

La pensée religieuse de Léon Brunschvicg

Autor(en): **Deschoux, Marcel**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **14 (1964)**

Heft 5

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380822>

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 PENSÉE RELIGIEUSE

DE LÉON BRUNSCHVICG

Il y a quelque paradoxe à traiter de la pensée *religieuse* de Brunschvicg. « A tout ce qui, non seulement pour le croyant mais aussi pour l'historien et le sociologue, caractérise une religion : la foi en un Dieu personnel, un dogme, un culte, Brunschvicg se montre, en effet, résolument hostile. » La remarque du P. Lenoble¹ pose bien le problème. Le paradoxe existe, mais il doit être affronté. Il serait de fâcheuse méthode de présumer à l'avance l'« irréligion » de Brunschvicg, quitte à tenir les textes qui contredisent cette interprétation pour simple rhétorique d'embellissement. Il n'est même pas possible de distinguer (comme il serait tentant de faire) entre *pensée religieuse* et *philosophie de la religion*. La *vie religieuse*, dont traite le dernier chapitre de l'*Introduction à la vie de l'Esprit*, c'est la vie la plus haute *de la* conscience, nullement un aspect objectif de la vie *des* consciences. De nombreux textes, d'ailleurs, attestent chez Brunschvicg, la réalité d'une *sensibilité religieuse*. Et c'est seulement à partir de cette sensibilité intellectuelle que se comprend l'exigence du *discernement religieux* qui seul ouvre la voie à la *vérité religieuse*.

I. LA SENSIBILITÉ RELIGIEUSE

Le terme « sensibilité » étonne, peut-être, s'agissant d'un philosophe qui faisait fermement profession de rationalisme et de spiritualisme. Mais il est admissible, si avec Brunschvicg l'on refuse la traditionnelle séparation des « facultés » de l'esprit, et si l'on tient l'amour pour indissociable en sa plénitude, de l'élan de l'intelligence. En l'espèce, d'ailleurs, il n'est pas possible de parler autrement. Dès « l'âge de raison », en effet, le petit Brunschvicg se sentit « choqué de constater que la religion, affaire de pensée, fut devenue affaire de rites, pour la plupart culinaires »². Tout jeune agrégé de philosophie, il écrit à Elie Halévy : « Depuis Jeudi, je suis plongé dans ce que

¹ *Revue de métaphysique et de morale*, 1945, p. 64.

² Je dois à M^{me} Weill-Brunschvicg de m'avoir signalé ce point.

j'ai pu trouver de textes de Fénelon et de Bossuet sur le Quiétisme, et je lis *avec ravissement*. Mais peut-être y a-t-il là *un penchant individuel* auquel ton protestantisme latent résisterait » (le 10 janvier 1892). Ou encore : « Je lis la vie du Bouddha *avec bonheur*, et comme je pense aussi à Port-Royal, *je suis ravi*, et ma scolastique se teint de religiosité » (janvier 1894) ¹. Dix ans plus tard, traitant devant la *Société française de philosophie* de *La notion de liberté morale*, il prend pour exemples d'abord Lamproclès, fils de Socrate ², et ensuite Angélique Arnaud, sous le coup de sa conversion « alors même qu'elle se dénie à elle-même la liberté pour s'apparaître comme un instrument de la Grâce divine » ³. En 1939 enfin, dans l'ouvrage qu'il consacre spécialement au problème, *La raison et la religion*, Brunschvicg évoque « un grand moment de l'histoire » qu'il rapporte à Plotin : « Celui où la mythologie des intermédiaires, qui est prédominante encore chez Philon, cesse de faire obstacle », où donc, parlant de l'âme et de Dieu, les *Ennéades* disent : « Plus rien entre elle et lui ; ils ne sont plus deux, mais les deux ne font qu'un ; plus de distinction tant qu'il est là. » ⁴

Ce qui n'est pas moins significatif, c'est la prédilection de Brunschvicg pour Pascal, à tous égards pourtant son antipode spirituel. Le simple énoncé des dates de parution d'études *spécialement* consacrées à Pascal (pour ne rien dire des études intégrées aux grandes œuvres de synthèse historique et philosophique) dispensera de plus amples commentaires : 1897, *Pensées et Opuscules* ; 1904-1914, *Œuvres de Blaise Pascal* ; 1924, *Le génie de Pascal* ; 1932, *Pascal* ; 1944, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne...* On peut dire, sans exagération, que Brunschvicg n'a cessé de méditer Pascal. Si l'on ajoute de même que le problème religieux fut constamment présent à sa pensée, depuis la thèse sur *La modalité du jugement* (1897) jusqu'à *Héritage de mots, héritage d'idées* (achevé en novembre 1943, deux mois avant la mort du philosophe), on doit reconnaître avec Maurice Blondel ⁵ que Brunschvicg n'était ni *irreligieux*, ni *areligieux* ; on peut affirmer qu'il fut — dans la plénitude du terme — *une conscience religieuse*.

II. LE DISCERNEMENT RELIGIEUX

Sensible au problème religieux, le philosophe, qui se définit à ses propres yeux par la recherche inconditionnelle de la vérité, s'interroge inévitablement sur le sens vrai de la religion. D'emblée s'impose à lui

¹ Lettres publiées dans la *Revue internationale de philosophie*, janvier 1951.

² Cf. XÉNOPHON : *Entretiens mémorables*, II, 2.

³ *Ecrits philosophiques*, II, p. 169.

⁴ *Ennéades*, IV, VII, 34 ; *La raison et la religion*, p. 108.

⁵ *Revue de métaphysique et de morale*, 1945, p. 15.

la distinction entre « la religion conçue comme fonction suprême de la vie spirituelle et les religions données dans l'histoire en tant qu'institutions sociales »¹. Et l'option qu'il est amené à prendre procède de trois sortes de considérations décisives.

D'abord, la conception idéaliste de la religion s'accordant seule avec l'exigence d'unité inhérente à l'idée même de vérité, n'aura rien à redouter des progrès de la conscience scientifique : « La vérité religieuse devra être la vérité tout court. Il n'y a donc pas d'autre fondement à la religion ni d'autre contenu. Et cela même est une solution que la religion véritable se définira par l'identité du fondement et du contenu. »² L'avènement de la science positive a, en effet, rendu caduques les philosophies de la nature qui, d'Aristote aux Stoïciens, de Leibniz à Hegel, ont servi de supports à une théologie panthéiste ou théiste. Ni le monde physique, baigné dans « ce silence d'âme qui effrayait, sinon Pascal, du moins son interlocuteur supposé », ni le monde vivant « où l'appétit de massacre trouve à son service, pour l'attaque comme pour la défense, des moyens dont la variété, l'ingéniosité, la complexité, défient l'imagination »³ ne sauraient porter témoignage pour leur Créateur supposé.

Ensuite, la religion spiritualisée ne risquera pas de se trouver en conflit avec la conscience morale. Car elle ne se croit pas tenue d'apporter à la nature et à la vie *telles qu'elles sont* une explication totale qui aurait la valeur d'une justification. Le vrai scandale n'est pas de reconnaître l'immensité et l'absurdité du mal, il est de prétendre rationaliser ce scandale ou d'en célébrer le mystère. Replacer, comme le font « le catholique Malebranche et le protestant Leibniz » le drame du Calvaire dans un plan providentiel dont il ne serait qu'un moment, c'est prêter à Dieu, sans qu'il ait l'excuse de la misère humaine, au lieu de « la voie de rectitude et de clarté », une « stratégie oblique », un « détour ténébreux »⁴. On ne peut admettre davantage l'idée pascalienne d'un Dieu soucieux d'éclairer les uns et d'aveugler les autres, ce qui reviendrait à prêter à Dieu les passions humaines de jalousie et de compassion. En bref : « Nous supportons la double fatalité de la matière et de la vie ; nous n'avons pas à bénir cette fatalité. »⁵

Enfin, seule la religion d'un Dieu « en esprit et en vérité » sera préservée de la malédiction des guerres de religion. Seule, elle se définit — par-delà « la zone des passions qui exaltent mais qui enfiè-

¹ *Héritage de mots, héritage d'idées*, p. 52.

² *Religion et philosophie*, in *Ecrits philosophiques*, III, p. 239-240.

³ *Héritage de mots, héritage d'idées*, p. 53.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵ Discussion d'une communication d'ÉDOUARD LE ROY sur *Le problème de Dieu et la philosophie*, in *Ecrits philosophiques*, III, p. 229.

vrent, qui obscurcissent et qui séparent »¹ — par l'unité spirituelle des consciences. Le spectacle qu'offrent les religions dans l'histoire en est exactement l'opposé, incapables qu'elles ont été de se définir à elles-mêmes leur Dieu sans vouer les fidèles des autres cultes à la persécution sur la terre et à la malédiction céleste. « La même prière diversifiée à l'infini dans son expression sonore : *Deus nobiscum* ou *Gott mit uns*, semble alors condamnée à s'achever en un chant de guerre, fait pour exaspérer, en les portant à l'absolu, les haines de races, de peuples et de confessions. »²

Le problème, dès lors, est nettement posé : il est de chercher la vérité religieuse exclusivement dans le sens d'une spiritualité qui soit sans rupture avec la rationalité. *La raison et la religion*, titre de l'ouvrage consacré spécialement par Brunschvicg au problème religieux, ne signifie pas une opposition (à la manière du XVIII^e siècle), ni ne suggère une évolution (à la manière positiviste). Il s'agit, en réalité, d'une connexion entre l'idée que l'on se fait de la religion et l'idée que l'on se fait de la raison, à la lumière de l'histoire.

III. LA VÉRITÉ RELIGIEUSE

La conversion que requiert l'accès à la vérité religieuse doit se faire sur un triple plan. D'abord : « Ce que nous sommes devant nous-mêmes décidera de ce que nous serons devant Dieu, ou, plutôt encore, de ce que Dieu sera devant nous et pour nous. »³ Dans la mesure où nous savons nous élever du « moi vital » au « moi spirituel », nous désapproprier de l'intérêt étroitement personnel qui nous asservit, nous devenons capables de concevoir Dieu autrement que comme une personne qui prête attention à notre personne, que comme une Puissance dont nous implorons la bienveillance en craignant sourdement qu'elle nous soit ennemie : « Ne croire à Dieu que parce qu'on a commencé à croire au Diable, et parce qu'on attend de ce Dieu, après des siècles d'alternatives, qu'il écrase finalement la puissance surnaturelle du mal, c'est sans doute la forme la plus nette et la plus certaine de l'athéisme, mais c'est aussi la plus répandue dans les cultes dont l'histoire nous offre le spectacle, et par suite la plus malaisée à guérir. »⁴ Toutefois, même dans ce dessein « de tourner une volonté hostile en faveur d'alliance et d'amitié »⁵, l'égoïsme, qui est le principe, est susceptible de se transfigurer à mesure que l'homme devient plus exigeant sur la qualité morale de ses demandes, et sur

¹ *Religion et philosophie*, *ibid.*, p. 244.

² *De la vraie et de la fausse conversion*, p. 185.

³ *La raison et la religion*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

celle des moyens dont il imagine que la divinité se servira pour y répondre. C'est cette ascèse morale de désintéressement qu'il nous faut pousser jusqu'à son terme. En effet : « Si la vie spirituelle s'ouvre avec la personne, cela ne veut nullement dire qu'elle se ferme sur la personne. »¹

Ce n'est pas seulement l'idée que nous avons de nous-mêmes, c'est aussi l'idée que nous nous faisons du monde qui conditionne l'idée que nous nous ferons de Dieu. La conversion nécessaire en ce domaine revient à substituer au « monde imaginaire » qui se définit dans une perspective *trop humaine*, le « monde véritable » dont la vérité « cesse d'être centrée sur la terre et sur l'homme »². La nature cesse alors d'être le *support* d'une surnature qui la complète et la transpose : elle s'éclaire à travers un système de *rappports* intelligibles. Du même coup, Dieu n'est plus au-dessus ou au-delà ; il est *au-dedans*. Alors que le surnaturel revenait à la naturalisation de l'esprit, la science moderne est spiritualisation de la nature. Elle l'empêche de *faire écran* : « La nature conduisait à la surnature ; elle conduit désormais à l'esprit. »³

La double conversion précédemment décrite débouche sur la troisième qui nous mène à la vérité de Dieu : non plus un « Dieu humain », mais « Dieu divin ». Il importe ici de dépasser le mot, qui suggère l'imagination d'une substance ; de dépasser aussi « les images anthropomorphiques à travers lesquelles Dieu serait vu ou entendu »⁴ ; de dépasser enfin les preuves prétendues qui sont viciées d'une pétition de principe. Si la pensée religieuse condamne à osciller de l'anthropomorphisme du raisonnement par analogie à l'agnosticisme du mystère, si elle se laisse diviser par l'alternative du créationnisme et du panthéisme, c'est qu'elle demeure prisonnière d'une conception réaliste de l'existence, Dieu devant s'ajouter au monde ou se confondre avec lui. Il en va tout autrement d'une pensée qui s'est attachée à « spiritualiser l'être » : « L'intuition de l'infini et de l'éternel, affranchie de tout préjugé ontologique, de toute imagination transcendante, il conviendra de dire qu'elle conduit, *non à Dieu par le Verbe, mais au Dieu qui est le Verbe*, et à un Verbe qui, pas plus que Dieu lui-même, n'accepte de se laisser diviser et dédoubler. »⁵

Nul retour d'inquiétude sur nous-mêmes, à l'occasion du danger dont toute vie paie inexorablement le tribut, ne peut porter atteinte à cette conclusion. L'éternité de l'acte spirituel n'a rien à voir avec la prolongation de l'existence personnelle dans le temps, ou dans un

¹ *La raison et la religion*, p. 37.

² *Ibid.*, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵ *Ibid.*, p. 66.

temps au-delà du temps. Pour qui refuse l'angoisse de sa propre disparition, le problème de l'immortalité disparaît. « Nous n'attendrons notre salut que de la réflexion rationnelle, portée à ce degré d'immanence et de spiritualité où Dieu et l'âme se rencontrent. »¹

IV. VERS UNE RELIGION ENTIÈREMENT SPIRITUALISÉE

En dépit de leur netteté (ou peut-être à cause d'elle), les thèses de Brunschvicg sur la religion suscitent quelque interrogation. En déterminer le sens dernier, c'est mettre d'abord hors de cause les interprétations « réductrices » auxquelles certains esprits se trouvent assez naturellement portés. Si on met l'accent sur les aspects négatifs ou polémiques de ces thèses, sur leur « envers », on dira qu'une telle « religion » est en réalité l'expression d'une irrégion philosophique, ou à parler brutalement, d'un *athéisme*. Le P. Lenoble rapporte ce trait qui lui fut lancé par Brunschvicg, au cours d'une conversation : « Ne vous faites pas d'illusion ; je suis un vieux mécréant. »² Et Etienne Gilson, de son côté, remarque avec quelque humour : « On était parfois un peu décontenancé de se voir taxé d'athéisme, simplement pour croire à l'existence de Dieu, par lui qui n'y croyait pas. »³ Référer la vérité religieuse à la vérité scientifique, n'est-ce pas aussi une manière de « réduire » toute croyance et toute foi ?

Il reste que ce « mécréant » n'a jamais voulu se reconnaître ni « incroyant » ni « athée ». Chercher à cette attitude des raisons d'opportunisme, c'est contredire à coup sûr à la fois la psychologie de l'homme, toute de loyauté et de droiture, et la sociologie du milieu (la Sorbonne d'entre les deux guerres ne se voulant pas spécialement « bien-pensante »). De l'incroyance, Brunschvicg disait qu'elle était « chez le philosophe une vertu positive comme l'intrépidité chez le soldat »⁴. Non pas donc un refus de la foi, mais une adhésion à la vérité spirituelle. Quant à l'athéisme, il n'a de signification que référé à une idée définie de Dieu. Or, aux yeux de Brunschvicg, il n'y a pas compatibilité entre le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » et le « Dieu des philosophes et des savants », entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu des *Méditations* cartésiennes. Et ce dernier seul est le Dieu de Vérité : « Etranger à toute forme d'extériorité, c'est dans la conscience seulement qu'il se découvre comme la racine des valeurs que toutes les consciences reconnaissent également. »⁵ Si

¹ *La raison et la religion*, p. 70.

² *Revue de métaphysique et de morale*, 1945, p. 69.

³ *Le philosophe et la théologie*, p. 39.

⁴ *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 785.

⁵ *La querelle de l'athéisme*, à la suite de *De la vraie et de la fausse conversion*, p. 209.

enfin la religion vraie a bien à faire avec la science, ce n'est pas qu'il puisse y avoir (selon une formule que Brunschvicg a reprochée au P. Lenoble) « conversion de la religion à la science »¹ ; c'est simplement que la science, considérée moins dans son contenu que dans son mouvement et sa visée, est un mode de la « philosophie de l'esprit » ; c'est qu'elle spiritualise la nature en l'expliquant par un réseau de rapports intellectuels (d'où l'importance privilégiée de la géométrie analytique) ; c'est enfin que la vérité est une, et que toute rupture entre science et religion ne peut être qu'une atteinte sans remède à l'unité de l'esprit.

* * *

Une seconde interprétation des vues religieuses de Brunschvicg, c'est d'y voir un effort de substitution aux religions positives d'une philosophie spiritualiste. Et il ne manque pas de textes susceptibles d'appuyer cette interprétation. Par exemple, dans *l'Introduction à la vie de l'esprit* (p. 157) : « L'existence spirituelle de l'homme implique donc, comme sa condition, l'existence de l'unité suprême ; la vérité du spiritualisme est la vérité même qui est à la base de la religion. » Ou dans *La querelle de l'athéisme* (p. 222) l'alternative, ainsi définie : « ou *sociologie* ou *philosophie* — le Dieu d'une tradition ethnique ou le Dieu de la réflexion autonome ». Pourtant, il faut remarquer que Brunschvicg ne s'est jamais flatté d'une philosophie qui lui soit propre. Il a cherché, à travers la philosophie occidentale, la *vraie philosophie*, et c'est chez Spinoza — plus encore que chez Platon, Descartes ou Kant — qu'il a pensé la découvrir. Il serait, d'autre part, abusif d'identifier la distinction sociologie-philosophie avec celle du christianisme et de la philosophie brunschvicgienne... C'est à l'intérieur du christianisme, et (sans doute) au sein de *toute* philosophie, qu'il convient d'opérer cette distinction fondamentale.

* * *

Approfondir ce point, c'est percer le secret de la pensée religieuse de Brunschvicg. S'il est vrai que la vérité religieuse ne se laisse pas enfermer dans les frontières d'*une* religion, il est vrai aussi qu'on ne peut la tenir pour étrangère *aux* religions. Pareillement, aucun système métaphysique n'enferme la vérité philosophique ; aucune synthèse scientifique, la vérité de l'univers : « C'est toujours une même lutte que l'activité créatrice doit soutenir contre les formes

¹ Article cité.

² *La querelle de l'athéisme*, p. 227.

transitoires de ses créations. »² Si l'on n'a pas souci d'*enclorre*, on ne se proposera pas davantage d'*exclure*. Un *non* ne doit être opposé qu'à la *négation* qui prétend régir l'esprit du dehors, car l'esprit ne peut connaître de limitation. Mais alors : « Se met-on réellement en dehors du christianisme, et du catholicisme même, parce qu'on ne se résigne pas à en faire une religion fermée sur la lettre de son symbole, parce que, suivant l'interprétation profonde qu'en donnait un Spinoza, on considère qu'elle a pour raison d'être de s'ouvrir à l'élan infini d'une spiritualité pure ? »¹

Question décisive : pour tenter d'y répondre, Brunschvicg ne construit pas une philosophie, mais emprunte à l'histoire religieuse les éléments d'un *examen de conscience*. Il s'agit, en effet, de « déclarer exactement le chemin que nous nous sommes efforcé de nous éclairer à nous-même et de découvrir »². Ce qui revient d'abord à signaler trois impasses : d'abord, le recours à la *Parole* sacrée ne nous tire pas d'embarras, tant sont grandes les contestations qu'elle soulève, tant est persistante son ambiguïté. Ensuite, l'autorité de l'*Eglise* ne peut trancher valablement, puisque les Eglises, multiples, ne tiennent que d'elles-mêmes la compétence qu'elles s'attribuent. Enfin, l'idée d'une *religion naturelle* forgée à la mesure de l'idée que l'on se fait de la raison ne saurait faire illusion : « On retient le cadre des religions positives, en laissant échapper le tableau. »³ Il faut s'orienter vers d'autres voies.

C'est l'une d'elles qu'annonçaient, en 1937, les *Assises œcuméniques* d'Oxford et d'Edimbourg, réunissant cent vingt communions chrétiennes en une sorte de *Société des Religions* fondée sur le principe de la liberté de conscience. Mais si le vœu d'unité est essentiel à la conscience religieuse, il lui faut aller plus loin. Il lui faut reprendre à son compte l'effort des mystiques, en le détachant du plan du mythe, auquel il demeure trop souvent suspendu, pour le porter au plan de la pure intellectualité. « L'unité de Dieu, et Spinoza prend soin de le souligner dans un passage classique d'une lettre à Jarig Jelles, ne doit pas être entendue dans un sens littéral comme si Dieu était un être qui ferait nombre avec d'autres êtres. On ne pourra même pas dire que Dieu soit l'objet d'une vérité qui se déterminerait à part des vérités que nous découvrons relativement au monde, pas plus qu'il n'est l'objet d'un amour qui serait exclusif de notre attachement à nos semblables ; mais il est ce principe même qui donne à l'effort de l'intelligence humaine son caractère d'objectivité croissante, qui assure à l'élan de l'amour humain sa qualité de désintéressement

¹ *La raison et la religion*, p. 2.

² *Ibid.*, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 14.

généreux et d'entière universalité, bref, ce qui en *moi* me permet de ne pas me définir uniquement par *moi*, sans pourtant être irréductiblement autre que *moi*. » ¹

S'il en va bien ainsi, ce n'est pas à un moment donné de l'histoire qu'a pu se faire la révélation de la vérité religieuse. Bien au contraire : « La libération totale de la conscience religieuse à l'égard de son propre passé apparaît désormais comme une marque, non d'ingratitude, mais de fidélité. » ² Libre du temps, libre de l'espace, libre du nombre, libre des images et des mots, la conscience est fidèle à soi en s'attachant à son principe le plus profond. Non pas que cette liberté se retourne en ennemie contre les religions établies. Dire que la fidélité à la conscience a d'autres normes que la fidélité au passé, ce n'est pas rompre avec le christianisme, car le christianisme n'est pas étranger au progrès de la conscience. Les Evangiles, si du moins on les purifie « des allusions, méprisantes et hors de place, aux Scribes, aux Pharisiens, aux Païens » ³ sont un moment décisif de ce progrès qui s'est préparé avec les Prophètes de l'Ancien Testament. « Si donc la raison s'attache à la pluralité des cultes particuliers au-dedans ou en dehors du christianisme, *c'est en travaillant pour les porter au-dessus d'eux-mêmes*, en dénonçant délibérément le mélange d'extérieur et d'intérieur, en rompant aussi nettement que possible, la solidarité du *charnel* et du *spirituel*. » ⁴ Religieusement parlant, la fidélité ne s'accomplit que dans le dépassement, mais philosophiquement le dépassement ne s'opère que sous le signe exigeant de la vérité.

« Les idolâtres n'ont pas l'intelligence de la vie religieuse parce qu'ils n'ont pas compris la nature de l'amour. L'amour est unité. » ⁵ Si la simple idée d'une guerre de religion est un insupportable scandale, c'est sans doute que la vérité religieuse n'a pas d'autre nom que l'unité. Peut-on donner à l'unité un autre fondement que l'unité même ? Sur ce point ultime la réponse de Brunschvicg est d'une netteté parfaite. L'unité seule s'affirme et se justifie elle-même : l'idée même d'une frontière entre l'esprit et cette « autre chose » qui le fonderait est impensable : « Une fois que la raison, le Verbe, a réalisé dans l'intimité de la conscience la communion avec Dieu, exclusive de toute illusion d'individualité, il n'y a plus d'intériorité subjective qui soit symétrique de l'extériorité transcendante. » ⁶ L'élimination du réalisme, c'est du même coup l'élimination de tout particularisme qui conférerait à Dieu avec un « nom propre » une double relativité

¹ *De la vraie et de la fausse conversion*, p. 166.

² *Religion et Philosophie*, p. 245.

³ *La raison et la religion*, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵ *La religion et la philosophie de l'esprit, Ecrits philosophiques*, III, p. 217.

⁶ Discussion citée sur *Le problème de Dieu et la philosophie, ibid.*, p. 224.

géographique et historique ¹ ; c'est donc le progrès décisif qui devra permettre de « soupçonner un germe d'athéisme renaissant dans le moindre vestige de division qui subsisterait au ciel ou sur la terre » ².

A une époque où l'œcuménisme chrétien connaît le renouveau que l'on sait, la pensée de Brunschvicg doit se voir reconnaître un caractère authentiquement religieux. Non parce que l'œcuménisme se ferait au profit d'on ne sait quelle religion « brunschvicgienne » : mais parce que tout progrès religieux vers l'unité ne peut que trouver en soi sa propre justification ; parce qu'aussi il provient nécessairement d'un « progrès de la conscience » qui la fait s'élever au-delà des différences non essentielles. « Car sur tous, huguenots ou papistes aux « noms diaboliques », hérétiques ou orthodoxes, fidèles ou infidèles, idolâtres ou « païens », car sur tous (lisons-nous en ces lignes ultimes qui font figure de « testament spirituel »), a rayonné la lumière du Verbe intérieur ; et cela suffira pour les reconnaître susceptibles d'être selon l'admirable expression que nous empruntons à Arnold Reymond « orientés du côté de Dieu », et pour les accueillir à titre également fraternel. » ³

MARCEL DESCHOUX.

¹ *Le problème de Dieu et la philosophie, ibid.*, cf. p. 224.

² *Héritage de mots, héritage d'idées*, p. 60-61.

³ *Ibid.*, p. 61.