

Défense de la spiritualité : notes sur l'idéalisme de M. Brunschvicg

Autor(en): **Robert, Adolphe**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **21 (1933)**

Heft 87

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380234>

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.

DÉFENSE DE LA SPIRITUALITÉ

NOTES SUR L'IDÉALISME DE M. BRUNSCHVICG

Aucune pensée ne s'abstrait de son milieu. Pour la mieux comprendre, il faut la situer. L'idéalisme critique est né de la réaction contre le matérialisme scientifique qui fleurissait à la fin du siècle dernier. Le mot d'ordre était alors : expliquer le supérieur par l'inférieur. Tout en sort. L'homme vient de la monère. La pensée est le produit du cerveau. Le jugement naît de l'association fortuite des images. L'émotion morale dérive du plaisir. N'était-ce pas nier l'action de la liberté humaine et de la grâce divine ? Si la science, athée et fataliste, ne rassurait ni le cœur, ni la conscience, du moins remplissait-elle le savant de la joie orgueilleuse du savoir. En ramenant tout à la matière, elle se trouvait apparemment sur un terrain solide. Lui abandonnant le droit à l'objectivité, des spiritualistes revendiquèrent pour l'esprit le domaine intime de la conscience. Edmond Scherer écrivait : « La conscience, souveraine dans le domaine subjectif de la morale, ne peut entrer comme un élément objectif dans le système des choses humaines qu'en se soumettant à ce contrôle et à cette discussion qui résultent du rapprochement même de tous les éléments de la réalité » (1). L'écho de ce conflit douloureux retentit encore dans la philosophie religieuse d'Auguste Sabatier.

En réalité, le matérialisme scientifique n'était qu'une métaphysique déguisée. Des savants et des philosophes s'en avisèrent et firent la critique de son déterminisme absolu. D'aucuns, impatientes de

(1) BRUNSCHVICG, *Nature et liberté*, p. 95.

secouer le joug d'une science inhumaine, déclarèrent sa faillite. Poincaré ne les encourageait-il pas en prenant pour axiome, celui — non de vérité — mais de commodité? Dès lors la vague du mysticisme et du pragmatisme déferla sur les esprits. Les droits du cœur et de l'action couvrirent une marchandise équivoque. A la religion tolstoïenne de la pitié s'opposa l'amoralisme d'un Nietzsche, tandis que les religions rivales reprenaient la lutte séculaire pour l'hégémonie de la vérité. C'était aboutir à une impasse. N'avait-on pas commis l'erreur de s'éloigner de la science sans examiner son vrai visage? Elle n'a pas sombré dans la faillite du scientisme. Ses principes, ses méthodes, ses instruments se sont de plus en plus enrichis et perfectionnés. Le pessimisme d'un Le Dantec ne se comprend plus. La science n'est pas contraire à la spiritualité. Elle montre la puissance inventive de l'esprit, son désintéressement et sa force d'union compréhensive. Elle crée une conscience intellectuelle qui, selon M. Brunschvicg, « devient capable d'appuyer et d'éclairer les progrès d'une conscience morale et d'une conscience religieuse, se libérant des préjugés égoïstes et des traditions littérales »⁽¹⁾. Si les croyants ne lui demandent que de ne pas contredire leurs aspirations spirituelles, l'idéalisme brunschvicgien lui prête en plus une valeur éminemment morale et religieuse. Il ne lui déplairait pas qu'on parlât d'une morale et d'une religion de la science.

* * *

Intellectualisme. L'importance que M. Brunschvicg accorde à la science est en liaison avec son intellectualisme. L'intelligence assure-t-elle l'unité de l'esprit? Sans doute que dans le jugement, la décision et le sentiment, elle est partout à l'œuvre. La psychologie a abattu les cloisons factices qui séparaient les facultés spirituelles. Mais de leur communauté d'action peut-on conclure au primat de l'intelligence? La thèse est gratuite, paradoxale même. Ne faudrait-il pas prouver qu'elle caractérise toute l'activité spirituelle? Mais autant vaudrait croire que « c'est le volant qui fait tourner la machine »⁽²⁾. C'est tout aussi légitimement qu'on insiste sur la part du sentiment et de la volonté dans l'élaboration de la pensée. A l'intellectualisme se sont toujours opposés le volontarisme et le

(1) *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 614. — (2) HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 18.

mysticisme. Les verrons-nous figurer définitivement sur le tableau des antinomies, auquel Kant se complaisait pour confondre la raison spéculative? Leur dogmatisme paraît suspect à l'esprit qui pose non la subordination, mais la coordination de nos facultés. La raison implique dans son unité la richesse et la variété des attitudes spirituelles que sollicite la vie.

C'est dire que la science n'éclaire pas toute la vie de l'esprit. M. Brunschvicg a marqué d'ailleurs la valeur morale de la vie esthétique, qui devance la science et prépare l'amour désintéressé. L'émotion de beauté, à la différence des passions humaines, au lieu de troubler l'équilibre de la conscience, l'épure et l'enrichit. Mais intégrer l'émotion à la conscience, n'est-ce point infirmer la thèse intellectualiste qui fait du jugement l'essence de l'activité spirituelle?

Cette première concession doit être suivie d'autres. La vie morale a aussi sa vie propre. Max Scheler, dans sa pénétrante analyse de la morale kantienne, a mis en lumière son activité particulière. Nullement assimilables aux lois rationnelles, les valeurs sont saisies par le cœur, pour reprendre une expression chère à Pascal⁽¹⁾. Qu'on songe à l'amour de l'enfant pour sa mère. Avant de le comprendre, il en vit. Dans la vie morale, l'intuition précède la signification intellectuelle.

Faisant abstraction de leur source, dira-t-on que l'honnête homme se comporte à l'égard des valeurs comme le savant vis-à-vis des lois scientifiques? Ils sont, il est vrai, des ennemis communs du dogmatisme autoritaire dont la morale kantienne n'est pas entièrement exempte. La rigueur de son légalisme évoque le dressage des milices prussiennes. La vie morale implique de la souplesse et aspire à l'autonomie. De même que l'intelligence, la conscience ne consent qu'à elle-même. Mais n'oublions pas que le problème de l'action morale est dominé par le devoir. La science l'ignore. N'est-ce pas Henri Poincaré qui faisait remarquer que la morale scientifique était un non-sens? De prémisses à l'indicatif on ne peut tirer aucun impératif. Les lois de la science ne sont pas des ordres donnés à la nature, ni à nous-mêmes. Elles sont sans cesse révisées. Parler de respect à leur égard ne signifie rien. La foi du savant ressemble à la foi de l'hérétique, qui cherche toujours et qui n'est jamais satisfaite. Dans la vie morale, au contraire, les valeurs — bien qu'évoluant au contact de l'expérience — participent à l'absolu du devoir. Leur désobéir est

(1) *Der Formalismus in der Ethik*, p. 260 ss.

plus que se tromper. Ce qui est bon ne se confond pas avec ce qui est vrai et le mal se distingue de ce qui est faux. Entre la raison pratique et la raison théorique, la différence n'est pas que dans leur objet, elle est aussi dans leur activité.

M. Brunschvicg incorpore la religion à la vie de l'esprit. Est-elle une forme de la conscience intellectuelle? Ce le semble. En remontant à la source de la vérité et de l'action morale, l'esprit découvre un principe de communion sans lequel ne se comprendraient ni la vérité du jugement de coordination intellectuelle dans la science, ni la justice d'un accord réciproque entre les volontés. Une telle constatation n'est pas encore religieuse si elle ne nous affecte pas. La religion est ressentie par le cœur. La conscience religieuse implique donc une expérience, « un sentiment intellectuel unique de présence » comparable à celui de la beauté. Cette expérience est-elle intellectuelle? Si le jugement caractérise l'intelligence, elle devrait être formulée par lui. Or l'esprit s'en trouve empêché, car le principe d'unité qui la provoque est situé au delà du monde concret de la raison agissante. « L'intériorité absolue de ses parties la condamne à ne pas sortir de son indécomposable unité. »⁽¹⁾ Malgré cet aveu, M. Brunschvicg affirme que « la causalité du vouloir divin se résoud par le progrès de l'analyse rationnelle dans une *action* de présence qui s'exerce non plus de personne à personne, par delà l'extériorité des mois, mais d'esprit à esprit, dans l'intimité de l'intelligence qui fait la vérité de l'amour »⁽²⁾. Il est permis d'imaginer qu'un puriste tel que M. Benda qualifierait de trahison de clerc le glissement que M. Brunschvicg imprime à la divinité, en passant du plan de l'Idée pure à celui de l'esprit. D'une philosophie qui n'admet aucune antinomie, il appert qu'en voulant donner une solution satisfaisante de l'expérience religieuse, elle découvre des problèmes insolubles, sinon contradictoires. L'expérience prétendue intellectuelle décevra les esprits religieux et ne contentera pas les intelligences pures. Pour les premiers, elle n'aura ni chaleur, ni efficace. Et c'est comme une survivance de la mentalité préscientifique qu'elle apparaîtra aux derniers. Sur le plan du savoir mathématique, l'abstraction de l'Unité unifiante n'est-elle pas écartée par l'exigence rationnelle de réciprocité et de totalisation à laquelle répond la cosmométrie d'Einstein?

Remarquons aussi que la vie religieuse va au delà de l'expérience

(1) *La modalité du jugement*, p. 89. — (2) *Revue de métaphysique et de morale* 1932, p. 36.

emportée par l'élan de la foi. Elle ne se situe pas sur le plan de la vérité qui se vérifie. Ne réclamons pas d'elle ce qu'on est en droit d'exiger de la science — encore qu'à l'égard de ses propres postulats elle ne puisse rien prouver. La foi anticipe sur l'avenir et se transporte dans l'éternité. N'est-ce pas elle qui anime M. Brunshvicg, lorsqu'il cherche la trace d'un progrès de la conscience dans l'histoire de la civilisation occidentale? Le progrès aurait-il une signification, s'il ne désignait pas un but mystérieux, invérifiable, que la foi attend avec fermeté?

La conscience intellectuelle n'assure pas, à elle seule, l'unité de l'esprit. Combien diverses sont l'attitude du savant, celles de l'artiste, de l'honnête homme et du mystique. Peut-on les harmoniser? Ce fut, comme on le sait, la préoccupation de Boutroux, d'assouplir la raison, de l'amplifier pour y intégrer les différentes activités de la vie spirituelle. L'intellectualisme ne peut y prétendre. Notons qu'à la continuité de la conscience intellectuelle, M. Brunshvicg oppose la discontinuité des états de conscience. Dans l'histoire et la psychologie, la mentalité scientifique marque une apparition nouvelle. Ni la mentalité primitive, analysée par M. Lévy-Bruhl, ni la connaissance logique, codifiée par Aristote, ne franchissent le seuil de la vérité. Entre elles et le savoir mathématique, il y a un fossé. Devant ce refus si net de relier nos états de conscience, la raison n'abdiquera pas facilement. N'est-il pas conforme à sa tendance de chercher leur communauté de fond? Il est permis de penser, avec M. Meyerson, que la pensée mathématique ne diffère pas en son essence de la pensée non-mathématique⁽¹⁾.

* * *

Immanentisme. Le mépris du sens commun n'a d'égal, chez M. Brunshvicg, que l'ardeur avec laquelle il combat le réalisme, qu'il dénonce partout comme une illusion dangereuse de l'imagination. Au delà de la connaissance, il n'y a rien. La pensée se suffit à elle-même. C'est par elle que se définit la vérité. Affirmer qu'elle doit encore s'accorder avec les choses, c'est se placer devant ce dilemme : ou bien les choses n'ont de consistance que par la pensée qui les pose, ou bien elles en diffèrent et équivalent au néant. Avec quel soin M. Brunshvicg relie les sciences expérimentales aux mathématiques. Physiciens et mathématiciens utilisent la même expé-

(1) *Du cheminement de la pensée*, p. 686.

rience, qui n'est qu'un moment de l'activité spirituelle. L'idéalisme se vérifie dans tous les domaines de la vie. Soumise à une ascèse progressive, la conscience intellectuelle s'élève au niveau de l'immanentisme platonicien, spinoziste ou fichtéen.

L'idéalisme contient un sophisme. Si le monde dépend de ma représentation, il n'en est pas le produit. La pensée n'a pas le monopole de l'être. En s'imaginant que les choses sont des illusions, l'idéalisme cède lui-même à une autre illusion : celle d'avoir intégré l'objet tout entier dans le sujet. Il commet une confusion analogue à celle qui consisterait à identifier l'œil : organe de la vision avec les objets qui y reflètent leur image. L'acte mental diffère de ce qu'il saisit. Si j'exprime un jugement sur la table qui est devant moi, je ne la confonds pas avec ma pensée. La faculté d'être en rapport avec des choses autres que lui-même est la principale caractéristique de l'esprit. Suivant l'analyse de Husserl et de ses disciples, il apparaît comme une *intention* vers quelque chose. La conscience est *présence devant l'être* ⁽¹⁾. C'est dire que le problème de la réalité est au centre de la pensée. A la philosophie, il appartient d'en montrer les différents aspects. La logique et les mathématiques ont leur mode d'exister, tout comme l'univers perceptif. Il y a de même un donné dans la vie morale et religieuse. « Rien n'empêche », écrit M. Lalande, « que la religion ait une sorte d'existence sui generis et de laquelle pourrait même dépendre comme un effet spécial ce que nous appelons communément réalité : la réalité des arbres et des rochers, des maisons et des peuples, des institutions et des langues. » ⁽²⁾

Mais descendons sur le terrain de la science, sur lequel se place M. Brunshvicg pour dénoncer le réalisme. Révèle-t-elle une pensée qui se suffit à elle-même ? Malgré les progrès nouveaux — ajoutons inespérés — que nous réserve son avenir, une telle prétention ne se justifie pas. Si souple que soit la méthode scientifique, elle se heurte aux données des sens. M. Brunshvicg ne déclare-t-il pas lui-même : « La forme mathématique est faite pour mettre en évidence le donné qui est irréductible à la forme, le physique spécifiquement déterminé en tant que tel » ⁽³⁾. La science n'est pas un système de chiffres sans référence à une réalité qui la dépasse. « Quand un électricien », fait observer M. Metz, « entendant mesurer l'intensité d'un courant,

(1) LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 171.

— (2) J. DE LA HARPE, *La religion comme conservation de la valeur*, p. v. — (3) MEYERSON, *Du cheminement de la pensée*, p. 691.

insère un ampèremètre dans le circuit, il suppose par avance que la présence de l'instrument modifiera le courant et par conséquent influera sur l'indication qu'il obtiendra ; pour compenser cette influence, il appliquera une correction. Dans quel but ? Pour savoir quelle était l'intensité du courant, lorsque l'appareil n'y était pas. »⁽¹⁾ C'est une preuve de la primauté de la réalité sur la mesure. La tendance de la pensée est objectiviste. Même dans la physique des quanta, la réalité située au delà de toute observation directe n'est pas moins admise par un grand nombre de ses protagonistes. Le physicien des quanta, écrit M. Meyerson, « n'affirme plus véritablement connaître l'être du réel, lequel lui apparaît, tout au contraire, enveloppé d'un mystère profond. Il a aussi le sentiment de se trouver devant une énigme à la fois admirable et troublante, énigme qu'il contemple avec un respect craintif et qui, peut-être, n'est point sans présenter quelque analogie avec celui que le croyant éprouve en face des mystères de sa foi »⁽²⁾.

Si nous passons de la science à la vie morale, la troublante énigme de l'être se présente à nouveau. L'idéalisme en donne-t-il la solution ? Peut-il l'intérioriser à la pensée ? Reconnaissons tout d'abord le rôle de la pensée dans la vie morale. Le jugement s'y exerce, ordonnant l'action et l'adaptant à un but. Il enrichit l'esprit et l'affine. Il le préserve du fanatisme et l'invite à la tolérance, en nous situant dans l'ensemble de l'univers. Il agrandit la culture morale qui, de même que la science, rapproche les êtres et les intériorise les uns aux autres. Mais le jugement ne caractérise pas toute la vie morale. Il en est le seuil. Ce serait vivre sur le plan du rêve que de s'en contenter. Le devoir nous oblige à mouler nos actes sur nos pensées. Agir est plus qu'adhérer à un idéal. M. Brunschvicg ne voit pas cependant la nécessité de poser un problème nouveau. Disciple de Spinoza, il affirme, en vertu du parallélisme psycho-physique, que l'action accompagne nécessairement le jugement. De même qu'en géométrie analytique la figure tracée dans l'espace correspond à l'équation algébrique, le mouvement corporel dessine l'image sensible du jugement. Spinoza faisait de l'homme un automate. M. Brunschvicg — semble-t-il — s'y oppose. Il croit à la liberté morale. Il fait appel à la responsabilité. « Il est pour chacun de nous », écrit-il, « de décider ce que l'humanité fera de lui. »⁽³⁾ Tenir un tel langage, n'est-ce pas

(1) MEYERSON, *Du cheminement de la pensée*, p. 117. — (2) *Foi et Vie*, octobre 1931. — (3) *De la connaissance de soi*, Avant-propos.

reconnaître implicitement qu'entre la pensée et l'action s'insère l'acquiescement moral? L'idée n'a pas de prise sur nous sans la décision du for intérieur. La pensée n'agit donc pas seule sur la vie morale.

L'idéalisme, cependant, ne prend-il pas sa revanche avec les sentiments altruistes? L'amour n'est-il pas comparable à la science, maîtresse de l'expérience, en dominant, dans sa générosité gratuite, les réactions favorables ou défavorables de celui qu'il rapproche de notre intimité? ⁽¹⁾ De cet amour, l'Évangile est tout pénétré. Le Christ recommandait à ses disciples de ne pas aimer seulement ce qui est aimable. D'aucuns, au-dessus de l'amour intéressé, placent celui qui vit de gratitude et de reconnaissance. Mais par delà cet amour entaché d'égoïsme, il y a celui qui ne se laisse rebuter ni par l'indifférence ni par l'hostilité d'autrui. Tel l'amour du Crucifié pour ses ennemis. L'amour profond est au-dessus des vicissitudes de la vie. Qu'il s'adresse à un individu ou bien à l'humanité, il est partout désintéressé. L'amour chrétien va sans doute jusque-là. Mais chez M. Brunschvicg il prend encore une signification qui n'est pas sans nous inquiéter. L'amour intellectuel néglige la personne concrète pour s'éprendre de son idée. On sait que le géomètre, traçant sur le tableau une figure, n'y voit qu'une approximation d'un dessin intelligible sur lequel s'exerce sa pensée. Le sage ne vit-il pas de même au-dessus des réalisations maladroites de l'activité spirituelle? Elevé au niveau de l'idée pure, «il n'importe pour combien de temps et en combien d'individus elle se manifeste» ⁽²⁾. Le sort de la personne concrète ne trouble pas l'amour intellectuel toujours serein et joyeux ⁽³⁾. Un tel amour est-il généreux et désintéressé? Il n'épouse pas l'élan de la vie spirituelle. Le mépris de la tristesse et de l'inquiétude ne se justifie pas. Bien au contraire, l'amour nous en fait un devoir. S'il ne rencontre pas d'écho dans celui qu'il couvre de son affection, il s'inquiète et se trouble. Qu'on songe à l'amour navré de l'Agonisant de Gethsémané. Aucune trace d'égoïsme. Non le regret intéressé d'une récompense, mais la douloureuse surprise de ne pas trouver chez autrui les mêmes joies spirituelles qui l'animent. La sérénité olympienne est amonale. Ne peut-on pas lui retourner le reproche d'égoïsme? La morale idéaliste affaiblit l'élan de la charité chré-

(1) *Les progrès de la conscience*, p. 794. — (2) *Introduction à la vie de l'esprit*, p. 151. — (3) *L'idéalisme contemporain*, p. 67 : « Il n'y a pas de milieu, aimer les autres, c'est aimer soi-même, ou aimer les idées ».

tienne et risque de nous ramener à la sagesse du stoïcisme. Ce serait un recul et non un progrès. « Nous ne voyons pas », écrit M. Bergson, « qu'aucun des grands stoïciens, même celui qui fut empereur, ait jugé possible d'abaisser la barrière entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen et le barbare. Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne devînt agissante. »⁽¹⁾ Il y a dans la vie morale une inquiétude qui se précise et s'épure sans jamais disparaître. Aiguillon salutaire, elle réveille l'idéaliste du songe où il croit vivre son devoir et son amour. Elle nous oblige à descendre des cimes sereines de l'idéal pour nous jeter dans la mêlée tragique de la vie.

L'idéalisme, enfin, dessine-t-il la physionomie de la vie religieuse? Peut-il écarter le réalisme souvent inavoué des religions positives? Il nous en fait un devoir. Dieu est Idée. Or « tenir pour un mot ou pour un rêve l'idée qui est pure et qui doit être pure pour avoir quelque chance d'être vraie, douter qu'elle puisse être la source des sentiments nobles et des volontés généreuses, c'est commettre le péché contre l'esprit »⁽²⁾. Dieu est donc Principe d'unité et d'amour. Il ne se compromet pas avec le Démon. Il n'est ni substance, ni cause de l'univers. Lui attribuer une réalité quelconque, c'est opter pour une mentalité que la sociologie, la psychologie infantile et la psycho-pathologie ont qualifiée tour à tour de primitive, de puérile et de pathologique⁽³⁾. Participer à l'Unité unifiante, c'est au contraire suivre l'esprit dans sa marche à l'autonomie. Du christianisme, l'idéalisme retient la recommandation johannique : servir Dieu en esprit, en écartant les représentations réalistes qui y furent ajoutées par la foi crédule. Hegel déjà se réclamait du spiritualisme évangélique. « Mais », remarque M. Rudolf Otto, « lorsque Jean parle d'esprit, de *pneuma*, il ne pense pas à la raison absolue, mais à ce qui est l'opposé direct du monde entier et de toute chair, à l'essence absolument céleste et merveilleuse, pleine d'énigme et de mystère qui dépasse toute intelligence et toute raison naturelles. Il pense à l'esprit qui souffle où il veut. Tu en entends le souffle, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. »⁽⁴⁾

Ainsi par delà la similitude de vocabulaire, il nous faut examiner la différence de position de la religion spiritualiste et de l'idéalisme

(1) *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 77. — (2) *Nature et liberté*, p. 160. — (3) *De la connaissance de soi*, p. 196. — (4) *Le sacré*, p. 135.

critique. On aimerait appliquer au Dieu intérieur de M. Brunschvicg l'admirable confession de saint Augustin : Tu m'es plus intime que moi-même. N'est-ce point le sens de l'immanentisme qu'il défend avec tant d'énergie ? Il faudrait, au préalable, se prononcer sur ce dilemme : Dieu est-il Idée ou Esprit ? M. Brunschvicg le désigne tantôt comme le Principe du jugement, tantôt comme Esprit. Il n'y a pourtant pas équivalence entre ces deux termes dans la philosophie de M. Brunschvicg. Si Dieu n'est qu'Idée, il se place au delà de l'esprit agissant et demeure transcendant à nous-même. Est-il Esprit, il quitte le domaine intelligible, pour devenir concret et agissant. C'est à ce dernier que nous participons. Une option s'impose entre la transcendance de l'idée et l'immanence de l'esprit.

L'équivoque doit être dissipée pour cette autre raison. Si Dieu n'est qu'Idée, il n'offre aucune sécurité à la vie religieuse. Il ne garantit pas le progrès de la science, ni celui de la conscience. Il ne protège aucune valeur. Ni la vérité, ni l'amour n'y trouvent leur fondement. L'essence du sentiment religieux est-elle au contraire le sentiment de sécurité profonde⁽¹⁾, c'est qu'il se tourne vers le Dieu-Esprit, principe et fondement de toutes les valeurs humaines, les mettant à l'abri de la fatalité, du péché et de la mort.

Et notons enfin que si l'Idée est l'essence de Dieu, il n'y a pas de repos en Lui. Abstraction de la pensée il n'a pas l'attribut de la grâce prévenante. Il ne crée pas l'atmosphère morale de l'humanité. Il n'est pas la réalité positive de l'univers dont la charité lumineuse nous éveille à la vie consciente. Le Dieu-Esprit confirme, au contraire, l'expérience religieuse de la plénitude divine. Sans doute que le mystique s'accorde avec l'idéaliste, pour se refuser à faire de Dieu l'objet d'un jugement véritable. Mais si celui-là le situe au delà de l'esprit humain, celui-ci le place en deçà. Il y a la distance de l'abstraction vide à l'ineffable richesse de la vie. La foi religieuse se sent pauvre devant le grand Riche qui tire tout de son propre fonds. « Communier avec l'Un ou Dieu », écrit M. Reymond, « c'est pour la conscience participer à la plénitude spirituelle de l'être la plus absolue et la plus haute que nous puissions concevoir. »⁽²⁾

* * *

(1) *Introduction à la vie de l'esprit*, p. 174. — (2) *Revue de théologie et de philosophie*, 1931, p. 104.

Impersonnalisme. Quel est dans l'immanentisme de M. Brunschvicg la place de la personnalité, du moi? L'importance du problème semble lui échapper. «A aucun moment de ses analyses», écrit M. Nabert, «M. Brunschvicg ne songe à insérer entre le moi de l'individualité organique et le centre universel de pensée et d'action qu'il appelle la personne, la notion médiatrice de ce que nous appellerions la personnalité, lieu vivant des conquêtes intellectuelles et de l'effort de la liberté, pour poser à son sujet le problème de l'accroissement de l'être intérieur.»⁽¹⁾ Partageant le pessimisme ascétique de Spinoza, M. Brunschvicg refuse à l'individu la promotion à la vie spirituelle. Il est esclave de ses passions, incohérent dans ses caprices. Il ne se comprend, ni ne se possède. Etranger à lui-même, il est incapable d'amour désintéressé. Envers son prochain, il n'a que haine ou envie. Et s'il paraît l'aimer, il cherche son profit. Par la conversion intellectuelle, seulement, l'homme s'en affranchit. En optant pour l'esprit universel, il se détache de la position singulière qu'il occupait dans le temps et dans l'espace. Il est libre, maître de lui-même et désintéressé. Plus rien ne le sépare de lui-même et de son prochain. Cette tendance involutive qui efface les différences, aplanit les particularités de la vie, est-elle conforme à l'aspiration de la vie spirituelle? Ne s'oppose-t-elle pas à cette pensée de Pascal : «A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent pas de différence entre les hommes»⁽²⁾?

Marquons tout d'abord l'écart de position entre l'idéalisme et l'ascétisme chrétien. L'opposition de la chair et de l'esprit chez saint Paul ne correspond pas à celle de l'individu et de la raison. La première est avant tout morale, la seconde ontologique. C'est à l'apparition du péché que la chair s'est tournée contre l'esprit. Nul fatalisme n'obligeait l'individu à faire le mal. L'affirmation du moi ne devient répréhensible qu'avec l'orgueil. C'est pourquoi aimer soi-même vaut tout autant qu'aimer son prochain. Si l'individu est traité durement dans l'ascèse chrétienne, il n'est pas couvert de mépris. Il est appelé à s'élever au rang de la personnalité. De l'Evangile ou de l'idéalisme lequel suit la veine de la spiritualité? La réponse ne peut être douteuse. Il n'y a pas de vie spirituelle sans personnalité. La science, il est vrai, n'en tient pas compte. Si Newton n'avait pas existé, la théorie de la gravitation se serait néanmoins constituée à

(1) Revue de métaphysique et de morale, 1928, p. 268-269. — (2) *Pensées*, éd. Brunschvicg, I, 7, p. 323.

peu près identique à ce qu'elle était au cours du XVIII^e siècle, de même pour l'invention du calcul infinitésimal ou celle de la sélection naturelle qui ont été presque simultanément mises au jour de plusieurs côtés. La science est objective. Cependant dans la pratique elle n'est pas impersonnelle. L'invention rationnelle, la vérification des hypothèses, par le moyen d'instruments ingénieux et délicats, supposent le génie du savant. C'est dire que l'influence de la personnalité du savant est souvent aussi précieuse que ses démonstrations. « Ramsay », écrit M. Le Senne, « a rappelé que les leçons où Thomson mettait ses enseignements moins que son exemple lui avaient ouvert la voie de la recherche et de la découverte scientifique. »⁽¹⁾

La philosophie semble partager l'objectivité de la science. Ce n'est pas le pragmatisme qui la détournera de la libre impartialité. Mais, moins que la science, elle ne se laisse détacher de l'histoire. Elle est une succession de penseurs originaux dont l'influence n'est pas définie entièrement par l'objectivité de leur pensée. M. Brunschvicg lui-même fait cette observation. « Si on fait cette hypothèse que Descartes n'a pas écrit la géométrie, on peut conjecturer que, selon toute vraisemblance, l'évolution de la mathématique n'en aurait pas été profondément modifiée, mais il est difficile de croire que le développement de la philosophie au XVII^e siècle n'en eût pas été affecté, qu'en particulier les doctrines de Malebranche et de Spinoza eussent présenté la rigueur systématique que nous y retrouverons. »⁽²⁾ Le métaphysicien ne se détache pas de l'homme. La correspondance de Hamelin en offre la preuve. Après avoir reconnu la légitimité de spéculer sur les idées impersonnelles, l'éminent rationaliste, pris de scrupule, écrit : « Je ne veux pas d'une philosophie qui fasse évanouir les diverses existences individuelles, je ne veux que les relier entre elles ; je veux seulement qu'aucune, prise isolément, ne se suffise »⁽³⁾.

La vie esthétique nous sort-elle de nous-même ? Une œuvre d'art, il est vrai, se détache de l'individu qui l'a produite. Cependant l'artiste ne s'en efface pas complètement. N'a-t-on pas remarqué qu'en « supprimant Victor Hugo, le mouvement romantique dans la littérature française subsisterait, mais qu'à sa place personne ne produirait les *Misérables* ou les *Feuilles d'automne*, ou la *Légende des siècles* »⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ *Le devoir*, p. 103. — ⁽²⁾ *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 101. —

⁽³⁾ LE SENNE, *Le devoir*, p. 372 s. — ⁽⁴⁾ LALANDE, *Les illusions évolutionnistes*, p. 217.

Dans la vie morale, la valeur de la personnalité grandit encore. Ses principes ont sans doute un contenu rationnel. Dans le concept de justice, il y a des idées d'égalité, de proportion et de compensation. Mais comment a-t-elle émergé de la vie sociale? Rappelons-nous le ton et l'accent des prophètes d'Israël. « C'est leur voix même », écrit M. Bergson, « que nous entendons quand une grande injustice a été commise et admise. Du fond des siècles, ils élèvent leur protestation. Certes la justice s'est singulièrement élargie depuis eux. Du moins ont-ils donné à la justice le caractère violemment impérieux qu'elle a gardé, qu'elle a imprimé depuis à une matière indéfiniment agrandie. Mais ces agrandissements non plus ne se sont pas faits tout seuls. Sur chacun d'eux, l'historien suffisamment renseigné mettrait un nom propre. »⁽¹⁾ La psychologie infantile vient corroborer le témoignage de l'histoire. C'est sous l'influence d'individus que se forme le sentiment du devoir, conclut M. Pierre Bovet. Ni la société, ni l'enseignement rationnel ne peuvent revendiquer l'honneur de le créer. Car le devoir, pour l'enfant, n'étant ni général, ni abstrait, se concrétise en certaines personnes, telles que la mère et le père.

Mais laissons de côté la formation des idées et des sentiments moraux dans l'histoire et la psychologie pour envisager la vie morale elle-même. Révèle-t-elle un esprit impersonnel? Remarquons que son progrès ne coïncide pas avec celui de la science, de l'industrie ou de la culture. Elle recommence avec chaque individu. Chacun doit la reprendre à pied d'œuvre. L'homme est libre de prendre sa place dans l'humanité ou de s'y refuser. Cet aspect de la vie morale peut-il se concilier avec une philosophie qui ne voit dans l'esprit subordonné que le dynamisme autonome de l'idée? ⁽²⁾ La formule idéaliste ne tranche pas la question, à savoir à qui attribuer l'autonomie? A la raison, dans sa totalité? Mais alors comment expliquer l'acquiescement moral, le devoir? A l'homme individuel? Mais comment l'autonomie de son idée peut-elle se concilier avec le relativisme professé par M. Brunschvicg? La liberté morale ne s'explique pas si l'on ne fait place dans l'individu à la personnalité. L'élever au niveau de la vie spirituelle, c'est de même justifier les devoirs envers soi-même. L'amour de soi est une vertu. Il ne se confond pas avec le penchant égoïste du vaniteux et du jouisseur qui, sans respect pour eux-mêmes, tirent profit de leur vie comme d'une marchandise sans valeur.

(1) *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 75 s. — (2) *De la connaissance de soi*, p. 185.

Dira-t-on que l'amour du prochain fait disparaître la distinction des personnes. Le monisme s'en sert pour se justifier. Cependant aucune de ses formes : la sympathie, l'amitié et l'amour spirituel, n'efface la différence et la distance des êtres qu'il réunit. La sympathie est une participation à la joie ou à la tristesse d'autrui. Elle n'est pas la reproduction de son état d'âme. Il faut la distinguer de la contagion affective, telle qu'elle se manifeste dans la panique d'une foule. On a prononcé à son égard le nom d'âme collective. La foule représente, en effet, un stade de la vie psychologique où les réactions individuelles cèdent le pas à la fusion des sentiments collectifs. Mais cet état d'âme n'est pas celui de la vie morale. Il engendre aussi bien l'héroïsme du soldat que le fanatisme criminel du communiste. La vie morale ne vit que dans l'atmosphère de la liberté. Si elle se reconnaît dans la sympathie, c'est que dans ce sentiment généreux la distance et la différence du toi et du moi ne s'effacent pas. En participant à la souffrance d'autrui, ma souffrance sera nécessairement différente de la sienne. Et c'est parce qu'elle est la note particulière de ma nature affective qu'elle sera appréciée comme un bienfait par lui. L'amitié, de même, serait superficielle si ceux qu'elle rapproche ne recherchaient en eux que le reflet de leur image commune. Montaigne ne disait-il pas d'elle : « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en répondant : Parce que c'était lui, parce que c'était moi ».

Notons enfin que l'amour profond met en valeur ce qui est irremplaçable dans chacune de nos personnalités. A la différence de la passion à laquelle trop souvent on l'identifie, il respecte la liberté de chacun. Répondant à Ed. von Hartmann, pour lequel l'amour ne serait qu'une illusion s'il n'aboutissait pas à une fusion complète des personnes, Max Scheler, écrit justement : « Il serait une illusion si la différence des personnes était une illusion et si était également une illusion la conscience des différences modales séparant les personnes, conscience qui accompagne l'amour à mesure qu'il se rapproche, plein de respect et de vénération, du moi intime et absolu d'autrui et qui croît avec la profondeur de l'amour »⁽¹⁾.

Dans la vie religieuse l'action de la personnalité s'intensifie. Tout progrès lui fut acquis par des prophètes, des mystiques ou des Messies qui marquèrent l'histoire de leur religion de l'empreinte indélébile de leur sensibilité religieuse. Le christianisme, en particulier, ne se

(1) *Nature et formes de la sympathie*, p. 113.

sépare pas de son fondateur. Le message de l'Évangile se confond avec le Christ. L'un commente l'autre et réciproquement. Et, fait plus extraordinaire, au lieu de s'anéantir en Dieu, Jésus de Nazareth élevé et glorifié par la résurrection, exerce en permanence le ministère charitable à ses côtés. Il n'est pas d'exemple comparable à celui de sa personnalité. N'est-ce pas à elle, autant qu'à sa doctrine, que tant de chrétiens lui doivent d'être engendrés à la vie religieuse. Celle-ci ne s'épanouit que par l'initiation de ceux qui la vivent.

Sans contester dans sa formation l'action personnelle, dira-t-on qu'elle fait abstraction de toute individualité? M. Brunschvicg la voit se diriger sur un Principe dont l'Unité et l'Amour sont la définition même⁽¹⁾. En suivant l'élan de la conscience rationnelle, qui exprime à ses yeux le seul mouvement de la vie spirituelle, l'on discerne sans doute une exigence d'absolu. Nommons-le Dieu. Il ne se situe pas cependant au niveau du principe. Inconditionnel, il est la condition de tout et n'est conditionné par rien, pas même par lui-même. L'enfermer en un principe, c'est le limiter. La raison aboutit à l'aveu de l'ignorance. A son sommet, l'intelligence se couvre de mystère. Serait-ce le vide décevant ou bien la plénitude d'une réalité cachée à la sagesse du monde? La foi choisit le deuxième terme de l'alternative. C'est une révélation qu'elle en tire. Sans doute que l'intelligence s'efforce de l'attirer dans une zone de clarté. Mais elle n'arrive pas à s'exprimer en idées claires et distinctes. Elle n'évoque le surnaturel que par images, symboles ou idéogrammes. Parmi les évocations imagées de la divinité, la foi chrétienne s'attache volontiers à celle de la personnalité, où elle voit le double comportement de Dieu et de l'homme. Comment Dieu se présente-t-il dans l'expérience religieuse? Comme l'intériorisation d'un principe? Non pas. L'expérience idéaliste n'est pas celle de l'âme croyante dont le sentiment est celui d'une présence efficace⁽²⁾. Du primitif au chrétien, la nature de cette présence se modifie, mais l'essentiel demeure : l'un et l'autre se sentent visés, désignés, voulus par une puissance transcendante. Dans la foi, la terreur ne s'oppose pas nécessairement à la confiance. Ces deux sentiments s'accordent pour marquer l'intérêt de la divinité à l'égard des hommes, soit pour les châtier, soit pour les aimer. Laisser croire qu'elle s'en désintéresse, c'est au contraire manifester de l'incrédulité. Eh bien, si Dieu me veut,

(1) *De la connaissance de soi*, p. 191. — (2) Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 186.

n'ai-je pas raison de le croire semblable à moi? Il n'est pas possible d'écarter tout anthropomorphisme de la foi religieuse. La réponse de l'homme à l'expérience religieuse nous révèle aussi le caractère personnel de la divinité. Aucun principe n'inspire du respect. Comment deviendrait-il source du devoir? Dieu au contraire obtient l'obéissance de ses créatures. Il est une Personne, car on ne le connaît que comme on connaît un caractère, c'est-à-dire en vivant de Lui et avec Lui. C'est pourquoi la vraie science de Dieu est celle des saints. Le savant, en vérifiant l'unité de l'univers, ne s'approche pas autant de l'absolu divin que celui qui s'y abandonne avec la confiance d'un fils pour son père.

* * *

Dynamisme. La vision héraclitéenne du monde s'est imposée aux esprits, même en dehors des disciples immédiats de M. Bergson. L'idéalisme critique n'est-il pas une transposition rationnelle de l'évolution créatrice, où l'élan vital se métamorphose en élan intellectuel? « La création », écrit M. Brunschvicg, « au sens le plus positif et le plus fort du mot, caractérise l'ordre de l'intelligence et par là l'histoire de la pensée scientifique est une histoire réelle, dont il n'est pas permis de décrire et de prolonger la courbe avant que se soient produits véritablement les événements appelés à en déterminer le dessin. La contingence du progrès humain est radicale. »⁽¹⁾ Le transformisme, après avoir détruit la fixité des espèces, s'introduit dans le domaine de la raison pour y dénoncer l'erreur de Kant : établir a priori les catégories de l'entendement, comme si le cadre se détachait du tableau auquel il convient. Les notions premières de la science, telles que la causalité, l'espace et le temps, se modifient au contact de l'expérience. C'est à quoi la théorie de la relativité et celle des quanta nous forcent à conclure. Graduellement les généralisations successives, guidées par l'expérience, peuvent nous amener à des catégories nouvelles. Même la logique formelle se voit amputée du principe du tiers-exclu, du moins certains mathématiciens n'en font plus une condition absolue du raisonnement. Ainsi se vérifie la contingence de l'esprit humain. Privée de cadres fixes, l'intelligence cependant ne sombre pas dans le scepticisme. Sa nature est de ne point en avoir. Elle est dynamique. Son élan la porte en avant.

(1) *Les progrès de la conscience*, p. 784.

sans jamais se fixer. Elle n'a point de départ, elle ne vise pas une fin. Dans l'impossibilité de lui tracer un chemin, la philosophie doit emprunter à l'histoire sa méthode pour marquer le retard ou le progrès des différents systèmes qui s'opposent dans l'esprit humain.

Du point de vue de la raison, le dynamisme idéaliste offre une sérieuse difficulté. S'il n'y a point de repère stable, de quel droit parler de progrès de la science et de la conscience, comment nous convaincre que Kant, à certains égards, retarde sur Spinoza, comme Aristote sur Platon? Le problème de la vérité s'évanouit s'il n'y a pas de norme. En réalité, « la conscience n'est pas maîtresse des impératifs et des valeurs qui s'imposent à elle », remarque M. Reymond, « elle peut sans doute se dérober à leur contrainte, mais elle ne saurait les créer »⁽¹⁾. Dans la raison qui se forme et s'éduque, se révèle une raison partout et toujours identique, constituant la première.

Les deux formes dynamique et statique s'observent de même dans la vie morale. C'est flatter l'activisme de notre siècle que de l'identifier avec M. Bergson à une « marche en avant »⁽²⁾. On sait comment il a dégénéré dans le domaine industriel en fièvre de fabrication intense et monstrueuse. En fait, la morale dynamique n'a pas la priorité sur la morale statique⁽³⁾. L'obsession du progrès n'est pas dans tous les actes de la vie morale. Il y a dans l'amour en particulier la douceur de la contemplation.

Et enfin c'est la vie religieuse qui présente ces deux aspects. L'opposition du ciel et de la terre symbolise le contraste entre l'achèvement et le devenir. Il pose le grave problème du mal. Si M. Brunschvicg l'écarte, en ne faisant de Dieu qu'un principe abstrait, des idéalistes tels que MM. Le Senne et Gentile pensent le conjurer en impliquant la divinité dans le devenir du monde. Mais comment, dès lors, n'a-t-elle pu réaliser dans l'éternité tout ce qu'elle voulait être? Ecarter une énigme, c'est en soulever d'autres. La vision d'un Dieu achevé et d'un monde qui n'a pas atteint sa perfection pose de redoutables questions, mais elle satisfait l'intime exigence de la foi qui est repos et inquiétude, contemplation et mouvement.

* * *

(1) Revue de théologie et de philosophie, 1931, p. 103. — (2) *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 48. — (3) Voir MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 24 ss.

Conclusions. L'exclusivisme compromet l'éloquent plaidoyer de M. Brunshvicg en faveur de la spiritualité. Nous l'avons vu réduire l'esprit à la conscience intellectuelle, exclure tout réalisme, négliger la médiation de la personnalité et condamner la conscience à l'action sans fin. C'est lui, de même, qui rétrécit l'horizon de sa philosophie. Est-ce défendre l'esprit que de le limiter à l'étude de sa vie présente? Ne prend-il pas conscience de ses origines et de sa fin et de même ne se situe-t-il pas dans l'univers? De tels problèmes dépassent de beaucoup, sans doute, la compétence de la science. Ils ne sont pas moins légitimes. Si la paléontologie et la géologie nous prouvent que la naissance de notre système planétaire n'est pas contemporaine de celle de l'esprit humain, mais la précède infiniment, ne posent-elles pas la question de l'apparition de la pensée et de sa destinée? L'idéalisme brunshvicgien l'écarte en faisant observer qu'aucune science ne s'établit sans le secours de l'esprit. C'est lui qui situe les événements dans le passé. De l'acte spirituel procède la réalité matérielle⁽¹⁾. Il nous faut écarter une confusion déjà signalée plus haut. La science suppose l'activité de l'esprit. Mais ce dernier n'invente rien. L'acte du jugement lui appartient. La matière qu'il s'assimile lui vient du dehors. Il est donc légitime de se demander ce que représente la pensée. N'est-elle qu'un éclair dans la nuit du monde? Tisse-t-elle ses réseaux d'intelligibilité sur le vide? Appartient-elle à une Pensée supérieure, créatrice de l'univers et de la conscience? Se dirige-t-elle vers un but? Marque-t-elle un progrès véritable ou bien est-elle condamnée à l'effort décevant de Sisyphe? La philosophie du passé a sans cesse agité ces problèmes. On lui doit des précisions, des approximations. Il serait vain de lui demander des réponses certaines. Toute sa noblesse est d'inquiéter les hommes sur la destinée de leur pensée. M. Brunshvicg ne peut nous en détourner en empruntant au positivisme ses arguments.

L'idéalisme critique ne vise pas assez haut. Serait-ce par humilité de pensée? Avec Spinoza il condamne cette vertu. Ferait-il place à un certain agnosticisme? Il en est l'adversaire résolu. Le même exclusivisme qui l'éloigne des questions métaphysiques lui donne la prétention de trancher le problème religieux. Selon M. Piaget⁽²⁾, M. Brunshvicg aurait affirmé avec une clarté qui ne laisse rien à désirer la portée religieuse de l'attitude rationaliste. Il nous semble, au contraire, que le sentiment religieux y entre en contrebande.

(1) *L'idéalisme contemporain*, p. 26. — (2) *Deux types d'attitudes religieuses*, p. 34.

Ainsi que nous l'avons montré, le principe abstrait de l'unité se concrétise dans la conscience intellectuelle sans que M. Brunschvicg en établisse la possibilité. La froide raison n'est pas susceptible de religion, à moins qu'elle ne se laisse pénétrer de l'inspiration des religions positives. Socrate et Platon, malgré leur rationalisme indiscutable, n'ont-ils pas été des mystiques? La religion a sa vie propre. Comme la philosophie elle préserve l'esprit, mais en partant de Dieu et non de l'homme. De là trois traits qui la distinguent.

1. La religion n'est pas abstraite. Elle vit dans le monde concret. Elle ne peut se détacher du *hic* et du *nunc*. Un Dieu qui n'aurait pas de contact avec la durée et l'étendue ne serait qu'un idéal abstrait. Celui qui vit dans le cœur des croyants s'attache au contraire à un objet. Il marque son passage dans l'histoire. L'absence de toute concrétité historique — remarque M. Hauter⁽¹⁾ — ne prouverait pas la spiritualité de la religion, mais l'affaiblissement de la foi. La psychologie nous en convainc de même. Il n'existe pas dans la piété de Dieu partout présent et nulle part sensible. Dieu apparaît, passe et revient dans l'histoire des peuples et des individus.

2. La religion est par essence surnaturelle. Elle est ponctuée de miracles tant physiques que spirituels. Qu'on songe à la conversion morale que l'Évangile place au seuil de la vie religieuse. Pour n'être que spirituelle, n'est-elle pas à la fois une rupture de la continuité psychique et une mutation de la matière vivante? Affirmer que le phénomène n'est qu'intérieur et n'affecte pas le déterminisme rigoureux du monde physique, c'est refuser à la conversion toute efficacité. La science, il est vrai, ne saurait la reconnaître comme un miracle. Mais les mailles de la nécessité se sont si bien élargies qu'il est possible d'échapper à la solution désespérée du kantisme qui refoule la liberté et l'action de la grâce dans le domaine nouménal. Plus la science se rapproche de la réalité, plus le déterminisme qu'elle lui applique ne vaut que pour des ensembles.

3. La religion superpose à l'action de la liberté celle de la grâce divine. Poser le primat de la liberté et affirmer qu'il n'y a rien au delà⁽²⁾, c'est se placer sur le terrain d'une philosophie morale, où Dieu figure comme postulat ou principe. Pensant d'abord à lui, l'homme prend Dieu comme un auxiliaire. De l'amour il peut s'attribuer le mérite, puisque Dieu, tel le Premier Moteur d'Aristote, laisse à l'homme l'initiative de le chercher. Dieu, dans la foi positive,

(1) *Essai sur l'objet religieux*, p. 61. — (2) *Les progrès de la conscience*, p. 754.

est au contraire créateur de notre vie tant physique que spirituelle. Il se fait aimer. Dieu est amour, affirme l'immanentisme humanitaire. Mais l'Évangile ajoute encore : Dieu nous a aimés le premier. La grâce précède la liberté.

La religion est autonome. Elle n'est pas à la remorque de la philosophie. Ne les séparons pas toutefois l'une de l'autre. Dans l'histoire, elles se prêtèrent de mutuels services. A la philosophie, la dogmatique chrétienne emprunta ses concepts ou sa méthode. Et de même la révélation biblique fut, selon M. Gilson, l'auxiliaire indispensable de la philosophie médiévale, dont l'esprit se retrouve chez plus d'un penseur contemporain⁽¹⁾. Ces liens noués dans le passé sont-ils destinés à disparaître? Tout dépend de la fonction qu'on attribue à la religion et à la philosophie. Défions-nous des antithèses. Si la première, a-t-on dit, est vie, la seconde est pensée ; celle-là est pratique, celle-ci est spéculative. En fait, ni l'une ni l'autre n'ont accepté cette limitation. La religion se réclame de la vérité et la philosophie de la sagesse. Le divorce de la foi et de l'intelligence crée un malaise. Quel singulier paradoxe de dire avec M. de Saussure : « On peut admettre qu'au point de vue théorique, Dieu est une fiction, comme le veut M. Vaihinger, sans pour cela nier qu'il existe réellement, ni faire tort par conséquent au point de vue religieux »⁽²⁾. La foi qui est avant tout une méthode de salut ouvre des perspectives sur l'univers de la philosophie. Elle ne vise pas seulement à réconcilier les hommes avec Dieu et eux-mêmes, elle désigne encore une réalité plus profonde que celle qui saisit nos sens. Y a-t-il une philosophie chrétienne? Le débat est ouvert depuis une communication de M. Bréhier à la Société française de philosophie. Eu égard au progrès de la philosophie scientifique, on comprend la passion qu'il suscite chez les croyants et chez ceux qui voudraient clore le procès de la pensée chrétienne au profit d'un humanisme qu'ils n'ont pas encore précisé. Du côté catholique, il n'y a pas accord. L'apparente unité de ses docteurs dissimule mal une diversité de pensée qui remonte déjà au moyen âge. Si le thomisme veut s'établir sur le terrain de la raison indépendante, l'augustinisme ne sépare pas le problème de la vérité de l'illumination surnaturelle de Dieu. Le premier donne à la philosophie une tâche positive : établir les notions de Dieu, de l'univers et de l'homme. Le second craint qu'une

(1) *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 39. — (2) *Les contradictions de la pensée religieuse*, p. 292.

telle philosophie ne rabaisse les vérités de la foi au niveau de la nature, tant qu'on n'a pas montré « comment la raison, loin de tout stabiliser en concepts clos, découvre en elle des besoins que la nature ne satisfait point, un inachevé, toujours naturellement inachevable et cependant incoerciblement avide d'achèvement »⁽¹⁾. Tel est l'augustinisme que M. Blondel oppose à l'interprétation de la philosophie chrétienne de M. Gilson. Du côté protestant, l'on pourrait constater de multiples nuances. M. Auguste Lecerf, dans son *Introduction à la dogmatique réformée*, emprunte au thomisme sa critique de la connaissance. D'autres, au contraire, se défient de son intellectua- lisme. Sans contester la valeur de la philosophie médiévale, ils recueillent l'héritage précieux de la théologie moderne. Quoi qu'il en soit, l'intérêt de la religion ne décline pas encore. Récemment, M. Lalande rendit cet hommage significatif au problème religieux : « Venus des différents points de l'horizon intellectuel, des savants, des philosophes sont comme contraints de l'aborder, alors qu'hier encore on avait pu penser qu'il s'éliminerait en quelque sorte de lui-même, et, dans l'indifférence graduellement accrue des hommes de science et de pensée, s'évanouirait du nombre des problèmes légitimes. Il n'en a rien été », ajoute M. Lalande, « ... tous reconnaissent à l'idée de Dieu une profonde réalité intellectuelle et pratique ; et ceux mêmes qui la combattent directement attestent par leur effort et leur ardeur combien elle est encore vivante. Au sein même de la religion la plus organique se manifeste cette passion de la vérité qui ne saurait se satisfaire des dogmes en se désintéressant de leur sens, et se tenir quitte des difficultés en évitant d'y penser »⁽²⁾.

Adolphe ROBERT

(1) Maurice BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, p. 135. — (2) Cité dans Maurice BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, p. 158 n. 1.
