais, qu'on le remarque bien, les mouvements substitués : réciter l'alphabet, se promener, sont sans but réel, ils évacuent de la vie, ils ne font pas de la vie.

Prenez maintenant la pratique chrétienne : dans la colère, récitez plusieurs fois de suite : « Jésus, doux et humble de cœur, ayez pitié de moi. » Il est facile de voir d'abord que la dérivation psycho-physiologique est produite par la récitation, même purement machinale, de la formule. Mais la formule porte plus loin, elle atteint jusqu'aux profondeurs de l'âme. Elle réveille toute l'orientation morale de la vie ; au lieu d'une perte de force elle constitue un

gain. La raison y a sa part tout autant que la machine.

Je veux bien donc que la synthèse des sciences puisse nous aider à découvrir des recettes de pédagogie et d'hygiène morales. Mais si on veut que ces recettes aient leur raison d'être et ne demeurent pas inefficaces, il faudra aller emprunter à la métaphysique ses déductions, à la religion ses maximes les plus essentielles et jusqu'à celles de ses pratiques qui paraissent les plus abêtissantes aux inattentifs.

IV

La science, séparée de toute religion, de toute idée transcendante, ne saurait donc assigner à la vie un but capable de fournir à tous des raisons de vivre et d'agir. Mais la science peut du moins, et j'ai tenu à le bien marquer, découvrir les moyens pour atteindre le but à réaliser. Il semble que par cela même j'ai dit assez ce qu'il convient de penser du rôle que M. Berr attribue aux Universités futures. Et par Universités il faut entendre toute autre chose que l'ensemble d'institutions récemment fondées que nous sommes habitués à désigner de ce nom. J'imagine aisément que M. Berr y fait entrer non seulement la réunion des diverses

chaires qui constituent notre enseignement supérieur, mais qu'il y ajoute tous les enseignements qui se donnent à l'École du Louvre, au Collège de France, aux Hautes-Études, au Muséum, à l'École polytechnique, à l'École centrale, et même — pourquoi pas ? — au Conservatoire de musique et à l'École des Beaux-Arts. Je pense aussi que non content d'établir le contact et comme la pénétration de tout le haut enseignement il veut que, par des canaux appropriés, la synthèse ainsi opérée vienne alimenter l'enseignement secondaire et l'enseignement primaire.

Ai-je besoin de dire que ces vues ne sauraient être blâmées, qu'il convient d'établir le plus de communications possibles entre les divers organes de l'enseignement national ? Mais encore importe-t-il de n'oublier pas que les communications une fois facilitées, ce n'est pas du dehors, par le mécanisme de quelque prescription légale, que s'établira la fusion et le consensus. Il faut que les sciences se sentent attirées les unes vers les autres, qu'elles prennent d'abord dans une tête pensante conscience de leur intime union et comme de l'attrait de leur âme unique, pour constituer enfin le grand corps de la science universelle. Peut-être cette conscience aura-t-elle besoin de longues années encore pour se faire voir,

peut-être aussi est-elle tout proche (1). Il semble à certains signes, dont le livre de M. Berr n'est pas le moindre, que ce soit ce dernier qui soit le vrai.

Mais alors même que les Universités formeraient ainsi de grands corps scientifiques et pédagogiques, où la même vie circulerait sans cesse de l'enseignement supérieur à l'enseignement primaire en passant par le secondaire ; quand même tous les maîtres, du plus humble instituteur au plus savant professeur des plus hautes chaires, seraient imprégnés de l'esprit synthétique de la science, la vie morale de l'humanité serait-elle assurée par là ? C'est ce que je ne pense pas et voici pourquoi : d'abord si les Universités, telles qu'on les rêve, se bornaient à la science sans aucun mélange de religion, elles ne pourraient enseigner aux hommes quel est le but de la vie, puisque nous avons vu que la science seule ne peut le déterminer. Mais je veux que la tendance naturelle de l'homme à vivre et à vivre en société, que les habitudes prises dès l'enfance dispensent les Universités de répondre à la question de la destinée, que les hommes veuillent bien accepter sans cri-

(1) Sous l'impulsion de MM. GRÉARD et LAVISSE, une série de conférences vient d'être commencée, destinée à opérer le rapprochement solidaire entre maîtres et élèves de toutes les Facultés. Mais, jusqu'à présent, ce n'est qu'une juxtaposition d'efforts et non pas une solidarité vraiment synthétique.

tique comme une destination de droit leur destination de fait et qu'en conséquence les Universités enseignent que l'homme vit pour développer son être, pour fonder une famille, assurer la prospérité d'une patrie et par ce moyen favoriser l'ascension de la race humaine, ce qui d'ailleurs est très beau, et vrai même, quoique incomplet. J'accorde encore que les Universités pourront être en possession de recettes pédagogiques qui leur permettront de solidariser la vie individuelle avec la vie sociale et avec le progrès humain, et après toutes ces concessions, je ne crois pas davantage que ces Universités soient capables d'appliquer leurs formules pédagogiques. Et cela pour deux raisons, l'une qui tient aux maîtres et l'autre qui tient aux élèves.

C'est qu'il ne suffit pas de connaître les recettes de l'hygiène morale, il faut soi-même les appliquer. On n'est un maître de vertu que si l'on est vertueux et l'exemple du maître est la meilleure leçon. Or, les maîtres des Universités futures voudront-ils s'astreindre aux pratiques minutieuses, indispensables à la gymnastique morale? Verra-t-on dans les séminaires des professeurs à venir, dans les écoles normales d'alors, une sorte de maître des novices, exerçant les futurs maîtres à la patience, à la résignation, à la domination

de soi-même par tous ces arts divers que les règles monastiques contiennent en si grand nombre? On nous permettra bien d'en douter. Des élévations morales, des effusions sentimentales peut-être, telles que celles de M. Pécaut, à Fontenay, dont d'ailleurs je ne veux pas nier la valeur; mais des pratiques minutieuses de tous les jours, de toutes les heures, et cela sans autre motif qu'arriver à épurer sa conscience et à se complaire en soi!... Or, il n'y a que les pratiques qui consolident dans les actes les maximes que la théorie découvre et que les effusions font aimer. Et ce qui importe à la société ce sont les actions, c'est la pratique surtout et non pas seulement les bonnes résolutions.

Donc je vois de la part des maîtres de très notables difficultés. Et de la part des élèves elles me paraissent insurmontables.

Par le fait même qu'on ne parlera qu'au nom de la science, on se sera engagé à ne rien prescrire dont on ne puisse rendre raison; il faudra que la morale et que ses pratiques puissent répondre à toutes les objections de la critique des enfants et des jeunes gens. La science est fondée sur la critique et sur la preuve. Agir scientifiquement c'est prouver d'abord la bonté d'une pratique, la proposer à l'esprit, et ne l'imposer

ensuite qu'après que l'intelligence en a reconnu le bien-fondé. Or, c'est la ruine de toute éducation morale, et même de toute instruction. Car on ne peut, et jusque dans le détail, rendre raison de tout ce qu'on fait, alors même qu'on fait très bien et qu'on en est assuré. C'est que peut-être les lois de la pratique sont autres que celles de la théorie et qu'il faut non pas, ainsi que semble le dire M. Berr dans son épigraphe : *Primum philosophari, deinde vivere*, savoir d'abord et puis vivre par la science, mais au contraire vivre d'abord et savoir ensuite, agir d'abord et penser après, et agir précisément pour avoir de quoi penser.

M. Marion réclamait récemment dans un livre qui a fait du bruit (1) le *consensus* des maîtres comme condition de toute éducation. M. Marion avait raison. Mais comment établir le *consensus* désiré par le moyen de la science et de la critique seule dans une pédagogie pratique qui dérive sans doute de la science, mais en est une application particulière à des cas tous singuliers et dès lors n'est plus seulement science, mais surtout art? Il faut donc ici encore un consensus artistique, mais ce consensus ne s'obtient que par des disciplines

(1) *L'éducation dans l'Université*, in-18, COLIX.

communes, qui constituent des écoles, et la variété même des écoles prouve qu'il y a en chacune de ces disciplines une part d'habitudes et de sentiments qui ne peuvent être rationalisés. Ici encore par conséquent la science demeure impuissante.

De toute façon il faut sortir de l'enceinte étroite du savoir et de l'acquis scientifique, si l'on veut organiser l'éducation, par elle la morale et l'avenir non seulement des nations mais de l'humanité tout entière. Il faut sortir de l'abstrait et développer le sentiment même. Sans émotion pas d'action. Et il faut découvrir un sentiment dont l'objet soit à la fois universel pour être élevé, réel pour être fondé et qui soit capable d'intéresser tous les cœurs (1). Un tel objet ne peut se trouver que dans cet être que la Religion adore sous le nom de Dieu. Il est universel, car en sa science profonde il contient et anime tous les êtres; il est réel, parce qu'il a une existence en lui-même; il nous intéresse, car nous tenons à lui et « il n'est pas loin de chacun de nous ».

(1) C'est bien ce qu'a vu aussi M. PAYOT et ce qu'il a exprimé dans la *Croyance*. Seulement il a cru qu'il pouvait être indifférent à la morale que l'objet de la croyance fût réel ou ne le fût pas, pourvu que les résultats pratiques fussent obtenus. Or, il est bien clair que c'est une singulière façon de fonder la morale que de la séparer ainsi de la vérité et de la faire en fin de compte reposer sur une « insincérité », pour ne pas dire sur un mensonge.

C'est pour cela que la Religion, selon une remarque même de Spinoza, s'adresse à tous, tandis que la science ne s'adresse qu'à quelques-uns. Par le résidu mystérieux qu'enferme tout enseignement théologique il rend les plus humbles égaux des plus grands. La plus petite des femmes du peuple qui sait qu'en faisant son devoir elle obéit à Dieu en sait autant que le plus sublime des philosophes.

Au contraire, la science exclut de l'humanité tous ceux qui n'ont ni assez d'intelligence ni surtout assez de loisir pour rationaliser tous leurs actes. Dans le système de la domination absolue de la science les savants seraient d'une espèce à part, eux seuls penseraient pour tous les autres. Bien loin au-dessous d'eux l'immense foule des humbles et des travailleurs s'étendrait comme un troupeau qui n'aurait droit qu'à l'obéissance et à la vulgarité de la vie. Ainsi ont pensé Platon et Auguste Comte, ainsi doivent penser tous ceux qui prétendent faire de la science la seule directrice de la vie des sociétés.

Enfin on prétend que la science organisera l'avenir et on ne voit pas combien la science, par sa définition même, est mal faite pour le but que l'on veut lui assigner. Car la science n'est que le reflet théorique de ce qui s'est fait et l'avenir est

précisément tout ce qui n'est pas encore. La science n'est pas, ainsi qu'on l'a cru, révolutionnaire, elle est au contraire conservatrice, elle l'est trop : elle cristallise en ses formules les formes passées et si l'on s'en tenait à elle, on ne progresserait pas. Ce n'est pas par la science que l'édifice scientifique se construit. C'est par le presentiment du mieux futur, des clartés qui ne se voient pas encore. Ce sont ces pressentiments qui poussent les hommes vers les progrès à venir. En eux-mêmes, bien qu'ils produisent la science, ils ne sont pas scientifiques. La science, c'est le défini et le fixé ; l'avenir, c'est ce qui est en voie de se faire et de s'achever. La science enfin c'est l'arrêté et la vie, du moins la vie de ce monde, ne se trouve que dans le mouvement. C'est par la vie que se fait la science et non par la science que se fait la vie.

CHAPITRE VIII

Le Christianisme et les Religions de la Matière.

Les chapitres qui précèdent nous ont mis en présence d'un fait singulier. Après s'être enivré d'espérances scientifiques, on en est venu à sentir l'insuffisance de la science pure pour le bonheur individuel et pour le salut social ; on a prêché dans quelques écoles un néo-christianisme ou un idéalisme tout teinté de mysticisme ; d'autres vont jusqu'à renouveler les rites occultes ou les cérémonies magiques. Il semble que dans ces nouvelles tendances l'idée religieuse puise quelque renouveau. Mais est-ce vers le paganisme ou vers le christianisme que l'évolution naturelle des idées va emporter nos contemporains ? Il me semble qu'il y a des raisons d'espérer que cette évolution sera plutôt favorable à l'idée chrétienne. Ce qui peut aider à le faire voir, c'est une étude quelque peu approfondie des conceptions opposées du christianisme ou du paganisme, par où on s'apercevra que les promesses religieuses du paganisme sont identiques au fond à ces espé-

rances dont notre siècle vient précisément d'expérimenter la vanité. Et cela n'est pas étonnant si païens et savants ont, les uns et les autres, pour but principal d'assurer à l'humanité une vie matériellement heureuse, la domination sur le monde de la matière. Par ainsi le paganisme se fait voir comme l'essence commune de toutes les religions de la matière et la religion de la science n'est au vrai qu'une des sectes païennes.

Celui qui cherche à pénétrer l'idée qui fait le fond essentiel et commun des diverses religions, la conception qui, par conséquent, est mère et génératrice de la religion, ne tarde pas à découvrir que toute religion repose sur une croyance et est constituée par certains rites et par certaines pratiques. Et le fond de toutes les croyances diverses est identique ; identique aussi le but que poursuivent tous les croyants à travers l'immense diversité de leurs actes pieux. Toutes les religions, en effet, supposent chez leurs adeptes la croyance à une ou plusieurs forces mystérieuses d'où le bonheur de l'homme dépend. L'humanité ne peut se sauver de ses misères et conquérir le bonheur que si elle arrive à mettre ces forces d'accord avec ses volontés propres. Les rites, les cérémonies, les prières, tous les actes pieux n'ont d'autre but que d'établir cet accord. Et ainsi

toutes les religions ont pour but de procurer le salut de l'humanité, grâce à un accord entre l'humanité et les forces mystérieuses d'où dépend le bonheur humain, au moyen de certaines pratiques qui ont pour effet de réaliser cet accord. Mettre les hommes d'accord avec Dieu ou avec les dieux, telle est donc l'essence et, comme eût dit Platon, l'« idée » de la religion. Ce ne sont pas seulement le judaïsme et le christianisme qui ont fait de la religion une sorte de pacte ou d'alliance entre l'homme et Dieu, entre le ciel et la terre ; avec une conscience ou plus vive ou plus obscure, tous les peuples ont fondé leurs actes religieux sur une conception semblable. Cela est évident pour les Athéniens et les Romains. Athènes a promis de protéger la cité de Cécrops, comme Jupiter a promis de protéger la cité de Romulus. Et le chef sauvage, jetant au feu le fétiche qui, malgré tous les rites accomplis, ne lui a pas donné la victoire, le punit de son manquement au pacte qu'il a consenti. Ce ne sont pas seulement la Bible et le Nouveau Testament qui pourraient écrire sur leur première page *Berith* ou *Diatéké*. Tous les livres sacrés, toutes les légendes religieuses pourraient aussi s'intituler des « testaments », des « pactes » ou des « alliances ».

I

Qu'un pacte de cette nature soit indispensable au bonheur de l'humanité, c'est ce qu'il est aisé de montrer. Il existe une foule de forces que l'homme connaît peu, connaît mal, ou même ne connaît pas. De quelle source mystérieuse tombent les torrents de pluie qui tour à tour fertilisent les terres ou dévastent les récoltes? Quelle est la force d'où dépend la peste qui décime les hommes et les troupeaux? Quelle puissance redoutable peut lancer la foudre et faire gronder le tonnerre? Quelle autre fait courir sur les flots les vents qui tantôt poussent et tantôt brisent les navires? Tour à tour ces forces, sans cependant changer de nature, sont les auxiliaires de l'homme et comme ses serviteurs, puis, le moment d'après, s'opposent à ses efforts et détruisent ses travaux. L'homme ignore leur nature, il ne sait qu'en constater les effets et doit évidemment compter avec elles. Il a donc dû avoir de bonne heure l'idée de se concilier ces forces et d'éviter avec elles tout conflit.

Et si l'homme a pensé qu'une vie future devait continuer la vie présente, il a dû s'inquiéter

aussi de se concilier les divinités mystérieuses d'où dépend le bonheur de cette vie d'outre-tombe.

De toutes façons, donc, l'homme, dès les premiers temps, s'est senti enveloppé de mystère, il s'est senti sous la dépendance de ce mystère ; le bonheur et le malheur lui paraissaient en sortir comme d'une nue obscure ou d'une profonde nuit. Il en a déduit qu'il ne saurait, pour lui, y avoir de vie calme, assurée, prospère, qu'autant qu'il serait parvenu à conclure un pacte avec le mystère, à le mettre dans ses intérêts, pour le dire d'un mot, à le faire servir à ses fins. Telle fut probablement l'origine de la plupart des religions. Soit que, selon le mot de Lucrèce, les hommes aient d'abord cherché dans les rites et les sacrifices une sorte d'assurance contre des forces terribles et qu'ils aient regardé les dieux comme des malfaiteurs mystérieux dont il fallait se garder, soit que, ainsi que le pense M. Ravaisson, ils aient, surtout à l'origine, voulu se concilier les faveurs de divinités libérales, de toute manière ils ont cherché dans la religion un moyen de bonheur et de salut, et ils ont fondé leurs pratiques sur la croyance à une sorte d'accord ou de pacte qu'ils pouvaient conclure avec les dieux.

Or, l'idée la plus naturelle qui s'offrit à l'homme livré à lui-même fut de considérer cet accord comme une sorte de marché où chacun des deux contractants garantirait à l'autre certains avantages en échange de certains autres. Donnant donnant. Mais, comme l'imagination humaine était seule à rêver les clauses et les stipulations du contrat, il est clair qu'inspirée même dans ses aveuglements les plus grands par le sentiment de l'intérêt personnel, elle dut tendre à réduire le plus possible la redevance de l'homme vis-à-vis des dieux. Et si parfois l'on trouve des coutumes religieuses qui exigent de l'homme qui les pratique un véritable effort de volonté et une vraie générosité dans le sacrifice, alors même que ces coutumes n'ont pas été inventées ou exagérées par la tyrannie ou la cupidité des prêtres, on n'en peut signaler aucune, en dehors des coutumes juives ou chrétiennes, qui exige une abdication de tout l'être, un sacrifice entier de la volonté, une complète abnégation. De toutes façons, la volonté humaine, quelque pénible que soit le sacrifice qu'elle consent, ne le consent que pour en retirer un profit. Et, une fois le pacte consenti et conclu, une fois le rite établi, l'homme, s'il ne cherche pas à l'éluder, cherchera du moins à rester dans les strictes limites de son contrat et

ne donnera aux dieux que le minimum de la redevance qui leur a été consentie.

Telle est, si l'on veut y réfléchir, la différence essentielle des religions de la chair et des religions de l'esprit, du paganisme et du christianisme. Les autres différences sont accessoires. Le nombre des dieux n'est pas la différence qui caractérise les religions. Un musulman ou un adorateur néo-platonicien du grand Un demeurent aussi païens par l'esprit qu'un Canaque fétichiste ou qu'un contemporain d'Homère. Un Juif pharisien même, asservi aux rites, et qui espère par les œuvres légales assurer sa propre fortune et celle de Jérusalem, est imbu de l'esprit du paganisme.

C'est que le paganisme consiste essentiellement à vouloir faire des dieux les exécuteurs dociles des volontés de l'homme, tandis que le christianisme enseigne au contraire à l'homme à faire la volonté de Dieu. Dans la conception païenne, les dieux sont les serviteurs de l'homme; dans la conception chrétienne, c'est Dieu qui est le maître, et l'homme qui devient le serviteur. Il faut insister sur ce point et le prouver par l'histoire.

II

Que demandent à leurs manitous et à leurs fétiches les tribus sauvages ? De les guérir de leurs maladies, de préserver leurs cases de l'inondation ou de l'incendie, de veiller sur leurs récoltes et sur leurs arbres à fruits, de rendre abondante leur chasse ou leur pêche, de les protéger dans les combats et de leur donner la victoire sur leurs ennemis. Mais est-ce là autre chose que réclamer de leurs dieux des services domestiques ou sociaux ? Les dieux doivent être tour à tour médecins, ingénieurs, pompiers, gardes-champêtres, rabatteurs de gibier ou de poisson, jouer le rôle de boucliers, de cuirasses, de combattants auxiliaires, mais toujours au service de l'individu ou de la tribu. Les honneurs qu'on rend à l'idole, sa position sur la place ou à l'entrée du village, les grotesques cérémonies dont on l'entoure, les présents que l'on dépose à ses pieds sont la rémunération de ses services. Si la tribu est contente de son Dieu, elle le récompense par le spectacle de danses ou de cérémonies de surcroît, elle le promène en pompe à travers les cases, et si, au contraire, elle est mécontente, elle le bâtonne ou le jette au feu. La divinité n'est donc qu'un serviteur

mercenaire, bien que mystérieux. Elle n'a par elle-même aucun droit, elle ne mérite que son salaire.

En passant du fétichisme au polythéisme, même à ses formes esthétiques les plus élevées, telles que nous pouvons les admirer dans l'Hellade, la conception que le paganisme s'est faite de la religion et de la divinité ne change pas. On peut recueillir dans les poètes et les philosophes, et même sur les murs des temples, des maximes de morale très élevées : le fond de la religion subsiste, toujours mercenaire. Les dieux domestiques veillent à la prospérité de la cité. Il est toujours possible de se les rendre favorables par des cérémonies et des rites appropriés. Lorsqu'une conjoncture extraordinaire se présente, on consulte un oracle ou un devin. Que répondent-ils ? Qu'il faut accomplir tel rite ou telle cérémonie, immoler telle victime ou payer telle contribution. Pour que le vent s'élève et pousse vers Ilios les vaisseaux d'Agamemnon, il faut que le sang d'Iphigénie soit versé.

D'ailleurs, dans toutes ces cérémonies, ce qui importe le plus, c'est que les formalités rituelles soient accomplies. Qu'un seul élément vienne à manquer, et aussitôt tout l'effet qu'on en espérait se trouve détruit. Le brahmane qui, à Bénarès, imite chaque matin sous son manteau, par des

gestes successifs de ses doigts, la suite des transformations de Brahma, a manqué toute sa prière, s'il a omis un seul mouvement. Aussi, peu importe l'intérieur de l'âme et l'application de la pensée, pourvu que le mécanisme du geste ou de la parole soit conservé. Ainsi, dans le paganisme, tous les actes de la religion tendent à se transformer en un mécanisme rituel, et ce sont les plus logiques des païens, ces dévots hindous qui inscrivent sur les palettes d'une roue de bois les formules de la prière et chargent le vent de les présenter aux dieux. Une mécanique religieuse, tel est bien le point d'arrivée auquel devait aboutir le paganisme. Le moulin à prières en est plus que la manifestation extérieure, il en est l'expression suprême et le dernier aboutissement.

Et cela nous permet de pénétrer plus intimement dans l'idée païenne. Non seulement la divinité y est considérée comme devant être au service de l'humanité, mais l'humanité se flatte de pouvoir obtenir et comme forcer ce service par des sortes de recettes infailibles et mécaniques. Le dieu païen ressemble à un coffre-fort dans lequel on ne peut puiser que si l'on connaît le secret de la serrure, le mot de la combinaison qui seul permet de l'ouvrir. Aussi voit-on le sacerdoce païen prendre une importance de plus en

plus grande. Lui seul connaît les rites secrets, les formules magiques qui forcent les dieux à satisfaire aux désirs des hommes. Il y a une recette secrète du gâteau qui doit fermer les trois gueules de Cerbère ; un rameau d'or magique ouvre l'entrée des Enfers, et Protée ne livrera ses oracles qu'à celui qui aura su le surprendre. Tous les dieux sont des Protées, tous peuvent être asservis par l'homme, si l'homme connaît les rites magiques auxquels ils ne sauraient résister.

Car les dieux sont asservis au destin. Eux-mêmes subissent des lois mystérieuses. Cicéron remarque dans le *de Divinatione* que la divination repose sur la croyance à l'enchaînement des phénomènes du monde. Qu'une corneille croasse à gauche ou que le feu du ciel frappe un chêne à droite, cela, sans doute, n'est pas en soi un bonheur ou un malheur, mais ces deux phénomènes sont liés à tous les autres, ils sont donc en correspondance avec l'avenir, comme ils le sont avec le passé ; ils peuvent donc signifier et présager l'avenir, comme ils sont aptes à rappeler le passé. Le devin est l'homme inspiré qui, par une vertu infuse, saisit les rapports des choses cachés aux hommes vulgaires. Il lit l'avenir dans le présent et dans le passé, parce que, comme le dira plus tard Leibnitz, le présent résulte du passé et est

gros de l'avenir. Or, les dieux, bien qu'invisibles, ne sont pas étrangers à notre univers. Ils vivent avec nous et se mêlent sans cesse à notre vie. Ils sont comme nos hôtes et nos commensaux. Même leurs volontés, plus clairvoyantes ou plus soumises que les nôtres aux lois du destin, peuvent être entièrement déterminées si nous savons user de ces lois. Leurs interventions dépendent de certaines lois fixes et immuables. Il suffit donc de connaître et de réaliser le rite qui empêche l'intervention malfaisante et qui commande, au contraire, l'intervention bienfaisante. La prière et le sacrifice sont les clefs qui ferment la source des maux et qui ouvrent le trésor des libéralités divines. Mais lorsque la clef a rempli son office, lorsque la source est fermée ou que le fleuve a la route libre, il n'est pas plus au pouvoir du dieu de continuer à manifester sa malice ou de refuser ses bienfaits qu'il n'est au pouvoir d'un canal de faire couler ses eaux quand son écluse est fermée, ou d'en arrêter le cours quand cette même écluse est ouverte.

Le sauvage fétichiste prêtait encore à son dieu le pouvoir de lui rendre ou de lui refuser ses services, les païens ne lui reconnaissent plus ce pouvoir. En un sens, le progrès s'est fait à rebours. Le sauvage se sent davantage sous la

dépendance de son dieu que le païen. Pourvu que celui-ci ait accompli les rites et les cérémonies, il doit se tenir pour assuré de la fidélité du dieu à tenir le pacte, à accomplir le contrat, d'autant que les deux termes du pacte sont également imposés par le destin aux deux parties contractantes. Le fétiche pouvait se dérober à l'observation du pacte, le dieu païen ne le peut plus, non parce qu'il est plus moral, obligé par sa volonté, mais parce qu'il est plus semblable aux mécanismes de la nature, enchaîné tout entier par la destin. Si, chez le dévot païen, la terreur religieuse subsiste avec le sentiment d'une puissance mystérieuse, cela vient de ce qu'il ignore le nombre et les exigences des dieux qui se trouvent peut-être mêlés à sa vie car il ne sait par quels rites il pourrait s'assurer contre leur colère ou se concilier leur faveur. De là l'horreur d'un Lucrèce pour les terreurs qu'inspire la religion, son enthousiasme pour Épicure qui fut vraiment un homme divin pour avoir appris aux hommes à se passer des dieux.

III

Pendant que le paganisme évoluait de la sorte et au moment même où l'état d'esprit engendré

par ses croyances devenait plus misérable et prenait conscience de sa misère, au moment où Lucrèce venait d'entonner avec une sorte de rage contre les dieux cet hymne à Épicure et à l'émancipation de l'esprit, une doctrine religieuse nouvelle fut prêchée à l'univers. Dès longtemps, les principes de cette doctrine avaient été professés par un petit peuple de l'Orient, consignés par lui dans ses livres les plus vénérés comme la parole même de son Dieu ; souvent oubliés ou méconnus, ces principes n'avaient cependant jamais disparu complètement. Le fondateur de la religion nouvelle, Jésus, qui était un des enfants de ce peuple, ne prétendait pas renverser la religion juive, mais plutôt lui rendre sa sève intérieure et sa force de vie, la compléter, l'agrandir et, selon sa parole même, bâtir un temple nouveau, mais sur les fondements du temple ancien.

Qu'enseignait donc la religion juive, et en quoi la conception religieuse d'Israël, reprise et agrandie par le christianisme, différait-elle de la conception des païens? — A lui seul, le premier commandement de la loi juive suffit pour nous renseigner. Yahveh ordonne à Israël de l'adorer seul et de ne point se faire d'images taillées. Puis il promulgue les autres commandements. Ils imposent à l'homme des prescriptions pure-

ment morales : le repos du septième jour, le triple respect de l'autorité familiale, de la vie et de la propriété des autres hommes, et enfin la continence des mœurs. Non content d'interdire les actes immoraux, lahveh va jusqu'à exiger que l'homme domine ses désirs et ses convoitises. Le service qu'il réclame n'est pas un service machinal et corporel, c'est un service de l'être entier, une obéissance qui doit s'étendre jusqu'au plus profond de l'âme. Il réclame le droit de disposer de tout l'homme et des volontés les plus intimes. Ce Dieu, d'ailleurs, « sonde les reins et les cœurs » ; le sacrifice qui lui plaît est « un cœur contrit et humilié » ; il n'a pas besoin du « sang des boues et des génisses » ; il prétend régner surtout sur les ressorts intimes de l'âme, et il juge que l'homme ne lui a rien donné quand il lui a dérobé son cœur.

Sans doute les figures extérieures du culte sont minutieusement réglées, mais toutes sont animées d'un symbolisme latent ; aucune n'a de valeur par elle-même, mais seulement par les souvenirs qu'elle rappelle, par les pensées qu'elle évoque ou par les sentiments qu'elle inspire. Souvent les Hébreux se montrent oublieux de ce symbolisme, et traitent lahveh comme un dieu païen ; ils espèrent acheter sa protection ou se

mettre à l'abri de sa colère par les observances légales ; parfois même, glissant sur la pente, ils tombent dans un réel paganisme : ils adorent les dieux des nations voisines, et le Phénicien Baal, et la Tyrienne Astarté, et l'Égyptien Ammon ont leurs statues adorées par les tribus. Mais toujours les prophètes restaurent le culte de Iahveh et ils rappellent que ce culte est, avant toute chose, un culte intérieur, qu'il consiste dans l'obéissance du cœur et la soumission de la volonté.

Ainsi l'alliance conclue par Iahveh avec son peuple présente deux caractères tout à fait distincts des alliances contractées par les dieux païens avec leurs dévots. C'est que d'abord Iahveh parle en maître et en souverain. Il concède libéralement aux fils d'Israël ses faveurs et sa protection, mais il exige d'eux en retour l'adoration et l'obéissance. Il se réserve d'écouter, quand il lui plaira, leurs prières, et de disposer, à son gré, de leur fortune. Il s'engage seulement à assurer à ceux qui le servent une destinée heureuse. Il les sauvera, mais selon ses vues, à son heure et à son arbitre. La divinité n'est plus ici engagée au service de l'humanité, c'est l'humanité qui est rangée sous le service de Dieu.

Et, de plus, le service de l'homme envers Dieu ne s'arrête point aux cérémonies, aux grimaces

du dehors. Il absorbe l'homme tout entier. S'il conserve encore des rites et des formes extérieures, c'est que cela est indispensable pour faire pénétrer en l'homme par l'influence corporelle le sentiment de la dépendance vis-à-vis du maître, et pour manifester aussi la reconnaissance sociale de la souveraineté divine.

Ainsi l'accord s'établit encore entre la volonté de Dieu et les volontés humaines, mais il s'établit par la domination de la volonté de Dieu, par la soumission de la volonté humaine, et le christianisme enseigne plus expressément encore à adorer le Père « en esprit et en vérité ». *Fiat voluntas tua!* devient le cri de l'homme vers son Dieu. La volonté humaine communique avec la volonté divine, puisque l'homme veut tout ce que Dieu veut, qu'il accepte docilement le service et qu'il y reconnaît sa dernière fin. Chaque homme devient ainsi un Emmanuel et porte véritablement en lui le sceau et l'image de la divinité. Mais cela ne peut se faire qu'à la condition que l'homme se domine lui-même, dompte et assouplisse sa nature. Il sentira alors en son être la dualité combattante de la chair et de l'esprit. L'homme animal tend à satisfaire ses convoitises, et voudrait tout plier sous sa loi. L'homme spirituel voudrait, au contraire, se soumettre à la loi de

Dieu, élever sa volonté à se conformer au vouloir divin, réaliser en lui-même une image de la divinité par une imitation lointaine de sa perfection. Saint Paul a merveilleusement décrit cette lutte intestine, et il en a indiqué le principe. Tandis que l'homme animal s'aime lui-même et se préfère à tout autre, l'homme spirituel aime Dieu par-dessus tout et le préfère même à soi. En sorte qu'il lui est doux de se renoncer pour s'abandonner à la volonté divine, ce qui suppose en l'homme cet amour excellent de Dieu que saint Paul appelle « la charité ». Par la charité, l'homme est en quelque manière divinisé, puisque tout ce qui, en son être, est plus proprement à lui, l'attachement et le libre vouloir, est tellement uni à Dieu, que rien, ce semble, n'est plus capable de l'en détacher. C'est pourquoi saint Paul s'écrie : « Qui me séparera de la charité du Christ ? » Mais une telle abnégation de soi-même, un tel oubli, un tel anéantissement de l'égoïsme individuel est quelque chose de véritablement surhumain. Aussi Jésus enseigna-t-il — et saint Paul développa son enseignement — que, pour atteindre à cette pleine harmonie du vouloir humain avec le vouloir divin qui fait que le vouloir propre s'absorbe et disparaît dans la volonté divine, comme disparaissent les poussins

sous l'aile de leur mère ou comme le petit enfant se laisse porter entre les bras de son père, il fallait à l'homme une force extérieure et surnaturelle que Dieu même accorde à l'homme pour le soutenir et l'élever jusqu'à lui. Cette force se nomme la grâce. Elle émane de la source surabondante de toute libéralité qui n'a d'autre motif de s'épancher que la béatitude qu'elle éprouve à se communiquer et à se donner. La grâce est ainsi un don gratuit; gratuit, car, sans cette gratuité, la grâce ne serait plus grâce.

L'homme, en cette conception, est comme imprégné tout entier de divinité. Aussi le salut que le christianisme promet aux hommes est-il une véritable participation à la nature divine. *Effici-mur divinæ consortes naturæ*, écrit saint Pierre, et saint Paul ajoute : « Vous êtes des dieux, *Vos et dii estis*; » et il dit encore : « Je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ lui-même qui vit en moi. *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus*. » Selon les doctrines du christianisme, cet état ne doit avoir son accomplissement que dans une vie ultérieure, éternelle, véritablement divine, dont la vie mortelle que nous vivons n'est que la préface et l'image figurative.

· Mais, dès cette vie même, le fondateur du christianisme a promis aux chrétiens parfaits une

puissance extraordinaire : « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : Viens, et elle viendrait, et rien ne vous serait impossible. » (MATTH., XVII, 19.) Et il dit ailleurs : « Les croyants chasseront les démons en mon nom, ils parleront des langues nouvelles, ils détruiront les serpents ; s'ils boivent quelque breuvage mortel, cela ne leur nuira point ; ils imposeront les mains aux malades, et les malades seront guéris. » (MARC., XXI, 18, 19.) L'apôtre Pierre marche sur les eaux tout le temps qu'il ne pense qu'à la parole de son maître qui l'appelle : vient-il à songer à lui-même, à se représenter le danger qu'il court, aussitôt il enfonce, car la foi ne le soutient plus, ni la force extraordinaire de la charité. Et la croyance s'est maintenue au sein du christianisme que les héros de la sainteté, les types de la perfection ont pu, presque à leur gré, disposer des forces de la nature. L'hagiographie est pleine de ces récits qui nous montrent tour à tour les corbeaux apportant aux vieux Pères du désert le pain nécessaire à leur nourriture, l'ermite Antoine enseveli par un lion, François d'Assise traitant avec un loup ou imposant silence à des hirondelles. Car il est écrit dans une des épîtres de saint Paul que « ceux qui ont eu la foi ont éteint la force du feu, ont évité le tran-

chant des glaives, et, de malades, sont devenus vigoureux. » (*Ad Hebr.*, xi, 34.)

De tout cet enseignement se dégage cette profonde doctrine que c'est seulement par le sacrifice, par le don de soi, par l'oubli du vouloir propre, par la soumission en toutes choses à la grande et souveraine loi qui mène le monde, que l'homme trouvera, avec la perfection de son être, une puissance supérieure et la béatitude suprême. C'est la signification de ces paroles du Maître : « Que celui qui veut être sauvé se renonce soi-même, qu'il prenne sa croix et me suive. — Celui qui veut sauver sa vie perdra sa vie, et celui qui perd sa vie la sauvera. » Et il ajoutait comme parole d'encouragement et d'espérance : « Mon joug est suave, et mon fardeau est léger. »

En cela consiste la contradiction du paganisme et du christianisme, des religions de la matière et de la religion de l'esprit. Le païen, dans le culte qu'il rend aux dieux, ne cherche que lui-même et ses propres intérêts ; il ne s'élève pas au-dessus des calculs d'un égoïsme plus ou moins bien entendu ; le chrétien ne songe à soi-même qu'en pensant à Dieu. Aussi bien pourrait-on dire, si le fond de la piété consiste dans l'amour, que la seule religion où la piété se rencontre est assurément le christianisme. Or, qu'est-ce qu'une religion où la piété

ne se trouve pas? Ne serait-ce pas une religion d'où est absente la religion même? Cependant les païens parlaient de piété, mais cette piété était faite de crainte révérentielle, de sollicitation déférente; l'amour n'y avait point place. Cette sublime doctrine de l'amour de Dieu que le christianisme a placée sur les lèvres des plus humbles et des plus petits, et qu'il a ainsi rendue familière, a été à peine entrevue par les plus grands génies philosophiques de l'antiquité. Diotime la célèbre en passant, comme en un divin délire, aux dernières pages du *Banquet*, mais après, personne n'en parle plus. Aristote, en faisant de son Dieu le désirable suprême, le pose sans doute comme le plus aimable des êtres, mais il n'ose pas en faire un objet auquel l'amitié puisse s'adresser. Car l'amitié ne va pas sans un commerce de l'aimé à l'aimant, sans une certaine égalité, et quelle égalité, quel commerce pourraient exister entre l'acte pur et nous? Les stoïciens reconnaissent les heureuses combinaisons dues à la providence divine; ils ne songent pas à la déclarer aimable. Et de même les néo-platoniciens se montrent fort réservés. Si cependant ces derniers ont quelques expressions voisines des locutions chrétiennes, il faut d'abord observer que le sens est presque toujours assez différent, et ensuite se souvenir que,

par Philon le Juif et aussi par le contact avec la prédication chrétienne, plusieurs des idées évangéliques avaient pénétré chez les philosophes et jusque dans l'enseignement du muséum d'Alexandrie.

Mais tous ces auteurs sont des philosophes, des penseurs dont les conceptions se développèrent en dehors et presque en contradiction avec leurs religions nationales. Quand Mélitus accusa Socrate de saper la vieille religion d'Athènes, son sens national ne se trouva pas en défaut. En considérant le principe éternel des choses comme une volonté libérale et bienfaisante qui avait disposé toutes choses pour le mieux, en reprenant la haute pensée de Pythagore, que l'homme de bien devait imiter Dieu, Socrate changeait tout l'axe du vieux paganisme. Il découvrait le vrai Dieu, et aussitôt, comme des ombres, les faux dieux s'évanouissaient. Les rites, les cérémonies païennes étaient privés de la sève intérieure qui les faisait vivre, et toute l'antique religion tombait ; car elle reposait, nous l'avons vu, sur la croyance implicite à la possibilité pour l'homme d'asservir les dieux, tandis que Socrate enseignait que l'homme devait obéir aux lois non-écrites, supérieures aux lois écrites, et, par conséquent obéir au Dieu souverain, d'où dérivait à la fois les lois intérieures

de la conscience et les lois extérieures de l'univers.

Quelle qu'ait été, d'ailleurs, sur ce point la pensée des philosophes, il est certain que jamais païen appartenant au vulgaire n'a songé qu'il pouvait être uni à ses dieux par des liens de mutuelle affection. Quel est le Romain ou l'Hellène qui a jamais exprimé en une prière purement affective son amour pour Jupiter ou pour Apollon, pour Junon ou pour Minerve ?

IV

Lorsque le monde romain presque tout entier eut renoncé au culte public des dieux de l'empire, il ne faudrait pas croire que l'esprit païen eût par cela même disparu. On peut dire que l'humanité n'y a jamais complètement renoncé. Dès les premiers siècles du christianisme, les hérésies gnostiques sont tout imprégnées de cet esprit. Elles prétendent enseigner à l'homme le secret de disposer à son gré des forces de la nature ; elles mettent à sa disposition les ressources et les incantations de la magie.

Déjà, sous le nom de mystères, les vieux païens avaient enseigné des rites secrets qui permettaient aux initiés d'avoir sur la divinité un empire plus

sûr et plus étendu que celui que la religion vulgaire promettait à tous. Les néo-platoniciens et les derniers païens exagérèrent encore le recours à des pratiques occultes qui devaient, par leur force propre, mettre à leur disposition les puissances cachées de la nature. Les sectes issues du christianisme nourrirent de semblables espérances et, jusqu'à l'aurore des temps modernes, on put voir les sorciers et les magiciens se disputer, malgré la rigueur des lois, la faveur des esprits superstitieux.

La sorcellerie du moyen âge est un résidu de l'antique paganisme. Les lutins, les sylphes, les gnomes, les farfadets, les fées bienfaisantes ou malicieuses sont les dernières incarnations des dieux de l'Olympe, et il n'est pas difficile de retrouver dans les merveilles attribuées à telle ou telle fée célèbre du moyen âge le souvenir des prodiges rapportés par les Grecs ou par les Romains à quelque vieille divinité. De même que le païen, par des formules et des rites appropriés, croyait obliger le Dieu à le protéger ou à lui venir en aide, de même le sorcier est persuadé que, par des formules, des gestes, des cérémonies bizarres, il peut disposer à son gré de la puissance des êtres mystérieux qui, invisibles, peuplent l'air, les eaux ou les bois.

Le magicien va plus loin encore. Il prétend, par le grimoire, par la vertu propre des gestes ou des paroles, par l'effort de sa volonté, produire des effets que ne peut produire le commun des hommes. Ce n'est plus un être mystérieux qui s'interpose entre le rite et l'effet extraordinaire qui doit en être la conséquence, c'est le rite qui par lui-même produit l'effet sans intermédiaire d'aucune sorte. Et, par exemple, tandis que le sorcier croit que son incantation a forcé un lutin ou un farfadet à lui aller quérir de l'eau à la fontaine voisine, le magicien pense que l'eau viendra, dominée directement par la seule force du rite et des paroles magiques. Le magicien peut se passer des êtres surnaturels. Le sorcier a besoin d'eux, il contracte avec eux des alliances et signe des pactes avec le chef unique et terrible que le moyen âge leur reconnaissait ; le magicien opère directement sur la nature. Son art est peut-être tout aussi vain, il est moins superstitieux (1).

(1) Voici, par exemple, l'idée que de notre temps se fait de la magie l'un de ses adeptes, le mage PAPUS (D^r ENCAUSSE), dans son *Traité élémentaire de magie prutique* :

Une voiture, un cheval, un cocher, voilà toute la philosophie, voilà toute la magie, à condition, bien entendu, de prendre ce grossier phénomène comme type analogique et de savoir *regarder*.

Avez-vous remarqué que si l'être intelligent, le cocher, voulait faire marcher son fiacre sans cheval, le fiacre ne marcherait pas ?

Ne riez pas et ne m'appellez pas Calino, car si je vous pose

A vrai dire, le magicien est déjà arrivé à une conception beaucoup plus voisine de la science

cette question, c'est que beaucoup se figurent que la magie c'est l'art de faire marcher les fiacres sans chevaux ou, pour traduire en langage un peu plus élevé, d'agir sur la matière par la volonté et sans aucun intermédiaire.

Donc retenons ce premier point que, dans un fiacre, le cocher ne peut mettre et la voiture et lui-même en mouvement sans un moteur, qui, dans le cas actuel, est un cheval.

Mais avez-vous remarqué que le cheval est *plus fort* que le cocher, et que cependant, au moyen des rênes, le cocher utilise et domine la force brutale de l'animal qu'il conduit?

Si vous avez remarqué tout cela, vous êtes déjà à moitié magicien et nous pouvons continuer sans crainte notre étude, mais toutefois en traduisant vos remarques en langage « cérébral ».

Le cocher représente l'intelligence et surtout la volonté, *ce qui gouverne* tout le système, autrement dit le PRINCIPE DIRECTEUR.

La voiture représente la matière, ce qui est inerte et *ce qui supporte*, autrement dit le PRINCIPE MU.

Le cheval représente la force. Obéissant au cocher et agissant sur la voiture, le cheval *meut* le système. C'est le PRINCIPE MOTEUR, qui est en même temps l'INTERMÉDIAIRE *entre la voiture et le cocher* et le LIEN qui réunit ce qui supporte à ce qui gouverne, ou la matière à la volonté.

Si vous avez bien saisi tout cela, vous savez *regarder* un fiacre et vous êtes bien prêt de savoir ce qu'est la magie.

Vous comprenez, en effet, que le point important à connaître ce sera l'art de conduire le cheval, le moyen d'éviter ses emballements et ses écarts, le moyen de lui faire rendre le maximum d'efforts à un moment donné, et de les ménager quand la route doit être longue, etc., etc.

Or, dans la pratique, le cocher c'est la volonté humaine, le cheval c'est la vie, identique dans ses causes et dans ses effets pour tous les êtres animés, et la vie c'est l'INTERMÉDIAIRE, le LIEN, sans lequel la volonté n'agira pas davantage sur la matière que le cocher n'agit sur sa voiture si on lui enlève son cheval.

Demandez à votre médecin ce qui arrive quand votre cerveau n'a plus assez de sang pour assurer ses fonctions. A ce moment-là votre volonté aura beau vouloir mettre votre corps en mouvement, vous aurez un étourdissement, des éblouissements,

moderne qu'on ne se plaît d'ordinaire à l'imaginer, et c'est ici que nous pouvons voir combien le culte de nos modernes pour la science est voisin du culte des anciens païens pour leurs dieux. Le magicien est convaincu que de certains rites, de certaines formules doivent dépendre certains effets. Mais qu'est-ce, au fond, que ces rites et ces

et pour peu que cela continue vous perdrez vite connaissance. Or l'anémie c'est le manque de dynamisme dans le sang, et ce dynamisme, cette force que le sang apporte à tous les organes, y compris le cerveau, appelez-la oxygène, chaleur ou oxyhémoglobine, vous ne décrivez que son extérieur, ses habits : appelez-la *force vitale* et vous dépeindrez son véritable caractère.

Et maintenant voyez comme il est utile de regarder les fiacres déambulant dans la rue : voilà notre cheval devenu l'image du sang, ou plutôt de la force vitale en action dans notre organisme, et, tout naturellement vous trouverez que la voiture est l'image de notre corps et le cocher celle de notre volonté.

.....

La magie étant pratique est une science d'application. Qu'est-ce que l'opérateur va donc appliquer ? *Sa volonté*. C'est là le principe directeur, le cocher du système. Mais à quoi va-t-il l'appliquer, cette volonté ?

À la matière ? jamais. Car il se conduirait comme l'ignorant de tout à l'heure, comme le cocher qui voudrait, en s'agitant sur son siège et en hurlant, faire marcher sa voiture pendant que le cheval est encore à l'écurie. Un cocher agit *sur un cheval* et pas sur une voiture. C'est peut-être la troisième fois que nous répétons cette vérité de La Palisse, et il nous faudra la répéter bien souvent encore dans le cours de notre exposition. Un des grands mérites de la science occulte est justement d'avoir déterminé et fixé ce point, que l'esprit ne peut agir sur la matière directement : il agit sur un intermédiaire et c'est cet intermédiaire qui, lui, réagit sur la matière.

L'opérateur devra donc appliquer sa volonté, non pas directement à la matière, mais bien à ce qui modifie incessamment la matière, à ce qu'en science occulte on appelle le plan de formation du monde matériel, le plan astral.

formules ? Ce sont des antécédents qui, par leur force propre, conditionnent des conséquents. Ces conséquents sont d'une autre nature que les antécédents ; la liaison entre les uns et les autres est étrange, extraordinaire, ne peut se comprendre ; mais est-ce qu'il n'en est pas de même dans les lois les mieux constatées par les sciences de la nature ? On approche une étincelle d'une sorte de poussière noire, et, tout de suite après, on voit une gerbe de flammes et on entend une violente explosion. On heurte brusquement une petite quantité de substance blanchâtre et gélatineuse, et aussitôt tout vole en éclats. Est-ce qu'on ne dirait pas que l'explosion s'est produite par quelque rite mystérieux ? Et le geste par lequel le mécanicien dispose de la force de la vapeur n'a-t-il pas la précision, la régulière invariabilité d'un rite ?

Je ne songe pas sans doute à nier les différences. Le savant contemporain, par l'emploi de la méthode expérimentale, sait au juste quel est l'antécédent qui est nécessaire pour produire après lui le conséquent ; la critique l'a peu à peu amené à découvrir ce qu'il y avait d'inutile et de superflu dans les manipulations pratiquées par ses devanciers. Il ne retient que ce qui est vraiment producteur de l'effet cherché, et ainsi peu important

la forme du geste du mécanicien et les paroles qu'il prononce, pourvu que le levier soit bien manœuvré et que la soupape soit ouverte ou fermée. Au contraire, le magicien accordait une importance à tous les éléments de l'antécédent, et souvent même attribuait la plus grande aux circonstances les moins productives, par exemple à l'heure du jour ou de la nuit, aux paroles prononcées ou à l'attitude de l'opérateur. On peut suivre, sur un amusant exemple, les diverses étapes parcourues par la science dans l'élimination successive des circonstances inutiles, et, par suite, l'évolution par où la magie peu à peu a donné naissance à la science. On sait que les anciens magiciens usaient et abusaient de la graisse de vipère et des os de pendu dans leurs recettes médicinales. Il fallait, en outre, prononcer certaines paroles en absorbant les médicaments, et les absorber tantôt au lever du jour, tantôt à la première étoile, tantôt au milieu même de la nuit. Au moment où je trouve formulée la recette qui va suivre, il n'est plus question de paroles à prononcer, ni d'heure précise, ni d'attitude ; on y lit cependant ceci : « Voulez-vous préparer un remède contre la dysenterie : prenez l'os de la cuisse d'un pendu, — l'auteur ajoute : Un autre donnerait peut-être le même résultat, mais c'est celui-là

qu'on a pris, — faites-le calciner dans un four durant trois heures, mettez-le en poudre et donnez au malade deux drachmes de cette poudre. » Cette recette se trouve dans un ouvrage d'un médecin du xvii^e siècle. Par la remarque rapportée plus haut, l'auteur montre déjà qu'il se doute que la pendaison est un accessoire peu important et peu utile à l'effet cherché. Après lui, on vit que tout os autre que celui de la cuisse, étant composé des mêmes éléments, devait produire les mêmes effets ; bientôt, au lieu de prendre un os humain, on prit un os d'animal, puis on se contenta d'ordonner comme médicament un composé chimique identique au produit de la calcination des os, et ainsi peu à peu, du remède encore à peu près magique de notre auteur, on en est venu à administrer le phosphate de chaux pour guérir la dysenterie. Il n'y a, entre les médecins contemporains et leurs prédécesseurs magiciens, d'autre différence que d'avoir réduit au strict nécessaire le rite médicateur. Ils savent, en outre, comment le phosphate de chaux agit sur l'intestin, et peuvent se rendre compte du mécanisme par lequel cet agent remédie aux désordres de l'économie.

Mais il n'en reste pas moins, dans la science contemporaine comme dans la magie d'autrefois, que les effets sont produits par des antécédents

d'une nature différente, et que, si la constance des effets est assurée, le comment de leur production demeure, même pour nos savants, obstinément mystérieux. C'est Hume qui l'a montré : la cause physique étant constamment d'une autre nature que son effet, il s'ensuit qu'il n'y a aucun moyen d'établir de l'une à l'autre un passage logique et, dès lors, intelligible. La science peut découvrir entre une cause et son effet un nombre d'intermédiaires de plus en plus grand et paraître ainsi faire évanouir les distances. Mais, si rapprochés que puissent être les intermédiaires, ils sont encore de nature différente, et, par conséquent, leur liaison ne peut pas être complètement expliquée. Un mystère demeure, qui plane pour notre esprit sur toutes les liaisons des événements et des êtres de la nature, si étroites qu'elles paraissent, si certaines qu'elles soient. Nous savons que les lois de la nature sont constituées d'une certaine façon, mais nous ne savons pas et nous ne pouvons pas savoir pourquoi elles sont constituées comme elles le sont plutôt que de toute autre manière. Et, par exemple, nous savons bien que le feu fond le beurre et coagule l'albumine, mais il nous est interdit de nous rendre compte pourquoi il en est ainsi. Nous savons encore que tout animal mammifère respire par des poumons, mais nous ne

nous rendons pas du tout compte pourquoi les mammifères ne pourraient pas respirer par un tout autre appareil.

Ce qui revient à dire qu'il demeure, même en la science, une part de mystère, et, par suite, que ses pratiques ne sont pas sans avoir quelque rapport avec les rites du paganisme ou même de la magie. De même que le païen était persuadé que l'immolation d'un coq à Esculape devait le guérir de sa fièvre ou de son hydropisie : de même que le magicien pensait obtenir les mêmes effets par des amulettes ou par des incantations, de même le savant sait qu'il guérira la fièvre en faisant absorber au malade une substance blanche et amère qui s'appelle de la quinine. Dans les trois cas, c'est toujours un antécédent qui produit, ou qui est censé produire un conséquent de nature différente, et le savant contemporain serait tout aussi empêché d'expliquer comment il se fait que le sulfate de quinine coupe la fièvre que le magicien ou le païen eussent pu l'être pour expliquer le mode d'action des incantations ou du sacrifice. La science a aussi ses rites : leur efficacité est aussi inexplicable qu'aurait pu l'être celle des rites du paganisme, de la sorcellerie ou de la magie : elle est seulement plus certaine, assurée qu'elle est sur la méthode expérimentale qui l'a rendue

évidente à tous les yeux et a réduit la pratique scientifique aux mouvements strictement nécessaires. Mais, quelles que soient sur ce point les différences, il n'en reste pas moins entre les procédés extérieurs de la science et ceux du paganisme et de la magie d'évidentes ressemblances.

V

Les ressemblances intérieures sont plus évidentes encore. Nous avons montré que ce qui fait l'essentiel de l'esprit du paganisme et, par dérivation, de la sorcellerie et de la magie, c'est la persuasion où se trouve l'homme, qu'il peut, à l'aide de certains rites, disposer à son profit des forces étrangères et invisibles, et qu'il a le droit absolu de les faire servir à ses propres fins. S'il leur doit en retour quelque chose qui lui coûte, cet effort, ce travail, cet hommage, cette offrande, ce sacrifice n'est considéré par lui que comme le moyen qui doit mettre infailliblement à ses ordres la divinité, la fée, le lutin ou toute autre force inconnue.

Or, ce sont précisément là les traits auxquels se reconnaît l'esprit de la science moderne. Les savants de la Renaissance étaient tous imbus de

l'esprit païen. Ils connaissaient le grimoire de leurs prédécesseurs immédiats, les alchimistes, les sorciers et les magiciens, et, quand ils lurent les ouvrages des auteurs antiques, si vantés de leur temps, ils ne se trouvèrent pas dépaysés. Leur atmosphère intellectuelle n'avait point changé. Ils retrouvent partout l'idée que les désirs et les volontés de l'homme ne doivent se borner que là où s'arrête son pouvoir, et que rien ne l'empêche de reculer sans cesse les limites de ce pouvoir. Le pouvoir se mesure à l'art de disposer des forces mystérieuses qui nous entourent. Les païens croyaient que ces forces étaient des dieux; les sorciers, qu'elles étaient des êtres intermédiaires entre la divinité et l'humanité; les magiciens croyaient à la puissance directe du rite; les savants modernes s'inquiétèrent seulement des effets à réaliser. Pour cela, il fallait étudier les manifestations des forces et s'enquérir de leurs lois. Il fallait obéir à la nature pour la dominer ensuite. *Natura non vincitur nisi parendo.*

Mais, une fois dominée, quel avenir enchanteur la nature ne promettait-elle pas à l'homme? « Celui qui saurait tout pourrait tout », dit Bacon. Lui-même et notre Descartes ne craignent pas d'avancer que l'homme arrivera à découvrir le moyen de prolonger indéfiniment sa vie. Bacon

est persuadé qu'il a découvert la méthode, non seulement de transmuter les métaux, de les changer tous en or à sa volonté, mais d'opérer la transmutation universelle, c'est-à-dire, avec n'importe quoi, de faire n'importe quoi (1). Cet art suprême égalisera tous les hommes. Assuré de vivre éternellement, chacun pourra faire tout ce qu'il voudra, et nulle barrière ne s'opposera aux élans de son désir. L'âge d'or est devant nous, et non derrière. La science moderne promettait à l'humanité de lui rendre la clef du paradis perdu.

On le voit, Bacon poursuivait le rêve même des antiques magiciens et des ténébreux alchimistes : il voulait découvrir l'élixir de vie et la pierre philosophale. C'est sur l'aile de ces espérances grandioses que prit son essor la science moderne. Les sciences de la nature avaient fait encore bien peu de progrès que déjà les philosophes du siècle dernier annonçaient avec enthousiasme que la science devait guérir tous les maux, soulager toutes les misères, et assurer le bonheur de l'humanité. Des perspectives infinies s'ouvraient aux regards. Les yeux ravis s'enivraient de lumière. Puis, coup sur coup, vinrent les découvertes qui, dans ce siècle, ont changé la face du monde

(1) V. notre *François Bacon*, in-12, LETHIELLEUX.

industriel. Un homme seul, monté sur une machine, en abaissant un levier, entraînait un train entier avec une vitesse jusque-là inconnue. Un autre, appuyant sur un bouton, transmettait la pensée à travers les océans. Le tableau de cette augmentation prodigieuse de la puissance de l'homme est devenu un lieu commun. En présence de cet essor merveilleux des sciences et de l'industrie, l'orgueil humain éprouva une sorte d'enivrement. Il proclama que le monde, désormais, était sans mystères, et que l'homme, sachant tout, allait bientôt tout pouvoir se promettre et se permettre.

Le rêve du paganisme allait être réalisé. A la place des dieux détrônés, les forces de la nature domptées allaient devenir les dociles serviteurs de l'homme. Déjà s'ouvraient les horizons d'une vie sans cesse embellie et indéfiniment agrandie. L'homme allait s'emparer de la maîtrise des choses, il n'avait plus qu'un pas à faire pour l'atteindre, et déjà il étendait la main...

VI

C'est à ce moment que sont montés de la terre les cris de douleur des faibles et des petits, broyés

par les lois d'airain de la concurrence industrielle. C'est à ce moment aussi que les plus savants se sont aperçus que les complexités dernières de la nature augmentaient sous le regard émerveillé à mesure qu'on s'y appliquait davantage. Nous avons beau savoir, ce que nous savons n'est rien auprès de ce que nous ne savons pas. Notre science est criblée de trous, comme le manteau du vieux philosophe. Et la réflexion la plus intense aboutit à nous montrer que jamais la pensée n'arrivera à souder les uns aux autres d'une façon clairement intelligible les divers phénomènes de la nature. L'ombre d'un grand mystère se lève et se prolonge sur nos pensées. Il y a derrière le rideau des choses un indéchiffrable inconnu.

Et un mystère plus grand encore peut-être plane sur nos destinées. Ayant en main plus de puissance, nous n'en sommes pas plus heureux. Nos désirs augmentent à mesure qu'il nous est permis de les satisfaire, et toujours quelque obstacle s'oppose à leur réalisation. Une dernière limite s'oppose aux plus violents. C'est la débilité de notre organisme et la fragilité même de notre vie. En sorte qu'on s'est convaincu que la science ne pouvait que fournir au bonheur ses conditions extérieures et matérielles, mais que son intérieur, et comme sa pulpe la plus exquise, la joie, le

contentement, la paix de l'âme, la science était impuissante à les donner. Ceux donc qui avaient mis en la science toutes leurs espérances et qui, païens modernes, avaient voulu soumettre les choses aux caprices de la volonté humaine ont dû proclamer l'illusion du bonheur et la banqueroute de la vie. C'est ce que nous avons vu plus haut proclamé par de Hartmann (1).

Et, par contre, tous ceux que l'espérance soutient et anime pour l'action ont été amenés à penser que, pour arriver au bonheur, il fallait le mériter par l'effort et par quelque sacrifice. Ils ont cru que l'accord entre les conditions d'existence de l'univers et la volonté de l'homme ne pouvait être établi qu'en détachant cette volonté de ses désirs individuels et en l'amenant à se soumettre aux lois souveraines qui régissent le monde et les sociétés. Ainsi a été restauré parmi les âmes les meilleures et les plus hautes de notre temps l'essentiel de l'esprit chrétien. Ce que l'on appelle le néo-christianisme et le néo-mysticisme ne saurait avoir d'autre formule.

Et c'est bien l'esprit du christianisme qui anime ces hommes, jeunes ou vieux, fidèles de l'Église ou simples admirateurs de l'Évangile, qui vou-

(1) C. V, p. 250.

draient persuader leurs contemporains que la grande loi sur laquelle repose les sociétés est la loi de l'amour, de l'abnégation et du sacrifice. Car que nous disaient donc autre chose MM. de Vogüé et Desjardins, MM. Secrétan et Ravaisson ?

Il nous semble que ceux de ces hommes qui n'adhèrent point encore à l'Église devraient être appelés à aller plus loin encore. Il est permis d'espérer qu'ils verront que cette abnégation qu'ils prêchent, ce renoncement qu'ils exigent est au-dessus des forces humaines. La logique immanente des lois de la condition humaine pousse infailliblement l'esprit à chercher au-dessus de l'homme l'appui nécessaire pour atteindre la justice et le bonheur. L'homme s'aperçoit bien vite qu'il ne peut imposer aux choses sa volonté : même servie par toutes les inventions de la science, la volonté est bien vite arrêtée dans son empire. Or, la souffrance la plus grande qu'on puisse sentir est la rébellion qu'opposent les choses à notre vouloir. Mais si on ne peut dominer le monde, peut-être peut-on se dominer soi-même, « changer ses désirs plutôt que l'ordre des choses ». La sagesse se trouve alors dans la résignation. On accepte avec calme la volonté du destin. Mais alors dans cette apathie, dans cette ataraxie, on ne sent plus aucun élan vers l'action. Pour agir, il faut aimer

la loi, la volonté à laquelle on se soumet, aimer Dieu pour vouloir bien accomplir sa volonté. On est alors tout près du christianisme. C'est pourquoi l'on veut espérer que les meilleurs parmi nos contemporains, tournés vers ce mystérieux inconnu dont nous parlions tout à l'heure, l'invoqueront comme une force secourable, qu'ils appelleront sa grâce, qu'ils lui proposeront, au prix de leur volonté tout entière sacrifiée, de conclure avec les générations contemporaines un pacte nouveau, une alliance nouvelle; éplorés, ils s'agenouilleront pour abaisser dans cette posture humiliée leurs membres rebelles à l'élan de l'esprit, et quand ils se relèveront, à la place de l'inconnu qu'ils croyaient prier, ils verront se dresser sur le ciel la tête pâle du grand Crucifié, qui s'incline et leur tend les bras.

CHAPITRE IX

Le Catholicisme et la Religion de l'Esprit.

Un des reproches que l'on fait le plus souvent au Catholicisme, et parfois au nom de la religion même, consiste à soutenir que la vie intérieure du catholique soumise de toutes parts à la compression par l'inflexible rigueur du dogme, par le poids de la discipline infaillibiliste, non moins que par la multitude des rites et la puérilité des pratiques, ne peut que s'atrophier et finalement arriver à s'anéantir. D'autre part, il y a dans le Catholicisme même des esprits inquiets qui trouvent lourdes les disciplines, qui ne savent pas découvrir le sens intérieur des rites et des pratiques et, bien qu'ils ne sentent pas toujours leur propre pensée gênée par le dogme, s'imaginent que celle de quelques autres peut l'être et finissent par se persuader parfois qu'ils ne peuvent respirer à l'aise dans l'atmosphère de leur Église. Quelques défections se sont produites ces derniers temps dont une au moins fut assez bruyante. Quelques-uns des défailants sont allés purement

et simplement à la libre pensée, à un vague spiritualisme; d'autres se sont arrêtés à mi-chemin, ils ont cru pouvoir trouver dans le protestantisme l'abri qui convient à leurs aspirations religieuses. C'est surtout parmi des prêtres que se sont opérées ces conversions à rebours. Ceux qui ont voulu aller au protestantisme ont trouvé aux environs de Paris une retraite ouverte à leur apostasie par une munificence zélée. Ils ont reçu grand accueil parmi les pasteurs et plusieurs sont devenus pasteurs eux-mêmes. On les a signalés au nombre de dix, six à Paris, quatre à Montauban, comme auditeurs des Facultés protestantes de théologie. Ils ont fondé un journal qu'ils appellent le *Chrétien français*. Des protestants et non des moins qualifiés ont même, dit-on, prêté leur plume pour écrire aux évêques les lettres de rupture de quelques-uns.

Tout cela est douloureux mais n'est pas bien grave, encore moins inquiétant. L'Église, aux temps de la Réforme et du jansénisme, pour ne pas remonter jusqu'à l'arianisme, a subi d'autres défections et autrement importantes par leur nombre et par leur valeur. Il y a cependant là un symptôme, la marque d'un état d'esprit qui mérite l'analyse et l'attention. Je voudrais ici tâcher d'en découvrir quelques causes, en signaler les

plus importantes manifestations et en discuter les motifs.

I

M. Auguste Sabatier, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, a publié dans les premiers mois de 1896 un livre auquel il a donné pour titre : *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (1). On a fait grand accueil à ce volume. Un de ces inquiets du Catholicisme dont je parlais tout à l'heure a dit, alors qu'il n'avait pas encore tout à fait rompu avec l'Église, que c'était « le plus beau livre religieux que l'on eût écrit depuis la *Vie de Jésus* par Ernest Renan ». Parmi les protestants il a excité à côté de quelques critiques (2)

(1) In-8°, FISCHBACHER.

(2) Parmi ces critiques il n'est que juste de citer celle de M. H. Bois, dans une suite d'articles publiés par la *Revue de Théologie* de Montauban. (Jarvier, mai, juillet, septembre, décembre 1897.) Dans ces articles le talent littéraire de M. Sabatier est beaucoup loué, mais on lui reproche de le faire servir plutôt à embrouiller qu'à éclaircir les questions, on met par des citations piquantes l'auteur de l'*Esquisse* en contradiction flagrante avec les plus solennelles de ses anciennes déclarations, alors qu'il briguaît une chaire de théologie. On montre par une foule d'excellentes raisons que M. Sabatier ne professe plus qu'une religion naturelle fort éloignée du véritable christianisme, on avoue que M^{sr} Mignot, par exemple, tout évêque catholique qu'il puisse être, demeure un disciple bien plus authentique de

une explosion d'enthousiasme et les catholiques en ont parlé avec des critiques et des réserves sans doute, mais sans lui marchander les éloges ni même l'admiration. Plus récemment M. Sabatier a publié une conférence qu'il a donnée le 2 septembre 1897 au congrès des sciences religieuses de Stockholm (1), il y renouvelle les conclusions de son livre. Nous nous proposons ici d'en résumer le contenu et d'en examiner la valeur. Nous verrons si, vraiment, nous n'avons, comme il le soutient, d'autre moyen de concilier en nous la moralité et la piété, la religion et la culture moderne, de vivre en un mot de la vie

Jésus que le doyen de la Faculté de la théologie protestante de Paris et enfin, constatant les nombreux emprunts faits par M. Sabatier aux écrivains allemands en particulier, on se refuse à voir en lui un penseur original et un chef d'école. Les professeurs de Montauban ne sauraient admettre qu'il y ait une école de Paris. — A Genève, le livre de M. Sabatier n'a pas été moins vivement critiqué et, vers la fin de décembre 1897, M. le pasteur Frommel a donné au temple de Pentémont, rue de Grenelle, et dans un cercle d'étudiants protestants, une série de conférences ayant pour but de ruiner les théories de l'*Esquisse*. — De tout cela il nous sera permis de retenir ce fait évident que M. Sabatier, au moment où il prétend établir l'accord du protestantisme avec la « culture moderne » et l'irréparable divorce entre le Catholicisme et cette même « culture » est signalé par bon nombre de protestants, et non des moins qualifiés, comme infidèle aux doctrines les plus essentielles du christianisme, en sorte que cet écrivain, que ses titres semblaient désigner pour parler au nom du protestantisme, est désavoué par ceux-là mêmes qu'il prétendait défendre et représenter.

(1) *La Religion et la culture moderne*, in-8°, FISCHBACHEN.

complète et harmonieuse de l'esprit, que d'abandonner le Catholicisme et de nous ranger au protestantisme subjectif.

Selon M. Sabatier la religion naît en l'homme du sentiment du péché. Le péché c'est la contradiction intime que chaque homme porte en soi et non pas seulement la contradiction entre la chair et l'esprit, entre les passions et la raison, mais la contradiction, bien autrement dramatique et profonde à ses yeux, entre la volonté du moi qui voudrait se développer et dominer l'univers et le poids de l'univers qui retombe sur le moi et l'écrase : « Jaillissant du centre le flot de
« vie vient fatalement se briser, comme une
« vague impuissante, à l'écueil des choses exté-
« rieures. Ce choc perpétuel, cette lutte du moi
« et du monde, c'est la cause première et l'ori-
« gine de toute douleur (1). » C'est de ce choc que naît la conscience, conscience de la douleur, conscience du mal originel et radical, témoignage du péché. Le mal en l'homme n'est donc pas la conséquence d'une libre faute commise dès l'origine. Il résulte de la nature même de l'homme.

C'est de la conscience de ce mal que va naître la religion. Car, opprimés et misérables, nous

(1) Page 15.

implorons une miséricorde en jetant la plainte de notre infortune. Nous sentons qu'il doit y avoir une aide secourable qui peut nous guérir de notre misère. Nous l'appelons de nos vœux et c'est ainsi par la prière du cœur que se constitue la religion. « La prière, en jaillissant de notre « état de misère et d'oppression, nous en délivre. « Il y a en elle de la soumission et de la foi. La « soumission nous fait reconnaître et accepter « notre dépendance, la foi transforme cette dépendance en liberté... La religion est donc un « acte libre autant qu'un sentiment de dépendance (1). »

Ainsi dans l'excès même de sa misère l'homme trouve Dieu. Il parle à Dieu et Dieu lui répond. Cette réponse divine constitue la révélation psychologique, la seule qu'admette M. Sabatier. Dieu se révèle aux consciences; aux plus hautes, il se révèle de plus près. Il y a eu vraiment des consciences qui, par leur élévation, par leur intimité avec Dieu, ont mérité par excellence d'être appelées inspirées. Il y a eu des hommes qui, en exprimant au dehors leurs propres états religieux, ont vraiment été des révélateurs, des prophètes de la vérité. La collection de leurs témoignages

(1) Page 25.

constitue les Bibles de l'Humanité. Si l'on veut cependant découvrir avant le christianisme les plus hautes et pieuses manifestations de la conscience religieuse c'est dans la Bible hébraïque qu'on les trouvera. Elles annoncent l'Évangile. Dans l'Évangile ce n'est presque plus une conscience particulière qui s'exprime, c'est la conscience religieuse même. Jésus, par la conscience presque adéquate qu'il a du divin, mérite le nom de Fils de Dieu. La plénitude, la pureté de sa conscience religieuse ravissent l'âme au point qu'elle se demande quel il pouvait être, celui qui parlait ainsi. Quel qu'il puisse être — et M. Sabatier sur ce point délicat s'abstient de préciser sa pensée (1), — il a révélé l'essence pure de la

(1) « J'ignore d'où il vient et comment il est entré dans le « monde », p. 192. — Autrefois, quand il était candidat à la chaire dogmatique de Strasbourg, M. Sabatier écrivait — c'est M. H. Bois qui nous le rappelle — dans un manifeste aux Consistoires (16 mai 1868) : « Entre toutes les questions agitées « parmi nous, la plus grave, la question vraiment décisive est « celle qui concerne la personne de Jésus-Christ. C'est ici le « vrai point de séparation entre l'Évangile et ce qui n'est pas « lui.

« Jésus n'est-il qu'un homme? alors, quelque grand qu'on le « fasse, le Christianisme perd son caractère d'absolue vérité et « devient une philosophie. Si Jésus est le Fils de Dieu, le Chris- « tianisme reste une révélation.

« Sur ce point capital, après de longues recherches et de « sérieuses réflexions, je me suis rangé du côté des apôtres. Je « crois et je confesse, avec saint Pierre, que Jésus est le *Christ*, « le *Fils du Dieu vivant*. » (*Revue de Théologie et des questions religieuses*. — 1^{er} mai 1897, p. 246.)

religion, il a enseigné à prier en esprit et en vérité. En quoi donc consiste essentiellement le Christianisme? En ceci que l'homme, instruit par Jésus, a dans sa conscience, dans l'acte de sa prière et de sa piété la révélation intime de sa relation directe et filiale avec Dieu, de sa relation fraternelle avec tous les autres hommes.

Ce principe chrétien a pu s'altérer dans l'histoire et il s'est altéré de deux façons : tantôt on a intercalé entre Dieu et l'homme, entre le Père et le Fils, une hiérarchie d'êtres destinés à combler l'intervalle et l'on a dévié vers l'idolâtrie et le paganisme ou on a cherché dans les pompes du culte de quoi exciter artificiellement la piété et ceci encore est sensuel et païen ; tantôt on a attribué à des œuvres extérieures, à des formules, à des prières, à des mortifications, à des pratiques une vertu religieuse et alors on est revenu au pharisaïsme juif. Si le protestantisme dit « orthodoxe » a su éviter la plupart de ces écueils où a achoppé le Catholicisme, il accorde encore une trop grande valeur aux formules dogmatiques. Pour être vraiment chrétien il faut rejeter tout ce qui veut s'interposer entre la conscience et Dieu, entre notre Père et nous, regarder comme contingent, accessoire, et même comme nuisible tout ce qui n'est pas le pur colloque de l'âme avec le Père céleste.

Les formules historiques, les traditions, tout cela a eu sa valeur, tout cela est respectable, mais ce sont là les expériences d'une vie qui fut, et par conséquent n'est plus; or, nous avons à vivre nous-mêmes : par respect pour les formes de la vie passée il ne nous faut pas oublier de vivre.

Voici en conséquence comment M. Sabatier décrit les progrès concentriques de sa conscience. Religieux parce qu'il est homme et se sent pécheur, il est chrétien parce qu'il trouve dans le Christianisme la religion absolue et définitive; chrétien, il est protestant, parce que le protestantisme a seul conservé la pure essence du Christianisme; protestant enfin, il ne saurait adhérer à l'orthodoxie, car le Christianisme exige qu'il maintienne l'indépendance de sa conscience et de sa vie religieuse. Fidèle à son point de vue, il fait ce qu'eussent fait les prophètes s'ils avaient eu une psychologie moins sommaire, il raconte l'histoire de son âme, ses personnelles inspirations. De là l'intérêt très vif que son livre a soulevé, l'harmonie indiscutable entre la forme d'une confession personnelle donnée à l'ouvrage entier et le subjectivisme religieux qui en constitue le fond. L'auteur assure dans la Préface qu'il n'a voulu, à l'exemple de Descartes dans le *Discours de la*

méthode (1), que se raconter lui-même. Et par là il a évité l'écueil, où tant d'autres théologiens libéraux se sont heurtés, de traduire en des formes impersonnelles et impertinément autoritaires des pensées théologiques qui ne pouvaient être que personnelles, qui étaient moins des systèmes théologiques que des récits d'états de conscience. M. Sabatier a pris le parti contraire, il s'est personnellement exprimé partout et il a ainsi inauguré la seule forme qui puisse convenir au libéralisme religieux. C'est une des causes du succès de son ouvrage.

Cependant M. Sabatier est loin de nier la nécessité du dogme. Il y insiste au contraire et il est le premier à dire :

On appelle dogme, au sens strict, une ou plusieurs propositions doctrinales qui sont devenues, dans une société religieuse, par l'effet des décisions de l'autorité compétente, objet de la foi et règle des croyances et des mœurs.

Il ne suffirait pas de dire que la société religieuse a des dogmes, comme la société politique a des lois. C'est, pour la première, une nécessité bien plus grande. Les sociétés morales n'ont pas seulement besoin de se gouverner; elle ont encore besoin de se définir et de

(1) Page III.

s'expliquer leur raison d'être. Or, elles ne peuvent le faire que dans leur dogme.

Le dogme est donc un phénomène de la vie sociale. On ne peut concevoir ni le dogme sans une Église, ni une Église sans dogme. Les deux notions sont corrélatives et restent inséparables (1).

Tel est le début du chapitre consacré au dogme. Et à la fin du même chapitre l'auteur conclut :

Les Églises auront toujours des symboles, c'est-à-dire des règles et des signes d'une foi commune, et, par suite, elles auront des dogmes. Mais ces dogmes, au lieu d'avoir une valeur absolue, n'auront plus qu'une valeur disciplinaire et pédagogique... On appellera dogme, au sens protestant, le type doctrinal généralement reçu dans une Église, et exprimé d'une manière publique, dans l'ensemble de sa liturgie, de ses catéchismes, de son enseignement spécial, et, plus particulièrement, dans ses confessions de foi... (2). Une Église sans dogmes serait une plante stérile... (3). Mais l'autorité pédagogique de l'Église n'est ni absolue ni éternelle; elle a une double limite dans la nature de l'âme de l'enfant qu'elle doit respecter, et dans le but qu'elle veut atteindre qui est de faire des hommes libres, des chrétiens adultes, des fils de Dieu à l'image du Christ et en relations immédiates avec le Père... (4).

(1) Page 263.

(2) Pages 291, 292.

(3) Page 294.

(4) Page 295.

La foi religieuse est un phénomène de conscience. Elle a Dieu lui-même pour auteur et pour cause... (1).

La conscience religieuse vivante ne peut être ni immobilisée ni fixée pour jamais. Elle est en évolution constante et dans chaque âme et dans l'Église. « C'est donc à cette idée d'un dogme « nécessaire, mais nécessairement historique et « changeant, qu'il convient de nous habituer désormais (2). »

D'où il suit à l'évidence que M. Sabatier, professeur de dogme à la Faculté de théologie protestante de Paris, reconnaît la nécessité du dogme et en même temps professe que le dogme n'a qu'une valeur historique et pédagogique; il nous apprend ce qu'ont cru nos pères, il fournit à notre foi un point de départ, mais qui ne saurait à aucun titre jouir d'une autorité qui oblige notre conscience religieuse individuelle à se conformer à lui.

Nous aurons plus loin à examiner la solidité de la position adoptée par M. Sabatier. Contentons-nous ici de nous expliquer sa pensée. Ce qui a conduit M. Sabatier à ses conclusions, c'est l'opposition qu'il a cru apercevoir entre le dogme, tel

(1) Page 293.

(2) Page 295.

qu'il est entendu par le Catholicisme, tel que lui-même, avec tout le monde, le définissait au début de son chapitre, et la vie religieuse, la religion, telle qu'il la conçoit. Le dogme catholique immuable, défini par l'autorité de l'Église, lui paraît s'imposer de l'extérieur à la conscience des fidèles, créer dans l'âme une hétéronomie destructrice de la religion et constituer un intermédiaire inutile et même nuisible entre l'âme et Dieu, qui, à la fois, semble forcer à croire et dans le fond dispense de croire.

« On a donc justement nommé la foi catholique, en ce qui concerne les doctrines, un blanc-seing donné par le fidèle à la hiérarchie. Ce que je dois croire, je l'ignore moi-même; mais mon curé, mon évêque et le pape le savent pour moi. Cela suffit. Malheureusement, le caractère d'un blanc-seing c'est d'être une page blanche. Cette manière de croire ressemble dès lors beaucoup à l'*absence* même d'une foi personnelle. C'est une façon de proclamer que le fond de la doctrine est indifférent à la vie religieuse. La théorie qui élève à l'absolu et divinise ainsi les dogmes n'arrive à les mettre hors de la pensée qu'en les mettant hors de la conscience (1). »

Ce « régime militaire en sa simplicité touchante et parfois héroïque (2) » a un autre et non moins grave

(1) Page 283.

(2) *Ibid.*

inconvenient. « Il est bien évident qu'une doctrine, imposée ainsi du dehors par l'autorité sacerdotale, entrera nécessairement en conflit avec le développement organique de la science et de la culture libre de l'esprit. Il ne saurait y avoir ni contact ni fusion entre les données surnaturelles du dogme et les acquisitions progressives de la raison naturelle, puisqu'il n'y a identité ni de principe, ni de méthode, ni de contrôle. Les idées catholiques et les idées modernes resteront extérieures les unes aux autres. Cette juxtaposition dogmatique se transformera bien vite en antagonisme flagrant : car le dogme de l'Église requiert encore autre chose que le sentiment religieux pur. Dans la formule qui l'a constitué, il y a un millier d'années, sont entrés des éléments de la science de l'époque. Les Pères de l'Église et les docteurs du moyen âge l'ont construit nécessairement avec la cosmologie, la physique, la médecine, l'histoire, la jurisprudence et la morale de leur temps. En revêtant d'une autorité divine cette science rudimentaire du passé, vous en opposez les erreurs aux conquêtes d'une science plus vaste et plus sûre, et le conflit éclate inévitablement... Copernic ne peut faire une nouvelle hypothèse sur le monde sans ébranler toute la théologie de saint Thomas. Galilée ne peut établir que la terre tourne sans avoir affaire au tribunal de l'Inquisition romaine : et Darwin ouvrir sur la nature des perspectives nouvelles, sans qu'on l'accuse de renier la foi (1). »

En opposition avec la dogmatique catholique,

(1) Page 281.

avec l'orthodoxie protestante, que pourra donc être la dogmatique de M. Sabatier, telle qu'il se propose de la formuler en un volume ultérieur? On est en droit de supposer que ses formes extérieures ne différeront guère de celles des autres. Ne nous dit-il pas ici que la fonction ecclésiastique de l'enseignement du dogme est une fonction pédagogique et n'est-il pas dès lors nécessaire de donner au dogme une formule simple et précise? Et puisqu'on s'adresse aux enfants, — et par enfants, il faut assurément entendre toutes les âmes qui n'ont ni le temps, ni l'intelligence de se faire à elles-mêmes leur foi — il faut bien lier les dogmes les uns aux autres par des liens plus ou moins impersonnels, toujours un peu différents des raisons personnelles et ineffables par lesquelles ils sont liés dans la conscience religieuse de l'enseignant. Ce dernier sera ainsi amené insensiblement à exposer devant les enfants et les simples des dogmes qui peut-être sont bien loin de sa propre conception. Qu'importe s'ils ont été vraiment vécus à une date quelconque de l'évolution historique, en rapport avec le développement des âmes auxquelles à présent on les enseigne? A vrai dire, en faisant abstraction, pour enseigner, du prosélytisme que pourrait lui imposer sa propre foi, le catéchiste fait œuvre

non de duplicité mais de pure abnégation. Ces formules qui, pour lui, sont, à cette heure, inadéquates, elles sont adéquates aux consciences simples qu'il a prises en charge, elles sont vraies pour elles, puisqu'c'est par ces formules qu'elles peuvent le mieux communier avec le divin. Il n'y a donc, à les leur redire, alors que soi-même on ne les adopte plus, ni hypocrisie, ni mensonge. Il y a respect pour leur indépendance et leur liberté. — Ainsi raisonnent en Allemagne et en France nombre de pasteurs qui dans leurs écrits contestent, par exemple, la divinité de Jésus et récitent devant leurs ouailles la formule du Symbole que presque tous les fidèles interprètent comme l'expresse reconnaissance de cette même divinité (1).

Par conséquent, ce n'est pas faire la moindre injure à M. Sabatier que de supposer qu'ayant dit en ce volume ce qu'il pensait de la valeur des formules dogmatiques, il serait bien plus à l'aise pour consacrer un second volume à énoncer, en termes impersonnels, les formules de sa croyance et à les enchaîner de façon à constituer un système théologique. Ainsi se concilierait ce que

(1) On peut voir dans *l'Allemagne religieuse* de Georges GOYAU (ch. III, in-18, PERRIN), comment les pasteurs allemands ont, en fait, résolu cette difficulté.

dit M. Sabatier de la nécessité du dogme et l'opinion qu'il professe sur la valeur toute subjective et tout à fait variable des formules dogmatiques.

Car, dans le dernier chapitre, M. Sabatier nous dévoile toute sa pensée. Après s'être montré fort préoccupé dans l'avant-dernier de découvrir le moyen de construire une science véritable des dogmes également indépendante d'une autorité ecclésiastique absolue et d'une métaphysique purement rationnelle, il pense maintenant avoir trouvé ce moyen dans une théorie critique de la connaissance religieuse. D'une part, il faut que la dogmatique soit une science, ou autrement aucune Église ne pourrait être constituée; d'autre part, il est nécessaire que la science des dogmes ne soit pas soumise à l'autorité d'une Église qui lui imposerait, comme dans le Catholicisme, l'immobilité des formules mortes de la tradition; et il convient en outre, pour que la dogmatique demeure vraiment religieuse, que ce soit elle qui fonde les métaphysiques, et non pas que ce soit les métaphysiques qui prétendent la juger. Concilier ces diverses exigences paraît tout à fait impossible et l'était, en réalité, avant la philosophie de Kant. Mais, au dire de M. Sabatier, Kant a découvert que l'on pouvait construire une science toute subjective, indépendante par conséquent de toute

métaphysique. Chaque science d'ailleurs, coordonnant, selon les lois de la pensée, les matériaux fournis par l'expérience, est aussi bien indépendante de toute espèce d'autorité. Bien que subjective, elle n'en reste pas moins impersonnelle, valable pour tous les esprits. Que faut-il donc pour que la raison puisse constituer une telle science des dogmes, pour qu'elle soit à la fois indépendante et de la métaphysique et d'une autorité extérieure? Simplement qu'il y ait une sorte d'expérience qui fournisse la matière spéciale de cette science. Or, la conscience religieuse telle que la découvrent la psychologie et l'histoire, fournit en abondance les expériences nécessaires. Les conditions d'une science des dogmes sont donc remplies et cette science peut vraiment se constituer. Ne nous faisons pas d'ailleurs d'illusions sur sa portée. Elle n'atteint pas le transcendant et demeure subjective : nous savons ce que nous éprouvons, ce que nous pensons, nous ne savons pas et ne pouvons pas savoir quels objets répondent à nos pensées ou à notre expérience. Cette connaissance ordonne notre vie autour d'un axe religieux et ainsi a une valeur théologique, on peut dire que, grâce à elle, nous remplissons notre destinée, c'est-à-dire, au vrai, que nous avons, grâce à elle, une harmonie

intérieure de nos sentiments et de nos pensées. Elle est enfin purement symbolique, car elle n'a un sens que pour nous et nous ne savons pas de quelle façon le divin correspond, à nos états de conscience, à nos pensées, aux expressions par lesquelles nous les traduisons. « Le vrai contenu
« du symbole est tout subjectif... Lorsque le
« Psalmiste s'écrie : « L'Éternel est mon rocher »
« ou « l'Éternel est un feu dévorant », quand le
« Christ nous apprend à dire : « Notre Père (1) »
ce ne sont là que des symboles qui expriment la manière dont nous sommes religieusement affectés. Et ainsi le dogme est à la fois matière de science, objet de connaissance, toujours en voie de transformation, puisqu'il est tiré de l'expérience vivante, toujours purement subjectif et symbolique.

II

Telles sont les conclusions et l'économie générale du livre de M. Auguste Sabatier. Beaucoup moins original qu'on ne l'a dit, car il n'est pas une seule de ses théories de détail qui ne soit

(1) Page 394.

empruntée à quelque penseur (1), il a cependant une originalité réelle qui consiste à avoir assemblé toutes ces théories, à les avoir rendues vivantes et à avoir su les présenter en un langage parfois éloquent sous la forme d'une sorte de confiance religieuse à la fois très personnelle et très élevée. On comprend combien ce livre a dû être goûté non seulement par les protestants libéraux, mais encore par ceux des libres penseurs qui ne sont pas tout à fait tombés aux platitudes du positivisme. Aux uns comme aux autres il a dû

(1) Il suffit de lire *l'Allemagne religieuse* déjà citée pour reconnaître au passage un grand nombre des idées que M. Sabatier a faites siennes et le principal de la doctrine est emprunté à l'ouvrage de Kant qui a pour titre : *la Religion dans les limites de la raison*. Ces lignes étaient écrites et avaient même paru dans la *Quinzaine* lorsque la complaisance de M. H. Bois m'a permis de lire sous sa signature dans la *Revue de Théologie* de Montauban (1897, p. 257) l'appréciation suivante : « Un ami de M. Sabatier, « M. Lobstein, reconnaît — avec autant d'amabilité pour M. Sabatier que cela lui est possible — mais enfin il reconnaît que « ceux qui sont au courant des travaux accomplis ces dernières « années en Allemagne dans le domaine de la philosophie de la « religion ne trouveront pas chez M. Sabatier des points de vue « vraiment nouveaux. Ce qu'ils y trouveront, c'est « une exposition sagace des questions discutées » : c'est « la virtuosité « avec laquelle M. Sabatier embrasse les problèmes, en montrant l'importance et indique la direction suivant laquelle on « pourra obtenir une solution ». En laissant de côté toutes les « circonlocutions, nous pouvons résumer l'opinion de M. Lobstein et la nôtre en disant que l'ouvrage de M. Sabatier est, « au point de vue scientifique, un ouvrage de vulgarisation. » (*Theologische Literaturzeitung*, Herausgegeben von Harnack und Schürer, 3 April 1897.)

apparaître comme une sorte de révélation. Il permettait aux premiers de reconnaître un bien-fondé provisoire aux prétentions orthodoxes, il rassurait les seconds en leur enseignant que la religion peut être aussi pure en dehors de toute église qu'au sein des églises traditionnelles. Il ne saurait tout à fait déplaire aux âmes religieuses à cause de son ton général et de la profondeur de son inspiration ; il satisfait les incroyants eux-mêmes qui n'ont pas tant en horreur le sentiment religieux que les obligations extérieures auxquelles il assujettit. Or, M. Sabatier dispense de toutes. Il n'est pas jusqu'aux agnostiques qui n'aient pu adhérer à cette philosophie religieuse. Car le symbolisme subjectif auquel aboutit M. Sabatier se prête à toutes les interprétations, aussi bien à celles qui déclarent ne pouvoir rien dire de Dieu qu'à celles qui pensent pouvoir lui attribuer quelques qualités et surtout des qualités morales, ainsi que le fait lui-même M. Sabatier.

Mais ce livre a surtout dû plaire à ces esprits inquiets dont je parlais au début qui, encore engagés au Catholicisme, mais déjà plus que branlants et à peu près détachés, cherchaient à colorer leur évolution par des motifs religieux. La critique courtoise et de ton sérieux mais très aiguë, que fait partout du Catholicisme M. Saba-

tier, là même où il ne le nomme pas, leur fournissait ces motifs. La religion, c'est le colloque direct de l'âme avec Dieu; en interposant sans cesse entre l'âme et Dieu l'autorité de l'Église, les pratiques de l'Église, le Catholicisme, aux yeux de M. Sabatier, doit étouffer la vie religieuse par un double parasitisme : parasitisme dogmatique, parasitisme pratique. L'Église inflexible et sacerdotale, par les pratiques qu'elle impose, absorbe la substance de la piété, et, par les dogmes qu'elle oblige à croire, détruit la substance de la foi. Or, ces âmes inquiètes sont amoureuses de liberté et de vie. Elles veulent vivre et redoutent de se laisser atrophier. Impuissantes à examiner si vraiment c'est leur expansion vitale, profonde que l'Église contrarie ou si ce n'est pas seulement le désordre de mouvements capricieux, elles sentent une autorité et ne peuvent la supporter.

Examinons donc si les griefs que l'on invoque contre le Catholicisme sont fondés, si la véritable vie religieuse est impossible chez nous, si enfin la dogmatique doit être conçue comme la conçoit M. Sabatier, comme purement subjective et toujours en mue, ou bien si elle a une valeur véritable et peut prétendre à la fixité.

III

Que d'abord l'idéal de la vie tel que le conçoit le Catholicisme soit aussi élevé qu'aucune doctrine l'ait jamais conçu, c'est ce qui ne semblera pas douteux pourvu seulement que l'on se souvienne que le but suprême de la religion, selon nos théologiens, est de nous faire participer à la nature même de Dieu, — *Dei consortes naturæ*, dit saint Pierre, — de nous diviniser et ainsi, par la grâce de Dieu, de faire de nous des dieux. *Vos et dii estis*, dit l'Apôtre. Cette doctrine de la θεοποίησις, sur laquelle M. Ermoni rassemblait naguère (1) un nombre imposant de témoignages patristiques, est assez bien établie pour qu'il n'y ait point là-dessus de contradiction. Or, je demande s'il est possible de proposer à l'homme une vie plus haute, plus stable, plus active, que la vie même de Dieu. Ce n'est donc pas par l'idéal qu'il propose que le Catholicisme risque d'atrophier ou d'amoinrir la vie.

Mais il est vrai que cet idéal de vie ne se réali-

(1) *La Déification de l'homme chez les Pères de l'Église.* — *Revue du clergé français*, 15 août 1897.

sera que dans la vie d'outre-tombe et que, pour y atteindre, durant cette vie mortelle, le Catholicisme enseigne la doctrine du renoncement et de la mortification. Ne nous enseignerait-il pas par là à sacrifier notre vie présente, certaine, assurée, en vue d'une vie future problématique, à lâcher la proie pour l'ombre ? Et ainsi, sous prétexte de nous apprendre la vie, ne nous condamnerait-il pas à la mort ?

Ici il faut remarquer d'abord qu'il nous est impossible de satisfaire toutes les tendances de notre vie, tous nos caprices, tous nos désirs. La raison mortifie la dissipation et la dissipation mortifie la raison. Il faut choisir entre l'une ou l'autre. Mais il n'est pas possible de s'abstenir. Donc sont mortifiés ceux-là mêmes qui prétendent ne vouloir pas l'être. Nul moraliste sérieux sur ce point ne nous contredira. Tous reconnaissent qu'on doit lutter contre ses passions, que pour obtenir le silence intérieur, condition de la vraie vie, il faut s'abstraire du monde et du bruit des sens, que par conséquent, si l'on veut vivre véritablement, il faut comprimer certains élans de la vie. Et nul parmi nos contemporains n'a mis cette vérité dans tout son jour mieux que ce libre penseur d'Edmund Clay qui fut un si admirable psychologue — si admirable et si difficile à lire. Il a

fait voir dans l'*Alternative* (1) comment il fallait choisir : ou faire de soi un homme ou laisser la bête se développer en soi. Or, on ne peut maîtriser la bête et faire vivre l'homme qu'à la condition de souffrir; ce n'est que sur les âpres sommets du Calvaire que l'on peut cueillir la fleur sublime de l'humanité. Le chemin de la croix est le seul chemin qui conduise à la véritable vie.

M. Sabatier condamne expressément la mortification extérieure. Cependant si la diète peut être ordonnée par le médecin pour alléger les fonctions physiologiques de la digestion, pourquoi le jeûne serait-il interdit à ceux qui y trouvent le moyen nécessaire ou même seulement efficace de l'allégement de leurs fonctions spirituelles? Et si le médecin peut ordonner les frictions au gant de crin, les douches glacées, les vésicatoires, les pointes de feu, l'âme n'a-t-elle pas aussi bien le droit d'infliger au corps des remèdes analogues s'ils sont nécessaires ou même seulement utiles pour réduire le corps à l'obéissance et en faire le serviteur docile du vouloir spirituel? Et qu'est-ce enfin que ce christianisme, cette religion où l'on dit vouloir imiter Jésus et où l'on trouve dans le jeûne, que Jésus pratiqua et recommanda, une

(1) In-8°, ALCAN. Voir plus haut, c. I, p. 14: c. IV, p. 181.

forme inférieure et condamnée de la discipline morale? Vraiment ici le disciple vient faire la leçon au Maître.

Cependant les plus grosses objections sont réservées à la mortification catholique par excellence, à l'humilité de l'esprit en vertu de laquelle le catholique admet docilement sous sa double forme l'intervention de l'Église dans l'œuvre de son salut. L'Église enseigne et l'Église administre les sacrements. Le catholique ne peut se croire sauvé s'il ne croit pas aux dogmes de l'Église, s'il ne reçoit pas les sacrements de l'Église; il l'est donc par l'intermédiaire de l'Église, il ne communique donc pas directement avec Dieu, il laisse absorber par le parasitisme ecclésiastique et sacerdotal la meilleure part de la sève qui alimente son âme.

Dans l'objection ainsi résumée, il y a deux parts qu'il faut distinguer : l'une est adressée au Catholicisme au nom de la foi chrétienne; l'autre lui est faite au nom de la science et de la raison. En acceptant l'autorité de l'Église, dit le rationaliste, le catholique abdique sa raison devant le dogme, il renonce à la vie scientifique et rationnelle et perd ainsi la raison même et tout le meilleur de son humanité; et du même coup, ajoute le protestantisme, le catholique renonce à l'acti-

tivité supérieure de la vie religieuse, il devient à la fois idolâtre et pharisien, il adore l'Église ou le Pape et non pas Dieu, il s'abstient de communiquer directement avec le Père céleste et renonce à la foi pour se jeter dans les œuvres.

Bien que liés et confondus dans le livre de M. Sabatier, les deux raisonnements ont une portée différente, il doit être permis de les distinguer.

Et d'abord il faut reconnaître que M. Sabatier, à la suite de bien d'autres, triomphe aisément de certains enseignements, de certaines décisions théologiques, émanant même d'autorités très respectables, mais qui n'ont nullement en partage l'infailibilité. Qu'une congrégation romaine, en condamnant Galilée, ait condamné en même temps le système de Copernic, c'est un fait qui nous attriste mais ne nous scandalise pas, car nous voyons, dans la décision romaine, le même abus et la même méconnaissance de la loi de la division du travail qu'avait commis Galilée lui-même en partant de son système scientifique pour juger la Bible et parler de théologie. La théologie a son domaine, la science a le sien. A mesure que le progrès de la réflexion s'opère, des deux côtés les limites qui séparent les deux domaines se précisent et chacun reconnaît la propriété légitime du voisin. Si l'irréligion n'avait pas transformé,

dès l'apparition des livres de Darwin, la théorie de l'évolution en attaques contre le dogme, les théologiens auraient été moins sévères pour la théorie. Les théologiens ne doivent pas sans nécessité s'aventurer sur le terrain scientifique, et il leur est presque toujours imprudent de se livrer aux vastes synthèses où quelques-uns se complaisent trop; mais il faut bien reconnaître aussi que les savants montreraient de la prudence en ne tirant pas de leurs découvertes, ou même de leurs hypothèses, des conclusions d'ordre religieux. L'avantage n'est même pas ordinairement de leur côté, car ils sont souvent plus incompetents encore en théologie que les théologiens dans les sciences de la nature.

Et, volontiers encore, nous reconnaitrons que les théologiens doivent bien démêler dans leur système ce qui est proprement d'ordre dogmatique, surnaturel et religieux, et ce qui est d'ordre scientifique, rationnel et philosophique. La théologie, si vénérable soit-elle, n'est pas le dogme et les systèmes théologiques, même enseignés dans l'Église, n'ont pas le privilège d'être infaillibles (1). M. Sabatier, là-dessus, a fait d'importantes confusions. Dès lors peu importe que les théologiens

(1) Voir plus haut, c. III, p. 114.

mèlent à l'exposé de leur système des considérations philosophiques, historiques ou cosmologiques, qui peuvent devenir caduques : cela n'altère en rien l'essence du dogme qui demeure distincte des systèmes de théologie. Sans doute nous savons bien que les théologiens, bien qu'enseignant eux-mêmes ces distinctions, ne laissent pas plus d'une fois d'y être infidèles et de proposer leurs systèmes avec une assurance qui semble imposer les résultats de leurs raisonnements, ainsi que des articles de foi. Je ne dis pas que si on voulait éplucher plus d'un manuel dont on se sert encore en plus d'un endroit, plus d'une solution donnée par quelque revue spéciale d'esprit plus ou moins étroit, on n'y trouverait pas condamnée comme « téméraire, erronée, dangereuse », ou même comme « hérétique », telle ou telle proposition qui peut parfaitement s'accorder avec le dogme, que ceux qui la condamnent n'ont pas même toujours comprise, quelquefois faute de bienveillance intellectuelle, quelquefois faute de savoir. Qu'il y ait un esprit théologique d'ordre inférieur qui, de plus en plus sous l'action des Instituts catholiques, de la rénovation des études dans les séminaires, tend à disparaître, mais dont on découvre encore çà et là des traces et qui consiste à penser que de ce que la théologie est la première des sciences, elle dis-

pense de toutes les autres et donne le droit de juger de tout, de trancher sur tout, c'est ce que je ne voudrais pas tout à fait nier. Ces théologiens fossiles — fossiles puisqu'aussi bien ils appartiennent à une espèce à peu près complètement disparue — pensent pouvoir condamner *a priori* et sans examen, tout simplement parce qu'elles contrarient leur petit système, toutes les découvertes exégétiques ou historiques qui ne cadrent pas avec leur enseignement (1). Des définitions conciliaires, des textes de l'Écriture, ils déduisent un système de conceptions qui paraissent bien liées. Ils n'arrivent pas à se représenter qu'ils ont mêlé à leurs syllogismes plus d'une idée personnelle, et par conséquent qu'avec des idées philosophiques ou scientifiques différentes on pourrait arriver avec les mêmes et immuables principes à de tout autres conclusions.

Il arrive aussi souvent que le théologien n'est pas allé aussi loin. Il s'est contenté de démon-

(1) Dans un très remarquable article publié sur le livre même de M. Sabaïer, M^{gr} Mignot, évêque de Fréjus, a également noté les exagérations de certains théologiens. « Il n'y a, dit-il en un endroit, que des âmes admirablement candides qui s'imaginent comprendre et faire comprendre la nature de l'inspiration, fût-ce en faisant appel à la scolastique. » — On sait d'ailleurs que les théologiens catholiques n'ont pas toujours été aussi étroits que les théologiens protestants : c'est un synode protestant qui a fait une obligation de croire à l'inspiration des points-voyelles dans la Bible.

trer le bien-fondé de son système ou de ses formules. Et ce sont plus d'une fois ses élèves qui transforment d'eux-mêmes cette déduction et voient une déduction nécessaire, la seule possible, là où, dans la pensée du professeur, il n'y avait qu'une déduction juste dont la conclusion, avec les mêmes principes, pourrait varier dès que les circonstances feraient varier les autres prémisses. Mais quoi qu'il en soit, faute de sens historique soit chez les maîtres, soit chez les élèves, il arrive que lorsque ces élèves se trouvent tout à coup transportés du domaine des rigoureuses déductions théologiques aux études approfondies de critique ou d'exégèse, ils subissent un choc qui, pour quelques-uns, est dangereux. Ils quittent l'enseignement de maîtres modestes et non sans valeur, mais pour la plupart sans renom, dont le prestige local s'évanouit par l'éloignement, pour s'asseoir devant la chaire de maîtres hardis et dont la renommée parfois égale la science, si même elle ne la dépasse pas. Le poids de la parole du Maître qui, hier, agissait dans un sens, agit maintenant dans un autre quelquefois tout opposé. Dans tel grand séminaire de province, on enseignait l'apostolicité d'un grand nombre d'églises des Gaules et il était à peine question et de l'histoire des dogmes et de celle des sacrements,

L'exégèse biblique était timide et restreinte. Ici l'on conteste l'apostolicité d'à peu près toutes les églises des Gaules, on discute l'authenticité de plus d'un écrit canonique, on expose l'évolution des dogmes et l'histoire des sacrements. On reste sans doute dans le domaine de la théologie, de l'immutabilité et de l'absolu, mais on fait voir et même on exagère parfois ce qu'il y a eu d'humain dans la propagation de la révélation divine, de muable dans l'immuable, de relatif dans l'absolu.

Et cependant en dehors des instituts catholiques, dans d'autres chaires ou dans d'autres livres tels que celui de M. Sabatier, on professe que tout est muable, relatif et que toute la théologie doit se résoudre en psychologie ou en histoire. Or, ceux qui disent ces choses sont des savants dont nos jeunes étudiants entendent vanter la science et citer les noms et qui furent quelquefois les maîtres de leurs maîtres. — Est-il étonnant dès lors que ces jeunes têtes se troublent ? Mais entre la théologie sans nuances qui leur fut enseignée chez eux et cette critique qui fait tout évanouir en nuances, peuvent-ils bien faire le départ ? Habités dès l'enfance à respecter la parole du maître, à l'approuver sans la critiquer, ballottés entre deux maîtrises, est-il sur-

prenant qu'ils aillent à celle qui est à la fois la plus immédiate et la plus glorieuse? Une sorte de snobisme scientifique s'empare plus d'une fois des jeunes esprits et il leur suffit qu'une opinion soit proposée par quelque maître en renom — surtout si c'est un protestant ou un laïque — pour qu'ils soient inclinés à la regarder avec faveur. Ils croient ainsi faire preuve de leur liberté d'esprit, ils ne font que montrer leur docilité.

La critique seule et la science vraie peuvent guérir cet état morbide. Il faut se défendre contre le prestige de l'autorité et puisqu'aussi bien les seconds maîtres jugent les premiers et les troisièmes les seconds, les juger les uns et les autres par la critique et la raison. Et pour éviter ces conflits de la pensée, ces crises douloureuses de la conscience, il serait sans doute utile que partout, même dans les grands séminaires où l'on se préoccupe avec raison de l'instruction professionnelle du prêtre plus que de sa formation purement scientifique, l'enseignement théologique s'humanisât dans la juste mesure au contact de l'histoire et que tous les futurs prêtres fussent imbus de cette incontestable pensée que l'Église vit et se développe et que si chez elle, comme chez tout être vivant, les lois de la vie

sont immuables, il y a cependant une évolution des manifestations de la vie.

IV

Car qu'il y ait une évolution des dogmes et une histoire des sacrements, c'est ce qu'assurément aucun catholique instruit n'a jamais nié. Saint Pierre n'a point prêché la *Somme théologique*. Dès le v^e siècle, Vincent de Lérins avait à répondre à ceux qui lui demandaient s'il n'y avait aucun progrès dans l'Église de Dieu, et il écrivait (1) que la doctrine s'accroissait dans l'identité de genre et dans l'identité du dogme, comme un gland se développe en une tige frêle d'abord, puis en un grand chêne. Et saint Thomas enseigne que la connaissance dogmatique va de l'implicite à l'explicite (2), du confus au clair jusqu'à

(1) *Commonitorium*. — C. xxiii (alias xxviii). *De profectu religionis qui habetur in Ecclesia*.

(2) *Sum. Theol.* II^a II^e vii. *Articuli fidei temporum successione creverunt non quidem quantum ad substantiam, sed quantum ad explicationem et expressam professionem: nam quæ explicite et sub majori numero a posteris credita sunt, eadem omnia a superioribus patribus implicite et sub minori numero credita fuerunt*. Et tout de suite après, saint Thomas compare l'accroissement dogmatique au développement scientifique qui découvre peu à peu les conséquences cachées, implicitement contenues et affirmées dans les principes premiers.

On peut voir par tout cela combien étaient fondées les criti-

ce que la conscience de l'Église lui donne avec son expression définitive sa forme achevée. Le Cardinal Newman a admirablement développé ces enseignements ; l'on a pu entendre en 1896,

ques qu'à adressées à cette théorie, avec une courtoisie à laquelle d'ailleurs j'aime à rendre hommage, une Revue spéciale. On nous accuse d'avoir énoncé une doctrine fort dangereuse en nous efforçant de faire voir comment l'autonomie de la pensée était respectée même dans l'énonciation infaillible du dogme par le magistère catholique car : 1° nous faisons de la conscience du fidèle la règle de l'autorité, ce qui est par trop démocratique ; 2° nous admettons une évolution dans le dogme, ce qui compromet sa stabilité ; 3° nous supprimons le surnaturel. — Et nous répondons : 1° que, si peu expérimenté théologien que nous puissions être, en parlant de la conscience collective de l'Église nous n'avons pu songer à parler d'autre chose que de la conscience d'une vie surnaturelle, parce qu'il n'y a Église et foi véritable que dans une telle vie ; 2° que nous avons assez expliqué à la suite de Vincent de Lérins et de saint Thomas et en les citant expressément que l'évolution n'implique pas pour nous changement, mais développement, *in eodem genere et in eodem dogmate*, et il faut vraiment être bien aveugle pour ne pas avoir saisi sur ce point notre expresse profession de foi ; 3° que puisque, de l'aveu de tous, le Pape ne crée pas, n'invente pas le dogme, puisqu'il ne fait que le définir, il faut bien qu'il le trouve quelque part, c'est-à-dire dans la conscience vivante de l'Église à laquelle incontestablement prend part l'âme surnaturellement vivante de chaque fidèle. C'est tout ce que nous avons voulu dire. Et si nous ne découvrons là qu'autonomie et non point du tout aucune hétéronomie, ce n'est pas que nous refusions de soumettre l'individu humain, le moi individuel, à l'autorité de Dieu, puisqu'aussi bien nous le soumettons même à l'autorité sociale et que nous avons dit expressément, avant qu'on nous y invite : « Être libre, c'est obéir » — *Servire Deo regnare est*, — mais c'est parce que nous ne pouvons nous résoudre, étant fils de Dieu, greffés par la grâce du baptême sur le Cep divin, à regarder la loi de la vie divine comme une loi étrangère, vraiment extérieure et hétéronome... *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*. — L'erreur de ces estimables théologiens dans leur charitable avertissement a été de croire que nous raisonnions

à l'Institut catholique, le P. de la Barre professeur sur l'évolution du dogme des leçons fort remarquées pendant que les *Études* des RR. PP. Jésuites publiaient sur l'histoire du dogme de l'Église des articles très judicieux du P. Bainvel (1). Et il n'est moins qu'à personne permis d'oublier que le regretté P. de Régnon a écrit sur l'histoire du dogme de la Trinité (2) deux volumes où se fait voir le métaphysicien profond à côté du théologien le plus rigoureux et de l'historien le mieux informé.

Donc il est faux de prétendre que le Catholicisme professe la fixité absolue de toute la dogmatique. L'Église est un organisme vivant, une conscience collective; cette conscience suit la loi de toutes les consciences, elle va du confus au clair, de l'implicite à l'explicite; à mesure qu'elle réfléchit sur elle-même, elle prend une connaissance plus nette des lois intimes de la vie surna-

en rationaliste, nous plaçant au point de vue de la nature, tandis que, parlant de la conscience de l'Église, nous avons cru ne pouvoir logiquement nous placer qu'au point de vue exclusif du surnaturel et qu'il n'était même pas besoin d'en avertir.

(1) *Études*, 5 et 20 janvier 1897. Voir encore : *L'Élasticité des formules de la foi : ses causes et ses limites* par le R. P. GRANDMAISON. — *Études*, 5 août 1898. — Le P. de la BARRE vient de publier ses leçons sur la *Vie du dogme catholique* en un vol. in-12 chez LETHELLEUX.

(2) *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 2 vol. in-8°, RETAUX, 1892.

turelle. Les définitions qui fixent les termes d'une proposition dogmatique n'interviennent qu'après une lente élaboration à laquelle ont pris part non seulement tous ceux qui ont écrit ou parlé en public sur la question, mais aussi tous ceux qui dans le secret de leur cœur ont prié conformément à leurs croyances sur cette même question; en sorte que toutes les âmes qui vivent dans l'Église contribuent à la définition. L'autorité conciliaire et papale n'invente pas, elle définit; elle n'ordonne pas de croire quelque chose qu'on ne croyait pas, elle constate qu'on le croit. Ainsi la définition dogmatique ne s'impose pas du dehors à nos consciences, la parole de l'Église est notre parole même en tant que nous sommes catholiques, et donc nous ne sentons pas dans son gouvernement l'autorité extérieure et tyrannique que l'on croit y découvrir, et par conséquent nous n'éprouvons vis-à-vis de ce gouvernement aucun des sentiments de servile et lâche soumission que l'on nous reproche et dont on nous plaint. En écoutant la parole des pasteurs et en particulier du pasteur suprême, nous n'abdiquons pas notre conscience, nous ne faisons qu'en reconnaître la voix plus intelligible et plus claire.

Nous irons même plus loin et nous remarque-

rons volontiers que les formules dogmatiques n'expriment que des lois abstraites de la conscience religieuse, qui, semblables à toutes les vraies abstractions, ont un fondement réel, expriment une vérité essentielle, mais ont besoin pour redevenir concrètes et par conséquent pour constituer un acte de foi, d'être, pour ainsi dire, réincarnées dans les consciences, de sortir enfin des pages mortes des livres pour retourner dans la vie. En cela elles suivent la loi de toute proposition scientifique. Dès qu'une formule abstraite touche le seuil d'une conscience vivante, en même temps qu'elle se concrétise et reprend vie, elle se singularise, car elle fait corps maintenant avec tout l'ensemble de pensées, de sentiments, de passions, d'émotions qui constitue l'être qui la profère et qui y reconnaît l'expression de sa croyance. C'est toujours la foi de l'Église, mais c'est aussi la foi d'une âme individuelle dans l'Église. Cette âme communique avec toutes les autres par les concepts qu'elle conserve et que sa pensée peut toujours abstraire, mais sa foi est bien vraiment sienne, proprement individuelle, avec sa coloration, ses nuances intérieures qui lui viennent à la fois des circonstances, de son caractère particulier, de ce que l'on pourrait appeler son indice de réfraction morale. Car

d'heure en heure, même dans une seule âme, les colorations de l'état de croyance peuvent changer. Tout n'est pas fixe ni cristallisé dans la vie de l'âme, il y a sans cesse du mouvement, de l'évolution, tout devrait y être en progrès (1).

Mais le progrès ne consiste pas en un changement quelconque, le progrès consiste dans le passage du moins au plus et du bien au mieux. Abandonner une formule de pensée ou de croyance, pour en prendre une autre tout opposée, c'est bien changer, mais ce n'est pas progresser; à vrai dire, ce n'est pas vivre, c'est demeurer stationnaire et en équilibre, puisque l'état nouveau s'oppose à l'état ancien et que tous les deux s'annulent. Progresser c'est suivre les lois de l'acquisition scientifique, c'est conserver les vérités acquises et, appuyé sur elles, s'élançer à la découverte de nouvelles vérités. Ainsi fait le Catholicisme. On peut faire voir les progrès dans le formulaire dogmatique : une formule une fois définie, elle demeure acquise à jamais, comme dans les sciences les propositions prouvées; elle sert de point d'appui pour aller plus loin et donner à l'Église une conscience de

(1) Sur ce point le théologien psychologue pourrait trouver des vues intéressantes et profitables dans la thèse de M. BERGSON. — *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in-8°, ALCAN.

plus en plus nette des ressorts mystérieux de son organisation et de sa vie. Ainsi se fait le progrès dans le même genre et dans le même dogme, *in eodem genere et in eodem dogmate*, dont parlait Vincent de Lérins.

Ce n'est assurément pas d'une évolution de ce genre que veut parler M. Sabatier quand il réclame pour le dogme le droit d'évoluer pour rester vivant, et qu'il accuse le Catholicisme d'être figé en un dogme mort. Il est trop instruit de l'histoire religieuse pour ignorer ce qu'ont toujours professé les plus grands docteurs catholiques. Il faut donc qu'évolution pour lui soit synonyme de transformation, de variation et par conséquent de possibilité de contradiction. Et il serait difficile en effet de ne pas professer cette doctrine, quand on se croit dans la descendance légitime des Luther et des Calvin et que cependant on ne voit dans la Trinité qu'un symbole tout subjectif, qu'on refuse de se prononcer sur la divinité de Jésus-Christ. Le droit de changer, pour M. Sabatier, ne peut être que le droit de se contredire ; l'évolution, selon lui, et nous avons vu qu'il le dit à peu près expressément, c'est la possibilité pour la foi de nier ce qu'elle avait cru et de croire ce qu'elle avait nié. La vie de la foi aurait pour condition la possibilité de contradiction.

Ainsi donc de deux choses l'une : ou M. Sabatier admet que la croyance ne doit pas se contredire, et alors que deviennent ses critiques contre le Catholicisme? ou bien il revendique pour la croyance — et c'est là sa véritable pensée — le droit de se contredire et dans ce cas, nous demandons ce qu'il fait de la science et de la raison?

Car la foi a beau être dans l'âme un acte religieux, elle ne peut renverser toutes les lois de la raison dont la première de toutes est que l'esprit humain ne doit pas se contredire. L'on peut bien essayer de dire que l'acte de foi étant un acte vivant ne ressortit pas aux lois de l'intelligence qui sont des lois abstraites et extérieures au cours de la vie, mais aux lois de la vie qui consistent en une perpétuelle évolution, mais alors nous remarquerons que l'évolution n'existe pour nous et que nous ne pouvons en parler que si nous la pensons, qu'elle n'a de valeur comme explication des choses qu'autant qu'elle manifeste des lois. Et la vie elle-même serait-elle vie si elle n'obéissait pas à certaines lois? Que les espèces se transforment tant qu'on voudra et que le vivant soit en mue perpétuelle, encore faut-il, pour qu'il y ait et science et même pensée de la vie et de l'évolution, qu'il y ait des lois et de l'évolution et de la vie. Or, ces lois ne sont des lois que si elles

sont fixes et immobiles. En sorte que, pour éviter les lois fixes, les dogmes immobiles, faire appel à la vie, à l'évolution, c'est en réalité ne rien dire. Les lois de la sélection naturelle et de la concurrence vitale dans le système de Darwin ne sont pas moins fixes que les lois de l'organisation des vertébrés dans le système de Cuvier. Et Herbert Spencer ne regarde pas les deux grandes lois de différenciation ou d'intégration comme moins fixes que les lois de la chute des corps. Elles sont plus générales, voilà tout.

Le christianisme est une vie, le dogme ne fait que formuler les lois de cette vie à mesure qu'elles se découvrent plus clairement. Ces formules, sorties de la vie commune et par conséquent de la vie de tous, reprennent dans l'âme de chaque croyant une vie individuelle. Ainsi tout s'accorde et peut s'accorder à la fois avec les exigences de la vie et des lois de la raison. Substituer à cette doctrine celle de la transformation sans règle et sans loi, c'est vouloir atteindre la vie spirituelle à ses sources mêmes, car on ne saurait vivre spirituellement de façon quelconque, sans respecter l'intelligence qui est la condition même de toute vie de l'esprit.

Ainsi non seulement le Catholicisme n'exige pas l'abdication de la raison qu'on lui reprochait,

il met au contraire à la base de toute sa dogmatique les droits immuables de la raison, et si parfois quelques théologiens ont rendu cadues en quelques parties leurs systèmes en les liant à des théories rationnelles hypothétiques et susceptibles d'être périmées, le dogme en sa pure essence demeure intact, intangible et invulnérable.

V

Chose remarquable ! En même temps que le Catholicisme sauvegarde par sa doctrine la possibilité de la raison, il sauvegarde aussi la véritable vie religieuse. Il conserve la vie de la nature et il réserve son domaine à la vie surnaturelle de la grâce. M. Sabatier ne veut pas qu'on distingue les deux vies et les deux domaines, il nous parle quelque part « de la vieille et inutile antithèse du naturel et du surnaturel (1) ». Et par là ce disciple de Jésus se condamne au naturalisme et au rationalisme (2). Il a en effet laissé s'évaporer

(1) Page 73.

(2) « Les croyances actuelles de M. Sabatier sont religieuses, je le veux, elles ne sont plus chrétiennes. Elles sont religieuses, dans l'acception vague et panthéiste du mot ; elles ne sont plus chrétiennes, au sens net et spécifique du terme. » Il. Bois, in *Revue Théologique* (mai 1897), p. 250.

tout le sens de la doctrine du salut, il a absorbé toute la religion dans la morale, il n'a aucune idée claire de ce qu'il appelle le royaume de Dieu, il n'y voit guère qu'une pacification de nos tendances contraires, une harmonie des instincts et par conséquent une joie intime de l'âme. Ou, s'il y voit autre chose, il ne nous le dit nulle part. Or, il n'y a rien là qui soit sensiblement au-dessus de ce à quoi aspiraient sinon les épicuriens, du moins les stoïciens. Il suffit de lire l'Évangile pour sentir que Jésus voulut dire tout autre chose. Le Catholicisme professe que le royaume des cieux n'est autre que la divinisation et c'est sur cette croyance fondamentale que s'est basée toute la doctrine du surnaturel et de la grâce, c'est par là que s'explique tout saint Paul. Car il est clair que devenir participant à la nature de Dieu ne saurait être naturel à l'homme. De là la nécessité d'un secours divin, de la grâce, et, après la chute, la nécessité de la rédemption. De là l'efficacité des sacrements qui, par un effet divin, introduisent, maintiennent ou réintègrent dans le royaume de la grâce ; de là la nécessité du sacerdoce, la nécessité de l'Église ; de là la supériorité de la religion sur la morale, ce qui veut dire que la religion complète et achève la morale, que rien d'immoral ne saurait entrer dans la religion

et que donc tout ce qui est immoral est irréligieux (en ce sens on peut dire que la morale juge de la religion); mais les actes vraiment et proprement religieux sont au-dessus des actes moraux, ils dépassent la nature et l'achèvent dans la grâce. Par la charité, don de la grâce, c'est déjà la vie divine qui charrie dans les veines des chrétiens la sève mystérieuse de la vie de Dieu par la vie du Christ. « Je suis le cep, vous êtes les sarments. »

De ce point de vue tous les reproches d'idolâtrie, de pharisaïsme disparaissent. La conscience qu'à le Catholique de son union avec l'Église fait qu'il reconnaît en la parole de l'Église sa propre parole et que son obéissance n'est point servilité, mais connaissance plus approfondie de soi-même ; ce qui apparaît du dehors comme un esclavage et une hétéronomie est pour nous la liberté même, la condition nécessaire de l'autonomie. Il n'y a pas plus d'opposition entre la conscience individuelle et la conscience sociale qu'entre les membres et le cerveau dans un organisme bien portant. Par la même raison, les rites sacramentaux sont reçus par une réponse obéissante de l'âme à la volonté miséricordieuse de Dieu. Nous sommes des enfants en la main de notre Père et, confiants, nous acceptons de sa

main les breuvages et les remèdes qui, sans que nous sachions comment, doivent d'après sa promesse nous élever jusqu'à lui. Or, après avoir cru filialement ainsi, nous ne savons par quel mystère et par quel enchantement, nous nous sentons plus forts, plus énergiques, plus robustes et plus vivants que jamais. En paraissant perdre notre vie nous éprouvons que nous l'avons gagnée. Nous avons reconnu notre faiblesse et voici que nous sommes forts. M. Sabatier qui voit dans les expériences intimes de l'âme la source de toute certitude religieuse ne peut plus ici nous rien objecter. Car pourquoi l'expérience religieuse de la conscience catholique n'aurait-elle pas la même valeur que l'expérience des consciences protestantes? Ce n'est donc pas diminuer ou atrophier notre vie que de faire coïncider notre conscience individuelle avec la conscience de l'Église, c'est au contraire la surélever et l'augmenter, c'est agrandir jusqu'à l'infini ses attaches et son champ d'action, c'est lui donner des résonances éternelles.

Nous aussi nous voulons vivre, mais précisément parce que nous le voulons, nous voulons vivre d'une vie qui ne soit pas seulement nôtre, fragmentaire et dispersée, nous voulons vivre d'une vie universelle, communier avec toutes les

vies dans le temps et dans l'espace, ne pas rester enfermés en nous, emprisonnés dans notre subjectivisme étroit. Nous voulons monter vers la vie. Et s'il y a en nous, comme il y en a, des choses petites, périssables et léthifères, nous voulons les abandonner, comme un vêtement de mort, sur le chemin de la vie. La nature entière est notre domaine et rien ne nous empêche de nous y mouvoir avec liberté. Nous ne connaissons dans la science d'autres limites que celles de la raison, dans la morale d'autres exigences que celles de la conscience ; mais par-delà la nature, par-delà la raison et par-delà la conscience même, nous sentons, nous éprouvons, *sentimus, experimur*, comme s'exprimait Spinoza, que s'étend non pas le vide, mais l'océan sans rivages de la vie divine. Appuyés sur la foi, bien ancrés sur l'espérance, nous ne voulons pas nous refuser les joies de cette vie supérieure. Notre expérience nous prouve qu'elle n'est pas chimérique, nous nous sentons obligés à ne rien professer que notre raison contredise, à ne rien faire que notre conscience condamne, les droits de la critique intellectuelle, les droits de la critique morale demeurent entiers, mais ne sauraient nous arrêter dans notre élan vers la vie. Car la critique et la liberté de l'esprit sont des conditions de la vie dont nous

sommes loin de méconnaître l'importance, mais des conditions négatives qui ne doivent pas, sous prétexte d'être toujours respectées, nous faire oublier de vivre. La vie a aussi ses conditions positives qui plus d'une fois exigent qu'on fasse leur part aux conditions négatives. La fatigue de l'estomac doit être évitée, nous dit l'hygiène; mais cependant la vie nous crie que nous devons nous nourrir au risque même de fatiguer un peu l'estomac. Et ainsi la vie scientifique elle-même ne se réalise pas sans faire plus d'une fois appel à la méthode d'autorité que cependant la critique semble condamner. Car si un savant voulait s'astreindre, avant de pousser plus loin, à tout vérifier et à tout se démontrer à lui-même, il devrait passer sa vie à ces preuves et à ces vérifications et renoncer par là à faire progresser la science. C'est bien lui alors qui aurait lâché la proie pour l'ombre. C'est là un point que M. Sabatier n'a fait qu'entrevoir dans sa brochure. S'il avait peut-être plus approfondi la pratique des sciences de la nature, il aurait vu que leur méthode est beaucoup plus autoritaire qu'il ne l'imagine et par conséquent beaucoup moins autonome qu'il ne le prétend.

Voilà pourquoi nous n'avons peur ni de la mortification, ni de l'obéissance, ni de l'humilité,

Le plus fier esprit qui ait peut-être jamais existé, celui qui a fait l'œuvre extérieure la plus étonnante, l'homme de toutes les audaces et de toutes les énergies, l'apôtre Paul a écrit : « *Cum infirmorum potens sum*, — quand je reconnais mon infirmité, c'est alors que j'acquies toute ma puissance. » Voilà pourquoi encore nous ne nous laissons pas séduire à ces mots qu'on croit magiques, mais qu'il faudra bien pourtant quelque jour oser regarder en face et critiquer et juger, non pas au nom de la foi, mais au nom de la science et de la raison même, liberté d'examen, liberté d'esprit, liberté de penser (1). M. Brunetière a osé déjà le dire : « La liberté n'est qu'un moyen, elle ne saurait être un but. » Elle n'a aucune valeur par elle-même, elle ne vaut que par ce que l'on peut en faire et ce qu'on en fait. C'est pourquoi la liberté d'examen existe au seuil de la science, la liberté d'investigation et de la recherche de la pensée, mais le but même de la science est de supprimer et non pas d'assurer la liberté de penser. La vraie liberté, la véritable autonomie scientifique consiste à se fixer aux démonstrations et à renoncer à douter de ce qui est une fois

(1) C'est ce que nous avons nous-même essayé de faire plus haut, c. III, p. 102, et dans un article sur la *Crise du libéralisme*. — *Quinzaine* du 1^{er} janvier 1899. Br. gr. in-8°, LECOFFRE.

acquis. Pour la vie religieuse il en est tout à fait de même : on a le droit d'examiner et de chercher librement jusqu'au moment où l'on a trouvé la voie de la vie. Mais quand on l'a découverte, il ne reste plus qu'à la suivre. Sous prétexte de ne pas abdiquer sa liberté, désertar la voie serait vouloir, sous prétexte de vie, s'égarer sur les chemins de la mort. Car en étudiant la vie, en réfléchissant sur elle, on s'aperçoit qu'elle ne peut exister qu'en se conformant à certaines lois; nous ne pouvons vivre individuellement si nous ne nous soumettons pas à nos lois : lois physiologiques, lois psychiques, lois logiques, lois morales; c'est la soumission de la liberté à ces lois qui nous fait vivre et non la conservation jalouse d'une liberté sans lois. Et de plus nous sentons que nous ne sommes pas des solitaires ou des isolés : toute opération de notre part suppose avant nous et autour de nous, comme l'a si bien montré Maurice Blondel dans l'*Action*, la coopération de toute la famille humaine, notre vie n'est pas complète si nous voulons l'achever en nous, nous nous mutilons en prétendant conserver notre indépendance, nous mortifions le rayonnement de notre vie. Il faut donc, pour aller jusqu'où nous pousse l'expansion vitale, vivre aussi socialement et donc entrer dans la vie sociale et ici

encore obéir et nous soumettre à des lois. Mais si nous voulons que nos actes sociaux ne produisent pas une correspondance purement mécanique avec tous les autres, il faudra mettre notre âme même en union avec les autres âmes et dès lors assurer la correspondance des pensées sociales, pour que puisse vivre la cité des esprits, la république des âmes. Or, ici ce n'est plus seulement le corps qu'il faut assujettir à des gestes, c'est la pensée qui doit s'accorder pour leur répondre avec les autres pensées. La pensée sociale sera donc naturellement la norme régulatrice de la pensée individuelle. La vouloir ce n'est pas vouloir quelque chose d'étranger à soi, c'est au contraire se vouloir soi-même au plus haut point et donc ici encore être libre, c'est obéir; se mortifier, c'est se donner les moyens de vivre.

Mais à une condition.

C'est que la pensée sociale le soit véritablement, qu'elle exprime les conditions vraies de la vie collective, que nous ayons en la voix qui l'exprime une confiance complète, qu'elle soit par conséquent légitime, assurée, infaillible. Aussi n'y a-t-il point dans les sociétés humaines de pure cité des âmes, l'État ne saurait imposer sa pensée à des pensées libres; seule une autorité spirituelle peut revendiquer ce droit. Il faut

une garantie suprême de l'infaillibilité de la pensée collective, qui exige une assistance continue de l'esprit de Dieu. C'est cette croyance à l'assistance à l'Esprit-Saint qui sauve le catholique de toutes les contradictions et lui permet d'atteindre à la plénitude de la vie. Il vit en chacun et en tous, il se sent en communion avec le principe éternel de toute vie. L'Océan est moins vaste que son âme et le ciel moins peuplé que son cœur. — Les ivresses de la pensée aristocratique et solitaire, à la manière d'un Spinoza, sont toujours limitées par l'amertume, la souffrance intime de se sentir seul sur des sommets où les autres n'atteignent pas. Le *Moïse* de Vigny souffre de sa solitude et sent la mort dans la puissance même de sa vie individuelle. Le chrétien a au contraire la consolation de se sentir le frère des plus humbles et des plus petits, de vivre de la vie spirituelle des enfants et des ignorants qui d'un coup d'aile de leur cœur pur montent plus haut que les philosophes dans la charité de Dieu. Volupté d'être enfant, douceur d'être misérable à la condition de ne pas demeurer isolé dans l'enfance et dans la misère ! N'est-ce pas là l'Évangile et sommes-nous donc, quand nous éprouvons ces choses, des idolâtres et des pharisiens?...

Petits parmi les petits que Jésus aimait, bien loin derrière la foule de ceux que la charité soulève, nous nous demandons comment il peut arriver qu'on ait transformé cette religion de Jésus en une sorte de philosophie où les ignorants ne pourront jamais atteindre. Georges Goyau le remarque excellemment dans *l'Allemagne religieuse* : « Vous êtes tous prêtres », dit Luther, « ce fut le point de départ... En observant aujourd'hui l'Église évangélique d'Allemagne nous saisissons le point d'arrivée : d'une part, une vérité ésotérique à l'usage des savants ; d'autre part une vérité exotérique, à l'usage des fidèles ; d'une part, une élite intellectuelle, qui prétend, en matière de foi, tout dire, tout enseigner, tout ébranler ; d'autre part, au-dessous d'elle, bien loin d'elle, la masse à laquelle on inculque, en bloc, autant que faire se peut, le contraire de ce que l'élite enseigne et le respect de ce que l'élite ébranle... Jamais on ne vit un plus terrible hiatus entre les maîtres de la foi et l'humble foule, écolière de la foi : une aristocratie intellectuelle, incroyante en grande partie, incarne aujourd'hui la démocratique Réforme (1). »

(1) P. 180-182. — Ces lignes étaient écrites quand a paru dans les *Débats* (7 décembre 1897) un article de M. Édouard

VI

Le livre de M. Sabatier, d'autres livres moraux parus récemment sont des livres d'aristocrates. Et c'est là le grave défaut du naturalisme moral comme du naturalisme religieux : pour se faire à soi-même de toutes pièces sa vie intérieure mo-

ROD (d'origine genevoise et protestante) où on peut lire :

« En vérité, M. Sabatier est un admirable idéaliste. Son Dieu, dégagé de tout anthropomorphisme, sa religion digne d'un noble penseur ! Mais, je l'avoue, ces conceptions ne me satisfont pas : non certes dans mon esprit spéculatif auquel elles donnent tout ce qu'il peut souhaiter, mais, si j'ose le dire, dans ma raison active et pratique. Quand on peut concevoir ainsi le rôle de Dieu dans l'âme humaine, peu importe ce qu'on en pense, ou si même on n'en pense rien : on est mûr pour être un de ces saints laïques comme notre siècle en a vu quelques-uns, Taine ou Littré, par exemple. Mais, encore une fois, les autres ? »

« Ah ! les autres. M. Sabatier a répondu pour eux en nous contant l'histoire du moine Sérapion. Ce Sérapion avait été longtemps un saint homme. Mais, un jour, on lui apprit que Dieu était un être tout spirituel, sans corps, sans figure extérieure, sans organes sensibles. Il le crut ; mais il tomba dans un profond désespoir, et il répétait : « Malheur à moi, infortuné ! Ils « m'ont enlevé mon Dieu ! Je n'ai plus personne que je puisse « saisir, invoquer et adorer ! » »

« A coup sûr, il y a moins de génie et moins de noblesse dans le cri désolé de ce pauvre moine que dans la sagesse des philosophes qui lui prirent son Dieu ; mais j'ai peur qu'en revanche il n'y ait plus d'humanité. Et peut-être, pour poursuivre efficacement ce redoutable problème de la « conciliation », est-ce l'image de l'humble et touchant Sérapion qu'il faudrait avoir sans cesse devant les yeux. La première condition de son accomplissement c'est qu'elle soit compréhensible aux simples : car ce sont toujours eux qui seront la véritable Église. »

rale et pour se faire sa foi, il faut une culture que le peuple n'a pas le temps de se donner. Ainsi la foule dont Jésus avait pitié est condamnée aux formes inférieures de la religion et de la morale. Les derniers ici restent les derniers et nous sommes donc fort loin du vrai royaume de Dieu.

Car M. Sabatier, en reprochant au Catholicisme d'altérer l'essence de la religion et de la prière, oublie que le *Catéchisme du Concile de Trente*, après avoir défini la prière, « une élévation de l'âme vers Dieu », dit encore : « Élevée vers le ciel comme sur les deux ailes de la foi et de l'espérance, l'âme ardente et zélée arrive jusqu'à Dieu et, sans hésitation, lui expose ses besoins comme un fils unique à un père bien-aimé (1). » Or, c'est là l'idée même que se fait de la prière M. Sabatier. Il se trouve aussi quelque peu gêné en face de la pratique des saints et de toute la mystique (2). Comment nier l'ardeur religieuse

(1) *Par*s IV, c. III, § 8.

(2) En ce moment même un mouvement assez vif se fait parmi le Catholicisme en faveur de la mystique. D'excellents livres tels que le *Manuel de Théologie mystique*, par M. l'abbé LEJEUNE (in-12, POUSSIELGUE), la *Doctrine spirituelle des saints*, par le R. P. ROUSSEL (in-12, LETMELLEUX), une nouvelle traduction de l'*Itinéraire de saint Bonaventure* (in-12, Vanves) ont paru cette même année. La traduction de la *Vie du P. Hecker* (in-12, LECOFFRE, 1897), avec toutes les controverses qu'elle a soulevées, a attiré de nouveau l'attention sur ce point initial de toute la religion : l'action de Dieu sur l'âme et la croyance de

d'un saint François d'Assise ou d'un saint François de Sales, les colloques filiaux directs d'une sainte Claire ou d'une sainte Thérèse? M. Sabatier s'en tire en voyant une contradiction entre le courant mystique et le courant sacerdotal du Catholicisme. Mais il oublie que, à côté de quelques mystiques révoltés — qui, des Carpocratians aux Albigeois et aux Flagellants, ne furent pas toujours édifiants — il y a eu un bien plus grand nombre de mystiques soumis docilement aux Papes et aux autorités de l'Église. Et plus d'une fois il aurait pu voir les mystiques jouer dans l'histoire de l'Église un rôle considérable à côté et au-dessus des politiques. C'est que le mysticisme n'est pas, comme semble le croire M. Sabatier, un accident au sein du Catholicisme. Le vrai mysticisme, c'est l'amour filial de Dieu, sa forme est le colloque mystérieux de l'âme avec

l'âme à Dieu. On a cru voir une nouveauté dans l'insistance avec laquelle le P. Hecker demande aux directeurs de laisser libres les âmes en face de l'esprit de Dieu, mais le P. de la Barre a fait très bien remarquer (*Études*, 20 septembre 1897) que « la règle extérieure est un *moyen providentiel* destiné simplement à venir en aide à l'esprit intérieur », et il a, avec beaucoup d'à-propos, cité ce texte de saint Ignace : « Qui tradit exercitia non divertat nec se inclinet ad unam neque ad alteram partem, sed, consistens in medio ad instar bilancis, sinat *Creatorem cum creatura et creaturam cum suo Creatore ac domino immediate operari.* (*Exercit. spirital. annot.* 15.) Paris, Gouvy, 1863, gr. in-8°, p. 16, *vers. littéral.* — Que de préjugés ce simple texte devrait faire évanouir !

Dieu, ce que M. Sabatier considère lui-même comme étant l'essence pure de la religion. Or, le Catholicisme pense là-dessus comme M. Sabatier. Seulement, là où M. Sabatier ne veut pas admettre de nuances ni de degrés, le Catholicisme en distingue de plus d'une sorte. Il admet sans la condamner, vu la médiocrité des âmes humaines, une religion imparfaite qu'il s'efforce d'encourager et de conduire à la religion parfaite, à l'amour pur de Dieu, à la prière immédiate et silencieuse (1). M. Sabatier n'admet pas qu'il y ait acte religieux en dehors de la perfection de la religion. Le Catholicisme est plus indulgent. Les rites, les formules, les sacrements ont tous pour objet et pour effet d'augmenter la vie religieuse. Les mystiques arrivés au plus haut degré de contemplation sont tellement unis à la vie de l'Église que ses sacrements et tout son formulaire extérieur ne font que traduire et revivifier leur flamme intérieure. Ils jouissent de la suprême liberté, de l'autonomie la plus admirable, car leur communion avec Jésus-Christ et avec l'Église est si entière et si pleine que leur volonté est celle de l'Église même, ils voient la Fille dans le Père et sentent dans leur union immédiate avec le Père céleste la

(1) Sur les divers degrés de prières, le *Catéchisme du Concile de Trente* est aussi explicite qu'il est possible.

raison de leur union avec l'Église. Aussi est-il aisé de voir chez les grands mystiques combien leur liberté est grande en même temps que complète leur docilité.

Autrefois Luther absorbait la nature dans la grâce ; aujourd'hui les protestants absorbent la grâce dans la nature et font évanouir le surnaturel. De tout temps, le Catholicisme a proclamé l'existence distincte et superposée de la nature et de la grâce. Nos pères ont lutté contre Luther en faveur du libre arbitre et de la nature ; nous avons aujourd'hui à défendre contre les fils de Luther le domaine du surnaturel. Faute d'avoir fait dans son système une place au surnaturel, M. Sabatier est contraint de transformer le péché d'origine en un mal naturel et fatal et de calomnier Dieu. Car réduire le mal à une nécessité résultant de notre nature, en même temps que c'est ôter de ce mal l'idée même de péché et être infidèle à toute la tradition chrétienne, c'est aussi rendre impossible une conception quelconque de la justice divine. Si Dieu, qui est bon, a fait l'homme radicalement mauvais, c'est alors qu'il n'a pas su mieux s'y prendre, ou qu'il n'a pas pu réaliser son dessein et ce n'est qu'un gâcheur d'ouvrage. Si Dieu, au contraire, a réalisé le monde et l'homme sans autre considération que

celle d'un déterminisme régulier de l'œuvre, sans penser au bien ou au mal qui s'y trouveraient, il manque totalement de bonté et alors comment pourrions-nous encore l'appeler « notre Père » ? Dans ces deux cas, ce n'est plus le Dieu du Christianisme et non pas même celui d'un spiritualisme un peu conséquent.

Admettre au contraire avec la tradition chrétienne et avec le Catholicisme que l'homme jouissait à l'origine de la pacification de ses instincts, de l'harmonie de sa nature avec elle-même et avec la nature du dehors, qu'il a perdu cette harmonie par une libre faute dont les conséquences se sont héréditairement transmises à l'humanité et dont les contre-coups se sont fait douloureusement sentir même dans le déterminisme du monde, c'est là une conception qui sauve à la fois la bonté, la puissance et la justice de Dieu. C'est la bonté de Dieu qui est à l'origine de l'être et c'est la liberté de l'homme qui est à la racine du mal. Et nous ne prétendons certainement pas que tout mystère soit levé par là, mais du moins nous n'avons plus le scandale évident d'un Dieu créant l'humanité malheureuse et poursuivant sur elle les conséquences de sa propre impuissance, de sa propre indifférence si ce n'est pas de sa propre méchanceté. Que Dieu récompense en l'homme

ses propres mérites, ainsi que le dit l'Apôtre, c'est une grâce pour une grâce, il y a là quelque chose de supérieur à la justice, mais que nul ne s'avise d'appeler injuste; mais que Dieu punisse un mal dont il est l'auteur, c'est alors la plus violente des injustices. La conception, fort discutable d'ailleurs au point de vue psychologique, que M. Sabatier se fait de l'origine du mal, est donc aussi peu chrétienne qu'il est possible. On ne peut se l'expliquer chez l'auteur que par le désir de montrer la liberté de son esprit vis-à-vis du récit de la chute dans la *Genèse*. Mais plusieurs, même parmi ceux qui n'admettent pas le sens littéral du récit, M. Renouvier, par exemple, ont encore admis qu'il renfermait sous une forme, plus ou moins mystique et légendaire, la meilleure et la plus profonde explication de l'origine du mal dans le monde par un acte de liberté.

Une autre cause de gêne pour M. Sabatier c'est sa défiance vis-à-vis de toute métaphysique. Il n'est pas possible de discuter sur l'origine du mal sans raisonner sur la nature de Dieu. Or, M. Sabatier, qui se croit imbu des idées de Kant, ne pense pas pouvoir rien dire de la nature de Dieu. Il s'applique alors à résoudre le problème du mal par la seule observation psychologique et ne voit

pas que le problème une fois résolu ainsi n'avance à rien car il en soulève immédiatement un autre et le plus redoutable de tous pour la conscience religieuse : Dieu est-il bon et Dieu est-il juste ?

Car pour que la religion soit le colloque filial de l'homme avec Dieu il faut bien que nous ayons quelque idée de ce Dieu avec qui nous conversons. L'agnosticisme pur ne saurait satisfaire l'âme religieuse. Des écrivains récents tels que Emerson et après lui ce transfuge du Catholicisme qui fut jadis l'abbé Charbonnel s'adressent au Dieu inconnu. La connaissance qu'ils ont pu avoir du divin s'est voilée à leurs yeux et s'est changée en méconnaissance. Ils font appel à un autre qu'à ce Dieu qu'ils ont jadis adoré. Et peut-être, sans qu'ils s'en doutent, est-ce toujours lui qu'ils invoquent encore, car même dans leur prière à l'inconnu ils supposent que cet inconnu les entend, qu'il est bienveillant et qu'il peut quelque chose pour eux. L'agnostique véritable ne peut guère que dire avec le poète :

Si le ciel est désert nous n'offensons personne,
Si quelqu'un nous entend, qu'il nous prenne en pitié !

Mais être à la fois religieux et rigoureusement agnostique est tout à fait impossible. Aussi bien

M. Sabatier ne conclut-il pas à l'agnosticisme complet.

Il estime qu'après Kant toutes les métaphysiques sont définitivement ruinées et, comme il dit, périmées. Il pense en conséquence que notre conception de Dieu ne saurait être que subjective d'abord, téléologique après, symbolique ensuite. Étant subjective, elle n'a de valeur qu'en nous et pour nous, elle n'atteint pas Dieu, elle n'est que l'idée du divin que nous découvrons en notre âme ; étant téléologique, elle introduit de l'ordre dans les idées que nous nous faisons de nous-mêmes et de la nature et fait de nos pensées un tout organiquement lié ; étant symbolique, elle s'exprime en images, en paraboles, en comparaisons, en métaphores, dont le seul fondement réel est notre conception de Dieu. C'est ainsi que M. Sabatier prétend concilier à la fois l'intériorité du divin en nous, et la nécessité d'une science des dogmes.

Je ne voudrais pas être injuste pour un homme dont le ton dénote l'extrême sincérité, qui, même lorsqu'il se trompe de la façon qui nous est la plus sensible, se trompe évidemment de très bonne foi, mais cependant je me demande et je ne puis pas ne pas me demander comment il se fait que, sous ses formules et ses théories, M. Sabatier

ne découvre pas ce qu'il y a en réalité, c'est-à-dire non pas même l'agnosticisme, mais l'athéisme pur. Ce qui sauve peut-être M. Sabatier de cette conséquence extrême, c'est que, tout en voulant admettre la doctrine de Kant, il la fausse et n'en voit pas les dernières conséquences. Il admet en effet qu'il y a dans nos conceptions un facteur mystérieux qu'il appelle l'expérience, qui en fournit la matière et que notre esprit ne constitue pas. Et par là il peut soutenir que dans les idées que nous avons du divin entre comme facteur premier avec l'expérience religieuse une part inconnue de réalité divine. Mais tous les philosophes savent bien que, lorsque Kant conserve ainsi une matière inconnue et inconnaissable comme facteur de nos conceptions et par elles de notre science, cette matière d'abord n'est pas l'*expérience*, car l'expérience est constituée par l'application des formes pures de l'esprit à la matière, et de plus, que c'est par un reste de superstition vis-à-vis de l'ancienne métaphysique qu'il conserve cette matière et qu'il introduit dans son système toute une suite de contradictions. Kant n'a donné à cette matière aucun rôle, aucune fonction ; elle est une plasticité indéterminée qui se prête sans résistance à toutes les formes que lui impose l'esprit. M. Sabatier est profondément infidèle à

la pensée et à la doctrine de Kant lorsqu'il suppose que cette matière est déjà déterminée et qu'elle provoque l'application de telle ou telle forme de l'esprit. C'est ici tout le contraire du kantisme. Le théisme inhérent au Christianisme a influé sur la pensée de M. Sabatier et lui a fait comprendre le kantisme tout de travers, car l'expérience dont il nous parle, déterminée et déterminant l'application de telle forme plutôt que d'une autre, ne saurait être rien d'autre que la Chose-en-soi que précisément Kant a voulu bannir de la philosophie. M. Sabatier ne se sauve donc de l'athéisme que par une inconséquence et l'appareil extérieur de son kantisme n'est qu'un trompe-l'œil. Mais comme tout le livre a pour but d'établir sur cette fausse interprétation de la doctrine de Kant une théorie de la science des dogmes, il s'ensuit que l'œuvre est tout entière ruineuse et que toute la partie constructive, la plus importante, l'essentielle, repose sur un contresens.

Au fond, malgré tout le mal qu'il croit devoir dire de la métaphysique, M. Sabatier est resté métaphysicien théiste, et on doit en féliciter son sens chrétien qui l'a fait sortir de la vide théologie kantienne pour lui conserver, du moins comme subjective, la réalité de Dieu. M. Sabatier, d'ailleurs, peut s'en consoler. Le kantisme

est désormais, lui aussi, entré dans le vaste conservatoire historique des philosophies « périmées ». Il doit être dépassé : l'idée un moment avait caché le réel, on est maintenant disposé à le retrouver. En Allemagne, en France, on voit déjà se dessiner les grandes lignes d'une nouvelle métaphysique dont les affirmations suprêmes rappelleront de très près celles de l'ancienne.

Mais cela même permettra de se délivrer de ce subjectivisme auquel veut rigoureusement se tenir M. Sabatier et qui ne peut que contredire son théisme. Si Dieu est, je n'ai pas le droit de dire que l'idée que j'en ai n'est que subjective ou, si mon idée n'est que subjective, c'est que Dieu n'est pas. M. Sabatier a sans doute voulu dire que « Dieu nous est plus intérieur que notre intérieur », que c'est en nous, dans les profondeurs de notre âme que nous le trouvons. Mais quoique révélant sa présence dans le sujet, il n'est pas pour cela subjectif. C'est une grande imprudence que de se servir des termes d'une philosophie donnée en voulant changer leur sens. On s'entend soi-même sans doute, mais on risque fort de n'être pas entendu.

La même préoccupation de suivre la philosophie kantienne a inspiré à M. Sabatier ses considéra-

tions sur la téléologie de l'idée de Dieu. Dieu n'a pas créé le monde pour le bien, son idée nous sert seulement à organiser nos pensées, c'est cette organisation que nous appelons le souverain bien. Dans cette conception tout égoïste, sommes-nous assez loin de l'idée chrétienne et de toute la tradition? Ordonner ses pensées, faire tourner le monde autour de sa propre tête, réduire Dieu à être l'ordonnateur des représentations de son propre esprit, c'est à cela qu'on restreint le Christianisme! Comment l'âme religieuse de M. Sabatier s'est-elle laissé séduire à ce jeu de dialectique auquel ne s'amusent déjà plus les philosophes dilettantes constructeurs de métaphysiques?

Tout ce dernier chapitre d'ailleurs est plein de contradictions et de chimères. La cause en est en la philosophie à laquelle M. Sabatier a voulu soumettre sa pensée et que sa pensée déborde de toutes parts. Il semble réduire son Dieu à n'être qu'une pure idée sans réalité, il a sur la finalité et le souverain bien des idées inacceptables, sur le symbolisme des formules qui sembleraient entraîner l'agnosticisme. Et cependant il veut dire : C'est en nous que nous trouvons Dieu, les fins qu'il poursuit, nous les ignorons, elles sont certainement bonnes, nous ne pouvons le connaître

qu'en des figures et des symboles qui renferment néanmoins une part lointaine de vérité.

Et ainsi, sous cette forme, nous pouvons accepter ces propositions. Nous aussi, nous professons que le Dieu que nous adorons est un Dieu caché, *Deus absconditus*; la tradition des Pères, que Bossuet a rappelée magnifiquement dans des chapitres inédits que la *Quinzaine* a publiés la première (1), proclame l'incompréhensibilité de Dieu; nous n'avons de lui, dit saint Thomas, qu'une connaissance par analogie. Nous professons que le mystère l'environne, et donc que notre connaissance, quand nous parlons de lui, est tout à fait inadéquate. Il y a dans la théologie catholique toute une part laissée à l'agnosticisme. Nous sommes bien loin de la renier et de temps en temps il est bon de la rappeler. Mais en même temps nous adhérons de toute la force de notre âme au discours de saint Paul à l'Aréopage et nous savons que la révélation évangélique a eu pour but de nous faire voir dans cet Inconnu le Créateur du monde et le Père de nos âmes.

C'est l'interprétation de ce discours qui a fait le fond de la théologie catholique. M. Sabatier,

(1) 15 octobre 1896. — *Second Traité sur les États d'oraisons*, manuscrit inédit de Bossuet publié par M. EUGÈNE LÉVESQUE, in-8°, Didot, 1897.

qui reconnaît dans toutes les grandes âmes une inspiration et dans tous les écrits religieux comme les bibles de l'humanité, reproche cependant au Catholicisme d'avoir fait entrer dans sa théologie la pensée des Aristote et des Platon. Et bien que les théologiens catholiques n'aient jamais mis Aristote et Platon sur le même pied que la Bible, ils se sont aidés cependant de leurs idées et de leur philosophie, mais ni Aristote ni Platon n'ont fourni aux dogmes autre chose que des éléments puisés dans l'observation générale de la raison, et par conséquent que ce qui appartenait en commun à la race humaine. La prédication de l'Évangile a eu précisément pour but non pas de révéler aux mortels tous les mystères de l'essence divine, mais de leur donner de Dieu une connaissance qui leur permit de le servir et de l'aimer. C'est donc aller au rebours de l'Évangile que d'exagérer l'agnosticisme ou d'y tomber tout à fait. Saint Paul pourrait encore, presque dans les mêmes termes qu'aux Athéniens, s'adresser à nos agnostiques et M. Sabatier pourrait prendre pour lui plus d'un de ses enseignements.

VII

Les simples ont sur ces mystères des lumières que n'ont pas les philosophes. Ils ne s'attardent pas à démêler le fond de vérité des symboles. Ils sentent Dieu présent, ils l'aiment et cela suffit. Soutenus par le dogme, par les définitions claires, par les pratiques, des enfants, des femmes, des illettrés montent à des hauteurs religieuses où les philosophes n'atteignent pas. Et de pauvres âmes tombées y trouvent des forces pour se relever. A force de vouloir être une religion de l'esprit, le protestantisme a fini par oublier les deux conditions d'existence de l'être humain, sa condition corporelle et sa condition sociale.

M. Sabatier est très fier pour la descendance religieuse dont il relève d'être monté à ces hauteurs et il n'a que des paroles de critique pour ceux qui, comme les catholiques, n'exigent pas de la foi qu'elle soit entièrement explicite, qui pensent qu'une foi, fût-elle en beaucoup de points implicite, a encore une valeur religieuse. Aux yeux du Catholicisme, en effet, le fidèle qui croit à l'Église et à ses enseignements parce qu'il croit d'abord en Dieu qui a donné l'autorité à l'Église,

possède implicitement la foi aux enseignements de l'Église, alors même qu'il n'est pas explicitement instruit du détail de ces enseignements.

M. Sabatier voit dans cette doctrine la raison profonde pour laquelle, selon lui, le Catholicisme ne saurait s'accorder avec la culture moderne et c'est en grande partie à l'établir qu'il a consacré sa conférence de Stockholm. Car ce qui, selon lui, caractérise la culture moderne, c'est l'*autonomie* de la pensée, c'est-à-dire la règle commune à Descartes, à Bacon, à Kant, de ne rien admettre pour obligatoire ou pour vrai que ce qu'admettent la raison ou la conscience. La science moderne exige que le savant n'accepte que les vérités dont il a personnellement la preuve, la morale moderne exige que l'homme n'accomplisse que les actes approuvés par sa conscience personnelle. Luther disait de même qu'il n'y avait d'acte religieux que celui qui était accompli par une conscience en vertu d'une conviction directe et personnelle. Le scientifique, le moral et le religieux de nos actions ne vont pas plus loin que les claires visions de nos âmes. Ainsi la Réforme se rencontre avec toute la culture moderne, elle revendique l'autonomie religieuse, comme Kant revendique l'autonomie morale et Descartes l'autonomie scientifique.

L'antiquité, au contraire, faisait appel à l'autorité et par conséquent soumettait la science, la morale, la religion, à une hétéronomie. En obéissant à l'autorité ou en la suivant, l'homme n'obéissait pas à ses propres lois, mais à une loi extérieure. Ainsi l'autorité de l'Église, par l'hétéronomie qu'elle imposait au fidèle, l'empêchait d'être religieux. En adhérant implicitement, sans les connaître dans le détail, aux doctrines de l'Église, le catholique fait un acte d'idolâtrie. Le Catholicisme, par l'hétéronomie qu'il professe et qu'il impose, est donc exclu de la culture moderne. C'est une forme dépassée et périmée de la religion, comme la physique d'Aristote est une forme dépassée et périmée de la physique.

Cependant M. Sabatier ne peut s'empêcher de remarquer que dans la piété, qui est le sentiment religieux par excellence, il y a quelque chose qui dépasse la conscience personnelle. Puisqu'il y a colloque de l'âme avec Dieu, il y a donc une réponse à notre parole et cette réponse ne peut cependant pas se confondre avec notre parole. N'y aurait-il pas là un retour à l'ancienne *hétéronomie*? Non, répond M. Sabatier, ayant en l'Être qui nous répond notre raison d'être, sa loi n'est pas extérieure à notre loi propre, la soumission à sa parole est une *théonomie*, une obéissance à

Dieu ; or, une *théonomie* ne saurait jamais être une *hétéronomie*, car Dieu ne nous est pas étranger. « Il nous est plus intérieur que notre intérieur, sans cesse et à mille égards étranger à nous-mêmes. »

Et nous acceptons ces dernières considérations. Mais comment alors leur auteur ne voit-il pas que dans la parole que Dieu nous adresse intérieurement il y a deux choses à considérer : d'abord le phénomène tout subjectif par lequel nous entendons cette parole ; ensuite la valeur que nous lui attribuons ? Or, de ces deux éléments, l'un, le premier, est seul explicite et véritablement clair ; le second est mêlé d'ombres, de mystère, toujours sujet au doute et au besoin de contrôle. Nous nous décidons cependant et nous trouvons dans l'obéissance à cette parole une *théonomie* et non pas une *hétéronomie*, bien que nous nous décidions par des raisons dont la portée nous échappe en grande partie.

Et M. Sabatier reconnaît ailleurs que suivre une autorité, même dans les sciences, pourvu que la valeur de cette autorité soit bien établie, ce n'est pas tomber dans l'hétéronomie, que c'est au contraire rester dans l'autonomie. Et je le crois bien ; car les savants admettent un grand nombre de vérités sans preuves directes, sur la foi de

l'autorité. C'est que la science est œuvre sociale, que les savants aussi forment une église et qu'ils acceptent, par une foi implicite, les découvertes de leurs devanciers. Il n'y a pas entre la culture moderne et la science des anciens l'hiatus que l'on a cru voir. Dans la religion il en est tout à fait de même. La religion est à la fois chose individuelle et chose sociale. Étant individuelle, elle exige des mouvements individuels, des actes particuliers et explicites de l'âme; étant sociale, elle prolonge le rayonnement et la portée de ces actes bien au-delà de l'être individuel qui les réalise, elle va, par la filiation individuelle, à la paternité universelle et par là à l'universelle fraternité, constituant ainsi une communion des vies et une cité des âmes. Comment dès lors n'y aurait-il pas dans ces actes quelque chose qui dépasse la clarté de la conscience individuelle? Et sous quelle forme plus appropriée la conscience individuelle pourrait-elle se représenter la portée et la valeur de ces actes que sous la forme de l'organisme vivant et hiérarchique qui, avec sa tête, ses centres nerveux et ses membres, lui représente la cité sainte, la Jérusalem des cœurs?

La question débattue entre le Protestantisme et le Catholicisme n'est pas la question de l'autonomie ou de l'hétéronomie, question beaucoup

moins profonde qu'on ne le pense et beaucoup plus précieuse qu'on ne le croit, c'est la question de savoir si la religion doit se borner à être individuelle ou si elle doit revêtir une forme véritablement sociale. Le protestantisme ne voit la vie de l'esprit que dans l'individualisme religieux, et M. Sabatier y ajoute même l'évolution, c'est-à-dire que non seulement chaque conscience peut avoir une croyance personnelle et différente de celle des autres, mais que chaque conscience à chaque moment peut avoir une croyance qui diffère de celle qu'elle avait auparavant, de celle qu'elle pourra professer plus tard. Rien n'est fixe, tout est en mue, la vérité est aussi diverse que les colorations de la mer, du ciel ou de la forêt aux différentes heures du jour. Ce n'est plus même l'individualisme, c'est le phénoménisme religieux, non seulement l'anarchie entre les consciences mais l'anarchie dans une seule conscience. Je ne m'étonne pas que les vrais théologiens du protestantisme aient fini par s'en émouvoir. Nous croyons au contraire que la vie véritable de l'esprit doit revêtir la forme sociale. Ce n'est pas Kant, ainsi que le croit M. Sabatier, qui est le légitime représentant de la culture moderne, c'est bien plutôt cet Auguste Comte que dans sa conférence de Stockholm il a bien osé invoquer en faveur

du protestantisme. Or, chacun sait bien que Auguste Comte n'avait rien tant en horreur que l'esprit protestant. Il a partout et toujours soutenu qu'il fallait reconstruire l'édifice social dont le Catholicisme avait admirablement dessiné le plan, que l'individualiste Réforme avait sapé par la base. Le Catholicisme avec son autorité et sa discipline, avec ses dogmes les plus antithétiques au protestantisme, la communion des saints, la solidarité mystique des âmes, s'est toujours donné comme la forme sociale de la religion. Lui seul permet à l'esprit d'atteindre, par un rayonnement universel, à la plénitude de la vie : ses exigences, son autorité n'interviennent que pour assurer la communion des consciences par leur participation à la vérité.

Ce n'est pas au moment même où l'individualisme se trouve partout condamné, où l'on sent de toutes parts, en vertu des progrès mêmes de la science et de la réflexion, que l'homme en tout et pour tout est un être essentiellement social, que le Catholicisme risque d'être mis en contradiction avec la culture moderne. La « culture moderne », c'est le progrès scientifique. Ce progrès est tout entier contraire à l'individualisme, à l'anarchie. Il met à sa base l'accord de la pensée avec elle-même, l'accord des pensées entre elles.

Or, il n'y a pas de milieu, si l'on veut conserver la religion, il faut choisir entre ces deux formes : l'évangélisme individualiste, voire anarchique, de M. Sabatier qui va rejoindre celui de Tolstoï ; ou le Christianisme social, c'est-à-dire, pour qui va au fond et au vrai, le Catholicisme. A ceux qui voudraient nous soutenir que le premier est plus favorable que le second à la plénitude de la vie nous nous contenterions de demander quels sont donc parmi les vivants ceux qui apparaissent, d'après la science, comme supérieurs ? Le Catholicisme assure la plénitude de la vie religieuse parce que seul il lui fournit une ossature et une organisation. Il ne faudrait pourtant pas essayer de nous faire croire, sous prétexte d'« évolution », de « vie » et de « culture moderne », que le progrès se fait au rebours, que les plus amorphes ou les moins différenciés des êtres sont les plus vivants, et que les protozoaires, ou les bathybius (s'ils existent) ou les polypes, par exemple, sont plus élevés que l'homme sur l'échelle des vivants !

CHAPITRE X

Le Paradis ou l'achèvement de la vie.

« Tout être, dit Spinoza, tend à persévérer dans son être », et, si c'est un être en voie de devenir et de développement cet être tend à conserver les perfections acquises et à leur en ajouter de nouvelles. Tous nos modernes et, je crois bien, tous les hommes dont l'abus de la réflexion n'a pas déformé l'esprit pensent tout à fait de même. Renan écrivait : « Vivre, ce n'est pas glisser sur une agréable surface, ce n'est pas jouer avec le monde pour y trouver son plaisir ; c'est consommer beaucoup de belles choses, c'est être le compagnon de route des étoiles, c'est concevoir, c'est espérer, c'est aimer, c'est admirer, c'est bien faire. Celui-là a le plus vécu, qui, par son esprit, par son cœur, par ses actes, a le plus adoré (1). » Et ailleurs : « L'idéal de la vie humaine serait un état où l'homme aurait tellement dompté sa nature que le besoin matériel ne fût plus un mobile, où ce besoin fût satisfait aussitôt que senti,

(1) *Avenir de la Science*, p. 123, in-8°, Paris, 1890.

où l'homme, roi du monde, eût à peine à dépenser quelque travail pour le maintenir sous sa dépendance, et cela presque sans y penser, et par la partie sacrifiée de sa vie ; où toute l'activité humaine, en un mot, se tournât vers l'esprit, et où l'homme n'eût plus à vivre que de la vie céleste. Alors se verrait réellement le règne de l'esprit, la religion parfaite, le culte du Dieu esprit et vérité (1). » Mais cette vie de l'esprit ne lui paraît pas devoir nécessairement exclure les plaisirs sensibles : « Ce qui fait que le plaisir est pour nous une chose tout à fait profane, c'est que nous le prenons comme une *jouissance personnelle* ; or, la jouissance personnelle n'a absolument aucune valeur supra-sensible. Mais si on prenait la volupté avec les idées mystiques que les anciens y attachaient, quand ils l'associaient aux temples, aux fêtes, si on réussissait à en éliminer toute idée de jouissance, pour n'y voir que le perfectionnement qui en résulte pour notre être, l'union mystique avec la nature, la sympathie qu'elle établit entre nous et les choses, je ne sais si on ne pourrait l'élever au rang d'une chose sacrée. Dans ma chambre nue et froide, abstrême et vêtu pauvrement, je comprends, ce me semble, la

(1) *Ibid.*, p. 402.

beauté d'une manière assez élevée. Mais je me demande si je ne la comprendrais pas mieux encore, la tête excitée par une liqueur généreuse, paré, parfumé, seul à seul avec la Béatrix que je n'ai vue que dans mes rêves? Si ma pensée était là incarnée à côté de moi, ne l'aimerais-je pas, ne l'adorerais-je pas davantage? Certes, s'il y a quelque chose d'horrible, c'est de chercher du plaisir dans l'ivresse. Mais si on ne cherche qu'à aider l'extase par un élément matériel très noble, et qui a suscité de si nobles chants, c'est tout autre chose. J'ai lu quelque part qu'un poète ou philosophe (allemand, je crois) s'enivrait régulièrement et par conscience une fois par mois, afin de se procurer cet état mystique, où l'on touche de plus près l'infini. En vérité, je ne sais si tous les plaisirs ne pourraient subir cette épuration, et devenir des exercices de piété, où l'on ne songerait plus à la jouissance (1). »

I

En lisant ces dernières lignes il est certes permis de sourire. Le philosophe qui s'enivre par conscience et que Renan admire ou envie peut

(1) *Ibid.*, p. 495.

bien, sans aucune immoralité, n'être pas pris autant au sérieux, je crois cependant que tout ce que dit ici Renan a un sens vrai et qu'une vie, d'où se trouve absente la satisfaction des sens ou, d'un seul mot, le plaisir, ne saurait paraître à l'homme normal une vie tout à fait pleine, achevée, complète. C'est que l'homme n'est pas pur esprit. Il est composé. Il a un corps et des sens et son être n'atteint toute sa perfection que si son corps et ses sens atteignent tout le développement susceptible de ne pas troubler le développement de l'esprit. Dans la vie présente les deux hommes dont parle saint Paul, l'homme spirituel et l'homme animal, l'esprit et le corps, se font la guerre en chacun de nous. Nous sommes divisés contre nous-mêmes. Aussi faut-il mortifier les sens pour que l'esprit puisse atteindre à la plénitude de sa vie et si on ne refrène pas les appétits de la chair, l'esprit voit sa vie s'amoinrir et tendre à rien. En sorte que, ainsi que Renan ne peut s'empêcher de le remarquer, l'idéal de la perfection humaine de la vie ne saurait être rempli dans les conditions actuelles.

Et cependant ce désir de la satisfaction à donner à nos deux natures persiste, nous sentons que notre vie ne sera complète que si cette satisfaction est réalisée; mutilés en quelque chose nous ne saurions posséder la béatitude à laquelle nous

aspirons et en même temps nous concevons, comme Renan, qu'il peut y avoir un état, une condition où le plaisir des sens, loin de nuire à la vie de l'esprit, l'exalterait au contraire et ne ferait que la transposer en une tonalité plus haute. Si grossier qu'il puisse paraître, l'exemple de l'ivresse n'est pas mal choisi, car la psycho-physiologie fait voir que, jusqu'à un certain degré, l'excitation alcoolique favorise au moins pour un temps les plus hautes fonctions cérébrales. Le mal ne consiste donc pas en cette excitation même, il consiste dans les altérations que subit la substance grise, dans l'habitude qui commence, dans l'entraînement où l'on s'expose par la jouissance ressentie. Si donc on pouvait garder sans aucun contre-coup ou sans aucun déchet, l'accroissement de la vie spirituelle qui résulte de l'absorption de l'alcool, cette boisson ne serait pas plus défendue que le thé, le café ou toute autre boisson tonique.

Il en est de même de tous les autres plaisirs : en tant qu'ils absorbent l'être, ils sont mauvais et c'est pour cela qu'ils sont ou restreints ou défendus ; mais en tant qu'ils accompagnent, sans amoindrir aucune de nos puissances, une élévation de ton, une plénitude plus riche en notre être, on ne peut les condamner. Certes, en soi le plaisir n'est point un mal, il le devient par l'inhar-

monie de notre nature, parce que, forcés de choisir, nous lui sacrifions des biens encore meilleurs. Mais le plaisir est un bien.

Pourquoi donc la lutte entre nos tendances ne cesserait-elle pas ? Pourquoi l'harmonie ne s'établirait-elle pas ? Nous la désirons, nous la souhaitons, nous ne serons heureux que si elle se réalise et nous permet à la fois de satisfaire les sens et de contenter l'esprit.

Renan et tous les naturalistes reconnaissent que cette harmonie nécessaire à la plénitude de la vie est présentement irréalisable. Nos aspirations personnelles au bonheur de la pleine vie sont condamnées à la banqueroute. Mais, sans doute, les générations futures, dans un avenir peut-être lointain, jouiront de cet état d'équilibre et d'harmonie entre l'esprit et la chair. On saura alors ne prendre de l'alcool et de tout le reste que juste le nécessaire pour l'excitation de l'esprit. — On ne nous dit pas par quelle magie l'humanité, qui ne paraît pas mieux équilibrée qu'au premier jour après cinq mille ans d'histoire, pourra entrer enfin dans la voie de l'équilibre.

En face de cette solution de la raison naturaliste, voici la solution de la révélation catholique. L'homme juste ressuscitera à la fin des temps dans sa chair et il jouira du bonheur céleste. Ce

bonheur n'est autre chose qu'une participation à la vie divine. Tous les élus seront unis les uns aux autres par l'intelligence et l'amour, comme seraient unis les membres du corps s'ils se connaissaient et s'aimaient entre eux et tous seront unis de façon vraiment organique par l'intelligence et l'amour à la source divine et de l'être et de la vie, par là même à tout ce qui est. L'intelligence ravie sera satisfaite au plus haut point possédant toute vérité et la volonté, à son tour, sera amoureuse au plus haut degré dans la pleine possession de toute bonté, de toute beauté. Cependant, les sens eux-mêmes recevront des excitations universelles, des impressions merveilleusement appropriées à leur nature et par conséquent souverainement agréables et douces. Mais l'harmonie étant établie entre l'esprit et la chair ressuscitée, les agréments sensibles ne feront qu'accroître les satisfactions de l'âme. Dès ici-bas, nous expérimentons que l'harmonie des couleurs et des sons avive, loin de l'affaiblir, le ravissement esthétique. Il en sera de même dans le Paradis. La vue, l'ouïe, le goût même et l'odorat et le tact, nous dévoilant mieux les propriétés des êtres, nous révéleront leur admirable concert et l'harmonie des sens chantera d'accord avec l'harmonie de la pensée et de l'amour. Cet ineffable chant

sera un hymne à la vie et si la sainteté n'est que la vie à sa plus parfaite et haute puissance, cet hymne sera bien traduit par les mots mêmes de l'*Apocalypse* : Saint, saint, saint le Dieu Très-Haut. Hosanna aux profondeurs, hosanna aux exaltations de la vie !... *Sanctus, sanctus, sanctus, Hosanna in excelsis.* — C'est ainsi que les vivants adoreront le Vivant à la vie duquel, par un gracieux et divin vouloir, ils participeront eux-mêmes. Sainte, sainte, sainte la Vie très haute du Dieu vivant.

II

Et par là non seulement seront satisfaites à la fois les doubles aspirations de l'homme à la vie de la chair et à la vie de l'esprit, mais une autre double aspiration qui paraît encore ici-bas contradictoire. Cette vie bienheureuse des élus est en effet appelée par la liturgie et par le dogme un repos éternel en même temps qu'une vie éternelle.

Or, c'est bien là ce que les hommes désirent. Car si tous désirent la vie, aucun ne désire une vie laborieuse et fatigante.

Nous avons horreur de la peine, de l'effort et par là même du mouvement. L'agitation incessante nous est en horreur. L'être humain aspire

au calme, au repos, à la paix. Cela est si vrai que, lassés de nos incessants labeurs, nous envions le calme immobile de la nature et même l'inertie des choses. Qui donc n'a pas un instant envié le repos éternel des cimes neigeuses, l'immobilité des rocs, la tranquillité des profondeurs marines où l'eau ne bouge jamais ? A tel point qu'une doctrine de la perpétuelle évolution et de l'éternelle transmigration des âmes s'étant rencontrée dans les traditions du brahmanisme, cette tradition a eu comme son choc en retour dans les aspirations du bouddhisme qui veut échapper au mouvement incessant par la suppression du vouloir et du désir, par le nirvâna bienheureux et vide. Çakia-Mouni déclara que le néant était préférable à une vie de constante agitation (1).

Ainsi donc l'humanité aime à la fois et la vie et le repos. Mais comment vivre à la fois et se reposer ? Est-ce que la vie ne consiste pas dans l'action et le mouvement ? Et le repos n'est-ce pas la mort ? Où se trouve la paix ailleurs que dans le silence et l'obscurité des tombeaux ?

Il semble donc que les aspirations de l'humanité se contredisent, qu'elle ne peut atteindre à

(1) Voy. plus haut, c. V, p. 226.

la fois la vie qu'elle désire et le repos qu'elle souhaite et qu'elle est obligée d'opter: ou la vie et le mouvement, le labour et la fatigue, ou le repos et la mort. — C'est cette contradiction que le dogme catholique du Paradis va lever.

Mais comment cela est-il possible? Comment vivre et ne pas bouger? Comment s'abandonner au plaisir de l'activité sans éprouver l'écrasante lassitude?

Précisément en arrivant à hausser le ton de la vie jusqu'à un tel degré de sublimité où la richesse même et comme la surabondance de l'expansion vitale supprime le mouvement. C'est ce qu'à l'école d'Aristote nos théologiens ont développé merveilleusement.

Il est clair d'abord que notre vie intellectuelle est d'autant plus intense que notre science est plus parfaite. Celui qui saurait tout et verrait à la fois dans leurs relations intimes, dans la profondeur de leurs principes et dans l'infini prolongement de leurs conséquences, l'ensemble des vérités, aurait la vie intellectuelle la plus riche et la plus intense qui se puisse concevoir. C'est ainsi que nous nous représentons l'intelligence divine. Or, une telle intelligence, si riche, si pleine, si vivante serait en même temps dans le plus parfait repos. Elle n'aurait pas besoin d'aller laborieuse-

ment des principes aux conséquences ni de remonter avec effort des conséquences aux principes, elle verrait à la fois et tout d'un coup tout l'organisme de la vérité comme l'œil embrasse à la fois toutes les relations esthétiques des membres d'une statue ou des parties d'un tableau.

La conception d'une telle intelligence n'offre aucune contradiction. Elle supprime au contraire de l'intelligence tout ce qui la borne, la limite et la contredit, toute ignorance et toute erreur.

Quant aux sens nous venons de voir que satisfaction harmonieuse peut très bien leur être donnée sans nuire en quoi que ce soit à la perfection des opérations les plus hautes de l'esprit.

Tous les hommes composent de fragments de ce paradis le rêve de leur bonheur. Les uns ne songent qu'à la jouissance : ils mutilent leur vie, se dégradent et s'abaissent puisqu'ils oublient les satisfactions que réclame l'entendement. Les autres, plus nobles, aspirent à la science et négligent le corps. Le corps se venge et les fait souffrir. Les joies de l'intelligence isolée ne satisfont pas l'homme tout entier. Une vie qui ne serait que scientifique serait incomplète. Il faut sentir le bien, le posséder et l'aimer. Une vie sans amour et sans plaisir est une vie désolée. Le paradis des savants est un paradis abstrait qui ne saurait con-

venir qu'à des âmes sèches et incomplètes. La vie à laquelle l'humanité aspire est une vie pleine de richesse.

Dans une vie qui serait bornée soit à la jouissance sensible, soit à la satisfaction intellectuelle pure, le désir inquiet ne serait pas mort, le repos ne serait pas achevé. Car la portion inassouvie de l'être crierait famine et troublerait l'autre dans sa possession.

On comprend dès lors les descriptions naïves que nous font les prédicateurs des plaisirs et des joies du ciel : les harpes, les théorbes, les violes et les robes d'azur et de blanc, les couronnes de lumière ou de fleurs, tout cela a son fond de vérité et les simples qui s'arrêtent aux images comprennent tout aussi bien, mieux peut-être, que les raffinés qui pensent les images fausses. Les simples ont raison dès qu'ils ajoutent à l'image ce je ne sais quoi qu'on ne peut dire et les raffinés auraient tort s'ils pensaient que dans l'image tout est erreur. Les uns et les autres sont d'accord pour croire que le but de la vie est la vie, une vie si haute qu'elle va jusqu'à une véritable déification. Et par là se manifeste la supériorité du Catholicisme sur le naturalisme. Tandis que la raison n'a jamais osé rêver que d'une vie fragmentaire, pleine de contradictions, seul le Catho-

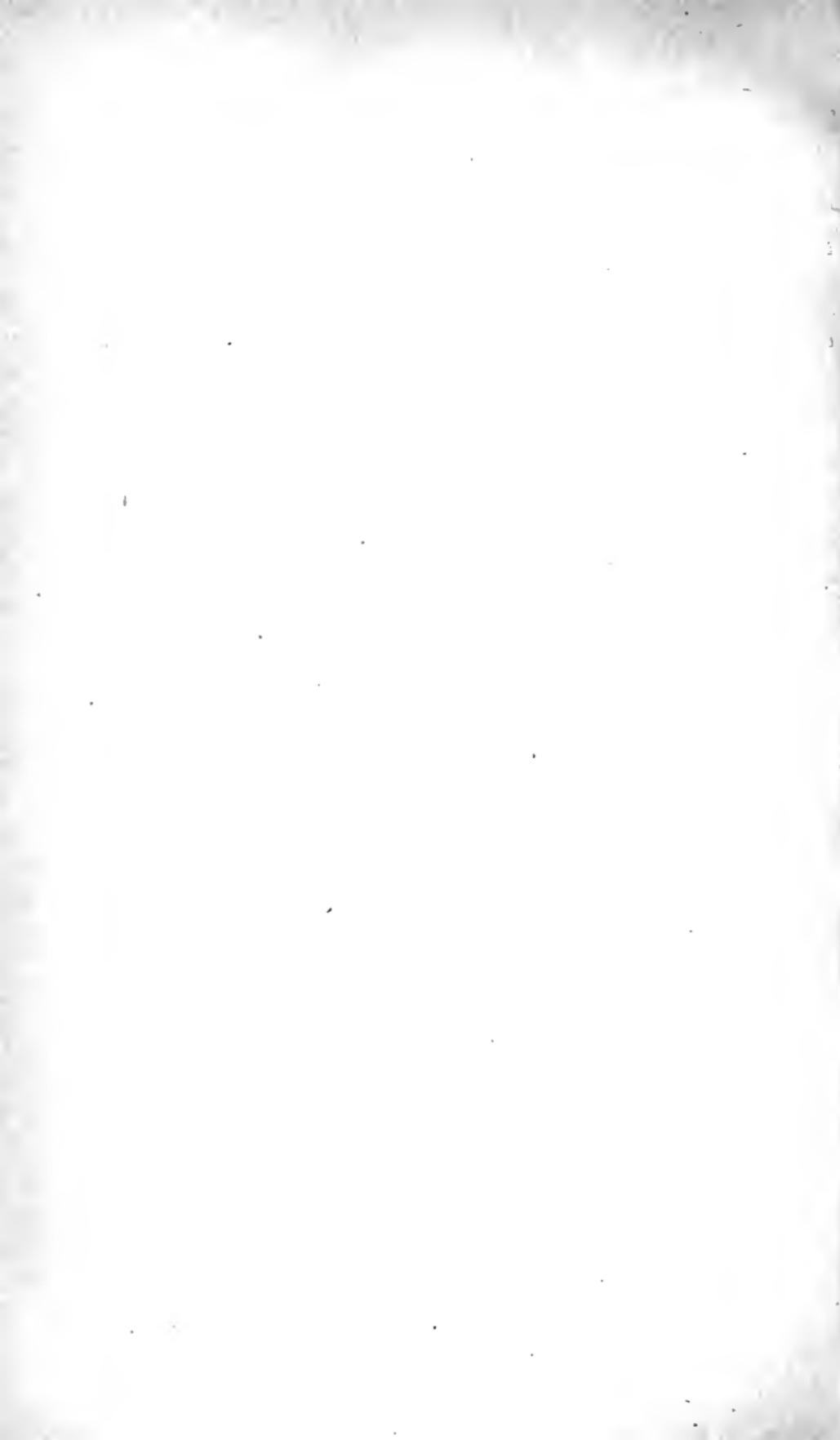
cisme a osé promettre à ses fidèles l'infinie richesse, la surabondante plénitude de la vie. « Car, a dit Jésus, je suis la voie, la vérité et la vie — et celui qui croira en moi aura la vie éternelle. »

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
PRÉFACE	1
CHAPITRE PREMIER	
Les Conditions de l'Apologétique moderne	1
CHAPITRE II	
La Science, la Croissance et l'Apologétique	30
CHAPITRE III	
L'Attitude du Catholique devant la Science	85
CHAPITRE IV	
Les Révélations de la Conscience moderne. . . .	164
CHAPITRE V	
Le Pessimisme	212
CHAPITRE VI	
Le Vouloir-vivre et le Catholicisme	272
CHAPITRE VII	
Vie et Science.	291
CHAPITRE VIII	
Le Christianisme et les Religions de la Matière . . .	329
CHAPITRE IX	
Le Catholicisme et la Religion de l'Esprit	370
CHAPITRE X	
Le Paradis ou l'achèvement de la Vie.	446

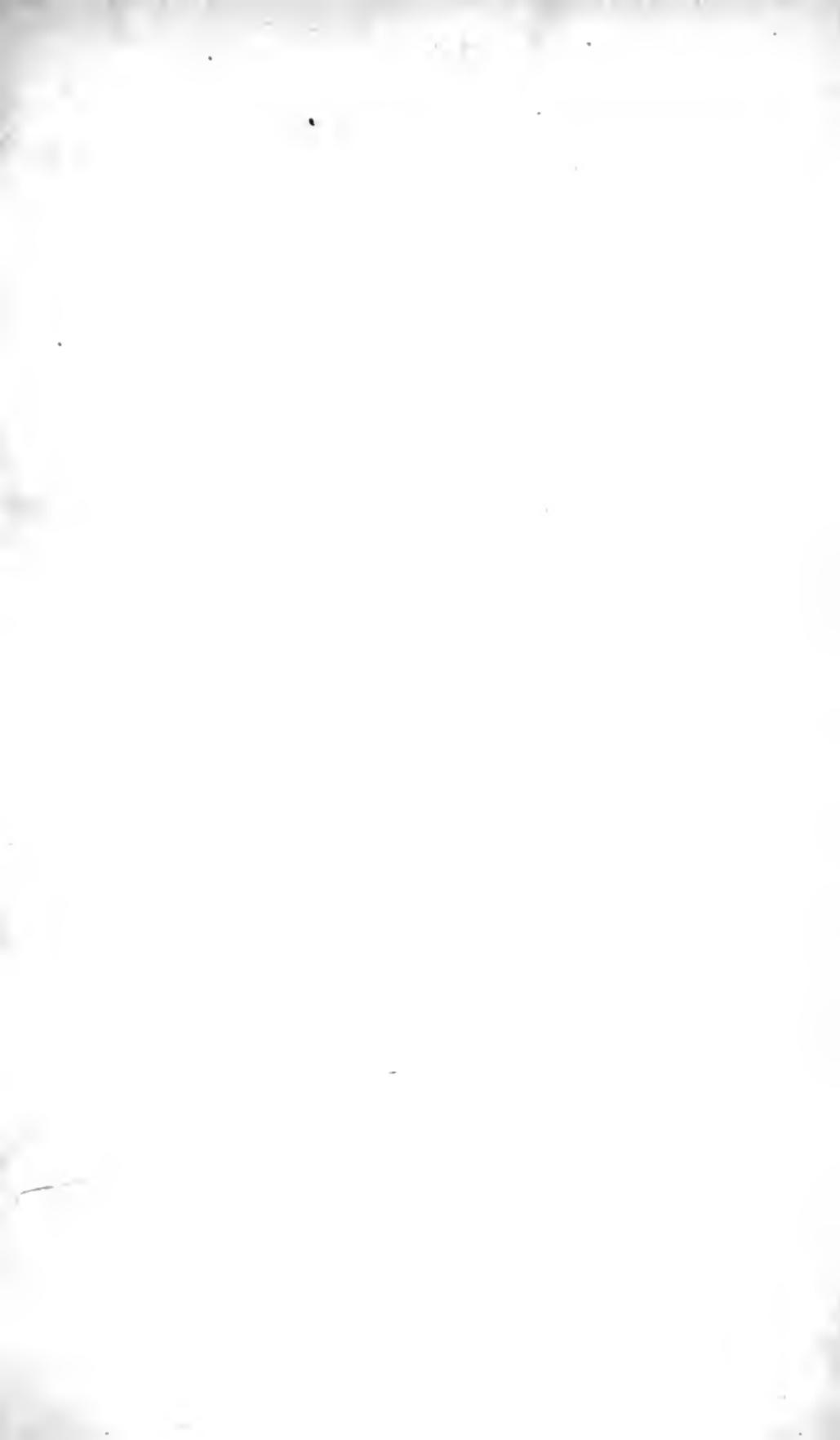
LA CHAPELLE-MONTLIGEON. — IMP. DE N.-D. DE MONTLIGEON.













Fonsegrive, George BQT

AUTHOR

217

~~La catholicisme et~~ .F65

TITLE

la vie de l'espirit.

DATE

ISSUED TO

Fonsegrive, George

BQT

217.

La catholicisme et la
vie de l'espirit.

.F65



