Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 26 (1938)
Heft: 108

Artikel: Vérité de la science et vérité de la foi
Autor: La Harpe, Jean de
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380339

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

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

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

Download PDF: 15.07.2025

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

VÉRITÉ DE LA SCIENCE ET VÉRITÉ DE LA FOI

Abordant un sujet aussi grave et difficile que celui-là, aussi délicat si l'on veut être entièrement sincère et probe, l'auteur de ce travail doit à ses auditeurs de se situer par rapport aux courants de la vie religieuse contemporaine : il n'est ni membre des groupes d'Oxford, ni barthien, ni néo-calviniste, ni orthodoxe, sans toutefois se sentir aucune vocation pour l'hérésie... Ce n'est pas non plus un théologien, malgré son passé théologique qu'il ne songe point à renier ; c'est tout simplement un philosophe qui, d'instinct, soumet les aspirations du cœur au contrôle d'une réflexion toujours en état de veille, chez qui domine le besoin d'unité et qui ne peut séparer oratoire et laboratoire. Ce que désire par-dessus tout le croyant-philosophe, c'est que sa foi ne ressemble point au « bloc erratique » d'un autre âge encastré dans un paysage sans rapport avec elle, mais qu'elle s'intègre à ce qu'il croit être la réalité vraie, sans perdre pour cela ses caractères inaliénables.

Le théologien est toujours apologète de quelque façon : il pense en fonction de la piété collective d'une Eglise ou de la tradition ecclésiastique en général ; il est en général conformiste, alors que le philosophe fait volontiers figure d'indépendant dont on se méfie, parfois même « d'enfant terrible ». Pardonnez-moi donc de rester l'impénitent philosophe que je suis, admettez que la vie religieuse de pareil individu soit plus abstraite, plus adaptée aux exigences d'abstraction sans lesquelles la philosophie ne saurait même exister. Tirez de ce

N. B. Conférence faite le 5 décembre 1937 à l'Oratoire de Genève et le 4 mai 1938 à la Société pastorale neuchâteloise des deux Eglises. Quelques modifications ont été apportées au texte primitif en vue de l'abréger ou de préciser certains points.

que je vous dirai ce qui pourra servir à votre vie spirituelle, laissez le reste, car j'admets parfaitement cette remarque de Jean Schlumberger dans un petit livre que je vous recommande, *Sur les frontières religieuses*, remarque que je crois judicieuse et vraie :

« L'abstrait est insoutenable à beaucoup de consciences ; elles n'y voient que le néant » (p. 32).

*
* *

Vérité de la science.

Lorsqu'on parle de vérité de la science, il s'agit de bien savoir ce dont on parle, car cette expression lapidaire peut désigner trois choses au moins, assez différentes pour ne pas être confondues.

I. L'expression : vérité de la science peut porter sur des affirmations particulières, bien délimitées, préalablement soumises à l'examen minutieux de l'homme de science, assez spécialisé dans sa discipline propre pour en posséder la technique vérificatrice : déduction du mathématicien, technique très subtile de l'observation et de l'expérimentation guidée par des hypothèses, méthodes statistiques, critique des documents de l'historien, etc. Citons quelques exemples pour fixer nos idées : La somme des angles d'un triangle équivaut à deux droits ; tout se passe à peu près comme si les astres s'attiraient en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance ; la vitesse de la lumière est de 300 000 km. à la seconde ; le phosphore rouge et le phosphore blanc sont des modifications allotropiques d'une même substance ; le ganglion de Remak est le moteur principal du cœur ; le pacte de Brunnen date de 1315, etc. Autant d'affirmations particulières, ressortissant aux diverses disciplines de la science, qui ont fait l'objet de vérifications méthodiques ; les faits ou lois de ce genre, solidement acquis, présentent un caractère durable ; ils sont devenus stratification du savoir et servent de point de départ à de nouvelles acquisitions.

Souvent, par la faute des savants et de leurs imprudences de langage, — qu'ils pèchent par « ellipse » ou par « hyperbole » — le public, qui ne peut juger par lui-même, entend parler de « vérités remises en question ». On prétend, par exemple, que la somme des angles d'un triangle peut valoir plus ou moins que deux angles droits, selon qu'on adopte l'une ou l'autre des géométries non-euclidiennes, mais on oublie de dire qu'alors le terme d'angle droit prend un tout autre sens.

Les faits et les lois, une fois acquis, le restent dans les limites d'approximation définies par l'expérimentation. Seulement, à côté des faits et des lois bien établis, il en est beaucoup qui ne sont encore que des hypothèses très risquées, par exemple la fameuse théorie de « l'univers en expansion », ou des hypothèses à demi-solides, ou des hypothèses en voie de stratification. Il y a des différences considérables de qualité entre tous les prétendus faits scientifiques. Il faut donc tenir compte de la notion de vérité plus ou moins probable, à laquelle le public n'est pas habitué.

Autrefois on distinguait de façon radicale science des lois et science des théories ou hypothèses (la théorie atomique, par exemple, opposée aux lois vérifiées), mais cela correspondait à un stade aujourd'hui dépassé par la science contemporaine. Seulement, il faut être prudent lorsqu'il s'agit des grandes théories contemporaines, dont l'interprétation n'est pas toujours très claire au début et sur lesquelles les savants eux-mêmes divergent d'opinion : toute théorie un peu vaste implique une zone de pénombre difficile à clarifier. N'oublions pas que les théories anciennes, dans la mesure où elles reposent sur des faits solidement établis, la théorie de la gravitation par exemple, ne sont pas rejetées, mais considérées comme des cas particuliers de nouvelles théories plus générales : ainsi la théorie de Newton est vraie en première approximation, tant que les vitesses sont suffisamment inférieures à celles de la lumière. Il faudrait aussi parler du « déterminisme », mais il s'agirait alors de notions semi-philosophiques, la plupart du temps très vagues pour les savants eux-mêmes, jusqu'à ce que des problèmes nouveaux et imprévus les forcent à préciser leurs vues.

Ces réserves faites, l'acquis que représentent les vérités particulières de la science est saisissant ; en ce sens, l'idée d'une faillite de la science est un non-sens, une expression grandiloquente et vide. Sans doute, il peut se glisser des erreurs ici ou là ; certains remaniements s'avéreront indispensables, mais c'est peu de chose relativement à tout ce qui est solidement acquis. Aurait-on intérêt du reste, du point de vue religieux, à contester la solidité de cet acquis ? Cela me semblerait, personnellement, une lourde erreur. D'abord parce qu'en encourageant le scepticisme en des domaines où la vérification est aussi minutieuse, on risque de le provoquer en des domaines où cette dernière condition existe à peine. D'ailleurs, hormis les sectaires obscurantistes, personne n'y songe sérieusement : obscurantisme et sec-

tarisme sont les formes pieuses de l'orgueil qui dogmatise dans l'ignorance, en regard duquel l'esprit de vérification scrupuleuse du savant est la forme intellectuelle de l'humilité et de la probité.

Lorsqu'une croyance quelconque de l'ordre religieux heurte de façon précise une vérité bien établie par la science, on peut être sûr que la première est virtuellement condamnée ; disons qu'une affirmation reconnue vraie de façon objective et loyale, sans esprit polémique, a toutes les chances de l'emporter. Loin que la condamnation de Galilée par l'Eglise romaine qui prétendait écarter la théorie héliocentrique en faveur d'une hypothèse scolastique, ait rehaussé son prestige, on peut dire qu'elle pèse lourdement sur elle, car il n'y a pas de manifestation anticléricale ou athée où l'on n'exhume avec une joie féroce ce vieux péché de l'esprit de sacristie contre l'esprit de vérité ! Il serait facile de trouver dans le protestantisme des erreurs de ce genre, et cela chaque fois que la rigidité d'une orthodoxie à courte vue a prétendu régenter les esprits sous prétexte de salut.

II. L'expression : vérité de la science peut prendre un second sens, lorsqu'elle porte sur l'unité de la science conçue comme un système cohérent et complet de vérités arrêtées et définitives ; il ne s'agit plus alors de science au sens technique du mot, mais d'une sorte *d'encyclopédie systématique* du savoir. C'est, en gros, le point de vue défendu par les positivistes du siècle passé, notamment par Auguste Comte ; le positivisme a, peut-on dire, régné sur l'esprit du savant durant toute la seconde moitié du XIXe siècle, mais la science moderne, la science vraiment créatrice, tend de plus en plus à s'en dégager. L'unité de la science et sa vérité se résumaient aux yeux de Comte dans une classification hiérarchique des sciences suivant un ordre de complexité croissante, n'en retenant que les faits et les lois, à l'exclusion des théories. Il avait entouré cette construction, pour la préserver contre sa propre fragilité, d'un véritable réseau en fil de fer barbelé d'exclusions multiples : exclusion des théories telles que la théorie atomique, exclusion des instruments tels que le microscope et le télescope qui déplacent l'échelle même du savoir, etc. Or Auguste Comte, qui avait l'esprit d'un dogmaticien, a fait preuve par ses exclusives d'un vrai génie divinatoire de savant, car ce sont précisément sur ces points-là que la science des infiniment petits et des infiniment grands a bouleversé les vues systématiques du siècle dernier. Il est donc impossible de fixer une fois pour toutes le tableau des vérités acquises

sous forme arrêtée, systématique et définitive. Si l'on peut discerner un acquis considérable et impressionnant dans le détail de la recherche, il est impossible, par contre, de fixer les états de la science humaine dans son ensemble, car chacune de ses disciplines est en état de devenir perpétuel et ces disciplines mêmes sont trop disparates pour qu'on puisse les unifier de façon sérieuse, en faisant la somme de leurs résultats. Or, nous affirmons que cette constatation entraîne la conséquence importante que voici : la critique de la science élimine tout dogmatisme scientifique et instaure un type nouveau de valeurs intellectuelles, celui de la relativité du savoir.

Le relativisme est à la fois l'envers du dogmatisme et du scepticisme, ces deux attitudes si proches l'une de l'autre. Il est l'expression d'un rationalisme critique qui se confie dans la raison, sans prétendre refaire l'univers avec elle. « Ce n'est pas seulement pour nos lointains ancêtres, que le monde a été un mystère », écrit Alfred Loisy, « il est resté tel aussi bien pour nous, nonobstant les progrès de la raison instruite, et quoique cette raison ait tenté de détourner à son profit la *fonction fabulatrice*, en se créant par elle un mythe de la raison souveraine, afin de dissimuler à elle-même l'insondabilité essentielle du mystère qu'elle prétend résoudre » (1).

La science véritable baigne en plein mystère. Cela signifie-t-il qu'elle autorise un retour au passé, parce qu'elle n'apporte pas ce « définitif » que réclame l'homme aussi longtemps qu'il n'est pas né à la vie véritable de l'esprit ? A cela il n'est qu'une réponse, pour couper court à ces velléités de dogmatisme réactionnaire succédant à un dogmatisme révolutionnaire, celle d'Henri Poincaré, qui définit de façon lapidaire l'esprit du savoir : « Douter de tout, ou tout croire, ce sont deux solutions également commodes, qui l'une et l'autre dispensent de réfléchir ».

Au mystère candide de la *Genèse*, des mythes babyloniens ou israélites, s'oppose un mystère autrement grand, autrement troublant. Ce que la science découvre aux yeux de l'homme moderne, ce sont les horizons vertigineux, les dimensions colossales et les emboîtements de mondes formant l'univers où nous vivons. Le monde des Hébreux était minuscule et presque confortable, taillé aux dimensions du regard humain. Le monde émouvant et d'une touchante

(1) A. Loisy, *La crise morale du temps présent et l'éducation humaine*. Paris, Nourry, 1937, p. 223.

naïveté que le génie d'un cinéiste évoquait récemment à nos yeux dans les *Verts pâturages*, issu du cerveau de petits enfants nègres d'Amérique, est un incomparable document qui vous arrache des larmes par son inextricable mélange de candeur intellectuelle et de grandeur morale, par l'évocation sublime de son humanité au travers d'images admirables. Mais il nous émeut à la façon dont nos enfants nous émeuvent, c'est-à-dire par la renaissance d'expressions révolues qui revivent dans des phénomènes d'aurore.

Le monde de la science moderne, celui que révèle un commerce prolongé avec les savants et leurs œuvres, est un monde prodigieux et déconcertant, qui chiffre dans l'immense par millions d'années-lumière et dans l'infiniment petit par des quantités au regard desquelles l'échelle du perceptible où nous sommes placés fait figure de monde stellaire. Donc, trois échelles au moins : celle des infiniment petits, la nôtre et celle des infiniment grands, chacune créant une perspective entièrement neuve par rapport à l'autre. Solitudes infinies des mondes, liés entre eux par des champs de gravitation auxquels seule la mathématique confère l'intelligibilité d'un symbole, gouffres des mondes atomiques et sous-atomiques où se fractionnent en neutrons, protons, photons minuscules les nombres et les mesures. Entre les deux, notre terre liée au système solaire, comme un radeau de la Méduse perdu entre deux immensités : les horizons sans bornes du firmament que surpeuplent les mondes d'un côté, les abîmes profonds de l'océan où grouillent pêle-mêle monstres et animalcules invisibles.

Le fameux morceau des « deux infinis » chez Pascal ne reprend-il pas un sens nouveau, comme tous les coups de sonde du génie pascalien ? « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point : par la pensée je le comprends ». Ainsi la poésie vient au secours du savant, l'artiste prolonge les conclusions de celui-ci et évoque l'ineffable dans son langage à lui. Cette vision qui prolonge la science dépasse tout ce qu'on pouvait imaginer quand sont nés les hommes de ma génération : vision empreinte d'une telle grandeur religieuse, d'un mystère si puissant qu'on en demeure saisi et poursuivi, hésitant entre l'admiration et l'effroi qui s'attachent toujours au sublime.

III. L'expression : vérité de la science peut enfin prendre un troisième sens et s'appliquer à l'ensemble de la recherche scientifique, s'agissant cette fois non d'une tentative de classement de ses résul-

tats, mais de sa méthode et des habitudes de pensée qu'elle institue ou consolide. Ainsi, quelles que soient les disciplines scientifiques et leur variété, l'esprit du savant se retrouve à tous les niveaux du savoir avec ses exigences propres, qu'il s'agisse des calculs rigoureux du mathématicien, des observations précises du botaniste, du zoologue ou de l'ethnographe, de la technique expérimentale du physicien, du biologiste ou du chimiste. Lors même que le psychologue et le sociologue se débattent dans la formidable complexité des phénomènes qu'ils étudient, lors même qu'ils cheminent très lentement, en regard de sciences qui ont déjà une technique éprouvée, ils sont animés du même esprit. On ne saurait trop répéter cette maxime du grand Descartes, dont on vient d'évoquer partout l'œuvre et le génie à l'occasion du tricentenaire de sa *Géométrie* et du *Discours de la Méthode*, maxime qui se trouve en tête des *Regulæ* : « Puisque toutes les sciences réunies ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste toujours une, toujours la même, si variées que soient les sujets auxquels elle s'applique, et qui n'en reçoit pas plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la variété des objets qu'elle éclaire, il n'est pas besoin d'imposer aucune limite à l'esprit humain ».

L'unité de la science est définie essentiellement par l'unité de l'esprit qui la construit : tel est le grand fait théorique qui se dégage de toute l'œuvre des épistémologues modernes, de Cournot à Poincaré, de Milhaud à Lalande et Meyerson, de Cassirer à Brunschvicg, pour ne citer que les plus illustres.

L'esprit de la science part de l'hypothèse et descend vers sa vérification déductive ou expérimentale ; celle-ci se fait méthodiquement sans admettre d'exception. Le savant s'efforce de construire avec les données variées et souvent incohérentes du monde de la perception un système de rapports intelligibles ; il aspire à former un tissu de vérités liées les unes aux autres, indépendamment de nos sentiments ou de nos désirs, de façon à constituer un ordre objectif, souple et profond, toujours en voie de constitution et de remaniement.

Si les résultats qu'il obtient sont relatifs, l'esprit de la science a habitué l'homme moderne à une double exigence : exigence de vérification toujours plus scrupuleuse, exigence toujours plus impérieuse de relativité. La science a assoupli la raison, elle lui a fait perdre son orgueilleuse attitude ; mais elle l'a singulièrement raffermie au cours des humiliations mêmes qu'elle lui a infligées.

La science n'a plus la prétention superbe de refaire l'œuvre de

Dieu ; son unique but est de la pénétrer et de se l'assimiler graduellement. Les obstacles qu'elle rencontre — et qui sont parfois énormes — si elle ne peut les vaincre, elle les tourne ou s'y adapte. Elle n'est vraiment puissante et efficace que lorsqu'elle pose un problème déterminé, en précise les données et s'attache à surmonter l'une après l'autre les difficultés qui s'opposent à une solution rationnelle. La science exige la cohérence au titre de *raison constituante* : c'est la condition même de son progrès ; mais elle a grand'peine à instaurer une cohérence matérielle dans l'univers au titre de *raison constituée*. Cependant elle préférera toujours un minimum de cohérence et de rationalité au verbalisme des mythes ou au chaos pur et simple, quitte à suspendre son jugement pour le reste.

Or, il serait vain de se le dissimuler : l'esprit de la science pénètre partout ; il a pénétré de plus en plus depuis le cartésianisme l'esprit de la recherche philosophique. La théologie, dans toutes ses parties proprement historiques ou psychologiques, est contrainte d'accepter sa loi, si elle veut être prise au sérieux. Ce serait donc faire une œuvre condamnée d'avance que de vouloir installer la foi sur les ruines de la science : ce serait compromettre la vérité de la foi elle-même. Celle-ci alors ne serait plus qu'une illusion fragile et, avouons-le sans détour, un pieux mensonge. Si l'on se plaint aujourd'hui du recul de la foi dans les milieux intellectuels surtout, cela tient autant aux insuffisances de la pensée religieuse qu'aux insuffisances morales. Je sais fort bien que le nombre de ceux qui ont authentiquement faim de vérité est petit, mais la minorité dont il s'agit est agissante et influente : il serait insensé de vouloir la traiter de quantité négligeable.

*
* *

Vérité de la Foi.

Le mot de foi paraît si simple qu'il semble vain d'en préciser le sens ; peut-être estimez-vous que nous devrions renoncer aux méthodes de pensée précise qui conviendraient bien à la science, mais non à la foi. Et pourtant ce n'est pas le cas : le mot de foi revêt au moins deux sens très différents, qui ont produit de regrettables confusions. Il peut s'agir de foi-croyance ou de foi-confiance, de foi au titre d'acte intellectuel ou de foi au titre d'acte vital et éthique.

I. La *foi-croyance* désigne l'acte par lequel on adopte comme vraie une proposition qui n'est pas démontrée, mais que l'on croit démontrable ; elle est alors instructive, et la notion de confiance qui s'y trouve ne porte pas sur un être, mais seulement sur une vérification virtuelle en quelque sorte. En ce premier sens, elle est généralement valable et désigne l'adhésion à une assertion digne de créance, parce que reposant sur un document sûr, comme c'est le cas en histoire, ou sur une compétence scientifique bien établie. Si la science abstraite ignore cette foi, le savant ne peut s'en passer, car il doit constamment se référer à des jugements qu'il n'a pu vérifier. Seulement, cette foi-croyance implique de bonnes raisons de croire, elle exclut le doute comme infondé. Elle est donc rationnelle et relative ; la foi-croyance implique une sorte de réserve rationnelle : la raison théorique y entre au titre de virtualité agissante ou de réserve inconditionnelle.

Ou bien la foi-croyance, en un sens plus radical, consiste à adopter comme vraie une assertion qui n'est ni rationnellement démontrable, ni évidente ; elle s'oppose généralement, en ce sens, au savoir et à la raison et peut aller jusqu'au *credo quia absurdum*. Là encore il faut distinguer entre deux sortes de croyances ; les unes portent sur des objets qui émergent directement de l'expérience vitale, elles traduisent des états d'âme se refusant à une formulation précise et directe et usent des détours de l'image et des symboles concrets ; elles expriment la vérité d'un *mythe* qui n'est point directe, qui ne réside pas immédiatement dans son contenu verbal, mais dans le rapport que celui-ci soutient avec l'activité spirituelle. Ces croyances ne sont que la prolongation, sur le plan de l'intelligence, des élans de la foi-confiance.

Mais la foi-croyance peut aussi porter sur des croyances arbitraires, non seulement dénuées de signification vivante, mais en contradiction avec des vérités acquises, ce qui n'est pas nécessairement le cas des mythes ; elle peut devenir synonyme d'obstination et d'entêtement par désir de confort intérieur ou par conformisme social. Dès lors elle échappe radicalement à la catégorie du vrai, tandis que la forme précédente peut s'y rattacher de façon indirecte, par interprétation seconde ; il y a des mythes vrais et d'autres faux, de cette vérité ou de cette fausseté par indirecte référence à la vie spirituelle.

La *foi-confiance* est très différente ; elle désigne la confiance que nous avons dans un être, dans un vivant ; elle est du domaine soit de la personne, soit du supra-personnel, elle n'est instructive que secon-

dairement, car elle concerne surtout la vie unitive et affective. « Si la foi augmente notre connaissance », écrit M. Blondel, « ce n'est pas d'abord et principalement en tant qu'elle nous apprend, par témoignage autorisé, certaines vérités objectives, c'est en tant qu'elle nous fait sympathiser réellement et profondément avec un être, en tant qu'elle nous unit à la vie d'un sujet, en tant qu'elle nous initie, par la pensée aimante, à une autre pensée et à un autre amour » (1).

C'est avec elle que commence la vie morale, pour une double raison. Tout d'abord les êtres auxquels elle nous relie, comme nous-mêmes, ne sont pas figés dans l'immobilité d'un éternel présent ; leur présent n'est que la prolongation d'un passé et l'attente d'un futur. Comment nos divers présents se relieront-ils à ce devenir, qui plonge ses racines dans un passé vécu et prolonge ses antennes dans un avenir qui s'offre à l'action ? Pouvons-nous avoir confiance dans les actes de ces divers êtres temporels interférant les uns sur les autres ? Quelles sont leurs intentions futures et comment ont-ils réagi vis-à-vis de nous dans leur passé ? Cette question vaut pour chacun des êtres en présence ; il y a réciprocité de la confiance ou de la défiance, à partir de chacun de ces êtres en perpétuel devenir. La foi-confiance est donc à la base des rapports sociaux.

En outre, ces rapports sociaux impliquent-ils de simples caprices individuels se croisant au hasard de rencontres fortuites, ou bien sont-ils idéalement fondés sur un ordre éthique, impliquant des règles de conduite auxquelles on puisse se fier, des normes suivant lesquelles on soit en droit de juger ces conduites et de prescrire certains actes, les uns comme bons, les autres comme mauvais ? La foi-confiance est donc à la base des rapports moraux ; elle présuppose des êtres capables de changer, c'est-à-dire d'être autres qu'ils ne sont actuellement, mais aussi et surtout capables de soumettre le changement vital à l'ordre éthique de la moralité.

La confiance réside donc dans un sentiment obscur et profond qui nous attache à certains êtres en vertu de certaines affinités électives et d'un certain idéal moral. Ce peut être un sentiment adorable de confiance native, comme celle du petit enfant envers ses parents, songez à la scène touchante de Jésus bénissant les petits enfants et promettant le Royaume des cieux à « ceux qui leur ressemblent » (Mat. XIX, 14). Mais à la confiance des petits se mêle beaucoup de

(1) *Vocabulaire Philosophique*, Foi (en note).

crédulité ! Ce peut être, au contraire, l'attitude forte de ceux pour lesquels la confiance représente une victoire sur l'inquiétude et la peur, sous leurs formes multiples, un point d'arrivée et non de départ.

En un mot, la confiance repose sur le mystère de la communication des esprits, au delà de l'enveloppe individuelle par où les esprits sont distincts et séparés. On oublie trop aisément que la pensée claire surgit des profondeurs du subconscient et s'appuie à de délicates organisations psychiques lentement élaborées et solidifiées par la vie. Par le subconscient l'homme se relie à la création entière, par lui il participe des tréfonds obscurs de l'animalité vivante et de la matière inanimée ; par la conscience claire et la pensée distincte, il se relie à un univers supérieur, au monde de l'esprit qui s'oppose à celui de la chair dans une large mesure, quoiqu'il ait besoin de celle-ci pour éclore et s'épanouir. Dans la confiance, dans la foi-confiance, les êtres ne communiquent pas seulement par les sympathies instinctives et les adaptations subconscientes, mais par la partie claire et consciente de leur être. Emergeant des profondeurs biologiques, la foi-confiance gagne les hauteurs de la vie spirituelle et fait l'unité des êtres dans l'amour réciproque. La foi-confiance, par l'unité qu'elle instaure dans l'être, n'est point contraire à la raison, cette grande régulatrice, cette admirable maîtresse d'équilibre qui joue dans la vie de l'esprit le rôle régulateur du cerveau dans la complexité du système nerveux. Il y a donc à la fois du mystère et de la raison dans la foi-confiance ; l'un ne va pas sans l'autre. Il y a du mystère dans tout acte de confiance, c'est une promesse d'unité et d'unification morale et affective ; autrement dit, par la confiance la foi baigne dans le mystère de l'être et de la personne.

II. Et maintenant que faut-il entendre par la foi religieuse ? Elle est, à nos yeux, essentiellement foi-confiance et subsidiairement foi-croyance. Pascal, en un propos que nous faisons partiellement nôtre, déclarait : « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison », complété par cet autre qui éclaire le premier : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ! » Nous n'entrons point dans la subtile exégèse des mots « cœur » et « raison » chez Pascal, qui n'ont pas tout à fait le sens qu'on leur donne aujourd'hui. Disons, dans un langage qui nous soit plus contemporain, que la foi religieuse est d'abord le sentiment d'une Présence vécue, d'une sorte de réalité ontologique imperceptible du

dehors, perçue intérieurement, surgie dans l'exercice de la vie. Dieu est, à nos yeux, l'expérience la plus radicale qui se puisse faire d'un être intérieur à l'homme qui constitue l'être profond de celui-ci. C'est bien dans l'expérience des mystiques qu'il se découvre sous sa forme la plus caractéristique ; dans le sentiment de la présence divine convergent deux sentiments à l'ordinaire dissociés, celui de s'élever vers une puissance supérieure et celui d'être saisi par elle. C'est ce que les théologiens expriment par une image magnifique, celle de la grâce, trop souvent matérialisée ou déflorée.

Mais qu'est-ce que Dieu ? Hœffding, en des pages célèbres de sa *Philosophie de la Religion* (§§ 23 et 54), caractérise ainsi ce qu'il dénomme l'antinomie du sentiment religieux : d'un côté, le besoin de concentration intérieure qui conduit à l'idée d'une « puissance élevée au-dessus de toute lutte et de toute opposition, au delà de tout changement », le Dieu des mystiques et du monothéisme radical. De l'autre côté, le besoin de sentir à ses côtés un compagnon de lutte, « un compagnon qui sait par sa propre expérience ce que c'est que souffrir et rencontrer une résistance », le Dieu fait à l'image de l'homme et le médiateur. Le premier serait « le Dieu des philosophes et des savants », l'autre « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Cette opposition réelle est-elle aussi radicale qu'on l'affirme volontiers ?

Le Dieu-absolu est aussi communicable que l'autre : tous les mystiques vivent du sentiment de sa présence à la fois ontologique et réelle ; il n'est « lointain » qu'aux yeux de la chair qui ont besoin d'images concrètes. Inversement, le « grand-compagnon », prenant figure humaine, n'a de sens profondément religieux que s'il conduit le croyant à mieux saisir l'autre en transparence. La plupart des hommes ayant besoin de concrétiser leurs croyances, le Dieu-compagnon l'emporte en général. Mais, à un point de vue plus profond et plus recueilli, ce sont deux formes de la même réalité première, qu'elle cristallise l'anthropomorphisme médiateur ou qu'elle prenne un aspect suprapersonnel. « Ce que nous connaissons de plus excellent par l'expérience », écrit Charles Secrétan, « c'est l'être personnel, c'est l'être intelligent, l'être libre ; les plus précieuses qualités de notre nature sont la sagesse et la bonté. Nous essayons d'élever ces traits à la puissance de l'infini, et le résultat de ces efforts est l'idée très imparfaite sans doute, et pourtant lumineuse, que nous nous faisons de Dieu... Notre conception religieuse garde quelque chose de mytholo-

gique aussi longtemps que cette élaboration n'est pas terminée, et peut-être ne le sera-t-elle jamais » [1].

Il ne faut point immobiliser Dieu dans un langage, dans une forme, ni le faire prisonnier d'un symbole. Il convient de prendre acte des formes variées sous lesquelles se manifeste l'intuition fluide et vivante d'un être absolu ; mais sa réalité dernière est une réalité mystique, et le mystère qu'il représente nous est plus intérieur que nous ne le sommes à nous-mêmes.

Ne croyez pas que le Dieu de Spinoza, déclarant que « nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée ni conçue », soit une abstraction froide ; oui, aux yeux de la majorité des esprits incapables de pénétrer ce langage très difficile, non, au regard de ceux qui ont compris cette monumentale architecture de l'*Amor intellectualis Dei*.

Ne dites pas, par contre, que les dieux du polythéisme ne sont *que* figures chimériques : ils représentent l'aspect sous lequel l'âme humaine a commencé à saisir le divin. Elevons-nous maintenant aux représentations les plus achevées de Dieu.

Les *Oupanishads* de l'Inde lointaine déclarent : « Dieu créateur de toutes choses, le grand esprit, toujours présent dans toutes les créatures, se réalise par le cœur, l'intellect et la volonté. Ceux qui savent cela sont immortels » (IV, 17) ; la *Bhagavad Gità* déclare : « Dans le cœur de tous les vivants réside un maître qui les fait agir comme par un mécanisme caché. Réfugie-toi en lui de toute ton âme : par sa grâce tu atteindras à la paix suprême, à la demeure éternelle » (XVIII, 61, 62).

Chez Jésus-Christ, c'est simplement l'image du Père baignant dans une sorte d'identification mystique complète entre le Père et le Fils ; dans cette chose étrange et prodigieuse que sont les derniers discours de Jésus selon l'Evangile johannique, le Christ déclare : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. Et dès maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu » (Jean XIV, 6 et 7).

Des philosophes contemporains, se réclamant de cette tradition mystique qui honore l'esprit philosophique, ont pu donner de Dieu d'admirables définitions, raccourci saisissant d'une méditation qui pénètre toute leur pensée de sa discrète influence : « Dieu », déclarait Boutroux, « est cet être même dont nous sentons l'action créatrice au

(1) *La Raison et le Christianisme*, p. 36.

plus profond de nous-mêmes, au milieu de nos efforts pour nous rapprocher de lui. Il est l'être parfait et nécessaire » [1].

« C'est donc sur la nature de Dieu, immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire de perceptible aux yeux de l'âme, que le philosophe devra l'interroger », déclare Bergson. « Cette nature, le philosophe aurait vite fait de la définir s'il voulait mettre le mysticisme en formule. Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là » [2].

Et c'est à quoi nous aboutissons : Dieu ne fait que signaler sa présence par la définition ; pour le saisir véritablement, c'est du dedans qu'il faut réagir : s'offrir à son attente jusqu'à le sentir présent et surtout jusqu'à vivre d'une pensée soumise au scrupule de vérité, d'une action soumise à la norme du juste et du bien et d'un sentiment tout épris de la sérénité humble et forte que sa réalité communique.

Donc partout, sous les formes les plus diverses, dans les langages les plus variés, Dieu, c'est l'être intérieurement vécu, l'absolu ontologique qui enveloppe dans ses profondeurs impénétrables l'unité du bien actif, l'unité du savoir et l'unité du sentiment. C'est l'idée même de la perfection prenant forme de réalité intuitive. C'est à la fois l'amour et la sainteté, l'origine et la fin de tout, l'être des êtres vers lequel tendent l'activité du saint, l'équilibre intérieur du sage, les effusions et les visions des grands mystiques, les sacrifices obscurs des héros de la vie morale, les méditations du philosophe hanté par le besoin d'unité, l'exigence de vérité du savant. Vision colossale de l'absolu réalisé dans une Idée qui contient en soi une force propulsive d'existence et de création et qu'aucun langage ne peut traduire de façon vraiment adéquate.

III. Que faites-vous avec tout cela, m'objecterez-vous, de l'idée de *révélation* ? L'intuition religieuse, répondrons-nous, ne s'est pas davantage constituée d'un coup dans son expression que l'intuition esthétique ou savante; elle est une pensée ramassée, dépouillée, concentrée, pénétrée d'affectivité ; elle s'appuie à des idées qu'elle doit refondre chaque fois en son creuset brûlant. L'intuition de cet absolu travaille la pensée par derrière, à la façon du *Deus absconditus* de Pascal : c'est le Dieu pressenti et gênant du remords, le Dieu de l'erreur commise

(1) *De la contingence des lois de la nature*, p. 156. — (2) *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 270.

qui se venge ; c'est le Dieu qui ne laisse pas tomber l'homme dans les bas-fonds sans le marquer du signe de la déchéance. C'est alors le Dieu qui fait souhaiter sa présence par le sentiment de l'absence même où il s'isole... Surgissent les grands inspirés, ceux qui ont vécu Dieu pour le proclamer, ceux qui sont tout pleins de sa présence et la répandent partout, car c'est seulement à travers Dieu, en Dieu, que se manifeste cette morale supérieure de l'oubli de soi et de l'amour du prochain, expression de l'unicité divine dans la diversité humaine. Il y a des religions qui se vident du Dieu vécu et se cristallisent en croyances ou se pétrifient en rites ; il y a, même au sein des religions les plus hautes, une perpétuelle tentation de matérialisme religieux.

Considérez plutôt ce moine « auquel on avait enseigné qu'il était coupable d'idolâtrie en se représentant Dieu sous l'aspect d'un bon vieillard ; il pleurait après de vains efforts pour prier un être sans forme » et gémissait : « On m'a enlevé mon Seigneur » (1).

Du Dieu exigeant le sacrifice rituel de l'homme éventré sur l'autel au Dieu des « pauvres en esprit » que proclament les *Béatitudes* et le *Sermon sur la Montagne*, le plus parfait monument de la littérature religieuse qui soit, il y a un abîme ; mais cet abîme est franchi par l'élan qui conduit l'homme de l'animalité vers la spiritualité. Il n'y a pas de révélation qui soit extérieure à l'homme, elle ne se matérialise dans un livre ou une tradition que comme en un vase qui conserve le parfum dans son enveloppe grossière ; il n'y a de révélation que dans le secret des consciences et de la vie mystique. Il convient donc de ne pas confondre le lit où coulent les grands fleuves de la vie de l'esprit, qui finissent par converger dans l'océan divin, avec le fleuve lui-même, aux eaux chargées d'épaves, ou calmes et transparentes. Toujours et de tout temps, la lettre a menacé l'esprit, le moralisme étroit la morale, la pratique religieuse avec la matérialité de ses gestes et de ses formules millénaires la religion qui croit, silencieuse et grave, dans les arcanes de la vie intérieure et dans l'action bonne.

IV. Une fois la vie religieuse placée sur le seul terrain qui convienne à son progrès indéfini, nous pouvons aborder le redoutable problème de *la vérité de la foi*. Un contraste la domine, d'une part le grand fleuve de l'histoire des religions qui charrie dans son cours

(1) Jean SCHLUMBERGER, *Sur les frontières religieuses*, Paris, éd. N. R. F. (1934), p. 32.

tourmenté et sinueux les croyances et les rites, des plus obscurs aux plus lumineux ; d'autre part le même courant de spiritualisation qui les traverse toutes et les purifie à la façon des fleuves déposant leur limon à mesure qu'ils s'amplifient et s'apaisent. Malgré toutes les différences de race et de climat, mêmes tendances dans l'élan spirituel qui emporte l'homme vers les grands océans de la vie mystique, mêmes élans de charité, même ardeur brûlante à sauver les âmes, même soif d'un médiateur qui découvre à ses fidèles les inépuisables trésors de l'amour divin, et même contraste entre ce à quoi l'homme aspire et ce qu'il réalise effectivement.

Notez que l'on naît dans le giron de telle ou telle religion positive qui vous façonne dès la naissance et vous marque de son empreinte indélébile ; on ne la choisit pas, elle vous choisit et, si en cours de route, on passe d'un culte plus grossier à un culte qu'on estime plus pur, d'une foi inférieure à une foi que l'on tient pour supérieure, c'est en vertu de cette ligne de spiritualisation progressive qui traverse les consciences humaines et éveille en elles, sous les décombres de croyances périmées, des croyances plus spirituelles et plus dynamiques.

Nous qui sommes rassemblés ici, nous sommes chrétiens de confession réformée : c'est par ce fait positif que nous participons à la tradition religieuse qui naquit il y aura bientôt deux millénaires sur les bords du Jourdain, dans l'atmosphère créée par les grands prophètes hébreux, du cœur même de Jésus. Quoique son histoire soit des plus incertaines, et pénétrée d'interprétations d'une époque à jamais périmée, toute notre civilisation religieuse porte son indélébile empreinte. Celle-ci se concentre dans l'atmosphère de piétisme et de moralité exigeante où nous avons grandi et dans les méditations de l'âge mûr qui nous ont formés. C'est la grande tradition de l'Occident qui se résume tout entière, selon nous, dans l'immortel quatuor des quatre Evangiles d'où surgit la figure extraordinaire du Fils de l'Homme. La doctrine paulinienne proprement dite, en tant que doctrine, si l'on en excepte le puissant mysticisme qui la traverse, nous paraît d'un autre âge, pénétrée qu'elle est de la scolastique de la synagogue. Beaucoup de nos contemporains, dont nous sommes, sans être superficiels pour autant, restent invinciblement fermés — et cela après mûre réflexion — non au sentiment de leur misère et de leurs fautes, mais à la scolastique paulinienne du péché, quand bien même d'autres affirment que celle-ci commande l'histoire du protestan-

tisme et de ses réveils. Nous n'en contestons point la valeur pour ceux qui y trouvent l'expression adéquate de leurs propres sentiments, nous déclarons seulement qu'à nos yeux, avec Schlumberger, la doctrine de la « victime propitiatoire » n'est pas pour nous « conductrice du courant mystique » ; elle nous semble contraire à l'idée même de la perfection divine ; nous n'y voyons qu'une « tout humaine et naïve équité » [1]. Si nous gardons à la personne du Crucifié et à son action spirituelle un caractère privilégié d'unicité, si elle nous semble insurpassable, nous restons invinciblement fermé aux commentaires dont la théologie dogmatique a cru bon de l'auréoler. Nous nous refusons également à nous réclamer de Jésus, si sublime soit-il, pour minimiser les incontestables et magnifiques influences religieuses qui se sont exercées en dehors de lui par d'autres génies mystiques, sous d'autres climats. Bien au contraire, les extraordinaires similitudes entre « sa parole » et celle des grands mystiques hindous, par exemple, loin de diminuer le message chrétien, en accroissent singulièrement la portée, en vertu même de cette convergence.

Il faut admettre, une fois pour toutes, qu'il n'y a pas en matière de salut spirituel de voie unique : la direction est partout la même, mais les chemins sont divers. Si l'on prétend à une vérité dogmatique, comme c'est généralement le cas dans la pensée ecclésiastique, il ne faut plus parler de vérité, mais seulement d'orthodoxie : la vérité n'est rien en ces domaines, si elle ne signifie pas l'accord complet de l'esprit avec lui-même, le courage moral de ne point affirmer des lèvres ce à quoi l'esprit, sérieusement informé, ne peut décidément plus souscrire. Il est impossible à un moderne qui pense sérieusement et en toute droiture — eût-il une foi capable de « transporter les montagnes » — de conserver certaines croyances de l'âge apostolique, liées à la structure même de la pensée d'une époque à jamais périmée. Il n'y a pas de plus grande témérité que de vouloir remonter le courant de l'histoire, car celui-ci finit toujours par vous rejeter dans sa direction propre. Si grand et admirable que soit Karl Barth par bien des côtés, pour avoir rendu à ses contemporains le sens de ce qu'est l'Eglise chrétienne, nous ne pouvons que souscrire en pensant à lui à ce jugement de Schlumberger : ces esprits « tâchent d'enfermer la religion entre l'idée du péché réduite à ce qu'elle a de plus théorique et l'idée de la rédemption réduite à un événement localisé dans l'his-

(1) *Ouvr. cité*, p. 97.

toire : cage bien construite, mais strictement dogmatique et par suite inhabitable à tous ceux qui n'y sont pas nés, ou qui s'inquiètent de ce qui se passe au dehors » [1]. Nous dirions volontiers avec Cournot, de façon encore plus générale :

« La théologie fait de la croyance un dogme, c'est-à-dire qu'à une idée sur laquelle l'imagination avait encore vaguement prise et qu'animait encore le souffle de la vie, elle substitue une abstraction, un chiffre, un pur concept que la raison a la prétention, sinon de découvrir, du moins de définir ou de limiter. Elle ne supprime pas les ombres, mais les demi-teintes : et trop souvent ses efforts n'ont abouti qu'à amonceler les difficultés, en montrant l'impossibilité de distinguer, de scinder logiquement ce qui ne peut être que senti dans son unité confuse, au fond du cœur humain » [2].

Il y a une certaine façon de dogmatiser sur l'idée du péché, de mettre sur le même pied des fautes vénielles par négligence et des fautes graves ne vous laissant pas en repos, qui fausse le sentiment religieux lui-même et le rend artificiel. Si l'excès catholique des distinctions, qui conduit aux maximes jésuitiques stigmatisées par les *Provinciales* est désastreux, l'excès inverse du protestantisme ne se justifie pas davantage du fait qu'il réagit contre « les facilités humaines ». Autre chose est d'affirmer que toute insuffisance morale est séparation d'avec Dieu, autre chose de croire que « les meilleures et les pires actions ne se distinguent au regard de la perfection que par une nuance de plus ou de moins dans la noirceur » [3]. Autre chose est d'interpréter salut et rédemption en langage de vie intérieure, autre chose de les disposer à la façon d'étages superposés où s'opèrent des miracles qui vous dispensent d'accepter humblement les dures exigences de la vie, les sacrifices et les renoncements qu'on offre à Dieu dans le secret de la « chambre haute ». Si le péché a une signification, ce ne peut être que dans la vie mystique en tant que séparation, rupture avec Dieu. Mais la vie mystique, qu'est-ce donc ?

La vie mystique, c'est la vie secrète de la prière, semblable à ces sources invisibles qui jaillissent sous la mousse des forêts et leur donnent cette intensité de paix qui incline au recueillement, suivant cette belle métaphore de Victor Hugo :

« Le silence dormait sur le velours des mousses... »

(1) *Ouvr. cité*, p. 121. — (2) *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, § 415. — (3) SCHLUMBERGER, *ouvr. cité*, p. 122.

Silence, recueillement passionné, retour sur soi-même par delà le moi, effort de saisir dans les arcanes de l'être l'invisible Présence qui en définit l'essence et en constitue la vection. Recherche infatigable de Dieu déjà présent dans la recherche même... Il n'est pas de « prières mendiantes ». De la prière inquiète de l'angoissé qui tend les bras vers cet Etre profond et l'appelle au secours — car c'est bien « une chose horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède ! » — aux prières de gratitude éperdue qui suivent la délivrance, à ces prières où l'on offre son être intérieur à la purification mystérieuse de Dieu ; des prières et des révoltes de celui qui plie sous le fardeau de son désespoir aux chants de triomphe des martyrs sur « leurs fleuves de souffrance » — aux prières de nos frères d'Allemagne, de Russie et d'ailleurs —, c'est toujours Dieu, Dieu partout, réalité suprême et dernière, qu'on se brise contre elle ou qu'elle vous soulève à des hauteurs sereines où tout prend un aspect d'éternité, où la mort même par moments ne semble que « l'illusion de Maïa »... Qu'elle soit exigence immédiate de sacrifice et de renoncement, perçue dans le silence du recueillement, ou qu'elle soit la main paternelle qui s'abaisse sur vous pour vous pacifier, il suffit qu'elle soit recueillement, méditation concentrée, puis plénitude de communion et d'être, pour se justifier à nos yeux. Esaïe a admirablement peint cette sérénité mystique :

> « C'est là vraiment que l'Eternel est magnifique pour nous :
> Il nous tient lieu de fleuves, de vastes rivières,
> Où ne pénètrent point de navires à rames
> Et que ne traverse aucun grand vaisseau. » (XXXIII, 21.)

Dans son livre profond sur le *Temps vécu* le psychiâtre Minkowski a situé la prière sur son vrai terrain. « La prière », écrit-il, « prend son origine dans l'affirmation de la vie. Aussi la voyons-nous surgir, dans notre vie, là où celle-ci est particulièrement menacée, en présence de la mort, des fléaux ou de cataclysmes, de situations morales mettant notre moi en péril. Qui, pendant la guerre, mis en face du carnage et de la destruction... n'a pas connu la prière... en y trouvant une réponse adéquate à la situation ambiante, en se sentant grandir par sa grandeur et sa puissance ? » (p. 96).

Nous dirons par une image audacieuse que nous sommes priés par Dieu ou que c'est Dieu qui prie en nous, aux grandes heures de la vie mystique ; mais on ne vit pas toujours sur les sommets. Il y a les

heures de magnificence où la prière domine toutes choses à la façon d'un vaste oiseau du ciel survolant les vallées où tombe le crépuscule, et il y a celles où l'oiseau blessé traîne à terre et où ses ailes mêmes l'empêchent de se mouvoir, comme l'albatros de Baudelaire ; l'âme a ses saisons comme la nature, et c'est à la pensée active et à la volonté, à la discipline de soi, de prolonger dans la vie réelle les intuitions révélatrices.

V. Fondant ainsi la vérité de la piété sur l'authenticité de la prière, ne courrons-nous pas le risque d'errer et de prendre pour réalités nos désirs secrets ? Oui, tant que Dieu est conçu comme un curieux personnage juché dans un ciel lointain, qui contemple son œuvre tantôt avec joie tantôt avec amertume, suivant que les hommes s'occupent de lui ou le délaissent, qui rappelle aux hommes son existence redoutable par de subites colères — le Dieu de l'Ancien Testament est parfois terriblement bilieux ! — et les accable de fléaux pour les ramener à lui, mêlant dans ses fureurs vengeresses les innocents et les coupables !... Tout cela confine à l'absurde ou au puéril, comme tout anthropomorphisme conceptualisé qui n'est qu'un tissu de contradictions et aboutit à ces systèmes intenables comme le « supranaturalisme », véritable défi au culte « en Esprit et en Vérité », et dont M. Miéville s'est plu à détailler les incohérences en un livre polémique mais salutaire, bien qu'il ne soit pas du goût de beaucoup.

Toutefois il y a une objection plus grave et de véritable portée, c'est celle du mal sur laquelle un Bergson a passé comme chat sur braise dans cet admirable livre que sont *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. Non pas le péché seulement, mais l'accablante vision schopenhauerienne du mal cosmique : La loi cosmique veut que la vie naisse de la mort suivant un cycle éternel. Un jour le mystère de la vie a surgi sur la planète dans les obscurités profondes de l'ère primaire et du précambrien ; animalcules et plantes sont apparus. Et, dès lors, sans trêve ni repos, l'animal se nourrit de la plante et les animaux se dévorent entre eux. Depuis que l'homme est apparu sur la planète vers le milieu du quaternaire, ce ne sont que guerres et violences, cruautés effroyables ; l'histoire est un grand fleuve de sang et de boue, emportant des milliards de cadavres dans l'oubli de la mort. Supprimez la concurrence vitale, le monde cesse d'exister. Les végétariens par amour ne vont pas encore assez loin dans leur tendresse émouvante pour tout ce qui vit : ils devraient encore s'abstenir

de légumes et de salades, qui sont aussi des produits de la vie ! Et pourtant, lorsque surgit dans ce coupe-gorge universel le règne humain, l'*Homo Sapiens* de Linné, il semblerait que l'homme au moins puisse par la raison s'élever à une collaboration féconde et discipliner la concurrence vitale dont il hérita. Constamment il échoue ; tant de gens ne songent qu'à manger, boire, dormir, qu'à se battre et à goûter aux plaisirs amers de la volupté. Dans le règne humain, partout la douleur et la mort ; Lazare ressuscité par le Christ, selon les Ecritures, a regagné son tombeau où il dort bien cette fois ; ceux-là même qui furent des saints et des sages dorment soigneusement roulés « dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts », pour paraphraser un passage célèbre de Renan. Quant au Christ enlevé dans je ne sais quel ciel, au sens matériel du mot, sa « parousie » ne s'est point produite, annoncée pourtant pour la génération dont il était : les sectateurs du *millénium*, adventistes ou autres, se bornent chaque fois à reculer la date dans l'attente du miracle qui ne se produit pas : ils sont, comme les primitifs, imperméables à la déception !

Et le monde actuel avec sa renaissance du polythéisme national, avec l'échec — momentané peut-être — de la Société des Nations qui fut pour nous l'aurore d'une humaine délivrance, avec ses guerres qu'on fait sans les déclarer, avec ses geôles où croupissent des hommes croyants ou non, avec ses ministres ou dictateurs qui invoquent le secours d'un Dieu qu'ils trahissent ou qui plus simplement lui crachent à la face !... Tout cela ne constitue-t-il pas un défi à la vie elle-même, et ceux-là même qui sont le plus dévoués à l'œuvre de Dieu n'ont-ils pas parfois envie de se prendre la tête à deux mains et de crier au Dieu de la tradition scripturaire : Comment as-tu pu créer un monde pareil ? Vaux-tu donc moins encore que nous dans ta toute-puissance cruelle et impitoyable ?

Ne nous voilà-t-il pas de nouveau au rouet ? Non, si l'on a fait l'effort suprême de méditation vraiment métaphysique, si l'on n'essaie pas de résoudre l'insoluble problème du mal, car la réalité de Dieu s'affirme précisément dans ce contraste, dans cette affirmation des valeurs, dans cette résistance passionnée à considérer le naturel comme normal. D'un côté l'univers mystérieux de la science avec son architecture imposante de lois naturelles aveugles, de l'autre l'univers également mystérieux de la conscience morale, de la vie mystique et rationnelle ; d'un côté la loi, de l'autre la norme ; le fait brutal et l'idéal imprescriptible ; d'une part la vie qui se penche sur la mort,

d'autre part la vie tendue vers la profonde éternité dans laquelle elle baigne en plein flux temporel. Pourquoi sanglotons-nous sur la mort des êtres chéris, puisque c'est la loi fatale des désintégrations biochimiques ? Pourquoi la pensée de notre propre néant nous remplit-elle d'effroi ? Pourquoi maudissons-nous la loi de la concurrence vitale ?

Pourquoi, en un mot, ne nous avouons-nous pas vaincus et ne déclarons-nous pas avec l'*Ecclésiaste* : « Vanité des vanités, tout est vanité » tout, y compris la science, l'art, la raison, l'espérance, la morale et la vie mystique ?

En réalité, nous agissons tout autrement : les pieds dans un monde matériel nous avons la tête dans le monde de l'Esprit ; nous affirmons envers et contre tout le bien contre le mal, le vrai contre le faux, le beau contre le laid ; nous affirmons la réalité d'un monde régi non seulement par des lois tirées des faits, mais par des normes qui constituent le fond même de la Raison, dans ses expressions les plus hautes. Nous déclarons même que c'est là notre seule raison d'être. « Il faut », écrit M. Miéville, « qu'un ordre surhumain transparaisse et s'affirme dans les normes directrices de l'esprit, alors seulement les hommes pourront se comprendre et collaborer dans le respect et l'amour des diversités nécessaires »(1).

Or, c'est précisément la fonction propre et inaliénable de la foi qui fait son authentique vérité, vérité qui se vérifie par la vie même du croyant.

La fonction de la foi et de la mystique consiste précisément à nous élever, nous pauvres et faibles créatures mortelles, au niveau du parfait et de l'éternel, à nous identifier avec ce courant vital profond qui émerge de la vie phénoménale sans se confondre avec elle ; dans la mesure où elle nous astreint à briser les chaînes de notre nature animale, à éclore à la vie de l'esprit, on peut parler de vérité de la foi. Mais les religions positives, avec leurs règles, leurs dogmes, leurs rites et leurs croyances, même les plus hautes, ne sont que des moyens et non des fins en soi ; elles forment les traditions nécessaires dans lesquelles peut naître et se développer la foi véritable ; elles évitent certains écarts dont un mysticisme exalté s'est souvent rendu coupable, mais elles n'ont de valeur durable que par rapport au culte du Dieu vivant « en Esprit et en vérité ». Dès qu'elles deviennent fins en

(1) *Vers une philosophie de l'Esprit*, p. 207.

soi, elles sont comme le « sel qui perd sa saveur ». C'est donc au cœur même du problème du mal, de la souffrance et de la mort que la fonction de vérité de la vie religieuse vient s'insérer et s'affirmer de façon péremptoire.

Par rapport à la raison conçue sous le simple aspect de la causalité et de la légalité naturelles, comme pouvoir logique d'ordonner le monde de la connaissance dans un langage discursif, nous dirons avec Cournot, que la foi est transrationnelle (non irrationnelle ou suprarationnelle), cette raison étant pour la plupart des esprits dénuée de force émotive. Mais par rapport à la raison conçue comme puissance organisatrice de la vie morale, comme fonction des normes qu'elle seule peut fonder et justifier et qui n'ont aucune réalité en dehors d'elle, nous déclarerons que la foi est la plus rationnelle de toutes les activités humaines, puisqu'elle affirme que l'ordre de la perfection suivant des normes — absolues dans leur fonction, bien que relatives dans leurs structures — n'est pas une simple vue de l'esprit, mais la plus fondamentale des réalités, l'être véritable qui installe sa lumière au cœur même de l'action droite et de la pensée scrupuleuse. Dès lors la parabole du « grain de moutarde » prend toute sa signification spirituelle : « Le royaume des cieux est semblable à un grain de moutarde,... la plus petite de toutes les semences..., mais quand il a poussé, il devient un arbre, en sorte que les oiseaux du ciel viennent faire leurs nids dans ses branches » (Mat. XIII, 31 s.).

On nous permettra pour terminer de paraphraser quelques mots de notre vénéré maître, M. André Lalande[1], et de dire avec lui : « Il n'est pas étonnant que cette image de la raison ait soulevé contre elle les instincts, conscients ou ignorants d'eux-mêmes, l'esprit de conquête, l'ivresse du luxuriant, en un mot « l'amour de la vie qui s'indigne de tant de discours » et qui ne tolère pas volontiers qu'on lui enseigne le renoncement ».

JEAN DE LA HARPE.

(1) *Revue philosophique*, sept.-oct. 1937, p. 27.