

La réflexion philosophique et le problème religieux

Autor(en): **Reymond, Arnold**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 120

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380400>

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 RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE ET LE PROBLÈME RELIGIEUX

Lorsque la Société vaudoise de théologie fut fondée en 1875, la *Revue de Théologie et de Philosophie* dont Astié et Dandiran furent les promoteurs existait déjà depuis quelques années, et l'on peut dire que très certainement celle-là est la fille de celle-ci. Comme sa mère, et il faut l'en féliciter, la Société vaudoise de théologie eut à honneur de vouer ses efforts aussi bien à la philosophie qu'à la théologie. Tout récemment encore, elle a discuté le volume que son président actuel, M. Edmond Rochedieu, a publié sur un sujet capital, à savoir « la personnalité divine », sujet qui touche à la fois à la philosophie et à la théologie.

Par là la Société vaudoise de théologie reste fidèle à une tradition que nous devons avoir à cœur de maintenir ; car, ainsi que j'ai cru pouvoir le dire, lors du jubilé, en 1931, de la Société romande de philosophie, ce qui fait l'originalité de la pensée de notre pays dans la philosophie de langue française, c'est de n'avoir jamais, jusqu'à présent, séparé la réflexion philosophique et la spéculation théologique.

Pour s'associer au cinquantenaire de la Société académique vaudoise, la Société de théologie a donc été bien inspirée en choisissant le sujet qui est aujourd'hui proposé à notre méditation.

Mais est-il opportun de traiter de pareils sujets dans les temps que nous vivons ? La méditation philosophique en effet suppose, non pas certes, le luxe et l'abondance, mais du moins une certaine stabilité de l'existence jointe à la tranquillité d'esprit. Lorsque cette condition

N. B. — Ce travail, destiné à la commémoration du cinquantenaire de la Société académique vaudoise, a été présenté à la Société vaudoise de théologie, le 22 mars 1941.

n'est pas réalisée et que la guerre fait rage, elle devient malaisée. A l'heure actuelle il vaudrait mieux, semble-t-il, faire des conférences sur le maniement des mitrailleuses, la conduite des avions et des tanks, sur la technique et la réparation des moteurs, plutôt que sur un problème philosophique. Toutefois, et la guerre actuelle le prouve surabondamment, les idées et les opinions, contrôlées par la censure et habilement lancées par les journaux et la T. S. F., sont une arme aussi redoutable que les canons et les tanks.

L'époque est passée où l'on pouvait, en dilettante, émettre les théories les plus subversives et les propos les plus saugrenus sans que cela parût tirer à conséquence. Le XX^e siècle nous fait cruellement constater que les idées ont un pouvoir effectif et conduisent à des actes, et que les spéculations en apparence inoffensives sur l'idée de race, de langue, de nationalité peuvent bouleverser le monde.

Il est du devoir, dans la mesure où les circonstances le permettent, de chercher par la réflexion philosophique à dépasser les événements actuels, à démêler leur nature, à se préoccuper de leur déroulement possible, afin de savoir quelle attitude prendre pour le présent et pour l'avenir.

Or, s'il est un fait certain, c'est que, à côté des questions économiques, une idéologie mystique est à la base du chaos où nous sommes, et personne n'ignore que Lénine et Hitler sont devenus, chacun pour leur peuple respectif, de véritables dieux dont les doctrines et les actes ont un caractère sacré, et auxquels un culte est spontanément rendu, s'il est vrai, comme on l'assure, que sur certaines tombes en Allemagne on trouve l'épithète : il repose en Adolf Hitler.

Le problème religieux sollicite donc aujourd'hui d'une façon toute spéciale la réflexion philosophique. Il s'est du reste, comme nous le verrons, toujours imposé à elle. Mais la philosophie est-elle vraiment capable de nous éclairer à son sujet ?

Au premier abord il ne le semble pas. L'histoire de la philosophie en effet présente un spectacle déconcertant ; elle apparaît comme un éternel champ de bataille dans lequel les systèmes philosophiques s'entrechoquent inlassablement. Chaque philosophe brandit son système pour mettre en pièces celui de son voisin. Il n'y a nulle part un asile où les solutions jugées définitives pourraient se réfugier, car à chaque instant tout est remis en question.

Un examen plus attentif permet toutefois de discerner au sein de

cette inextricable mêlée quelques orientations, toujours les mêmes et peu nombreuses en somme, telles que le matérialisme, l'idéalisme, le vitalisme, et d'autres encore. En outre, ces orientations convergent vers les mêmes problèmes à résoudre, que l'on peut ramener à quatre essentiellement. Les trois premiers concernent respectivement l'origine, la nature et la fin de tout ce qui existe. Le monde a-t-il été créé du néant ou bien subsiste-t-il de toute éternité ? Est-il, dans sa nature essentielle, esprit ou matière ? Y a-t-il enfin un but assigné à la vie de l'univers et à celle de l'humanité, ou bien est-il absurde de poser cette question ?

Ces trois problèmes en font surgir un quatrième qui est de nature critique et que voici : Jusqu'à quel point l'intelligence est-elle capable de connaître quelque chose, et si oui, que peut-elle exactement connaître ?

La philosophie a donc devant elle une tâche qui, malgré son ampleur formidable, est nettement caractérisée. Seulement elle n'est pas seule à l'entreprendre.

Les religions, elles aussi, prétendent par leurs affirmations résoudre les problèmes dont nous venons de parler. Les solutions qu'elles proposent ont sur celles que la recherche philosophique déclare apporter l'avantage de se donner pour divinement inspirées et révélées.

De leur côté les sciences, bien qu'elles s'occupent chacune d'un domaine particulier, ont l'ambition, par l'ensemble et la convergence de leurs découvertes, de répondre aux énigmes que posent l'univers et tout ce qu'il contient. Elles montrent comment à partir de nébuleuses primitives les mondes se sont formés, puis peuplés, et quel est l'avenir qui leur est réservé. Les savants, sans doute, tout comme les philosophes, luttent entre eux pour faire, chacun, triompher leurs hypothèses. Mais, si la science n'invoque pas comme la théologie une connaissance révélée, elle possède sur les systèmes philosophiques l'immense supériorité d'avoir une méthode expérimentale qui permet en général de décider entre deux théories explicatives rivales, parce qu'elles reposent sur des données sensibles, mesurables et pouvant être contrôlées par chacun.

Il en résulte que la philosophie, par sa prétention de dominer à la fois la science et la religion, est suspecte à l'une comme à l'autre. Les savants en effet reprochent aux philosophes leur incompetence, puisque ceux-ci, la plupart du temps, ignorent, faute de l'avoir pratiqué, le maniement des techniques qui est indispensable pour être

à même de se prononcer en connaissance de cause sur la vérité scientifique. De leur côté, les théologiens les accusent de ne pas fréquenter les communautés religieuses et d'en ignorer par conséquent la vie profonde qui seule donne aux dogmes leur vraie signification.

On le voit : poser un pied sous le porche d'une église et l'autre à l'entrée d'un laboratoire n'est pas une situation très confortable, et les philosophes ont une tâche bien ingrate. Cette tâche est pourtant nécessaire.

Je n'ai pas à montrer aujourd'hui comment, tout en s'appuyant sur les sciences, la réflexion philosophique les dépasse et, suivant une méthode qui lui est propre, aboutit à des conclusions qui viennent couronner celles de la recherche scientifique.

Quant au problème religieux, la philosophie, pour les raisons que nous avons indiquées, ne saurait le méconnaître. Seulement pour le résoudre, elle ne veut recourir à aucune autre autorité qu'à celle de la raison appuyée sur l'expérience. Peu lui importe dès lors que le problème religieux reçoive une solution positive ou négative, pourvu que la solution proposée soit l'explication rationnelle la plus satisfaisante. La philosophie, en effet, pour subsister n'a besoin que du postulat suivant : la raison est capable en tout cas de connaître quelque chose, ne fût-ce que son impuissance à rien connaître.

Il en va tout autrement de la théologie. Cette discipline disparaîtrait du jour où il serait rigoureusement démontré que l'objet des croyances religieuses n'existe pas et qu'il a été façonné dans la conscience humaine par un jeu d'illusions facile à déceler.

Il y a ainsi théoriquement une différence capitale entre la théologie et la philosophie. La seconde peut subsister sans la première, tandis que l'inverse n'est pas vrai ; car la réflexion philosophique intervient dans les spéculations théologiques, comme elle intervient du reste dans tout savoir plus ou moins systématiquement organisé.

Cela dit, voyons de plus près les attitudes que la réflexion philosophique peut prendre et, en fait, a prises au cours des siècles vis-à-vis du problème religieux.

* * *

Ces attitudes sont commandées par la négation ou l'affirmation de la valeur originale, irréductible, qu'il faut attribuer à l'expérience et à la croyance religieuses.

Pour nier cette valeur originale on peut s'appuyer, soit sur une conception matérialiste de la réalité, soit sur les résultats des sciences psychologiques et sociologiques.

En tant que doctrine philosophique, le *matérialisme* consiste à regarder comme ayant une portée métaphysique absolue certaines affirmations qui sont indispensables à la recherche scientifique, et dont voici les plus importantes : Les phénomènes perçus par les sens s'enchaînent rigoureusement ; ils sont causés par des particules physico-chimiques qui, douées de mouvement, se combinent et se dissocient perpétuellement. La vie psychique n'est alors que le reflet des combinaisons qui forment les cellules nerveuses. Il va sans dire que dans ce cas le divin, au sens religieux du terme, ne peut exister. Pareille conception soulève toutefois une difficulté insurmontable qui est celle-ci : Les particules physico-chimiques, prises isolément, sont inconscientes. Comment peuvent-elles alors acquérir dans certaines combinaisons cette propriété extraordinaire qui caractérise la pensée réfléchie et la conscience ?

Quant aux *sciences sociologiques et psychologiques*, elles admettent la vie psychique comme une donnée première dont l'origine nous échappe. Elles n'en tiennent pas moins pour illusoire l'objet auquel s'attache le sentiment religieux ; et elles montrent qu'il s'agit là d'une illusion naturelle, de même que le mirage dans le désert. Le voyageur, assoiffé au milieu des sables, ne se trompe pas quand il déclare voir des objets qui se reflètent au loin sur une surface unie ; mais ce reflet n'est pas dû à la présence d'un lac ; il a pour cause le fait que la chaleur solaire provoque au ras du sol des couches d'air de densité différente. Cela étant, les aspérités du sol se réfléchissent sur ces couches d'air, ce qui donne l'illusion d'une nappe d'eau. Les manifestations les plus caractéristiques de la vie religieuse s'expliquent de même par les lois qui régissent les phénomènes psychologiques et sociologiques.

Par exemple, les conceptions qu'un peuple se fait du divin sont simplement l'image de ses mœurs et de ses coutumes. A l'époque de Josué, les Juifs sont une nation guerrière et cruelle ; c'est pourquoi leur dieu Jahveh ordonne, après la prise d'une ville, d'en passer tous les habitants au fil de l'épée. Plus tard les mœurs s'adoucissent et Jahveh devient le Dieu d'amour prêché par Jésus-Christ. Xénophane, le poète-philosophe, qui vivait en Grèce au VI^e siècle avant l'ère chrétienne, avait déjà exprimé cette terrible pensée : « Les Ethiopiens font

leurs dieux noirs et avec le nez camus ; les Thraces disent que les leurs ont les yeux bleus et les cheveux rouges. »

Mais, dira-t-on, les rites et les sacrements, par leur efficacité sur la vie spirituelle et même sur la vie physiologique du croyant, ne prouvent-ils pas la réalité d'une puissance divine ? A cela on répond que cette efficacité est un effet de suggestion. Un médecin fabrique des pilules avec de la mie de pain ; il les enferme dans un flacon couvert de formules chimiques et, par leur moyen, il guérit souvent des maladies déclarées incurables. Il en va de même de l'action des sacrements.

Invocera-t-on alors l'expérience que grâce à la prière le croyant fait de la présence directe de Dieu en lui ? Le psychologue ne nie pas qu'il y ait dans la prière un dialogue, mais ce dialogue n'est pas, selon lui, autre chose que celui du moi conscient et du moi subconscient. Prier, c'est faire surgir dans la vie consciente les aspirations de notre être vers un idéal d'action et de conduite qui ont été refoulées dans le subconscient. Celles-ci nous semblent venir d'un autre que nous, et c'est pourquoi nous les attribuons à Dieu.

Il semble cependant que l'obligation morale, le remords de la faute commise, soient des sentiments irréductibles prouvant l'existence d'un rapport entre Dieu et nous. La sociologie intervient à ce moment. De pareils sentiments, dit-elle, s'expliquent par la contrainte que le groupe social exerce sur les membres qui le composent. Ce groupe social possède des règles, des tabous que chacun est tenu d'observer. Celui qui les enfreint est puni, mis à l'écart. Il se sent alors un paria, éprouve des remords, et il n'a qu'un désir, celui de rentrer en grâce.

Reste cependant le fait suivant : Si tout ce qui relève de l'obligation morale et religieuse se ramène à la contrainte sociale, comment expliquer l'apparition, dans un groupe social, d'un fondateur de religion nouvelle, ou même simplement d'un réformateur de la religion établie ? Ces hommes déclarent expressément ne pas agir de leur propre chef ; ils se réclament de Dieu, et c'est en son nom qu'ils s'opposent énergiquement aux croyances et aux coutumes reçues. A cette objection Durkheim a fait la réponse suivante. Ces réformateurs concrétisent en eux et explicitent les aspirations inconscientes de leur milieu, et c'est pourquoi leur prédication et leur critique du conformisme social régnant trouvent un écho immédiat. Mais répondre ainsi ne fait que reculer le problème, car si la contrainte est la seule

force qui agisse, comment des aspirations même inconscientes peuvent-elles surgir ?

* * *

Comme on le voit, les sciences, qu'il s'agisse de leurs postulats ou des lois qu'elles formulent, ne sont pas à même d'expliquer vraiment le fait religieux ; elles peuvent bien mettre en lumière les conditions de son développement et de son apparition, mais non pas en montrer le caractère unique. Il appartient donc à la philosophie de chercher en quoi consiste ce caractère et ce qu'est, à proprement parler, l'objet de la croyance et de l'attitude religieuses.

Cette recherche doit évidemment être conduite en conformité avec le postulat de la philosophie qui est, comme nous l'avons vu, de n'invoquer d'autre autorité que celle de la raison et de l'expérience.

Mais qu'est-ce que la raison ? Chaque penseur s'en fait-il la même idée ?

Il suffit de comparer les deux citations suivantes pour voir combien le problème est délicat.

La première est de M. Henri-L. Miéville : « Dans un système théologique (au sens traditionnel), *la raison est utilisée, elle n'est pas obéie*. Mais ce n'est pas impunément qu'on la répudie quand elle devient gênante ; entre les dogmatismes rivaux s'élèvent de mortels conflits..., car toute religion autoritaire est un impérialisme de la pensée. La raison écartée, ainsi que l'expérience qu'elle interprète, il n'y a plus d'arbitre » (1).

Quant à la deuxième citation, elle est tirée d'un traité de logique : « Certains philosophes ont voulu faire de l'autorité divine ou de l'autorité humaine le critère suprême de la vérité ; mais le critère de l'autorité est insuffisant en lui-même, puisque pour connaître l'existence et les titres de l'autorité, il faut recourir à un autre critère, *à moins de croire, aveuglément, ce qui est indigne de la raison humaine* » (2).

Ce passage est de M. Régis Jolivet, professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Voilà donc deux auteurs qui, au nom de la raison, écartent comme critère de vérité toute autorité divine et humaine, et qui, sur la valeur de la théologie catholique, aboutissent à des conclusions diamétralement opposées.

(1) *Vers une philosophie de l'esprit*, p. 145 (Lausanne, 1937). Pour le dire en passant, les systèmes philosophiques, bien qu'ils prétendent chacun recourir à la raison, n'évitent pas plus que les systèmes théologiques, les luttes fratricides. — (2) R. JOLIVET, *Traité de philosophie*, I : *Logique et cosmologie* (Lyon, 1939), p. 143.

Que désigne donc exactement le mot de raison ? (1)

Il faut, pour préciser ce problème, faire une remarque préalable. Dans l'antiquité et au moyen âge, le terme de raison était utilisé dans le sens de calcul, de compte arithmétique, et c'est pourquoi autrefois le livre des comptes d'un ménage s'appelait livre de raison ; appliqué à la pensée, ce terme se rapportait à son activité logique, tandis que les vocables « intelligence » ou « esprit » en désignaient la capacité de compréhension et d'appréciation.

Dans ce qui va suivre nous considérerons plus ou moins comme synonymes raison et intelligence, mais nous les distinguerons l'une et l'autre de l'esprit proprement dit, qui en est le siège et qui les utilise.

Ces distinctions établies, voici les principales questions qui se posent : La raison est-elle liée dans son activité à une forme d'individualité, qui subsisterait après la destruction du corps ? Est-elle l'apanage unique de l'humanité, en ce sens qu'avant l'apparition de celle-ci, il n'en existait aucune trace dans l'univers ?

Si l'on répond négativement à cette dernière question, comment comprendre alors le rapport de notre activité pensante avec cette raison extra-humaine ?

Cette dernière se suffit-elle à elle-même dans une parfaite inconscience ? Ignorant sa propre existence et l'action qu'elle exerce, elle harmoniserait cependant et dirigerait tout ce qui est. Elle serait, si l'on peut dire, le centre immuable, à partir duquel les idées et les principes, en vertu de leur force expansive, agiraient constamment sur l'univers. Surgit alors la difficulté de comprendre comment ces idées et ces principes se hiérarchisent et s'ordonnent les uns par rapport aux autres.

Faut-il alors donner à la raison comme support indispensable un Être tout-puissant qui, en tant qu'Esprit suprême, est pleinement conscient de son activité créatrice ?

Pour répondre à ces questions, et à d'autres encore, un bref aperçu historique est nécessaire.

Dans cet aperçu, schématique et forcément sommaire, nous envisagerons surtout la philosophie ancienne, et plus spécialement les positions prises par Platon, Aristote, les stoïciens et Plotin, dont l'importance est capitale pour le sujet que nous étudions.

Socrate, le maître de Platon, a été le premier, parmi les penseurs de la Grèce, qui ait traité d'une manière systématique le problème

(1) Consulter sur cette question A. LALANDE : *Vocabulaire philosophique*.

religieux et moral. Avant lui ce problème n'avait fait l'objet que de réflexions fragmentaires. Socrate, en méditant sur les actions humaines, découvre que celles-ci s'accomplissent selon des moules ou des formes universelles et permanentes. Par exemple, les actes de justice accomplis par un général envers ses soldats, ou par un cordonnier envers ses clients, possèdent un élément commun qui en constitue la forme essentielle. Cette forme que l'on appelle idée ou essence, il s'agit de la découvrir et d'y conformer notre conduite dans chaque cas particulier. Par là on acquiert le vrai bonheur.

Platon reprend la méthode de son maître, mais il en élargit singulièrement la portée. Par l'analyse réflexive il constate les faits suivants :

L'univers tout d'abord est un composé de matière et de formes permanentes qui se conservent au travers des êtres et des événements particuliers. Par exemple, l'idée (ou forme) de cheval se retrouve dans tous les chevaux qui se succèdent au cours des siècles.

Comme d'autre part aucun être particulier ne réalise parfaitement l'essence qui le forme, il doit mourir et être remplacé par d'autres. C'est ce qui explique pourquoi l'univers est en transformation et en perpétuel devenir.

Il faut remarquer en outre que les formes (ou idées) ne sont pas directement données dans la perception sensible. Aucun des chevaux que nos sens perçoivent n'est le cheval en soi ou cheval parfait. L'intelligence qui a son siège dans l'âme est seule capable de saisir intuitivement les idées et les essences.

Il y a donc trois genres de réalités que nous découvrons par une réflexion attentive, à savoir : la matière, le monde des idées ou formes éternelles, le monde des âmes, douées d'intelligence. Mais comment ces trois genres de réalités, si différentes les unes des autres, ont-elles pu s'unir ?

C'est ici que Platon fait intervenir un personnage divin qu'il appelle le démiurge, et voici de quelle façon : Primitivement le monde des âmes vivait, par le moyen de l'intelligence, dans une communion étroite avec le monde des idées, et y trouvait sa joie.

Quant à la matière, elle était dans la nuit, informe et séparée de tout. Le démiurge dans sa bonté eut pitié du dénuement où elle se trouvait ; il la fit participer au monde des idées et au monde des âmes, et c'est ainsi que naquit le monde sensible. Mais comme la matière est inerte et aveugle, elle mélange maladroitement soit les âmes, soit les formes ou idées. C'est pourquoi le monde sensible est

imparfait et que nous sommes malheureux. Par exemple, l'homme dont l'âme sœur est née deux siècles avant lui la cherchera en vain durant toute son existence. Nous pouvons toutefois, grâce à la réminiscence, reprendre contact avec le monde des idées et trouver le bonheur dans la pratique du bien et de la justice.

Au sujet de l'interprétation religieuse à donner au platonisme, la difficulté capitale est de savoir jusqu'à quel point les mythes dont se sert Platon pour faire comprendre sa pensée, sont vraiment des mythes ou bien expriment une part de vérité, et laquelle ⁽¹⁾ ; si, par exemple, le démiurge n'est pas pour Platon un être fictif, mais bien l'incarnation éternelle et vivante de l'idée du bien, il serait alors, d'après les Pères de l'Eglise et Thomas d'Aquin, un Dieu conscient, avec lequel notre moi est en réciprocité de conscience. Si au contraire le démiurge est une invention poétique, l'idée du bien serait de nature impersonnelle et se confondrait avec une raison qui ordonne tout et qui cependant est inconsciente de l'attrait qu'elle exerce.

Il y a toutefois une troisième interprétation possible, c'est celle qui consiste à regarder le démiurge comme un Dieu subordonné et à faire du Bien le Dieu par excellence, c'est-à-dire la plus haute personnalité ⁽²⁾. D'autre part, suivant un témoignage d'Aristote, Platon a très certainement déclaré à la fin de sa vie que l'Un est identique au Bien et qu'il en est même le fondement, tous deux étant au-dessus de l'être et de l'essence. Mais si l'Un se confond avec le Bien (ou Dieu) qui est personnalité par excellence, on peut, nous semble-t-il, définir comme suit sa nature :

L'Un ne peut être considéré comme une simple unité fonctionnelle existant en fait, car celle-ci suppose des termes qui sont déterminés dans leur être et dans leur essence. Par exemple, l'unité qui caractérise la fonction « sinus » n'est pas identique à celle qui concerne la tangente ; la première, en effet, est liée à une variation numérique allant de 0 à 1, et inversement ; la deuxième est attachée à une variation s'étendant de 0 à l'infini, et inversement.

Non, l'unité qui est constitutive de l'Un est l'unité d'un *agir* dans sa plénitude. Or, l'acte le plus riche que nous puissions concevoir, ce n'est pas l'acte automatique ou physico-mécanique, mais celui qui

(1) Cf. P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Paris, Alcan. — Voir également : R. SCHAEFER : *La question platonicienne*, p. 143 et ss., Neuchâtel, 1938. — P. THÉVENAZ, *L'âme du Monde...* (Plutarque et le Timée). Paris, 1938. — (2) L. ROBIN : *Platon*, p. 251.

est conçu et exécuté en toute liberté, c'est-à-dire l'acte dont l'auteur est une personne. L'acte le plus parfait, peut-on dire, serait l'acte original par excellence, à savoir celui dont la pensée, la matière et l'exécution seraient entièrement créés par la même personne et qui posséderait de ce fait une unité indivisible. L'Un ou Dieu est ainsi le Créateur par excellence, et c'est pourquoi il est au-dessus de l'être et de l'essence, puisque sa productivité dépasse constamment le présent (c'est-à-dire ce qui est) et qu'elle est imprévisible dans ses déterminations (formes ou essences), puisqu'elle est entièrement libre.

On peut, au sujet de l'immortalité de l'âme, présenter une remarque analogue. Ce qu'il y a d'immortel dans l'âme, est-ce à la fois le moi et la portion de raison qui l'anime ? Ou bien cette portion est-elle seule immortelle et, à la mort, retourne-t-elle à la source inconsciente d'où elle est issue ? Certains arguments de Platon se rapportent nettement à la deuxième manière de voir. Quant à ceux qui sont favorables à l'immortalité du moi, faut-il leur donner un sens mythique ou les prendre à la lettre ? Dans ce dernier cas, les âmes humaines sont, prises individuellement, immortelles, mais elles sont soumises à une suite de chutes et d'ascensions spirituelles qui s'effectuent par des réincarnations et se reproduisent périodiquement de toute éternité.

A bien des égards, Aristote sur ces questions n'est guère plus explicite. Dieu, acte pur de pensée, trouve sa joie dans la contemplation des intelligibles qu'il produit. C'est donc, semble-t-il, qu'il est conscient. Quant à l'immortalité de l'âme, Aristote établit sans doute une distinction très nette entre un intellect passif qui est lié à la sensation et au corps et qui disparaît avec eux, et un intellect actif qui est immortel. Mais ce dernier conserve-t-il une forme individuelle ou non ? Il est difficile de le dire. Il semble toutefois qu'Aristote ait la pensée suivante. Sans adopter la conception stoïcienne suivant laquelle le monde est détruit périodiquement par le feu pour renaître ensuite de ses cendres comme le phénix, il admet qu'en vertu du processus de génération et de corruption, tel que nous le connaissons, le monde se renouvelle constamment, d'une façon partielle comme le couteau de Janot, et repasse périodiquement par les mêmes phases. Cela étant, un homme en tout point semblable à Platon, vivant dans le même cadre que le sien, agissant, pensant et parlant comme lui, réapparaîtra une infinité de fois sur la terre, mais ce ne sera jamais Platon en personne, mais l'un de ses sosies. Ce qui

est donc immortel, outre la raison, c'est une virtualité de la forme individuelle propre à Platon, virtualité qui s'actualise périodiquement, le nombre de ces actualisations étant illimité (1).

Avec le stoïcisme la notion de logos ou de raison divine se précise, dans le sens suivant. Pour les stoïciens la matière et la vie psychique, le corps et l'âme, sont indissolublement unis. C'est pourquoi le logos ne peut être séparé du monde matériel, comme c'est le cas pour l'idée platonicienne du Bien, ou pour le Dieu, acte pur de pensée, d'Aristote. Le logos qui anime tout est à la fois un feu matériel subtil et une raison ordonnatrice ; il est force physique en même temps que puissance intelligente et sage ; il est loi physique et providence de toutes choses. Cela étant, le bonheur pour le vrai sage consiste à dompter ses passions et à accepter la place qui lui est assignée dans le monde par la bienveillante sagesse du logos.

Une pareille conception n'implique pas d'ailleurs que l'Univers soit soumis à des lois, au sens que la science moderne donne à ce terme ; car chaque être, chaque fait a sa destinée propre, et il y a autant de destins qu'il y a de réalités particulières (2). Ce que l'on appelle miracles peut très bien se produire. Les événements miraculeux toutefois, quoique imprévisibles, ne sont pas des productions arbitraires du destin ; ils ont beau être uniques et extraordinaires ; ils n'en sont pas moins inhérents aux déroulements cycliques de l'univers et se reproduisent dans chacun d'eux avec leur caractère exceptionnel.

Au III^e siècle après Jésus-Christ les théologiens d'Alexandrie et les philosophes néo-platoniciens s'inspirent tous deux de la doctrine du logos ; mais les résultats auxquels ils aboutissent sont différents et même opposés.

Comme M. Bréhier l'a admirablement montré à diverses reprises, l'opposition ne provient pas du fait que l'éducation reçue et le genre de vie seraient autres. En effet l'instruction littéraire était la même pour les chrétiens et les païens ; et, quant au genre de vie, certains philosophes menaient une existence aussi ascétique que les moines du désert.

C'est la vision et l'interprétation du monde qui sont totalement différentes.

La théologie chrétienne affirme que le monde a été créé librement

(1) P. DUHEM, *Le système du monde*, t. I, p. 166. — (2) Cf. notre étude : *La logique stoïcienne*, parue dans cette Revue, 1929, p. 161.

par la parole de Dieu. Cette parole ou verbe est le logos ; mais ce logos n'est pas impersonnel comme celui des stoïciens ou comme l'intelligible que le Dieu d'Aristote engendre constamment afin d'avoir la joie de le contempler. C'est le Fils éternellement engendré par Dieu le Père ; il est personne vivante, ayant inspiré les prophètes de l'Ancienne Alliance et s'étant incarné pour sauver l'humanité pécheresse, laquelle sera jugée au dernier jour. L'histoire du monde est ainsi un drame qui a un commencement et une fin, et qui se déroule dans les actes suivants : création, péché, incarnation, jugement. Ce drame ne se joue qu'une fois dans l'Univers. Pour Platon, le temps dont la révolution périodique des astres mesure l'écoulement est l'image mobile de l'éternité. Pour le chrétien il n'est qu'une brève parenthèse, introduite par Dieu au sein de l'éternité.

Plotin, le fondateur du néoplatonisme qui unit dans une vaste synthèse Platon, Aristote et le stoïcisme, considère le christianisme comme une absurdité. Il ne reproche certes pas aux chrétiens de s'appuyer sur l'autorité des livres saints, car c'est d'une ferveur égale à la leur que lui-même invoque le témoignage des écrits de Platon et d'Aristote.

Non, ce qui choque Plotin et lui paraît incompréhensible, ce sont les doctrines elles-mêmes. « Votre Dieu, dit-il aux chrétiens, est donc resté inactif pendant une éternité. Est-ce parce qu'il ne voulait pas créer ? Il n'était donc pas bon. Est-ce parce qu'il ne pouvait pas ? Il n'était donc pas tout puissant. »⁽¹⁾ De plus, comment un monde imparfait peut-il avoir été créé par un Dieu parfait ?

Pour Plotin rien ne vient du néant, et rien n'y retourne. Dieu, ou l'Un suprême, par l'expansion radioactive de sa plénitude produit une suite de réalités qui sont de moins en moins parfaites, à mesure qu'elles s'éloignent de lui, à savoir : le monde des intelligibles, celui des âmes, puis le monde sensible et la matière.

La chute des âmes humaines, leur retour à Dieu par la contemplation des intelligibles, puis par l'extase, obéissent à une loi universelle, et se reproduisent cycliquement. La chute n'est pas une faute, un péché. C'est un oubli de soi-même, une sorte d'hypnose provoquée par l'attrait des choses sensibles. Lorsque l'âme brusquement se réveille pour se tourner vers le monde intelligible, elle peut par

(1) E. BRÉHIER : *Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne*. Conférence prononcée à l'Université de Groningue, 28 novembre 1939.

l'extase parvenir jusqu'à l'Un et s'y abîmer dans une inconscience apaisée. Elle perd alors jusqu'à son activité rationnelle, car celle-ci n'était qu'une étape intermédiaire précédant l'extase.

Quant à Dieu ou l'Un, le mystère de ce qu'il est comme être pensant, agissant et voulant, dépasse tout ce que nous pouvons concevoir ou imaginer, et nous ne pouvons en parler que par images et analogiquement.

* * *

En résumé, dans le problème qui nous occupe, on se trouve à la fin de l'empire romain en présence de deux orientations de pensée très différentes.

Selon la première, qui est celle de la philosophie grecque, la raison divine est translucide à elle-même ; elle n'est pas autre chose que Dieu, à savoir une pensée qui se pense elle-même et trouve sa joie dans ce qu'elle produit. Source de toute perfection, cette pensée, sans être entièrement inconsciente de son action, n'agit en tout cas que d'une façon indirecte sur la matière et sur le monde sensible auxquels elle communique l'ordre et la beauté, pour autant que leur nature le permet.

Quant à la raison humaine, si elle est capable de découvrir les intelligibles et parfois de les contempler dans leur pureté, elle ne saurait les produire et c'est en quoi, si elle s'apparente à la raison divine, elle en diffère profondément. Son exercice est en particulier lié à l'activité de jugement et, par conséquent, à l'existence d'un moi conscient. L'effort religieux consiste alors à s'unir si étroitement aux intelligibles et par leur moyen à Dieu que finalement la conscience du moi soit abolie, ce qui ne signifie pas que le moi soit nécessairement anéanti.

En effet, et ceci est capital, la pensée antique affirme l'éternité de la matière. Il en résulte que les destinées du monde sensible, comme celles de l'âme humaine et de son activité rationnelle, se répètent périodiquement suivant des lois éternelles.

Quant à la deuxième orientation, qui est celle de la théologie chrétienne, elle est en un sens diamétralement opposée, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Dieu est essentiellement amour ; comme tel il a pour objet un Fils bien-aimé, qui, de même que lui, est une personne et en qui réside son logos, c'est-à-dire sa raison ou sagesse, et auquel il est éternellement uni par l'Esprit saint.

C'est donc par amour que Dieu accomplit l'acte créateur et rédempteur grâce auquel l'humanité peut être sauvée. Si notre raison ne peut les comprendre entièrement, ce n'est pas qu'ils soient arbitraires, puisqu'ils sont œuvres d'amour et de rédemption par le moyen du logos ; mais c'est parce que, en tant que nous sommes des créatures, notre raison est limitée et que le péché peut fausser son jugement. C'est pourquoi le mystère de la grâce élective qui sauve les uns et abandonne les autres à la damnation nous échappe.

On sait comment au moyen âge Thomas d'Aquin a tenté de concilier les deux conceptions de la raison divine que nous venons de rappeler, à savoir celle du Verbe qui est personne et qui s'incarne, et celle du logos qui est à la fois auteur et contemplateur des intelligibles. Ce travail de conciliation aboutit à la fameuse distinction qui sépare la foi de la raison, les vérités révélées des vérités naturellement accessibles à la raison, et qui assigne à la théologie et à la philosophie leurs domaines respectifs ainsi que leurs frontières communes.

Par exemple, la philosophie peut démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ces vérités sont également des dogmes révélés par la Bible. Elles appartiennent donc à la fois à la Révélation et aux lumières naturelles de la raison. Par contre, la raison ne peut pas découvrir par elle-même des dogmes tels que ceux de la Trinité et de l'Incarnation, qui constituent en propre le domaine du révélé. Tout ce qu'elle peut faire à leur sujet, c'est de montrer qu'ils ne sont pas contradictoires. Ainsi le seul élément qui est commun aux vérités révélées et non révélées, c'est la non-contradiction.

La Renaissance du XVI^e siècle délivre la philosophie de la tutelle que la théologie lui avait imposée. Descartes en particulier prend une initiative hardie, inspirée par certains passages de saint Augustin, et qui est celle-ci : Les principes et les lois éternelles qui dirigent notre raison ont été établis par un acte de la volonté et de la sagesse divines. Leur origine est donc contingente, mais, une fois créés, ils sont nécessaires et immuables, car il est contraire à la perfection divine de les changer.

Raison divine et raison humaine sont donc incomparables entre elles, puisque la première est créatrice des principes qui dirigent la deuxième. « Ce serait en effet », dit Descartes, « parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées

que de dire que ces principes ou vérités éternelles sont indépendantes de lui » (1).

Mais cela dit, la raison humaine est autonome et peut avoir confiance en elle-même, à condition de prendre pour critère l'évidence, c'est-à-dire ce qui se présente à l'esprit comme ne pouvant pas être autre qu'il n'est. D'autre part, quoiqu'on ait pu en penser, Descartes est sincèrement attaché à la foi catholique ; de plus, sur les rapports de la raison et de la foi, il adopte la conception thomiste et il assigne comme domaine à la raison tout ce qui touche au monde sensible et aux mathématiques, ainsi que les problèmes concernant l'existence et les perfections de Dieu, et l'immortalité de l'âme.

Les successeurs de Descartes seront jusqu'au XIX^e siècle fidèles à cette manière de concevoir le domaine du rationnel ; ils admettent en outre qu'il y a une distance incommensurable entre raison humaine et raison divine, et Spinoza ira jusqu'à dire qu'il n'y a pas plus de rapport entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine qu'entre le chien, être vivant, et le Chien, constellation de la voûte céleste. Cela n'empêche pas toutefois que pour lui, comme pour Malebranche et Leibniz, ce serait saper les bases mêmes de la vérité que de considérer comme contingents les principes qui dirigent la raison humaine, et c'est pourquoi l'activité rationnelle de Dieu y est également soumise. Dieu ne peut pas faire en sorte que de toute éternité 2 et 2 n'aient pas fait 4.

La parenté entre raison humaine et raison divine est ainsi rétablie, pour autant qu'il s'agit, non pas de vérités révélées, mais du domaine assigné à la philosophie.

On sait comment Kant, par une étude approfondie de ce qu'il appelle la raison pure, en arrive à conclure que la seule solution à donner aux problèmes religieux est de l'ordre pratique et ne peut revêtir que la forme de croyances. Ces croyances du reste concernent aussi bien les problèmes dénommés philosophiques, tels que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, que les vérités appelées révélées. Dès que l'on s'aventure hors du terrain pratique pour discuter ces questions, on est conduit à des antinomies insolubles. Kant propose donc d'assigner à la réflexion philosophique une tâche exclusivement critique, toute autre tâche étant au-dessus de ses forces.

Les successeurs immédiats de Kant se sont hâtés de violer sa

(1) Edition P. Adam et Tannery, t. I, p. 135.

consigne. Hegel en particulier a édifié un système grandiose qui a dominé en partie les spéculations du XIX^e siècle, et qui a bouleversé les anciennes oppositions de la foi et de la raison et celles des vérités révélées et des vérités rationnelles, par sa conception d'un Absolu qui est en devenir et s'affirme par thèse, antithèse et synthèse. Ce système intègre d'une façon hardie les doctrines concernant la Trinité, l'Incarnation, etc. Il abolit d'autre part la séparation que les philosophies, antérieures à la critique kantienne, avaient établie entre la raison divine et la raison humaine.

Mais, pour bien comprendre et juger la pensée de Hegel, il faut dans le problème qui nous occupe ne pas oublier que Hegel a commencé par faire des études de théologie et qu'il a écrit une vie de Jésus. Il faut également se rappeler ceci : à ses yeux peu importent les dimensions géométriques de l'Univers et le nombre des étoiles ; peu importe également que le soleil soit le centre mécanique de notre système planétaire. Le fait essentiel, c'est que notre globe terrestre se trouve être le *centre métaphysique* de l'Univers. On peut sans doute admirer le scintillement et la sérénité des étoiles qui à perte de vue peuplent la voûte du firmament. « Leur brillante figuration est en soi aussi peu admirable qu'une éruption cutanée. »

Cela étant, voici grossièrement tracé le schème de la philosophie hégélienne :

L'Absolu tout d'abord a organisé son activité rationnelle alors qu'il était inconscient, puis il a extériorisé cette activité, transformée en une force physique, et fait surgir par son moyen les formes et la matière qui constituent le monde sensible, en commençant par les plus simples, à savoir les minéraux et les végétaux, pour aboutir finalement à l'homme.

Avec l'humanité et dans l'humanité l'Absolu devient Esprit et prend conscience de lui-même. Il est à la fois immanent et transcendant à l'humanité, immanent par rapport à l'espèce humaine et transcendant par rapport aux individus. Ceux-ci n'ont pas de valeur propre. Ce sont des instruments éphémères qui, sitôt utilisés, sont rejetés dans le néant. A mesure que les civilisations se développent, que les grands Etats se forment, la conscience de l'Absolu s'élargit et s'enrichit.

Hegel toutefois ne se demande pas ce qui se produira, lorsque l'Absolu sera au terme de son devenir. L'Absolu jouira-t-il éternellement de la plénitude de conscience ainsi atteinte, ce qui supposerait

l'éternité de l'humanité, de notre globe et des cieux actuels ? Ou bien y aura-t-il retour à un état d'inconscience, donnant lieu à un nouveau déroulement cyclique identique au précédent, et ainsi de suite indéfiniment ?

Quoi qu'il en soit de ce problème, nous pouvons dire que dans la philosophie hégélienne la raison divine s'identifie avec la raison humaine qui en est l'incarnation et qui se trouve être la conscience même de l'Absolu. La raison humaine n'a donc pas à chercher au delà d'elle-même ses vérités et ses révélations, puisqu'elle les porte toutes dans son sein.

Tout lui est en principe translucide, car tout ce qui est réel est rationnel, et inversement. Dieu-Esprit et l'humanité ne font qu'un, et la raison humaine est à la lettre créatrice de ses objets de pensée, lesquels sont rigoureusement concordants avec la réalité.

Ainsi, tandis que la pensée antique avait toujours maintenu la transcendance de Dieu et de ses attributs par rapport à l'homme et à sa raison, Hegel abandonne cette manière de voir. Il rejette également la conception chrétienne selon laquelle Dieu, tout en restant transcendant, s'est, dans la personne de son Fils, incarné miraculeusement, durant quelques années, afin de sauver les hommes. Pour Hegel l'incarnation n'a pas été un fait miraculeux qui s'est produit une unique fois dans l'histoire. Elle est la loi même du développement de Dieu et de l'humanité, ce qui supprime dans tous les domaines la transcendance, entendue dans le sens que lui avaient donné la philosophie ancienne et la théologie chrétienne.

L'on comprend dès lors les ardues critiques que S. Kierkegaard, K. Barth et E. Brunner adressent à la raison humaine, puisque ces théologiens ne la conçoivent pas autrement que Hegel.

* * *

Au terme de cet exposé historique, il me semble qu'il faut abandonner les définitions usuelles qui sont données de la raison comme étant le siège de vérités éternelles en nombre fini ou infini, suivant qu'il s'agit de l'homme ou de Dieu.

Il faut rattacher le problème de la raison à l'activité de juger et ne jamais séparer vérité et jugement vrai.

Par diverses analyses que je ne puis résumer ici, j'ai essayé de montrer que l'activité de juger se rencontre déjà chez les animaux,

tout au moins chez les animaux supérieurs. Seulement elle s'y exerce sur des données uniquement sensori-motrices et imagées, qu'elle compare entre elles. De cette comparaison résulte une détermination qui est en même temps un acte. Il suffit d'examiner un chat qui hésite à descendre d'un mur, pour se rendre compte qu'il possède cette activité rudimentaire de juger que l'on peut appeler intelligence animale.

Chez l'homme le jugement a pour matière, non plus des images sensori-motrices, mais des concepts, et c'est pourquoi son activité de juger n'est pas simplement intelligence animale, mais raison. Ainsi comprise, la raison se présente comme un pouvoir de coordination, d'appréciation et de déduction qui règle l'activité de juger.

Cela étant, on découvre que si les jugements particuliers ne sont vrais que relativement aux informations dont on dispose pour les établir, les conditions dernières qui assurent l'activité de juger et rendent possible un jugement vrai sont éternelles, ce qui fonde en droit la vérité.

Ainsi comprise, la raison laisse le champ ouvert à toutes les affirmations, quelle que soit leur provenance. Elle peut être acceptée par la philosophie comme par la science et la théologie, ainsi que la notion de vérité qui en découle. Le révélé lui-même en effet peut être reçu comme source de rationalité, s'il permet de mieux comprendre le sens de la vie et de l'histoire humaines (1).

S'il en est ainsi, peut-on séparer ce qui appartiendrait en propre à la philosophie par opposition à ce qui serait réservé au domaine religieux, et si oui, comment faire cette séparation ?

On ne peut plus en tout cas effectuer la distinction sur la base proposée par Thomas d'Aquin.

Il semble difficile, entre autres, de disjoindre à propos de Dieu la nature de son être et son existence et de proposer avec M. Jacques

(1) Au sujet du révélé, une remarque importante est à faire. Sans doute, dès l'instant où la raison n'est plus posée comme créant ou comme possédant à l'état inné ses objets, tout doit se révéler à elle, aussi bien le donné mathématique que le donné physique ou moral. Tous les « révélés » ne sont pas cependant de même nature. Un objet physique qui est inconscient ne peut volontairement se dérober à mon contact, si je m'approche de lui. Il se révèle donc à moi malgré lui. Lorsqu'il y a rapport de personne à personne, la révélation est d'une autre nature. Elle a un caractère de liberté. Une personne peut éviter de me révéler sa présence, alors même que je la rechercherais ! Par conséquent, suivant l'idée que l'on se fait de Dieu (force inconsciente ou, au contraire, Etre suprême sachant qu'il existe et agit), la révélation du divin changera de nature. Dans le premier cas, l'homme cherche Dieu, mais n'est pas cherché par lui ; dans le deuxième cas, Dieu se manifeste à l'homme par un acte voulu de lui.

Chevalier que la démonstration de l'existence de Dieu fasse partie de l'instruction scolaire, puisqu'elle peut être démontrée rationnellement, tandis que l'Eglise, dépositaire des vérités révélées, enseignerait quelle est sa nature trinitaire.

Mais si l'on ne peut plus se référer à la distinction thomiste, comment procéder et donner une solution du problème que l'on pourrait appeler protestante ?

En 1939, M. Guérin a donné à la Société vaudoise de théologie une étude fort intéressante sur cette question (1).

Il commence par opposer philosophie et religion. D'après lui la philosophie n'est pas autre chose que la synthèse de toutes les sciences ; par suite le genre de connaissance qu'elle peut atteindre possède les caractères de la connaissance et de l'intelligibilité scientifique. Cela étant, son but dernier serait la contemplation des lois nécessaires qui dirigent le monde, si, à partir de Descartes, la science n'était pas devenue une exploitation du monde, cessant par là d'être désintéressée.

Dans la religion, au contraire, l'action prime la connaissance. En effet l'être qui est objet de la religion se pose comme transcendant, parce qu'il n'est pas donné sous une forme achevée comme le sont les objets de la science. C'est un devoir être, c'est-à-dire un dépassement de soi par soi-même. Ce devoir être qui est l'objet de la religion est indéfinissable, irreprésentable ; comme tel il échappe aux conditions de l'intelligibilité scientifique, et sa connaissance relève d'une discipline spéciale qui est la philosophie religieuse.

A supposer que la philosophie soit vraiment une science au sens indiqué par M. Guérin, les caractères que celui-ci attribue à la connaissance scientifique ne me semblent pas exacts.

En disant que la science moderne a cessé d'être désintéressée, parce qu'elle est devenue exploitation du monde, M. Guérin confond les aspects techniques et épistémologiques qui caractérisent toute science. La géométrie, par exemple, tire son origine des problèmes qui se posaient aux arpenteurs égyptiens ; elle n'en est pas moins désintéressée pour cela. De même, dans la physique contemporaine il faut distinguer entre la physique théorique, qui est parfaitement désintéressée malgré son contact avec la réalité sensible, et la physique appliquée telle que l'utilise l'industrie.

Quant à l'intelligibilité, et quoi qu'en pense M. Guérin, il y a, dans

(1) Voir dans cette Revue, n° 116, juillet-septembre 1940, p. 262.

la connaissance scientifique, entre l'objet donné et la pensée relative à cet objet des abîmes tout aussi considérables qu'entre l'objet religieux et la représentation que nous nous en faisons. Par exemple, la relation à établir entre le continu et le discontinu fait le désespoir du mathématicien, de même que l'opposition de l'immanence et de la transcendance est un cauchemar pour le théologien. Il y a ainsi une transcendance dans le domaine scientifique comme dans le domaine religieux.

On ne peut pas davantage dire que toute discipline d'action soit étrangère à l'acquisition de la connaissance scientifique, car même en mathématiques, il faut, par des exercices répétés, se familiariser avec les opérations géométriques ou algébriques, pour en avoir une vraie connaissance.

Sur l'objet même de la religion, la pensée de M. Guérin est quelque peu flottante. Il le définit comme un devoir être, un dépassement de soi par soi-même. Mais on ne voit pas si ce devoir être et ce dépassement se suffisent à eux-mêmes, ou bien s'ils supposent un être suprême qui est leur cause inspiratrice et qui subsiste pour lui-même indépendamment d'eux. Dira-t-on que, du moment que cet Être échappe à toute définition adéquate, il est pour nous comme s'il n'était pas ? Pareille attitude ne nous semble pas justifiée ; car le fait que toutes les représentations de cet Être suprême ou Dieu sont inadéquates n'empêche pas que, parmi ces représentations, les unes soient plus vraies que d'autres, parce qu'elles sont plus exhaustives de la vie religieuse et spirituelle.

Pour M. Guérin, le divin, semble-t-il, est tantôt une valorisation de soi par soi-même, tantôt la source, le fondement de cette valorisation, et l'on ne voit pas très bien laquelle des deux conceptions il adopte. Il en résulte que l'objet qu'il attribue à la religion est plutôt incohérent.

Mais je ne veux pas discuter plus longtemps ce point, pas plus que les remarques, très intéressantes du reste, faites par M. Guérin sur les dogmes chrétiens, les rapports de l'histoire des religions et de la psychologie avec la philosophie religieuse, celle-ci étant à proprement parler la connaissance systématisée que nous pouvons nous faire de l'objet religieux.

Je constate seulement que M. Guérin attribue à la philosophie religieuse les mêmes caractères que possède la théologie dans la mesure où celle-ci soutient un rapport étroit avec la vie des croyants.

Il nous dit, par exemple ⁽¹⁾ : « C'est bien plutôt à la philosophie religieuse de se mettre à l'école de la religion que le contraire ; et c'est par la religion surtout, plus que par la science, que l'on peut devenir vraiment et profondément métaphysicien ». Ces pensées sont au fond les mêmes que celles exprimées par K. Barth et E. Brunner sur la dépendance de la théologie vis-à-vis de l'Eglise, c'est-à-dire vis-à-vis de la communauté des croyants.

Ce rapprochement est d'autant plus indiqué que pour M. Guérin la philosophie religieuse est essentiellement chrétienne. Cette philosophie, dit-il, « doit chercher sa nourriture, non pas chez les philosophes de profession, même chez ceux qui comme Kant ou Hegel ou tant d'autres ont traité de la religion, mais chez les grandes âmes religieuses, saint Augustin, saint Bernard, Malebranche, Pascal, Vinet, Laberthonnière » ⁽²⁾.

Ainsi, d'un côté, M. Guérin identifie sciences et philosophie, et de l'autre philosophie religieuse et théologie chrétienne.

Je ne puis adopter ce point de vue ; ainsi que je l'ai rappelé plus haut, la philosophie, tout en s'appuyant étroitement sur les sciences et sur les affirmations religieuses, a son objet et ses méthodes propres.

En gros, on peut, me semble-t-il, marquer la situation comme suit : La philosophie, en tant que discipline générale, relève uniquement de l'autorité de la raison *sans postulats existentiels définis*.

Les sciences, au contraire, supposent un monde de réalités qui existent pour elles-mêmes, indépendamment du savant qui les étudie. Avant qu'aucun être humain et, par conséquent, aucun géologue n'existât sur notre globe terrestre, celui-ci était le théâtre de phénomènes géologiques obéissant à des lois. Les religions, de même, postulent que la croyance au divin n'est pas le produit de l'imagination créatrice, mais qu'elle a pour cause un divin qui se révèle à l'homme en provoquant chez lui des expériences et des représentations *sui generis*, et c'est sur ce postulat que se fonde la théologie qui coordonne et systématise les affirmations découlant de ces expériences. La philosophie en tant que discipline générale subsiste en dehors de pareilles données existentielles, puisqu'elle n'exclut pas un scepticisme complètement agnostique, à condition que celui-ci se légitime devant la raison.

Mais, est-il besoin de le dire, s'il y a une philosophie générale en

(1) *Revue de théologie et de philosophie*, 1940, p. 272. — (2) *Ibidem*, p. 279.

tant que discipline, il n'existe pas, malgré la prétention de son auteur, un système philosophique qui, ayant résolu tous les problèmes, représenterait la philosophie dans son intégralité. Il n'y a en fait que des systèmes particuliers (idéalisme platonicien, épicurisme, kantisme, etc.) mettant en lumière d'un point de vue philosophique divers aspects de la réalité et de la vie. Il en résulte que chacun d'eux postule des données existentielles. Mais en quoi alors de pareils systèmes peuvent-ils différer d'un système théologique ?

Au premier abord, cette différence ne paraît pas pouvoir être établie, car en principe une théologie, de même qu'une philosophie, doit s'occuper de tout, puisqu'elle s'occupe de Dieu ; mais en fait sa tâche essentielle est l'étude des relations qui doivent exister entre Dieu et l'homme. Par conséquent, elle n'accorde pas aux sciences, à l'art ou à tel autre domaine la même importance que le fait une philosophie. Ce n'est pas à dire que celle-ci néglige les problèmes religieux, mais ce qui l'intéresse avant tout dans ces problèmes, c'est leur valeur universelle, extra-confessionnelle et extra-ecclésiastique, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Une théologie, au contraire, est liée à certaines manifestations de la vie et de la foi religieuses, car elle est toujours l'exposé systématique des croyances d'une communauté religieuse. Cette communauté se réunit périodiquement pour célébrer un culte par des chants, des prières et des repas en commun. Lorsqu'elle exprime les croyances d'une religion supérieure, une théologie se réclame toujours d'une personnalité (Jésus-Christ, Mahomet, Bouddha) dont les actes et les paroles transmis par tradition orale ou écrite font autorité ⁽¹⁾, et c'est de cette tradition que le théologien s'inspirera pour élaborer son système.

Rien de pareil en philosophie. Sans doute un système philosophique peut avoir la valeur d'une religion, en ce sens qu'il alimente la vie intérieure de celui qui l'a conçu. De plus, il est vrai que dans l'histoire on rencontre des écoles philosophiques, comme le pythagorisme, le positivisme d'Auguste Comte, qui ont eu le caractère de communautés religieuses. Mais de pareils cas sont rares ; lorsqu'ils se produisent, c'est que l'enseignement du maître s'affirme comme un dogme à ne pas discuter, mais à défendre, et il cesse alors d'être à proprement parler philosophique et prend valeur de coutume établie. S'il en est ainsi, c'est que les philosophes ne sauraient fonder une vraie

(1) Cf. Jean de la Harpe. « Dans les grandes religions prosélytiques tout au moins, la personne est au cœur de leur édification : fonction du Médiateur, culte même de la Vierge chez les catholiques, etc. » *Revue de théologie et de philosophie*, 1941, p. 73.

communauté religieuse sur la base d'un système d'idées qui peut être constamment critiqué. Ils peuvent s'entendre sur des questions de méthode, et encore ; mais il est rare qu'il y ait entre eux une communauté de pensée suffisante pour que celle-ci donne naissance à un culte, et groupe une multitude de fidèles, de plus en plus considérable.

Tout au plus un philosophe pourra-t-il réunir autour de lui quelques disciples auxquels il recommandera, s'il a vraiment conscience de sa mission, de ne pas jurer d'après la parole du maître. Cette recommandation est en général inutile, ainsi que l'a constaté Platon, quand il disait d'Aristote : « C'est un jeune poulain qui rue contre son maître ».

* * *

Les considérations que nous venons de développer peuvent s'appliquer, quoique à un degré moindre, à la *philosophie religieuse*, qui, prenant pour point de départ le fait religieux, se rapproche de la théologie davantage que ne le peut faire la philosophie tout court. Comme celle-ci, toutefois, elle en reste distincte.

Tout d'abord, en tant que discipline prise dans sa généralité, la philosophie religieuse ne peut, pas plus que la philosophie générale, servir de base à une communauté de croyants. Cette philosophie religieuse se donne en effet pour tâche de dégager, en les coordonnant, les traits essentiels et communs de la vie et des croyances religieuses. Mais ce faisant, elle laisse tomber tout ce qu'il y a d'original dans chaque religion pour ne retenir qu'un squelette schématique, dépourvu de chair et de muscles. Ce dénominateur commun peut-il conserver la sève religieuse dans ce qu'elle a de tonifiant ? Que reste-t-il, par exemple, de la prière dans son contenu et sa signification, si l'on ne conserve d'elle que l'élément commun manifesté dans les prières de toutes les communautés religieuses (sauvages ou civilisées) que nous connaissons ? Le résidu obtenu est certainement insuffisant pour vivifier d'une façon durable une communauté religieuse. Nous n'avons garde, en disant cela, d'oublier que « l'âme religieuse », comme le dit Lachelier, « se cherche et se trouve hors du groupe social, loin de lui et souvent contre lui » (1) ; mais, lorsqu'elle aspire à l'intimité spirituelle la plus haute avec Dieu, et que, pour cela, elle se sépare de sa famille confessionnelle, elle fuit non moins complètement tout syncrétisme doctrinal et rituel.

(1) J. LACHELIER, *Oeuvres*, tome II, p. 170. (Paris, 1933).

Si la philosophie religieuse ne borne pas sa tâche à extraire l'essence de données forcément disparates, et si elle juge que telle collectivité représente une vie et une pensée religieuses supérieures aux autres, elle prend position et deviendra, par exemple, une philosophie chrétienne, bouddhiste, et même polynésienne ; car certains considèrent comme supérieure aux religions dites civilisées la conception des Polynésiens pour lesquels le divin ou Mana serait, à ce que l'on prétend, une force physique et psychique, sans aucun caractère définissable, et qui se révélerait cependant à l'homme par une action bienfaisante ou malfaisante.

De pareilles philosophies religieuses admettent comme la théologie un révélé ; mais si elles l'admettent, c'est parce qu'elles le considèrent comme indispensable à une explication rationnelle de l'Univers et de la vie humaine. Elles tiennent du reste cette explication comme n'étant pas absolue, mais comme soumise à ce que j'ai appelé « le plus ample informé ». Certes elles peuvent, de la même façon que la théologie, satisfaire les aspirations d'un groupe de croyants qui cherchent à comprendre leur foi ; mais dans le protestantisme, où en général aucune autorité ecclésiastique ne recommande une philosophie religieuse spéciale, de tels groupes sont assez restreints.

En quoi dès lors une théologie protestante sera-t-elle différente d'une philosophie chrétienne, inspirée du protestantisme ?

Cette dernière, me semble-t-il, alors même qu'elle se réclame d'une tradition, la dépasse par le souci de l'universel qui est inhérent à la recherche philosophique ; elle prend, en outre, vis-à-vis de cette tradition une attitude plus libre et plus critique que la théologie ; car n'ayant pas comme celle-ci le souci spirituel de la communauté qui se rattache à cette tradition, elle se soumet sans arrière-pensée au plus ample informé.

C'est à la fois un privilège et un danger ; un privilège, puisque la pensée se sent entièrement dépréoccupée ; un danger d'autre part, parce que la pensée risque de s'appauvrir de toute la richesse que la théologie trouve dans les expériences et les idées de l'Eglise qu'elle a pour mission d'éclairer et de diriger (1).

(1) Voir sur ce point EDOUARD MAURIS : « Comment définir la théologie moderne ? » *Revue de théologie et de philosophie*, 1940, p. 323. ED. BURNIER : *La Théologie systématique protestante en Suisse romande* p. 25-27 (Lausanne, 1940).

La théologie en effet, même si elle n'est pas esclave d'une tradition, se doit à elle-même de la protéger avec intelligence. Son attitude est essentiellement apologétique, c'est-à-dire qu'elle est, si je puis dire, *inversement critique* de celle prise par une philosophie chrétienne, et voici pourquoi : La théologie a pour mission de critiquer, c'est-à-dire de passer au crible, les arguments invoqués contre la tradition et le révélé dont elle se réclame, ce qui ne l'empêche pas de réformer ses conceptions à leur sujet, si les arguments sont reconnus par elle comme irréfutables. Il en résulte que, malgré leurs positions inversement critiques, une théologie et une philosophie chrétiennes peuvent se rejoindre l'une l'autre sur les points essentiels.

On le voit : Plutôt que de parler des rapports de la philosophie religieuse et de la théologie, il vaudrait mieux parler de la réflexion philosophique ayant pour objet les problèmes religieux.

Il ressort de tout ce qui vient d'être dit que cette réflexion philosophique aura une attitude critique et expectative, rationnelle dans le sens où nous avons défini ce terme ; elle ne reniera pas du reste les résultats acquis jusqu'à maintenant dans tous les domaines du savoir, et c'est en fonction de ces résultats, lorsqu'elle s'applique, par exemple, à la tradition chrétienne, qu'elle cherchera à en dégager la valeur profonde et permanente.

Il serait intéressant à ce propos d'étudier les principaux dogmes chrétiens, mais ce serait dépasser le cadre de notre sujet.

Je me contenterai donc de présenter quelques remarques sur la Trinité. On dit que rationnellement ce dogme est impossible ; car, personnalité impliquant limitation, dire de Dieu qu'il est trois personnes en un, c'est contredire à son infinité ; on ajoute, en outre, qu'il est contradictoire à la notion de personnalité de concevoir qu'un être puisse se réaliser en trois personnes et rester un.

Le premier de ces arguments n'est pas péremptoire. Il semble, par exemple, que vis-à-vis de la série des nombres entiers, la série des nombres pairs et celle des nombres impairs, qui en sont des parties, soient moins infinies. L'arithmétique du transfini montre cependant qu'au point de vue cardinal ces trois séries sont absolument équivalentes. Nous avons là une réalité mathématique (la série des nombres entiers) qui est à la fois une et infinie et qui renferme en son sein deux autres réalités, issues d'elle-même et également infinies comme elle. La raison s'accommode de ce mystère. Pourquoi ne s'accom-

moderait-elle pas de la Trinité, si l'amour a un fondement métaphysique tout aussi assuré que la pensée et l'étendue ?

Dira-t-on que c'est la notion même de personne qui est un obstacle invincible, parce que la personnalité est quelque chose d'indivisible ? Mais à entendre les psychologues modernes, il est impossible de dire exactement ce qu'est la personnalité ; un même être humain peut être le siège de deux, trois ou même quatre personnalités. Celles-ci apparaissent donc comme étant des fonctions psychiques de cet être. Pourquoi alors ne pas admettre que Dieu puisse être un en trois personnes ?

Certains arguments métaphysiques et psychologiques ne sauraient donc être invoqués d'une façon décisive, et c'est l'histoire des dogmes qu'il faut consulter. L'Eglise catholique nous invite du reste à suivre cette voie en disant que le dogme de la Trinité, implicitement renfermé dans les livres bibliques, s'est explicité au cours des siècles. Seulement, en étudiant la formation des dogmes, on constate que si le culte de la sainte Vierge, tel qu'il existe actuellement, avait pris son essor au III^e siècle, et non postérieurement, le concile de Nicée aurait proclamé un dogme quadrinitaire, et non trinitaire. Sur ce terrain la difficulté est alors de comprendre non pas pourquoi Dieu est trois, mais pourquoi il n'est pas quatre, ou cinq, etc.

Il vaut donc infiniment mieux laisser à la formule trinitaire la signification religieuse qu'elle a dans le Nouveau Testament, formule indiquant le rôle unique joué par Jésus dans la foi que le croyant et l'Eglise ont de l'amour et du pardon de Dieu.

En conclusion, philosophie et théologie ont besoin l'une de l'autre. La réflexion philosophique, comprise dans le sens où nous l'avons indiqué, oblige la théologie à ne pas envisager uniquement sous l'angle de la prédication et des besoins pratiques de l'Eglise les affirmations dont elle se nourrit. La philosophie, d'autre part, est constamment incitée par la théologie à examiner si les résultats critiques auxquels elle aboutit n'ont pas été obtenus par une simplification abusive des données de la réalité vécue.

Arnold REYMOND.