

Études philosophiques : de quelques caractères de la recherche philosophique [suite et fin]

Autor(en): **Miéville, Henri-L.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **40 (1907)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379812>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

III. De quelques caractères de la recherche philosophique.

(Suite et fin¹.)

PAR

HENRI-L. MIÉVILLE

Il est une question que nous avons laissée dans l'ombre jusqu'ici et dont nous devons marquer la place en terminant. C'est celle qui concerne le rapport du moi individuel avec l'esprit absolu. Elle est d'un intérêt spécial, car elle nous conduira, croyons-nous, à relever et à interpréter une nouvelle fonction du moi, la *fonction religieuse*.

Nous ne connaissons la vie de l'esprit que pour autant qu'elle s'est déployée en des consciences individuelles et là nous la voyons se scinder en des activités diverses : activité intellectuelle, morale, esthétique. Ces fonctions ne sont pas indépendantes les unes des autres. Mais leur solidarité réciproque n'empêche pas les conflits de se produire. Alors l'unité n'apparaît plus comme un fait, elle devient l'objet d'une tendance, d'une volonté plus ou moins consciente qui aspire à réaliser l'harmonie de la vie intérieure. Idéal chimérique et tendance incompréhensible, s'il n'existe pas un principe d'unité à la base de cette diversité de fonctions qui constitue notre moi.

¹ Voir la livraison de novembre 1906, pag. 509 et suiv.

On serait tenté, au premier abord, d'identifier ce principe avec le moi lui-même. Mais à tort; nous avons développé au cours de cette étude des considérations qui tendent à prouver le contraire: dans aucune de ses fonctions essentielles, le moi ne se suffit à lui-même. Quelle que soit, en effet, la part de l'élément subjectif dans nos jugements, nous attribuons à la vérité, au bien, à la beauté, une valeur qui n'est pas seulement individuelle. Par conséquent le principe d'unité qui relie les différentes activités du moi dépasse en même temps le moi individuel. D'un côté il fonde la relation du moi avec l'objet, et, de l'autre, sa relation avec les autres sujets. En ce sens nous pouvons lui appliquer la désignation d'*esprit universel et absolu*. Nous l'appelons *universel*, parce que, sans lui, les esprits individuels ne pourraient pas se constituer comme tels; ils resteraient sans communication entre eux et sans relation avec l'objet, autrement dit, ils s'évanouiraient dans le néant. Nous l'appelons *absolu*, parce que rien n'existe pour nous qui ne soit relatif à l'esprit; il intervient dans toute perception et dans toute définition d'une réalité quelconque, dans toute affirmation d'une loi ou d'une fin. On ne peut pas lui chercher une cause hors de lui-même, car une relation de cause à effet n'est concevable que grâce à lui et pour autant qu'il existe.

Ainsi nous arrivons à cette conclusion que le moi ne réalise sa propre unité qu'en réalisant son rapport avec l'esprit absolu: d'où il suit que la parfaite harmonie intérieure implique la parfaite harmonie du sujet individuel avec l'esprit absolu, et, par son intermédiaire, avec le monde donné et avec les autres sujets. C'est là un idéal qui n'est jamais définitivement réalisé dans le cours de notre vie où il rencontre de formidables obstacles. Mais un idéal dont on pourrait dire à un moment donné qu'il est tout entier réalisé, ne saurait être notre fin suprême, puisque à partir du moment où cette fin serait atteinte, nous perdriions toute raison de vouloir et toute raison d'être, n'ayant plus aucun but à nous proposer. L'idéal dont nous parlons apparaît, de par sa nature même, comme le principe directeur d'un déve-

loppement auquel il n'est pas nécessaire de fixer un terme.

Cela étant, nous appelons *fonction religieuse* les actes par lesquels le moi prend conscience de son rapport avec l'esprit universel et absolu. Ce rapport qui est à la base de tout acte de connaissance, de toute volonté du bien, de toute création de beauté, détermine notre effort vers l'idéal et fonde notre unité personnelle. Ce qu'il y a de spécifique dans l'acte religieux, c'est une concentration de tout l'être, un mouvement intérieur qui porte le moi à se rattacher à son principe. Par l'acte religieux, il se dépasse en quelque sorte lui-même, il franchit les bornes de l'existence purement subjective pour vivre d'une vie plus large, il s'élève au-dessus des égoïsmes qui appauvrissent et qui tuent, au-dessus des contingences qui font paraître notre vie fugitive et vaine, et il trouve dans son rapport avec l'esprit absolu la loi suprême de son être.

La religion, ainsi comprise, ne se confond pas avec un système de vérités imposées, ni avec un ensemble de préceptes obligatoires ou avec des émotions d'un genre particulier. La question religieuse ne se formule pas comme suit : « Croyez-vous à la vérité de tel dogme ? Pensez-vous que tel fait soit réellement arrivé ? Possédez-vous tel ou tel sentiment et vous pliez-vous à telle ou telle règle consacrée par la tradition religieuse ? » Mais : « Voulez-vous vous associer à l'œuvre de l'esprit ? Voulez-vous que l'esprit soit ? » Répondre à cette question affirmativement ou négativement *et y répondre par l'action*, c'est se décider pour ou contre Dieu. Dans la religion de l'esprit, il ne saurait être question, on le voit, ni de rites salutaires, ni de privilèges nationaux, ni de soumission aveugle. Elle prend possession du plus profond de l'être, elle vit dans ce qu'il y a en nous de plus personnel. Il faut s'y engager ou bien renoncer à la vie de l'esprit, arrêter la pensée et s'anéantir moralement, à moins de rester suspendu entre les deux pôles, dans le vague et la perpétuelle contradiction de soi-même.

Nous n'avons pas à caractériser ici les formes spéciales que peut prendre le rapport religieux et leur évolution historique. Nous voulions simplement marquer la place du pro-

blème religieux et le définir en termes généraux. Si notre manière de voir est exacte, la métaphysique trouve son couronnement dans une *philosophie de la religion* et réciproquement, la philosophie de la religion, comme la théorie de la connaissance, comme la morale et comme l'esthétique, ne s'achève que dans une métaphysique¹.

Peut-être nous fera-t-on le reproche d'avoir développé *une* métaphysique sous prétexte de définir *la* métaphysique. Pouvions-nous l'éviter ? Formuler avec quelque précision les problèmes de ce genre, n'est-ce pas dans une certaine mesure en préjuger forcément la solution ? Peut-être aurions-nous dû remplacer plus souvent la forme catégorique de nos thèses par une forme moins affirmative, puisqu'il s'agissait surtout de poser et de définir les questions et non pas de fournir une doctrine complète.

Remarquons d'ailleurs que la théorie qui vient d'être esquissée à grands traits fait comprendre l'évolution philosophique. Avant de se prêter à l'analyse et à la synthèse intellectuelles, la vie de l'esprit a dû se réaliser pratiquement et se déployer dans l'histoire. Cela ne s'est pas fait d'un coup, mais lentement et laborieusement à travers une suite de progrès et de reculs partiels. A certaines époques, par le génie d'une race ou d'un homme, elle s'est enrichie d'éléments nouveaux. Ainsi la Grèce apporta la révélation de la beauté et fut l'éducatrice de la pensée ; avec le christianisme, un idéal de justice et de fraternité se leva dans la conscience humaine comme une aurore nouvelle, l'au-delà s'ouvrit aux vastes espérances qui soulèvent l'âme au-dessus des tristesses présentes ; la science moderne enfin agrandit les horizons terrestres et vint soumettre les esprits à sa discipline sévère.

Une autre conséquence de la conception à laquelle nous sommes arrivés, c'est que le philosophe, sous peine de faillir à sa mission, doit être humain dans le sens le plus large possible. Moins il sera complet, plus il y aura pour lui

¹ Voir la note à la fin de l'article.

de chances d'erreur. Mais où est l'homme, où est le philosophe qui puisse se flatter d'embrasser toutes les activités humaines dans une égale compréhension? L'un aura un sentiment plus vif des exigences de la pensée scientifique, un autre aura l'esprit tourné vers les problèmes pratiques, un troisième comprendra mieux les aspirations religieuses; bref, l'un aura besoin d'être complété par l'autre. Mais compléter, ce n'est pas simplement placer côte à côte, c'est mettre en communication intime, c'est relier par un principe commun. Et voilà précisément la tâche à la fois théorique et pratique qui incombe à la philosophie.

Nous sommes maintenant en mesure de préciser le caractère et les conditions de la certitude philosophique : il n'y a pas de vérité sans accord des intelligences, tel est le postulat dont on se sert parfois pour opposer une fin de non recevoir à toute doctrine philosophique qui ne serait pas universellement reçue. Sous une apparence de rigueur, il y a dans ce procédé beaucoup de superficialité. L'accord de toutes les intelligences est parfaitement invérifiable, car nous ne connaissons jamais qu'un nombre d'hommes relativement restreint. A ce taux-là nous ne serions pas même sûrs des vérités mathématiques. Et puis, ne faudrait-il pas tenir compte de la qualité des intelligences et de bien autre chose encore, s'il s'agit de problèmes aussi complexes que ceux de la philosophie? Qui donc prétendrait que la majorité fait loi pour décider de la vérité? — Pourtant il y a dans ce critère de l'accord des esprits une idée juste et profonde : la vérité n'est pas à bien plaire, elle n'a pas pour mesure les désirs et les volontés individuelles, elle n'est pas diverse et contradictoire, elle est une. Mais cette unité ne consiste pas dans l'accord empirique des intelligences, accord toujours plus ou moins précaire et jamais absolument vérifiable. Ce qui est postulé par l'idée de vérité, c'est l'accord *en principe*. Lorsqu'un esprit individuel est en désaccord avec d'autres ou avec le sentiment commun, ce fait ne prouve pas qu'il soit dans l'erreur, mais s'il est dans la vérité, cette vérité est valable

en principe pour tous et il faudra qu'elle établisse son bon droit, en se montrant capable de conquérir d'autres intelligences et d'autres consciences.

De quelle nature sera donc le critère de la vérité? Il ne réside exclusivement ni dans la certitude subjective, ni dans le consentement des esprits, mais plutôt dans le rapport de l'un et de l'autre facteur, car on devra tenir compte de tous deux. Ce rapport n'est pas une quantité fixe, arrêtée et définissable une fois pour toutes. La certitude individuelle aspire à se communiquer et à devenir une certitude collective; c'est là une épreuve dont elle sort diminuée ou fortifiée et à laquelle elle ne peut pas se soustraire. Ainsi les conditions mêmes de la certitude attestent *l'unité essentielle du monde de l'esprit* et nous montrent que cette unité doit être conçue à la fois comme un fait et comme un devenir: elle tend à être, elle *se fait* parce qu'elle est; elle est, parce qu'elle aspire à se réaliser dans le monde de l'histoire, à travers les divisions et les luttes. C'est le problème que nous avons déjà rencontré sur notre chemin et dont la discussion incombe à la métaphysique.

De ces considérations sur la certitude découle une conséquence pratique importante au point de vue de la méthode: c'est l'obligation, pour le philosophe, d'exercer un contrôle sévère sur sa pensée. Puisque le sentiment individuel n'est pas par lui-même une garantie suffisante de la vérité entrevue, il s'agit de soumettre celle-ci à une double épreuve: il faudra la faire combattre loyalement contre les objections qui surgissent dans notre propre pensée et contre celles qu'on nous suggérera du dehors. La loyauté, en cette matière délicate, consistera dans une attitude intérieure qui nous fera consentir à l'avance au sacrifice même douloureux d'une idée ou d'une croyance dont le bon droit nous paraîtra problématique. L'esprit philosophique n'est donc pas un esprit d'orgueil qui permettrait à l'individu de se retrancher dans un isolement superbe, et de rendre des oracles infaillibles au nom de la « raison pure ». Il est également éloigné du scepticisme qui désespère de la vérité et de l'autoritarisme qui

prétend l'imposer du dehors. Scepticisme et dogmatisme se rencontrent en un point : ils se font de la vérité la même idée, car ils la conçoivent comme une sorte d'entité sans lien nécessaire avec l'esprit, formule abstraite et immuable planant au-dessus des choses et non pas processus vivant de la pensée qui réalise son être. Voilà pourquoi le scepticisme considère comme une défaite l'impossibilité où se trouve l'esprit humain d'enclorre la réalité en des formules définitives, et voilà pourquoi le dogmatisme philosophique et religieux demande ces formules à une mystérieuse faculté d'intuition métaphysique ou bien à une révélation surnaturelle.

Mais ce n'est pas impunément que l'on méconnaît ainsi la nature de la vérité. Le sceptique qui se sert de la pensée pour détruire systématiquement l'œuvre de la pensée, contredit sa théorie en cherchant à l'établir; l'autoritaire qui prêche la déchéance de la raison humaine ne s'aperçoit pas que ses dogmes portent tous l'empreinte de cette raison. Enfin la parenté d'esprit qui existe entre le scepticisme et le dogmatisme fait comprendre pourquoi l'on passe si facilement de l'un à l'autre : pour l'un et pour l'autre, la vérité a sa garantie dans une circonstance extrinsèque, qui est tantôt une tradition sacrée, tantôt l'accord empirique des intelligences. Aussi les deux méthodes soulèvent-elles la même objection : en choisissant un critère de la vérité soi-disant indépendant de nous, n'avons-nous pas affirmé par un acte positif de pensée que l'autorité décisive réside en nous ? En effet, qui nous garantit que le critère choisi sera le bon ? Et qui tranchera entre les autorités rivales et contradictoires ? Ce ne peut être l'autorité. Donc il n'existe pas, pour nous, de vérité qui ne soit notre œuvre, — c'est ce que méconnaît le dogmatisme, — mais pas de vérité non plus qui ne soit l'œuvre de Dieu, puisque en cherchant la vérité valable pour tous, l'individu réalise son rapport avec l'esprit universel, — c'est ce que méconnaît le sceptique, lorsqu'il professe un subjectivisme absolu.

NOTE

Quelques mots encore à propos du problème religieux dont nous avons parlé au cours de cette étude. On se demandera sans doute si notre définition du rapport religieux s'accorde avec les résultats d'une étude empirique des phénomènes de cet ordre. L'examen de cette question appartient plus spécialement à la *philosophie de la religion*. Nous nous bornerons à quelques remarques.

La loi la plus générale qui semble présider à l'évolution religieuse, c'est la tendance de la religion à devenir de plus en plus intérieure et spirituelle. Les représentations primitives et grossières font place à des symboles épurés qui proposent à l'homme un idéal plus élevé. A l'origine de nos civilisations, selon toute probabilité, le caractère religieux appartenait à une quantité d'actes et d'objets qui avaient un intérêt pour la communauté ou pour les individus. L'évolution religieuse produira d'abord une séparation plus nette du sacré et du profane ; ce sera l'âge du légalisme et de la théocratie, qui donne à la religion plus de dignité et des formes plus précises. Mais le dualisme impliqué dans cette conception aboutit à des conséquences funestes ; il finit par produire le formalisme vide et l'anarchie morale. Une nouvelle synthèse devient nécessaire, mais cette synthèse n'est possible que si la religion cesse d'être une institution politique réglant les diverses activités humaines du dehors et à coups d'autorité, car l'unité obtenue par des procédés pareils est factice et précaire. Pour rendre possible une unité réelle, il faut que la religion s'établisse au centre même de la personnalité, en d'autres termes, il faut qu'elle achève de s'intérioriser. Historiquement cette révolution religieuse se rattache à la personne de Jésus. Il ouvre une ère nouvelle, mais les anciennes formes de religion ne disparaissent pas avec lui ; une lutte s'engage entre elles et l'esprit nouveau et cette lutte se poursuit encore aujourd'hui.

De nos jours la culture et la civilisation modernes, le développement des sciences et des arts, l'immense essor de l'industrie et les problèmes économiques souvent douloureux qui en sont résultés, imposent à la religion de l'esprit des tâches inconnues à l'époque de Jésus. Il s'en faut qu'elle ait pénétré et lié en un tout harmonieux ces formes nouvelles de l'activité humaine et pourtant, plus que jamais, l'homme a besoin d'un principe d'unité pour

échapper à l'anarchie mortelle. La religion peut-elle remplir ce rôle et à quelles conditions ? Ce ne sera pas, certes, en se cantonnant dans quelque tradition intangible ou dans quelque spécialité pieuse pour ignorer et dédaigner le reste.

Les rapports de la religion et de la science nous serviront d'exemple. On connaît leur antagonisme séculaire. Il s'explique en partie par le fait que les sciences sont nées à une époque où la tradition chrétienne s'était dès longtemps consolidée en un système de dogmes réputés immuables. Le travail scientifique fut tout d'abord suspecté, puis toléré parmi les activités profanes et avec de nombreuses restrictions. La Réforme abolit en principe la distinction du sacré et du profane, conformément à l'esprit du Christ dont elle se réclamait. Mais le travail scientifique n'en continua pas moins à être considéré comme une sorte de hors d'œuvre sans lien essentiel avec la fonction religieuse. On ne cessa pas de s'en défier, de prendre à son égard une attitude défensive, bref le dualisme subsista sous des apparences de conciliation. Il ne sera surmonté que le jour où l'on ne songera plus à opposer l'une à l'autre une vérité « révélée » et une vérité « purement humaine ». Il n'y a pas de vérité « purement humaine » dans le sens où ces mots sont employés ici. Toute recherche de la vérité, — quels qu'en soient les résultats, — est une affirmation implicite et une réalisation partielle de notre rapport avec Dieu, c'est-à-dire avec l'esprit absolu. Ainsi la religion peut s'accorder avec la science, mais à la condition de *s'incorporer son principe*, et de lui servir ainsi de fondement ultime, sans prétendre exercer un contrôle sur ses résultats. Elle donnera à la vie moderne l'unité qui lui manque, mais seulement si elle achève partout son évolution vers l'intériorité pure, si elle devient et si elle reste la religion de l'esprit.

Une objection se présente ici : le progrès vers l'intériorité ne risque-t-il pas d'aboutir à une forme de religion qui n'a plus rien de commun avec les formes historiques ? Pourquoi les réunir sous un même vocable, pourquoi parler encore de religion ? Nous n'en aurions pas le droit, en effet, si la religion changeait absolument de nature en évoluant dans la direction indiquée.

Mais il ne nous semble pas que cela soit le cas. Pour nous en convaincre passons en revue quelques-uns des caractères principaux qui se retrouvent dans la plupart des religions historiques. Toute religion crée un lien de *solidarité* entre un moi et un

non-moi et fait sortir l'individu de son isolement. La religion de l'esprit affirme la solidarité essentielle de tous les êtres qui participent à la vie de l'esprit. Les traditions religieuses se présentent avec un caractère d'*autorité* qui exclut toute discussion aux yeux de leurs adeptes, elles réclament la soumission de l'intelligence et de la volonté. La religion de l'esprit ne supprime pas l'autorité, mais elle en modifie le caractère. Elle exige la soumission aux autorités *intérieures*, seules universelles et sacrées, seules capables de produire des convictions sincères et fortes. Loin de prôner un individualisme et un subjectivisme sans frein, elle voit dans l'existence de ces autorités intérieures la condition de toute vie personnelle, de toute vérité et la preuve de l'essentielle unité du monde de l'esprit. Mais cette unité est de telle nature que si, à certains égards, elle paraît un fait, à d'autres, elle se présente comme un but à poursuivre, comme un *idéal*. Il en découle deux conséquences importantes : la religion de l'esprit nous fournit un *principe d'action*, une morale, enfin elle est, par sa nature même, soumise à un développement historique. N'essayez pas de la déduire de quelques vérités générales, comme le rationalisme l'a tenté. Ce ne sont pas des raisonnements abstraits, mais des personnalités vivantes qui marquent les étapes de son évolution : avant de se traduire en idées, la religion est un événement de la vie intérieure.

Ce n'est pas tout ; puisqu'au-dessus des individus il y a l'esprit absolu, la religion de l'esprit proclame une *dépendance*, mais cette dépendance est le fondement de notre autonomie, parce que, sans elle, la vie de l'esprit, dépouillée de ses normes universelles, s'évanouit dans la subjectivité pure. L'homme qui cherche la vérité et qui s'incline devant elle, lorsqu'il pense l'avoir trouvée, n'abdique pas sa personnalité, il la conquiert au contraire. Il en est ainsi du rapport religieux : dépendance et liberté sont ici les termes d'une synthèse indissoluble. Dans l'histoire des religions, nous les voyons revêtir des formes diverses et s'exprimer en des symboles variés. Ils se combattent souvent et ne peuvent s'unir que dans la religion de l'esprit. Toute définition de Dieu qui ne le met pas en rapport intime avec la vie de l'esprit en nous, risque de faire de nous des esclaves courbés devant un maître dont on ne parvient pas à comprendre les droits, — et de la religion quelque chose de surajouté et de secondaire qui ne fait pas corps avec notre être véritable.

Un trait caractéristique de beaucoup de religions, c'est leur amour du *surnaturel*. Ce phénomène est si frappant qu'un philosophe contemporain (M. GOURD dans *Les trois dialectiques*) a pu désigner le « hors la loi » comme l'objet même de la religion. La définition, cependant, ne nous paraît pas complète : si l'on considère les religions historiques, on trouve que le hors la loi n'est l'objet exclusif que des religions inférieures, les autres reconnaissent un caractère religieux à la loi, à l'ordre du cosmos et à la règle morale. Il nous semble qu'ici encore la religion de l'esprit opère la synthèse. Elle s'attache à un hors la loi, mais non pas, croyons-nous, à un hors la loi qui serait l'élément incoordonnable des phénomènes, ni à un hors la loi qui concernerait leur mode de production, comme le statue le supranaturalisme traditionnel. Nous ne constatons jamais que des hors la loi provisoires et fuyants, à moins de rentrer en nous-mêmes, alors nous trouvons que l'idée de loi est elle-même relative à notre esprit et nous prenons conscience d'un hors la loi dont nous sommes immédiatement certains. Mais l'esprit individuel ne se suffit pas à lui-même, il ne se constitue comme tel qu'en réalisant son rapport avec l'esprit universel et absolu, sans lequel il n'y a pas de vérité. Et voilà le hors la loi religieux. Il n'est pas le contraire de la loi, il en est la condition. Au lieu d'opérer une disjonction radicale, nous obtenons une synthèse où l'un des termes est subordonné à l'autre. Dès lors, sans heurter l'esprit scientifique, le hors la loi religieux nous délivre de l'effrayante et trompeuse vision d'un monde sans âme, d'une réalité absolument étrangère à l'esprit, sans raison, sans ordre et sans progrès. Enfin il fonde notre autonomie morale, car dans la mesure où nous vivons de la vie de l'esprit, nous sommes créateurs avec Dieu. Quant aux miracles des traditions populaires, — à ceux du moins qui ont un intérêt religieux, — ils sont l'expression symbolique et naïve de la croyance à la souveraineté de l'esprit. Ainsi la religion de l'esprit, telle que nous l'avons conçue, ne nie pas le surnaturel, mais il nous semble qu'elle doit en élargir le sens, de manière à éviter l'écueil du supranaturalisme traditionnel : le surnaturel c'est l'esprit et tout ce qui, dans le monde, apparaît comme une œuvre de l'esprit.

Il nous reste à dire un mot de la *prière*, qui joue un si grand rôle dans les religions supérieures. Conserve-t-elle une signification au point de vue où nous nous sommes placé ? Et quelle est

cette signification? La prière est-elle le moyen d'obtenir que Dieu conforme sa volonté à la nôtre? Nous permet-elle d'agir à distance sur les hommes et sur les choses par l'intermédiaire de la toute-puissance divine? N'est-elle pas plutôt le moyen de conformer notre volonté à celle de Dieu? Cette conception s'accorde mieux avec notre définition du rapport religieux. Dira-t-on qu'elle n'a plus d'analogie avec la pratique qu'on désigne ordinairement sous le nom de prière? Nous ne le pensons pas, car il nous semble que toute prière vraiment religieuse, quelque forme qu'elle prenne, est un acte solennel par lequel le moi se recueille et, selon les lumières qu'il possède, prend conscience de son rapport avec Dieu et s'associe à l'œuvre de l'esprit dans le monde. Acte de confiance et d'obéissance, mais aussi acte de souveraine liberté impliquant un engagement intérieur, la prière retrempe et multiplie les énergies de l'âme; elle intensifie son rayonnement spirituel.

Ces remarques suffiront-elles pour montrer qu'une philosophie de la religion comme celle dont nous avons esquissé plus haut les grandes lignes, s'accorde avec les faits de l'histoire religieuse et nous permet de les interpréter sans leur faire violence? Nous n'avons pas la naïveté de l'affirmer. Des essais de ce genre sont toujours soumis à de nombreuses chances d'erreur. Celui-là les jugera avec indulgence qui pensera comme nous qu'il faut oser courir le risque de l'erreur, si l'on veut chercher la vérité.
