

Études critiques : la personnalité divine

Autor(en): **La Harpe, Jean de**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **29 (1941)**

Heft 118-119

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380396>

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.

LA PERSONNALITÉ DIVINE

La thèse de licence en théologie de M. le pasteur Edmond Rochedieu (1), dont nous eussions rendu compte plus tôt dans la *Revue* si des circonstances indépendantes de notre volonté ne nous en eussent empêché, est incontestablement un événement qui marquera dans les annales de notre vie intellectuelle et religieuse romande ; alors même qu'il a déjà suscité des discussions intéressantes dans plusieurs de nos groupes philosophiques et théologiques, il mérite d'en provoquer d'autres encore à l'avenir et nous voudrions dire, dès le début de cet article, pourquoi nous tenons à employer ce mot d'« événement ».

Parmi tous les pays de langue française, la Suisse romande est le seul où théologiens et philosophes ont non seulement échangé des rapports de bon voisinage, mais constamment collaboré, pendant plusieurs décades — les réunions de Rolle en sont le vivant témoignage — collaboration qui n'exclut pas les divergences de vue, mais bien le parti pris d'incompréhension mutuelle ou même d'hostilité polie. Or, cette tradition que l'on pouvait croire menacée par les tendances plus radicalisantes, aussi bien de la part des théologiens que de celle des philosophes, se révèle plus solide que ne paraissaient le redouter certains esprits inquiets : le livre si humain et compréhensif de M. Rochedieu contribuera sans doute à la raffermir. L'auteur, par sa culture à la fois théologique et philosophique, que l'on sent de première main, était digne de mener la large enquête, qu'il a conduite de façon impartiale et solide, sur l'un des problèmes les plus difficiles qui puisse se présenter à la méditation du théologien et à celle du philosophe, à savoir la question, cent fois posée

(1) Université de Genève. Faculté de Théologie : *La personnalité divine. Comment faut-il l'envisager? Essai de critique philosophique et de dogmatique chrétienne sur le spiritualisme français contemporain et la théologie protestante en France et Suisse romande*, par Edmond ROCHEDIEU. Genève, Les éditions Labor, 1938.

et reposée chez nous, de la « Personnalité divine », question périlleuse entre toutes, parce que fertile en malentendus et en équivoques.

Mais même dans ce pays où les philosophes demeurent en contact avec les problèmes de la théologie systématique et où les théologiens s'éprennent volontiers de philosophie, le problème de l'existence de Dieu, aussi bien que celui de sa personnalité, ont été délaissés de nombreuses décades durant. M. Rochedieu en fait la remarque de façon pertinente dans sa préface : « La théologie protestante... ne s'est guère attachée au problème de Dieu ; pourtant, l'absolue nécessité a été proclamée bien haut d'affirmer la personnalité divine » (p. 9).

La situation devient dès lors à peu près la suivante : le croyant tient pour suffisante la notion du Dieu « rendu sensible au cœur » de Pascal et la théologie, lui emboitant le pas, se borne à couler les grandes intuitions mystiques dans les formes implicites de la dialectique hégélienne ou néo-criticiste ; le philosophe, épris surtout d'unité, dominé par des préoccupations théoriques, se contente à son tour de la tradition idéaliste qui fait de Dieu le principe unifiant de l'être par la médiation de la pensée impersonnelle. L'un et l'autre admettent tacitement une sorte de barrière entre le Dieu « des philosophes et des savants » et le Dieu « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », suivant le mot fameux de Pascal devenu un lieu commun. Dès lors chacun s'isole de son partenaire et perd en quelque sorte la capacité intellectuelle de poser le problème de Dieu dans toute son ampleur : les théologiens disent aux philosophes : « Votre Dieu nous laisse froid, parce qu'il est étranger aux postulats implicites de notre foi », et les philosophes répliquent aux théologiens : « Votre Dieu ne nous touche pas davantage, parce qu'il est construit à l'image de l'homme ». Posé en ces termes, le débat est sans issue : on conçoit que, dans ces conditions, on recule devant la tâche écrasante d'une confrontation sérieuse et informée des points de vue adverses, sachant à l'avance que l'effort, si sincère qu'il soit, court tous les risques d'être payé de l'incompréhension ou de la mauvaise humeur des deux camps, même dans un pays où la tradition est à l'entente sur une foule d'autres problèmes religieux ou moraux.

C'est donc un très grand mérite de l'auteur de ce livre que de n'avoir pas reculé devant une tentative qui pouvait paraître pleine de périls, surtout lorsqu'on est pasteur en charge.

A bien des égards, et quoique ce livre soit fort heureusement dépourvu d'esprit polémique, il apparaît comme la réplique d'un théologien épris de philosophie à un autre ouvrage, bien connu, *Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, celui de M. Miéville, un philosophe épris de théologie. Laissons la parole à M. Rochedieu lui-même : « Si le point de vue auquel se place M. Miéville diffère presque toujours de celui que nous avons adopté, les solutions qu'il propose se rapprochent maintes fois de nos propres conclusions » (p. 455), quand bien même l'auteur se réclame des divergences avec M. Miéville pour renforcer sa confiance dans « le bien-fondé de ses affirmations ».

A cet égard la préface de M. Rochedieu a la valeur d'une sorte de mani-

festes que renforce encore son article paru dans les *Mélanges offerts à M. Arnold Reymond* sous le titre « La dogmatique réformée dans ses rapports avec la philosophie » (1).

* * *

Il ne saurait s'agir pour nous de résumer l'abondante matière contenue dans les quelque quatre cent soixante-dix pages qui le composent, non seulement parce qu'un article de revue n'y saurait suffire, mais parce que la critique ne doit pas dispenser de la lecture de l'œuvre même. Bornons-nous à quelques remarques portant d'abord sur la structure même de l'ouvrage.

M. Rochedieu consacre la *première partie* de son livre, soit plus des trois cinquièmes de celui-ci, à l'examen des doctrines professées par les tenants principaux du spiritualisme français contemporain, soit Jules Lachelier, le maître de presque tous les autres ; Jules Lagneau, dont l'admirable cours sur *l'Existence de Dieu* a été publié d'après des notes prises par deux de ses anciens élèves — le livre s'en ressent terriblement ! — Emile Boutroux, dont on connaît cette lumineuse formule par laquelle il définit Dieu : « Dieu est cet être même, dont nous sentons l'action créatrice au plus profond de nous-mêmes au milieu de nos efforts pour nous rapprocher de lui. Il est l'être parfait et nécessaire » (2) ; M. Léon Brunschvicg, dont, malheureusement, l'auteur n'a pu utiliser le dernier ouvrage intitulé : *La Raison et la Religion*, qui tire toutes les conséquences de cette énergique affirmation du *Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale* : « Lorsqu'on rêve encore d'une philosophie transcendante à la vérité de la science, d'une religion transcendante à la vérité de la philosophie, il est inévitable que l'on continue à laisser s'interférer le langage de ces deux conceptions... Au moment où était attendue la plus grande lumière, à la cime de la spiritualité, le maximum d'obscurité s'est produit : nuit mystique, inconscient, néant » (t. II, p. 797). Henri Bergson, dont on sait l'importance personnelle qu'il attachait à la publication des *Deux Sources de la Morale et de la Religion* que l'apologétique chrétienne peut sans difficulté « tirer de son côté » ; et finalement M. Edouard Le Roy, ce catholique moderniste que les penseurs protestants ne sauraient lire sans en retirer le plus grand bénéfice.

Cela dit pour situer la matière de l'ouvrage, comment M. Rochedieu en conçoit-il l'exposition ? On pouvait imaginer un effort qui eût consisté à dégager une technique d'exposition variant avec chacun des penseurs étudiés, s'adaptant aux variétés d'esprits assemblés dans le même livre et pourtant si différents les uns des autres : si la parenté spirituelle est étroite entre Boutroux, Bergson et Le Roy, si l'on peut à la rigueur adopter un même schéma pour ces trois philosophes, Lagneau est unique en son genre, Lachelier exprime une sorte d'état de transition ; M. Brunschvicg, avec sa sincérité et son

(1) *Revue de Théologie et de Philosophie*, janvier-juin 1940, p. 112 ss. — (2) *De la contingence des lois de la nature* (Paris, Alcan), 1913, p. 156.

courage intellectuel, aboutit à une forme modernisée du spinozisme, où seule la connaissance « du troisième genre » subsisterait sur les débris des autres.

L'auteur a jugé bon de procéder autrement et de soumettre toutes ces perspectives philosophiques à un schéma rigide — Le Roy excepté —, de les contraindre à s'aligner sur un rang... On les soumet à un véritable interrogatoire avec questions numérotées : 1. Position philosophique, 2. Théorie de la Connaissance, 3. Existence et Réalité, 4. La Personnalité, 5. La Personnalité de Dieu. Or ce schéma nous paraît très discutable. Si les deux dernières questions se conçoivent fort bien dans la perspective de l'ouvrage, les deuxième et troisième ne s'adaptent que très partiellement à l'inspiration de certains d'entre ces penseurs.

Au lieu de concentrer l'attention sur le problème soit de la nature de Dieu, soit de la personnalité, on la disperse dans des directions secondaires et on préjuge en quelque sorte de la perspective générale, qui est de la plus grande importance pour la compréhension profonde d'une œuvre philosophique. Les vues de chacun se trouvent noyées dans une sorte d'anonymat que nous regrettons d'autant plus que souvent M. Rochedieu a eu des vues pénétrantes précisément sur cette orientation propre à chacun. En effet, si les divers types d'existence — être, existence et réalité — sont fondamentaux chez un Lagneau, ils demeurent étrangers au groupe formé par Boutroux, Bergson et M. Le Roy. Si la doctrine de l'immanence caractérise à elle seule, mais dans la perspective *totale* de cette philosophie, la position religieuse de M. Brunschvicg, elle reste, sauf pour Lachelier, extérieure à la pensée des autres penseurs étudiés. M. Rochedieu paraît s'en étonner ici ou là, mais il n'y a là rien pour nous surprendre quant à nous (1).

Alors que chez Bergson, Boutroux et M. Le Roy, il y a prévalence de l'inspiration, suivant la tradition du mysticisme chrétien, spécifiquement religieuse ; alors que chez un Lagneau, au langage concentré et dépouillé de tout artifice littéraire, la tradition éthique sous-tend la croyance en Dieu, chez un Lachelier les problèmes de ce genre demeurent un hors-d'œuvre (comme chez Cournot), et chez M. Brunschvicg nous nous trouvons devant une sorte de radicalisme idéaliste qui dissout toute notion de personnalité comme le feu liquéfie le métal ! Ces critiques ne diminuent en rien l'admiration que nous éprouvons pour la tentative de M. Rochedieu, vraiment sérieuse, de pénétrer la notion de Dieu telle qu'elle se manifeste chez ces divers philosophes, tous de la race des vrais philosophes : et nous n'y saurions suffire, si nous voulions relever tous les passages qui nous ont frappé. La monographie consacrée à M. Le Roy est de beaucoup la plus riche et la plus libre. Était-il vraiment nécessaire de rappeler, autrement qu'en passant, la discussion de la *Revue de Métaphysique et de Morale* et apporte-t-elle des compléments vraiment utiles à l'information générale ? Nous regrettons, par contre, que M. Rochedieu n'ait pas analysé, comme elle le méritait, la discussion pas-

(1) Voir pages 50, 82, 112 notamment.

sionnée et ardente que soutint le Société française de Philosophie sur la *Querelle de l'Athéisme*, sans oublier une discussion postérieure sur *Le Problème de Dieu et la Philosophie* ; à côté de ces deux manifestations où des divergences de vue entre les principaux membres de ladite société s'accusent fortement, toute la collection des *Bulletins de la Société française de Philosophie* revient souvent à ce problème fondamental : ce qui en eût fait le prix particulier, c'est que les opinions diverses sont saisies sur le vif, dans le feu de la controverse (1).

L'auteur fait suivre l'exposé dont nous venons de parler, d'un aperçu synthétique sur le problème de Dieu dans l'ensemble du spiritualisme français ; ces pages condensées où il se libère du « schématisme » auquel nous avons fait allusion, sont à méditer et à retenir tout spécialement.

En ce qui concerne la deuxième partie consacrée à l'analyse des œuvres théologiques (J. Bovon, A. Bouvier, Le Néo-criticisme théologique, P. Lobstein, M. Neeser, et surtout W. Monod et G. Frommel), on nous permettra d'être bref. Ici, M. Rochedieu va droit aux faits doctrinaux principaux et nous ne saurions que le féliciter d'avoir dénoncé, sans ménagement aucun, les faiblesses internes de la plupart de ces tentatives insuffisamment pensées — à notre point de vue du moins. Il y a là un vrai courage moral et intellectuel : à dénoncer certaines fautes de pensée, on facilitera à ceux qui tenteront à nouveau de poser la question de la Personnalité de Dieu la tâche d'éviter certains écueils dangereux pour la navigation dans « les eaux théologiques ».

Parlant des diverses solutions proposées par ces théologiens, M. Rochedieu écrit : Ces solutions marquant « une étape dans la description de la personnalité divine, nous semblent cependant partager les mêmes faiblesses et s'engager dans une même voie sans issue. Seul G. Frommel fait exception, mais au prix d'une contradiction interne qui rend insoutenable son point de vue » (2).

Qu'on ne voie pas dans la brièveté de nos remarques sur les solutions théologiques envisagées, une sorte de « condamnation en bloc » qui serait terriblement prétentieuse de notre part, mais une mise en lumière de lacunes provenant de la façon même d'envisager la question de la personnalité de Dieu. L'œuvre d'un Lobstein garde son prix et celle de W. Monod souligne une des plus grandes difficultés qui soit au monde : faire comprendre, dans un langage sans doute trop « marcionique », la difficulté de disculper Dieu du mal qui règne dans l'univers dont on lui attribue la création, sans lui en faire supporter la responsabilité... à savoir l'un des casse-tête théologiques par excellence ! La tentative, pour bizarre qu'elle se manifeste dans les

(1) Bulletin de la Société française de Philosophie (Paris, A. Colin), Séances des 24 mars 1928 et 4 janvier 1930. — (2) P. 310. L'auteur nous prie de communiquer l'erratum suivant : lire *Le Problème du Bien. Essai de Théodicée...* au lieu de « Somme théologique » ...et *Journal d'un pasteur* (pages 355 et 477).

instruments intellectuels auxquels elle recourt, n'en reste pas moins digne de respect, car elle pose, comme d'autres, le problème suprême pour la conscience du croyant devant le drame du monde pécheur et corrompu — dont le spectacle revêt aujourd'hui quelque chose de lancinant — à savoir : « Dieu est-il devenu étranger à l'œuvre de sa puissance créatrice ? »

Or, c'est précisément dans cet esprit de compréhension et de foi que M. Rochedieu a abordé l'étude des solutions proposées par la théologie protestante de langue française. Cela donne à ses critiques une portée particulière.

* * *

On ne nous en voudra pas si, dans nos remarques sur les conclusions de l'auteur (troisième partie), nous introduisons quelque chose de plus personnel, car elles touchent au vif de la question. Reprenant le point de vue pascalien, il centre toute son argumentation sur le divorce entre le Dieu des philosophes et celui des croyants et conclut par un refus d'appliquer à Dieu le concept de « personne », lui préférant l'admirable image évangélique du *Père* : cette conclusion peut-elle se soutenir véritablement, lorsqu'on fait abstraction des idées communément admises sur la notion de personne ? Remarquons tout d'abord que la notion de personne appliquée à Dieu est une image au même titre que celle de père ; si l'une a conservé son parfum d'authenticité, serait-il interdit de tenter de le restituer à l'autre, si rudement exclue ?

Que l'auteur pardonne à l'amitié que nous avons pour lui de placer nos remarques finales sous le signe du *transrationalisme* de Cournot : en effet, il nous a fait l'honneur de citer longuement nos conclusions relatives à l'attitude religieuse de Cournot et de nous prêter gratuitement la doctrine de l'illustre philosophe français, prêt que nous refusons d'accepter tel quel (1).

Ce n'est pas le lieu de reprendre ici la discussion fameuse relative à la « sincérité de Cournot » sur ce point (2). Il nous suffira de citer un passage typique à cet égard du livre de M. Rochedieu : « Mais — et sur ce point nous nous séparons de M. de la Harpe — cette attitude *transrationaliste* nous semble rompre complètement avec l'autre attitude, celle du *rationalisme critique* ; nous avons l'impression que Cournot, abandonnant la poursuite du Dieu des philosophes et des savants, veut par le *transrationalisme* justifier sa foi au Dieu des croyants » (2).

Chez Cournot, le *transrationalisme* est une simple *esquisse* et il est très difficile de savoir si ce n'était qu'un hors-d'œuvre pour apaiser les esprits inquiets de son hétérodoxie ou une position personnelle solide ; n'oublions pas qu'il était un haut fonctionnaire sous le Second Empire et qu'on ne plaisantait pas alors sur ces matières en haut lieu !

(1) P. 419-423 et 428-429. — (2) Sur le point de vue de Cournot, lire dans *De l'Ordre et du Hasard*, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, 1936, p. 361 ss. Voir aussi G. MILHAUD, *Etudes sur Cournot*, Paris, Vrin, 1927. — (2) P. 429.

Mais laissons là cette digression, pour revenir à l'essentiel de la pensée de M. Rochedieu.

Tout d'abord, celui-ci trace une ligne de démarcation entre théologie et philosophie beaucoup trop rigide à notre sentiment personnel ; ce qui distinguerait philosophes et théologiens, non seulement en fait, mais en droit, ce serait l'idée même de la Révélation : les premiers lui seraient indifférents ou ne la prendraient pas au sérieux et ne sauraient donc dépasser la notion idéaliste de Dieu, alors que les autres feraient essentiellement fond sur elle. Un Charles Secrétan comme un Maurice Blondel démentent cette affirmation, sans oublier Malebranche, Boutroux, ou même Bergson. Seulement, il y a une certaine pudeur chez la plupart des philosophes inspirés par la personne de Jésus, qui les retient de se référer constamment au texte de sa révélation, car ce mot peut prendre bien des sens dont l'authenticité est parfois douteuse. D'où vient que les théologiens fondent leur argumentation sur la lettre même de la Révélation chrétienne, alors que les philosophes ne le font guère, ceux-là même qui se réclament directement du message chrétien ? C'est que les premiers sont au service d'une Eglise active en préparant de futurs ministres de l'Evangile du Salut, et qu'ils doivent par là-même demeurer « étroitement » fidèles à tout ce qui exprime directement cette Révélation : ils sont tributaires de leur fonction même. Le philosophe est libre d'attaches de ce genre ; il pense, lorsqu'il est sérieux, par passion d'intelligence totale. Ce qui domine chez lui, c'est pour les mêmes questions le souci de cohérence, c'est-à-dire une passion intellectuelle, alors même qu'il est tourmenté par la question du Mal, au sens chrétien du terme. Dès lors un argument comme l'argument ontologique, lorsqu'il en a vécu la puissance intérieurement, dans cette atmosphère très spéciale qu'est la méditation philosophique, prend à ses yeux une force de persuasion singulièrement décisive, tandis que le théologien est dominé par la nécessité de répondre à ceux qui lui demandent comment justifier la foi au Dieu vécu dans la prière et la contrition. Il n'y a pas contradiction entre les deux termes, mais différence profonde d'orientation dans la préoccupation centrale. D'un côté, Dieu qui fonde la vérité de l'être, de l'autre, Dieu qui fonde la foi en un être vivant et communiquant avec vous directement ou par l'entremise d'un médiateur. D'un côté l'abstrait, de l'autre le concret ; le Dieu personne et le Dieu unité ou garant de la validité de l'être. Mais dans toute foi il y a des implications métaphysiques inconscientes, comme dans toute métaphysique, il y a des implications religieuses et fidéistes.

Dès lors, au lieu de présenter toujours le problème sous la forme d'une alternative, c'est-à-dire sous la condition du *ou*, ne vaudrait-il pas infiniment mieux le présenter, comme problème, sous la condition du *et* synthétique, étant bien entendu que le problème doit être posé avant toute tentative de solution, ce dont on ne se préoccupe guère en général ?

Dans cette perspective, la notion même de preuve de l'existence de Dieu est fallacieuse, résidu d'une forme même de pensée dépassée. Pourquoi se tue-t-on à argumenter sur les preuves classiques de l'existence de Dieu ?

Une existence ne se prouve pas, elle se constate ou s'éprouve. Tout ce que l'on peut exiger du penseur, théologien aussi bien que philosophe, c'est d'articuler nettement ce *à quoi* ou *en* qui il croit, de fournir des titres valables de sa croyance, de justifier par de bonnes raisons pourquoi il croit avoir raison contre ceux qui lui contestent ses affirmations. Le théologien raisonne comme le philosophe, et il est vain d'opposer raison à révélation sans s'expliquer sur les deux termes.

La raison dans son exercice, au contact des problèmes que lui posent tous les objets de la nature, tend à méconnaître le facteur personnel, afin de découvrir entre eux des relations générales sinon universelles : elle élimine l'individu et le dissout en un système de relations, si possible mathématiques. Mais la raison peut se poser d'autres problèmes, au moins aussi brûlants : Que signifie dans l'économie du monde le rôle toujours plus précis et complexe que joue le facteur individuel, au fur et à mesure que l'on s'élève le long de l'échelle des corps bruts (les cristaux ont une sorte d'individualité que ne possèdent pas les cailloux, par exemple), puis surtout des vivants ? Et pour l'homme, l'individuel est si important que les sociétés qu'il forme s'individualisent aussitôt. On peut donc parler d'une vaste loi d'individualisation qui oppose, selon la classification de Cournot, les sciences historiques aux sciences théoriques. Mais cela n'est encore qu'un problème liminaire, car « l'individu » se distingue de la « personne » morale.

Au-dessus des exigences égoïstes de l'individu, tendant à faire sien l'univers, à lui imposer sa volonté de puissance et de domination, se placent les exigences personalistes selon lesquelles l'accord des esprits est la condition de l'œuvre du savoir, de l'art, comme de la moralité vécue. Qu'y a-t-il d'étonnant dès lors à ce que, dans les grandes religions prosélytiques tout au moins, la personne soit au cœur de leur édification : fonction du Médiateur, culte même de la Vierge chez les catholiques, intérêt fondamental pour la question de l'immortalité de l'âme ou de l'éternité du principe spirituel, rôle du péché qui engage chacun personnellement ; il convient même d'aller plus loin encore, car toute la vie mystique sans laquelle il n'est point de religion « en esprit et en vérité », toute la vie de communion qui est au centre du Christianisme — ce que Jésus appelle le plus grand commandement — la communion filiale avec Dieu et fraternelle avec le « prochain », serait dépourvue d'intelligibilité, si l'on se refusait à mettre au centre de toute attitude religieuse, chrétienne ou non, la notion ou mieux « l'idée » — presque au sens platonicien — de la personnalité réelle et éternelle. Comment, dans ces conditions, refuser à Dieu l'attribution de la personnalité ? Sans elle, Dieu est un principe d'explication dont tous les titres de noblesse demeurent intacts, mais dont l'action directe sur les âmes est inconcevable hors d'un personalisme réfléchi et purifié.

Que des conceptions si élaborées aient grand'peine à s'exprimer par les concepts que constitue la philosophie au seul contact de l'œuvre de la science qui tend à dissoudre l'individuel comme le personnel dans une sorte de vaste

anonymat de relations impersonnelles, cela n'a rien d'étonnant. N'est-ce pas du reste ce dont tous les très grands philosophes ont eu conscience, Platon, lorsqu'il figure les vérités les plus importantes sous la forme de mythes, Kant, lorsqu'il introduit les « postulats » de la Raison pratique, Bergson, lorsqu'il met au cœur de sa pensée l'idée de la « Durée pure », dont *Les Deux Sources* fournissent l'interprétation religieuse avec la notion du « modèle », etc... ?

Une conception du *transrationalisme* dans ces limites nous semble donc défendable, à la condition qu'il ne s'agisse que d'opposer des plans de rationalité différents et non de revendiquer pour la philosophie religieuse le grand « imbroglio » de l'irrationalisme, derrière l'écran obscur duquel les « irrationalistes » continuent à se servir de leur raison pour déraisonner en toute liberté.

La théologie systématique est donc en droit de se constituer sur un principe personnaliste et de le soutenir avec la rigueur « rationnelle » la plus vigoureuse, mais cela comporte une importante restriction que les théologiens se refusent souvent à accepter, à savoir la limite régressive de l'anthropomorphisme. Expliquons-nous sur ce point.

Au lieu de concevoir la personnalité comme une limite supérieure de la pensée philosophique et de chercher un moyen de l'intégrer à une philosophie de la « totalité », suivant le terme de M. Miéville, on tend, en vertu d'un principe d'inertie intellectuelle, à suivre la voie inverse en exagérant les implications anthropomorphiques et à spéculer sur elles comme sur une chose. La mentalité magique et réaliste, pour ne pas dire matérialiste, suivant les fines analyses de J. Piaget, instaure une sorte de clair de lune conceptuel ou pseudo-conceptuel, analogue à ces images de Flammarion où l'on voit les cratères désolés de la lune dresser leurs masses inertes sous la réciprocité d'un « clair de terre » ! C'est ce qui explique que de nombreux spiritualistes du siècle passé aient éprouvé une sorte de malaise à parler de la « Personnalité divine », sachant les risques que l'on court d'être interprété en un sens « anthropomorphique ». Mais il faut avoir le courage d'aborder franchement le problème, puisque, en ce qui concerne Dieu, nous tenons « les deux bouts de la chaîne », à savoir le Dieu impersonnel des idéalistes purs et le Dieu personnel des chrétiens : si on avait mis la même énergie à creuser cette antinomie que les physiciens ont mise à concilier la conception ondulatoire et la conception corpusculaire de la lumière dans la mécanique ondulatoire actuelle, théologiens et philosophes seraient moins empruntés devant l'aphorisme pascalien.

Du reste, gardons-nous de déflorer l'admirable mémorial de la nuit du 23 novembre 1654, trouvé par hasard par un domestique de Pascal, après la mort de son maître, dans une doublure du pourpoint de celui-ci, et jalousement conservé loin des regards dans le secret d'un vêtement : le sens plein de cet aveu émouvant consiste dans la découverte brusque et dans l'illumination d'une découverte personnelle, dans le passage rapide d'une conception

intellectualiste à une conception chrétienne, dont il ne fit jamais état de son vivant. Respectons donc les secrets les plus intimes des grands morts et ne les déflorons pas en les sortant de leur contexte spirituel !

Le risque de l'anthropomorphisme, qui tue tout aux yeux de ceux qui pensent en profondeur, a été dénoncé avec une vigueur extrême par M. Miéville : c'est un service qu'il a rendu en donnant un choc et en réveillant les gens de leur sommeil dogmatique ; nous ne saurions, par contre, accepter toutes les thèses de ce très distingué philosophe, car la religion en « esprit et en vérité » exige la perdurabilité de la personne, alors même que nous ne pouvons nous représenter comment elle subsiste ou se transforme. Mais l'idée du mystère de l'existence humaine demeurera toujours voilée par l'inconnue de la mort et par le scandale du mal. L'essentiel est que Dieu demeure dans l'âme du fidèle et du croyant la présence réelle qui nous est plus « intérieure que nous ne le sommes à nous-mêmes », suivant un mot célèbre de saint Augustin. La tâche du penseur, philosophe ou théologien, subsiste entière de garder devant les yeux la redoutable antinomie pour en chercher une solution qui demeure concevable dans les limites de nos possibilités intellectuelles et religieuses. Et tout d'abord que le théologien reprenne la question de la Révélation et nous en donne une conception cohérente, non matérialiste comme Gausson et ses fils spirituels, afin de remplir la mission qui lui est impartie, puisqu'à lui sont confiées non seulement la garde, mais l'intelligence des Livres Saints.

Nous terminons cet exposé rapide par deux citations. L'une, de Bergson, définit l'esprit qui doit animer la recherche vivante : « Tension, concentration, tels sont les mots par lesquels nous caractérisons une méthode qui requiert de l'esprit, pour chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau ⁽¹⁾ ». L'autre, de Charles Secrétan, se passe de commentaire : « Ce que nous connaissons de plus excellent par l'expérience, 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 mythologique aussi longtemps que cette élaboration n'est pas terminée, et peut-être ne le sera-t-elle jamais » ⁽²⁾.

Jean DE LA HARPE.

(f) *La Pensée et le Mouvant* (Alcan, Paris, 1934), p. 111 (lire les développements p. 97 à 112). — (2) *La Raison et le Christianisme* (Lausanne, 1863), p. 36.