

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 16 (1908)
Heft: 64

Artikel: Études de théodicée : dieu personnel [suite]
Autor: Michaud, E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403716>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 27.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDES DE THÉODICÉE.

DIEU PERSONNEL¹⁾

II^e PARTIE: LES OBJECTIONS.

Ch. IV: Objections d'ordre métaphysique.

I. — On objecte : Nous ne connaissons que ce qui est nous, puisque la connaissance est un fait qui s'accomplit en nous ; donc nous ne connaissons le réel qui nous est externe, qu'autant qu'il est en nous. Or, lorsque ce réel est en nous, il n'est plus en lui, et dès lors nous ne le connaissons pas tel qu'il est réellement en lui. Donc le monde et à plus forte raison Dieu, s'ils existent en eux-mêmes et en dehors de nous, sont, pour nous, inconnaissables en eux-mêmes. Dès lors, l'idée que nous nous faisons de la personnalité divine n'est pas une preuve que cette personnalité soit réelle.

Réponse : — 1^o Cette application du scepticisme kantien à la question de la personnalité divine, n'est pas plus admissible que l'application qu'on en fait à la question de l'existence objective du monde. Qui dit trop, ne dit rien. Le scepticisme radical et complet se suicide lui-même, parce qu'il se sépare du bon sens. La raison, en effet, affirme que les sensations que nous avons du monde, tout en étant subjectives comme sensations, ne sont pas causées par nous, mais par des réalités distinctes de la nôtre. Et, dès lors, ces réalités sont aussi réelles que la nôtre.

2^o Croire que notre moi est la seule réalité et que tout le non-moi n'est que chimère, est illogique, inadmissible. Cette simple réflexion suffit ici pour montrer l'erreur du scepticisme

¹⁾ Voir la *Revue* de juillet, p. 441-459.

radical. Cet « égoïsme » de l'ordre intellectuel est aussi irrationnel que l'égoïsme de l'ordre moral. Ne voir que soi n'est pas plus vrai que ne vouloir que soi. A dit de lui-même qu'il est la seule réalité et que tout ce qui est en dehors de lui n'est qu'illusion. B dit de lui-même la même chose. A nie la réalité de B, B nie la réalité de A. Pourquoi? Parce que A n'est pas B et que B n'est pas A. Cette prétendue philosophie n'est qu'absurdité.

3° Nous sentons notre réalité lorsque nous avons conscience des actes que nous opérons et des sensations que nous déterminons en nous. Donc ne sont pas moins réelles les réalités ou les causes qui déterminent en nous les sensations que nous sentons très nettement n'être pas déterminées par notre moi, mais par un non-moi. Pourquoi ce non-moi agissant et produisant ne serait-il pas aussi réel que notre moi agissant et produisant, puisque les sensations déterminées en nous par le non-moi ne sont pas moins réelles et pas moins senties que celles qui sont déterminées par notre moi? Donc notre moi n'est ni la seule réalité ni la seule cause de ce monde; soyons assez raisonnables pour le reconnaître.

4° Les textes suivants de M. Piat confirment cette argumentation :

« Reste donc ou que j'abandonne le subjectivisme, ou que j'avoue hardiment ma prétention à exister seul en ce monde, tout au moins mon impuissance à démontrer l'existence de mes voisins. Et qui donc osera jamais prendre sérieusement cette dernière attitude? Elle est tellement insoutenable, elle présente tant de ridicule qu'aucun philosophe n'en a jamais voulu pour son propre compte. Kant lui-même suppose à chaque instant qu'il existe d'autres intelligences que la sienne. Il proclame d'abord, il est vrai, qu'autour de la connaissance il n'y a que de l'indéterminé, et au dehors et au dedans. Mais attendez qu'il touche à la science de la vie; et le bon sens lui reviendra, aussi impérieux que chez le commun des hommes¹⁾... On suppose aux astres les plus lointains des volumes et des masses énormes; le calcul est seul à nous en fournir quelque idée, l'intuition n'y peut rien. La science va sans cesse de ce qui est donné à ce qui est, de ce qui existe pour nous à ce

¹⁾ *De la croyance en Dieu*, p. 6; Paris, Alcan, 1907.

qui existe en soi; et cela, en vertu même de son procédé dominant, qui est l'analyse. Comment peut-elle le faire, si la pensée ne saisit que ses modes et n'a point de fenêtre ouverte sur le dehors? Dira-t-on que ces prétendues réalités en soi ne sont que des fictions? Parler ainsi, c'est condamner d'un coup la moitié de la physique et les trois quarts de la mécanique céleste¹⁾. . . . Qui donc oserait nier pour de bon qu'il a existé un Napoléon ou même un César? Où est le philosophe, si critique qu'il soit, qui ait mis en doute la réalité d'autres esprits que le sien? Ni D. Hume, ni Kant, ni Stuart Mill n'ont poussé l'audace jusqu'à ce point; bien plus, ils se sont efforcés par tous les artifices d'échapper à cette conséquence qui les aurait couverts de ridicule »²⁾.

5^o Bref, la raison nous a fait étudier Dieu comme elle nous a fait étudier l'univers, objectivement, comme elle nous fait étudier les effets et les causes. Qu'il y ait eu abus dans certains détails, j'y consens; mais ce n'était pas un motif pour condamner le procédé, et pour se rejeter dans un subjectivisme exclusif et négatif. Ne plus voir l'univers que subjectivement, et Dieu de même, forcer l'objet à ne plus exister que dans le sujet, ne plus admettre Dieu qu'à la condition que nous le « sentirons » ou que nous l'« expérimentons » et le « vivrons », et encore, même dans ce cas, ne plus le considérer que comme une modification de nous-mêmes, c'est vraiment par trop sophistique.

Oui, Dieu est en nous, il s'y fait sentir, je le veux bien. Mais est-ce une raison pour soutenir qu'il n'est *qu'en nous* et qu'il n'est pas aussi en lui-même dans son immensité qualitative, dans sa transcendance objective et dans son absoluité? L'un n'empêche pas l'autre. Ne confondons pas l'être même de Dieu avec les notions que nous en avons; nos notions sont subjectives, mais l'être de Dieu est objectif et transcendant. Nos notions sont essentiellement relatives, mais l'être de Dieu est l'Absolu même. Comment ne pas comprendre que la relativité est à peine de l'être et que sa raison d'être est dans l'Absolu, qui est par conséquent l'Être plein, la réalité parfaite? Connaissions Dieu d'après *ses* actes, mais ne le mesurons pas à *notre* aune.

1) P. 9. 2) P. 27.

Vous avez beau prétendre que la pensée ne pénètre que ce qu'elle est. Cette assertion, outrée, mène droit au scepticisme radical. Elle peut aboutir à la négation de toute réalité extérieure et aussi de toute réalité intérieure autre que l'action même de penser. Il n'y aurait alors ni force pensante, ni rien que la pensée pût atteindre comme objet différent de son exercice même. Il n'y aurait que la pensée même, la pensée vide de tout objet. Or ce n'est pas là la notion ordinaire de la connaissance, laquelle distingue l'acte de connaître d'avec son objet, et donne à celui-ci une priorité de raison sur celui-là.

A ces subjectivistes outrés, M. Piat adresse avec raison le reproche suivant : « Leur principe relativiste, dit-il, les mène plus loin qu'ils ne croient. Il n'est aucune de nos sensations, aucune de nos idées qui ne soit notre « manière de voir » : le sujet affecte de sa forme à lui tout ce qu'il touche. Mais alors, ce ne sont pas seulement nos inférences qui se brouillent avec les choses ; c'est aussi la vue directe que nous en prenons, c'est aussi l'intuition elle-même. Que percevons-nous donc, lorsque nous croyons saisir l'être de Dieu ? *L'impression* qu'il produit sur notre conscience, *rien de plus*. Nous n'en possédons encore qu'un symbole altéré et comme la projection sur nous-mêmes ; considéré dans sa réalité, il demeure inaccessible. Et, si loin que nous puissions aller, toujours il en est ainsi, vu que notre constitution reste toujours la même. L'Être, si intérieur qu'il soit, nous échappe sans cesse et par l'effort même que nous faisons pour le saisir : nous nous flattons de réaliser des conquêtes sur l'Infini ; nous n'en réalisons que sur nous-mêmes. Et comment les esprits exercés dont nous parlons, n'ont-ils pas vu cela ? Nous ne faisons ici qu'appliquer la théorie kantienne du moi. Admettez une fois l'idée de Kant, et c'est fini pour toujours : jamais, jamais nous n'aurons connaissance d'un absolu quelconque. L'ostracisme dont il frappe « l'être », est encore plus irrévocable et plus radical que celui du sophiste Protagoras » ¹⁾.

Je m'arrête, parce que ce n'est pas ici le lieu de réfuter plus au long le colossal et sophistique scepticisme qui s'étale dans l'objection. Que ces simples considérations suffisent. Concluons que, si notre personnalité humaine est réelle, malgré

¹⁾ P. 169.

la petitesse et l'infériorité de notre être, l'auteur de notre être et de notre personnalité doit nous être infiniment supérieur, soit au point de vue de l'être, soit au point de vue de la personnalité. La faible idée que nous en avons dans notre esprit, ne prouve que notre propre faiblesse, mais elle n'amointrit, en quoi que ce soit, ni l'être ni la personne même de Dieu.

* * *

II. — L'idéal, objecte-t-on, l'emporte sur le réel; la réalité n'ajoute rien à l'idée. Dieu est l'idée, l'idéal. Il n'a donc pas besoin d'être réel. Or l'idéal n'est pas personnel, car l'idée n'est pas une personne. Donc Dieu n'est pas personnel.

Réponse: La réalité matérielle est sans doute inférieure à l'idée et à l'idéal. Dieu est l'idée absolue, l'idéal absolu. Comme tel, il est aussi la Réalité absolue, l'Être parfait. Donc il est personnel, la personnalité étant une perfection réelle.

Quelque idée qu'on se forme de la matière, la réalité matérielle n'est qu'une réalité inférieure et minimale. Il ne saurait en être question quand il s'agit de Dieu, ni même quand il s'agit de la personne comme autonomie: car l'homme est autonome non par son corps, mais par la réalité de sa liberté et de sa raison. Le chimérique, qui n'est réel ni matériellement ni spirituellement, ne saurait être comparé à l'idée et à l'esprit, qui sont des réalités et qui en Dieu sont des réalités parfaites, donc personnelles. L'idéalisme de certains philosophes n'est souvent que chimère; il ne faut pas confondre l'idéal divin ou Dieu avec cet idéalisme purement abstrait et souvent chimérique. Affirmer Dieu comme idéal, et, d'autre part, le saper comme réel et comme personnel, est un sophisme. La raison ne saurait concevoir Dieu comme véritable idéal sans le concevoir en même temps comme idéal réel: un idéal qui n'est pas une réalité n'est qu'une chimère ou un leurre. D'autre part, affirmer Dieu comme idéal, c'est l'affirmer comme idéal parfait, donc aussi comme réalité parfaite, donc aussi comme réalité personnelle.

* * *

III. — Selon M. Marcel Hébert, la Réalité est une force incommensurable qui se cherche à tâtons et qui poursuit son

effort vers le mieux, vers l'Idéal. Or cette force est évidemment impersonnelle.

Réponse : Cette conception de la Réalité est entièrement *a priori*, fantaisiste, dénuée de preuve. Que notre terre, les astres, l'univers entier, soient soumis à une force incommensurable, c'est certain. Mais que cette force se cherche, où le voit-on? Qu'elle se cherche à tâtons, où en est la preuve? Je conçois une force première, cause première, plus grande même que cet univers, distincte de lui, absolue, indépendante, parfaite, donc personnelle. Tout ce qu'il y a de vrai, de compréhensible, de vivant, de rationnel dans cet univers et dans l'humanité, affirme qu'il en est ainsi. L'univers et l'humanité montrent dans les êtres qui les composent une ascension de la vie, montant de l'inconscience à la conscience, de l'impersonnel à la personnalité; et cette ascension a une cause, et la force incommensurable qui est cette cause et qui dirige cette ascension, fait preuve d'une capacité d'ordre, d'une raison, d'une puissance d'unité, d'une indépendance telles qu'elle est manifestement autonome et personnelle.

* * *

IV. — Le même écrivain prétend que nous nous trompons en appliquant à Dieu le principe de causalité, parce que, dit-il, « ce fameux principe est vérifiable seulement dans nos expériences fragmentaires ».

Réponse : Si notre expérience vérifie ce principe et le démontre exact en ce qui nous concerne, pourquoi serait-il faux en dehors de nous? Si ce principe est vrai en soi, pourquoi ne serait-il vrai que pour nous? L'auteur de l'objection a-t-il vérifié de quelque façon que ce principe n'est vérifiable que pour nos expériences fragmentaires? Nullement.

Et encore : « Un phénomène, dit-il, *conditionne*, détermine un autre phénomène; il n'en est nullement la cause au sens métaphysique. *Condition* n'est pas *cause*. »

Effectivement, condition n'est pas cause. Mais l'auteur lui-même semble comprendre que le mot *conditionner* est quelquefois insuffisant : car, même dans son objection, il ajoute au mot conditionner le mot *déterminer*. D'ailleurs, il ne s'agit pas de simples phénomènes dont l'un ne serait que l'occasion et la

condition de l'autre; il s'agit d'une détermination et d'une causation positives. Il faut ici une cause qui explique la production de l'effet. On ne peut pas escamoter la cause : elle est aussi réelle que l'effet.

L'auteur ne veut pas qu'on range en séries les êtres de l'univers. C'est un moyen commode de supprimer le premier, ainsi que l'explication de l'apparition de ce premier. Mais, qu'on le veuille ou non, ces êtres forment eux-mêmes une série, ils s'enchaînent; or, il faut expliquer leur existence relative, contingente, qui n'a pas en elle sa raison d'être. L'auteur donne-t-il cette explication? Non. En cela, il n'est pas réaliste, il n'est pas philosophe; il écarte le problème en se fermant les yeux et en se payant de mots. Il ne veut pas voir l'Absolu, il ne veut pas expliquer le Relatif, ou du moins il croit l'expliquer en disant que le monde n'est qu'un composé de phénomènes qui se *conditionnent* les uns les autres. Nullement. Il y a plus que des conditions, il y a des productions, des causations; il y a des effets et des causes. Il y a série; il faut donc expliquer le premier de la série. Evidemment ce premier ne vient pas de la série même, puisque c'est la série qui, au contraire, vient de lui. Donc sa raison d'être, sa cause est hors de la série. Donc l'absolu seul explique le relatif.

* * *

V. — Cela, dit-on, est personnel, qui est doué de facultés qui se limitent. Donc tout ce qui est personnel est limité, fini, borné. Donc le fini seul est personnel. Donc, si Dieu est infini, il ne peut pas être une personne, parce que poser un moi en lui c'est poser en dehors de lui un non-moi qui l'enveloppe, le circonscrit, le limite; et, si Dieu est personnel, il ne peut pas être infini. Ou l'un, ou l'autre. C'est ainsi que Spinoza a enseigné, et Strauss après lui, que la personnalité implique la conscience, qui implique la détermination, qui implique la limite et la négation, et que, par conséquent, l'Infini ne peut pas être personnel. Et c'est ainsi que Renouvier et l'école criticiste française, pour mieux assurer à Dieu la vie personnelle et consciente, n'ont pas craint de le dépouiller de son infinité.

Réponse : Ces assertions sont répétées sous toutes les formes par nombre d'écrivains. Lorsque Hegel se demande

comment ce qui est immense et infini peut être personnel, il ne fait que supposer, après Spinoza, comme évident (c'est son point de départ axiomatique) que « personnalité » est synonyme de « limitation ». Mais il est à remarquer que répéter simplement une hypothèse non prouvée et une assertion toute gratuite, et même fausse, ce n'est pas la prouver. Donc toutes les répétitions en question ne sont que des échos et des tautologies sans valeur. Je n'ai donc pas à les réfuter l'une après l'autre; il suffit de le faire en bloc, car elles se ramènent toutes à l'argument suivant : La personnalité *de l'homme* implique limitation; or il n'y a pas de limitation en Dieu, donc Dieu est impersonnel; ou, comme dit Renouvier, il y a limitation en Dieu, donc Dieu est personnel.

Il a déjà été dit que Dieu ne peut pas être une personne bornée comme l'est la personne humaine. Mais il peut et doit être une personne parfaite, absolue, infinie. Tout philosophe qui n'est pas panthéiste, admet que l'homme est distinct de Dieu, donc que le moi humain est distinct du moi divin; qu'en tout cas, il y a, en dehors de Dieu, l'univers, non-moi qui n'est pas Dieu et qui cependant ne limite pas Dieu. On peut, en effet, concilier l'existence d'un Dieu parfait et l'existence de l'univers imparfait, sans que le parfait soit limité par l'imparfait.

Le fond de l'objection suppose que la personnalité en soi est une limite. Or cela est faux. La personnalité est l'autonomie, laquelle est un bien positif et non une imperfection. La personnalité, comme autonomie, agrandit l'être qui en est doué; elle ne l'amointrit pas. — Mais, dit-on, l'homme est une personne et il est limité. Sans doute. Mais ce n'est pas parce qu'il est limité qu'il est une personne. Il est limité, parce que son corps est imparfait et son âme aussi; mais il est une personne, parce que, malgré ses imperfections multiples, il est autonome. Et même, sa personnalité, elle aussi, est imparfaite et limitée, parce que tout ce qui est humain est imparfait. De fait, l'homme n'est pas parfaitement maître de lui; que de choses le pressent, l'oppriment, le dépriment et l'empêchent d'être aussi maître de lui qu'il voudrait! Néanmoins, quoique limitée, sa personnalité est réelle; tandis qu'en Dieu elle est absolue, parfaite, infinie, parce que tout ce qui est en Dieu est Dieu même, donc sans limite.

Que deux personnes humaines se limitent l'une l'autre, et que l'une ne soit pas l'autre, c'est évident. Mais il faut remarquer que la première serait déjà limitée en elle-même, même si la seconde n'existait pas. Ce n'est donc pas la seconde qui limite la première. Tout être fini est fini en lui-même, indépendamment de la quantité des êtres finis. Mais Dieu, en tant qu'infini, ne peut pas être limité par le fini. Le fini ne lui soustrait rien, pas plus qu'il ne lui ajoute quoi que ce soit. Dieu est infini ou absolu, parce qu'il est par lui-même. Tout dérive de lui et est limité par lui; mais il ne dérive lui-même d'aucun être et il ne saurait être limité par aucun être.

Bref, en dehors de Dieu, il n'y a pas d'être absolu, parce que deux absolus sont impossibles. Donc, pour se connaître, Dieu n'a pas besoin de connaître des êtres autres que lui. L'être peut se connaître par lui-même, sans recourir au néant. Le néant ne saurait avoir la propriété de rendre possible à l'Être absolu la connaissance et la conscience de lui-même. C'est de la personnalité contingente, relative, qu'on peut dire qu'elle est limitée; mais on ne peut pas le dire de la personnalité divine. Le moi humain se sent fini, mais le moi divin ne peut que se sentir infini. Pour être personnel, Dieu n'a donc pas besoin de se limiter; il suffit qu'il se connaisse comme absolu, donc comme indépendant, comme maître de soi (*sui compos*), ce qu'il est nécessairement, absolument, infiniment.

* * *

VI. — Il est beaucoup mieux, affirme encore M. Hébert, de remplacer le Dieu personnel et transcendant par « une Loi d'Idéal immanente ». Les Bouddhistes se contentent d'affirmer certaines lois qui gouvernent le monde, les Sankhâras. Matthieu Arnold se borne aussi à une loi cosmique.

Réponse : Ni les Bouddhistes, ni Matthieu Arnold ne prouvent que l'abstrait vaut mieux que le concret. Si par Idéal et par Loi on entend une Energie vivante, parfaite, consciente, nous sommes d'accord, parce qu'alors ce n'est plus qu'une question de mots. Mais, philologiquement, une Loi, même avec une majuscule, est une conception abstraite; et aucune abstraction n'a en soi sa raison d'être. Donc réduire Dieu à une Loi abstraite (en disant que l'univers est gouverné par des lois et

que cela suffit), c'est annihiler Dieu; car Dieu ne serait pas Dieu s'il n'était qu'une Loi ou qu'un ensemble de Lois. Il n'y a pas de Loi sans un législateur. D'où sortirait l'abstraction appelée Loi, s'il n'y avait pas un être concret en qui elle résidât et qui en fût la raison d'être? ¹⁾ Le *logos spermaticos* répandu dans le monde et que quelques philosophes voudraient déclarer suffisant pour gouverner le monde, ne peut pas s'expliquer sans le vrai Logos personnel et divin: car qui aurait mis ce *logos spermaticos* dans les choses, sinon le Logos même, cause première des choses, donc Dieu personnel, Etre *a se*, indépendant? Qu'il agisse transcendentalement à l'univers ou d'une manière immanente dans ce même univers, le *Logos*, le *Nous*, le *Mens* est toujours *Logos*, ou *Nous*, ou *Mens*, c'est-à-dire Esprit, donc conscient, maître de lui et de ses actes, donc personnel. Pourquoi son infinitude serait-elle un obstacle à sa personnalité? Il s'agit d'une infinitude qualitative et non quantitative. Or une qualité ne peut pas être opposée, en soi, à une qualité. Ceux qui objectent que l'immensité est inconciliable avec la personnalité, voient dans la personnalité une forme, humaine ou quelconque, qu'ils ont beau grossir et dilater le plus qu'ils peuvent; ils n'arrivent pas à la faire infinie, et c'est pourquoi ils déclarent que Dieu, immense et infini, ne peut pas être personnel. Nous avons suffisamment montré leur erreur. Qu'ils pensent avec leur raison et non avec leur imagination, et ils s'en apercevront vite.

Ch. V : Objections d'ordre psychologique.

VII. — Il y a quelques années, même à l'époque de Renan, on proclamait la supériorité du conscient sur l'inconscient, du personnel sur l'impersonnel, de l'être sur le devenir. Renan a dit en effet: « Fait-on Dieu impersonnel, la conscience proteste, car nous ne concevons l'existence que sous forme personnelle, et dire que Dieu est impersonnel, c'est dire, selon notre manière de penser, que Dieu n'existe pas » ²⁾. Mais, objecte-t-on, tout cela est changé, aujourd'hui. Nous avons mis le cœur à droite. L'inconscient, l'impersonnel, le devenir, ont envahi la psychologie actuelle, et, à la suite de Hartmann, on place la

¹⁾ Voir les *Etudes* du 5 avril 1907, p. 27 et 29.

²⁾ *La métaphysique et son avenir*, 1850; *Dial. phil.*, p. 325.

supériorité dans l'inconscient, dans l'impersonnel et le devenir. Donc, si Dieu est l'Être supérieur, il est impersonnel.

Réponse : Examinons une à une les raisons mises en avant par les partisans de la nouvelle thèse ; il ne sera pas difficile d'en montrer l'inanité. M. Hébert, l'un d'eux, s'exprime ainsi :

1° « L'entière supériorité du conscient sur l'inconscient n'est nullement démontrée. C'est comme si l'on soutenait l'entière supériorité des yeux sur tous les organes du corps » ¹⁾. — *R.* La comparaison des yeux corporels avec le conscient n'est nullement fondée. Le conscient est tout autre chose que l'œil corporel, lequel n'est qu'un organe matériel, donc inconscient. C'est l'âme qui est consciente, non le corps, pas plus l'œil que le pied. La comparaison de M. H. est donc sans valeur : on ne compare pas deux choses entre lesquelles il n'y a aucun rapport, ni aucune prise.

2° « Nous sommes sans cesse obligés d'admettre que des tendances et poussées inconscientes sont ce qu'il y a de meilleur en nous » ²⁾. — *R.* L'homme, être imparfait, n'a pas conscience de toutes les forces de sa nature ; il n'en connaît qu'une partie, celle dont il a conscience. L'autre est comme une mine qui n'est pas encore exploitée ; il est clair qu'elle contient des trésors plus ou moins grands, plus grands peut-être que ceux dont nous avons présentement conscience. Est-ce à dire pour cela que l'inconscient l'emporte sur le conscient ? Nullement. Cet inconscient n'est peut-être rien, comme c'est peut-être quelque chose. Si c'est quelque chose, ce n'est pas parce qu'il est *inconscient*, mais parce qu'il *est*. En tout cas, il ne sera exploité et mis en valeur que lorsque nous en aurons connaissance et conscience ; preuve évidente que la conscience est supérieure à l'inconscience.

3° D'ordinaire on associe ainsi les idées suivantes : *Parfait*, donc réel ; réel, donc réalisé ; réalisé, donc singulier ; singulier, donc *personnel*. Et l'on conclut : Parfait, donc personnel. Mais, objecte-t-on, c'est une erreur : car le meilleur ou le parfait peut consister dans le devenir et non dans l'être, dans l'idéal et non dans le réalisé ³⁾. — *R.* Nous appelons idéal ou parfait ce que nous concevons être supérieur aux réalités connues autour de nous. Cet idéal est idéal par rapport à nous, mais

¹⁾ *Le Divin*, p. 95. — ²⁾ P. 96. — ³⁾ Voir p. 96-97.

rien n'empêche qu'il soit aussi réel en soi; et même nous pouvons dire que, s'il est positivement supérieur aux réalités que nous voyons autour de nous, il doit aussi être réel, d'une réalité supérieure à la réalité des choses inférieures que nous connaissons. Or, si, parmi ces choses inférieures, il en est qui sont personnelles, pourquoi cette réalité idéale et supérieure ne serait-elle pas aussi personnelle et même supérieurement personnelle? On le voit, cette association des idées n'est pas aussi erronée qu'on l'affirme dans l'objection. De plus, lorsque l'être que nous affirmons est imparfait, il est clair que le devenir peut être supérieur à cet être, et ainsi nous concevons aisément un devenir supérieur à l'être. Mais cela ne veut pas dire que l'être, comme tel, soit nécessairement inférieur au devenir, comme tel. Tel être supérieur peut déchoir; son devenir peut ainsi lui être inférieur. Il est donc impossible d'établir comme principe en soi que le devenir est supérieur à l'être.

4° « Toute la psychologie moderne, dit M. Hébert, tend à reconnaître le primat de la tendance sur l'intelligence, de l'inconscient sur le conscient . . . C'est l'inconscient qui nous semble être l'inépuisable trésor d'où sortent pour le conscient tout ce qu'il a de meilleur, ce que nous appelons inspiration, grâce, génie » ¹⁾. — *R.* La mine inconsciente contient des trésors inconscients; mais qui fait valoir ces trésors en les extrayant et en les mettant en lumière? L'intelligence consciente. Tant que nos tendances restent en nous à l'état de tendances, elles ne sont que peu de chose; pour être des valeurs, il faut qu'elles se précisent et qu'elles sortent de leur vague. Or qui les élève à cet état supérieur d'idées précises, de grâce, de génie? L'intelligence consciente. On insiste et l'on prétend que c'est une voix autre et plus forte que la nôtre qui nous révèle et nous dicte la chose inspirée. Que l'on veuille bien y regarder de plus près et voir comment les choses se passent; on apercevra de notre part une activité volontaire et personnelle. C'est, en effet, tel sujet qui nous préoccupe et que nous devons traiter le mieux possible. Nous le méditons, nous redoublons de réflexions et d'efforts pour le pénétrer. Enfin, un éclair jaillit, une voix se fait entendre: c'est la révélation en question. Qu'elle vienne de Dieu, on peut l'admettre; qu'elle vienne

¹⁾ P. 131-132.

de nous, du fond de notre âme, on peut l'admettre aussi. Ce qui n'était pas vu, est maintenant vu; ce qui était inconscient, non pensé, est maintenant conscient et pensé. Est-ce l'inconscient qui, à lui seul, a produit le conscient, l'inspiration, l'idée générale? Non, c'est notre force consciente et personnelle qui a creusé sa propre mine et qui a trouvé elle-même son filon d'or¹⁾.

5° Et encore: «Le conscient apparaît comme une sorte d'organe de l'inconscient, et l'on serait bien hardi d'affirmer que l'organe est supérieur à la fonction»²⁾. — *R.* Il plaît à M. Hébert de comparer le conscient à un organe et l'inconscient à une fonction. Comparaison non fondée: le conscient est plutôt une force agissante et en fonction; en tout cas, l'inconscient ne saurait être comparé à une fonction, vu qu'il ne fonctionne pas; c'est plutôt le conscient qui le fait fonctionner, en ce sens qu'il tire de lui ce qui s'y trouve implicitement. Il est probable que M. H. a senti les méprises renfermées dans sa comparaison, car il a ajouté aussitôt, très modestement: «Sur ces questions, nous ne savons rien, moins que jamais, depuis que la notion d'inconscient a envahi la psychologie. Toute affirmation *a priori*, dans un sens ou dans l'autre, est gratuite.» Peut-être cependant n'est-il pas gratuit de dire que «l'envahissement» en question n'a rien précisé, rien réfuté, rien démontré, et qu'il s'illusionne s'il croit rapetisser l'intelligence et la conscience au profit de l'inconscience. M. H. avoue plus loin (p. 193) que «l'intervention de l'inconscient n'est pas toujours heureuse», puisque, d'après une remarque de W. James, «dans cette grande région subliminale et transmarginale on trouve *de tout* et côte à côte, des dragons et des séraphins». Evidemment, ce qui discerne, ce qui sépare le bien du mal, le vrai de l'erreur, est supérieur à ce qui en est incapable.

¹⁾ Voir la superbe analyse de l'Inspiration dans «Toute la Lyre» de V. Hugo:
Ouvrez-vous que je passe, abîmes, gouffre bleu,
Gouffre noir! Tais-toi, foudre! Où me mènes-tu, Dieu?
Je suis la volonté, mais je suis le délire.
O vol dans l'infini!... Etc.

M. Dorchain, commentant ce passage, dit: «Donc, dans cette chevauchée vertigineuse, c'est encore l'Esprit qui commande. Esprit extérieur au poète? *Non*, mais par dédoublement et auto-suggestion, moitié de *lui-même*, restée *consciente*, commandant à *l'autre moitié*, qui ne l'est plus.»

²⁾ P. 148.

Bref, relativement à nous, l'inconscient est quantitativement plus considérable que le conscient, car nous avons conscience de si peu de choses ! Mais, qualitativement, la conscience, en soi, l'emporte sur l'inconscience : celle-là est positive, celle-ci négative. D'ailleurs, une connaissance inconsciente est une contradiction : on ne connaît réellement que ce dont on a conscience qu'on le connaît. Si Dieu était inconscient, il ne saurait pas, il serait ignorant, donc il ne serait pas Dieu.

Je le sais, le système du subconscient et de l'inconscient est très à la mode. Mais qu'on veuille bien y réfléchir sans parti pris, et l'on en verra vite les côtés fantastiques. Qu'il y ait autour de notre conscience « une marge dont la périphérie est plus ou moins flottante et indéterminée », nous n'y contredisons pas. Mais qu'on transforme ce subconscient, soi-disant dynamique, en une force qui travaille à notre insu sur des données inconnues, qui élabore, toujours à notre insu, des idées, des images et des sentiments, qui même les coordonne avec un pouvoir illimité, peut-être même indéfini, et plus grand que celui dont jouissent nos facultés conscientes, c'est de la pure imagination : car, pour pouvoir constater l'existence, et l'activité, et la fécondité de cette usine souterraine, nous devons évidemment en avoir la vue et dans cette vue une certaine conscience. C'est un fait qu'on ne peut affirmer que ce dont on a conscience. Or ici on n'en a aucune. Qu'est-ce qu'une activité intellectuelle qui s'ignore ? Rien. Comment cette activité peut-elle être intelligente, coordinatrice, géniale même et supérieure à l'intelligence consciente ? Il est impossible de le concevoir ; c'est une *contradictio in terminis*. Cela a l'air d'être sérieux parce qu'on s'efforce de le comprendre ; en réalité, c'est de l'enfantillage. L'enfant croit ce qu'il imagine ; ici nous allons même plus loin, nous imaginons qu'il se fabrique autour de notre imagination, ou dans ses souterrains, des images dont nous n'avons conscience que lorsqu'elles arrivent, toutes faites et déjà très bien coordonnées, dans notre conscience même. Le fameux « dynamique » attribué au subconscient n'est que de l'automatisme inconscient, un creuset qui travaille tout seul et qui sans conscience fabrique des choses qui tout à l'heure seront pleines de conscience ! Comprenez qui pourra.

* * *

VIII. — La personnalité de Dieu, dit-on, n'est qu'une conception anthropomorphique ¹⁾. Voici comment : Nous constatons que notre vie spirituelle, c'est-à-dire notre effort vers le bien, le beau, le vrai ²⁾, ne peut pas exister en dehors des conditions de conscience, de responsabilité, donc de personnalité ³⁾. Il nous paraît dès lors logique d'attribuer la conscience, la responsabilité, la personnalité à cet Idéal vers lequel nous tendons et qui est pour nous le principe de tout bien et de toute vérité. C'est ainsi que nous faisons de Dieu une personne, personne que nous nous représentons comme un protecteur, un guérisseur, un consolateur ⁴⁾. Donc la personnalité de Dieu n'est qu'une conception anthropomorphique. L'histoire confirme cette assertion : car elle nous montre, dès les origines, l'homme considérant tous les êtres de l'univers à travers sa propre nature humaine et leur attribuant ainsi, même aux pierres, une personnalité ⁵⁾. Nous nous représentons Dieu comme créateur, et alors nous l'imaginons personnel. Mais pourquoi serait-il créateur ? L'être est, parce qu'il est l'être ; donc l'hypothèse créationiste n'est qu'une hypothèse inférieure ⁶⁾. Et encore : nous nous croyons responsables envers Dieu, or on ne se croit responsable qu'envers quelqu'un, et ainsi nous imaginons que Dieu est quelqu'un ⁷⁾ : car on n'entre pas en relations éthiques avec un être impersonnel ⁸⁾. Mais, en soi, l'image d'une personne ou la représentation personnelle n'est pas essentielle au sentiment religieux : car on peut avoir des émotions religieuses, même très vives, extatiques, sans la représentation personnelle de Dieu ⁹⁾.

Réponse : Je constate dans l'objection des contradictions. L'auteur semble ne pas avoir une notion bien claire de l'anthropomorphisme : tantôt il le montre comme une erreur pour rejeter la personnalité de Dieu ; tantôt comme une vérité, pour en conclure qu'on peut avoir le sentiment religieux sans admettre un Dieu personnel.

Précisons donc ce qu'est l'anthropomorphisme. C'est une erreur d'après laquelle on attribue à l'Être *parfait* les *imperfections* humaines. Quant au procédé qui consiste à attribuer éminemment à Dieu les perfections dont nous avons le concept

¹⁾ *Le Divin*, p. 107. ²⁾ P. 113. ³⁾ P. 115. ⁴⁾ P. 127. ⁵⁾ P. 119-123.
⁶⁾ P. 128. ⁷⁾ P. 128-129. ⁸⁾ P. 130. ⁹⁾ P. 126, 135.

en observant l'univers, ce n'est pas de l'anthropomorphisme ; c'est de la logique et de la bonne.

Soit que nous considérions Dieu comme cause première, soit que nous l'envisagions comme fin dernière et Idéal suprême, il est logique en effet de reconnaître en lui tout ce qu'il y a de bien en nous, ses créatures, qui émanons de lui et qui gravitons vers lui. Principe ou fin, peu importe ; à ce double titre, il est parfait, il est absolu ; donc il possède la plénitude de l'Être et de la Perfection. Or, encore une fois, l'indépendance, la conscience, la maîtrise de soi sont des perfections en soi ; donc elles sont éminemment en Dieu, car si elles n'étaient pas d'abord en Dieu, cause première, elles seraient inexplicables en nous. Donc Dieu est parfaitement personnel.

* * *

IX. — M. Hébert prétend que la croyance à la personnalité de Dieu vient de notre distinction *antimonistique* de Dieu et du monde, du créateur et de la créature, et que cette distinction n'est qu'une hypothèse inspirée par l'anthropomorphisme¹⁾. — R. Nullement. Cette distinction nous est dictée par la logique, par les arguments très philosophiques qui nous font conclure à la personnalité de Dieu. Elle n'est donc ni imagination ni superstition. Le monisme panthéistique est une erreur que l'on peut réfuter directement sans recourir à la personnalité de Dieu²⁾, comme la personnalité de Dieu est une vérité que l'on peut établir directement sans faire intervenir la doctrine antimonistique. C'est à dessein, mais à tort, que M. H. les a faites dépendantes l'une de l'autre.

* * *

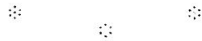
X. — M. H. objecte, en outre, que, si l'on croit encore au Dieu personnel, c'est parce qu'on veut *a priori* que Dieu soit personnel. — R. A cette assertion gratuite, on peut répondre par la suivante, qui est du même genre : Si vous ne croyez plus au Dieu personnel, c'est parce que vous voulez *a priori* que Dieu ne soit pas personnel. M. H. traite ses adversaires

¹⁾ P. 136.

²⁾ Voir le *Traité de Dieu*, ch. de la transcendance et de l'immanence.

avec des suppositions, qu'ils ont le droit de lui renvoyer : ils ne sont pas plus « aprioristes » que lui. En tout cas, il ne leur prouve pas qu'ils raisonnent *a priori* et de parti pris. Transporter la discussion sur ce terrain, ce n'est plus philosopher. Une saine psychologie ferait sentir à M. H. qu'il n'a pas le droit de traiter ses adversaires d'aprioristes gratuitement, et de s'adjuger gratuitement à lui-même le privilège d'être exempt de tout apriorisme.

Il dit : « La raison ne démontre en aucune manière la personnalité de Dieu dans le sens d'une existence séparée de celle des créatures. » Mais il ne donne aucune justification de cette assertion toute gratuite et toute *a priori*. Nous prouvons le contraire et la parfaite distinction de l'Absolu et du relatif. Peut-être M. H. joue-t-il sur le mot « séparée ». Nous concédons que le monde, *distinct* de Dieu, n'en est cependant pas *séparé*, en ce sens que la créature est unie au créateur et réciproquement, comme l'effet à la cause, comme le mot à l'idée. Donc non séparés, mais distincts. Cette thèse de théodicée est élémentaire.



XI. — Ceux qui professent l'unité de Dieu ne sauraient, dit-on, en conclure que Dieu est personnel : car il est actuellement constaté que la personnalité dans l'homme est double, c'est-à-dire composée de deux moi ; et même, selon Maine de Biran, elle est triple, car, dit-il, nous vivons de trois vies avec une conscience diverse de chacune.

Réponse : Notre personnalité est très imparfaite, nous l'avons déjà reconnu ; elle est donc très imparfaitement une. Celle de Dieu est, au contraire, parfaite. Donc il n'y a pas de comparaison à faire entre elles ; toute comparaison serait de l'anthropomorphisme.

L'essence de la personnalité, c'est l'autonomie. L'autonomie peut être parfaite en Dieu, et imparfaite dans l'homme. Son imperfection dans l'homme consiste en ce qu'une partie de notre moi dit oui et l'autre non, en ce qu'il est conscient de tels phénomènes et inconscient de tels autres, éveillé ici et endormi là. Ce serait fausser cette imperfection que d'en faire un dualisme allant jusqu'à diviser le moi en deux compartiments, en deux moi qui seraient absolument distincts et qui

fonctionneraient séparément comme deux individus. Les phénomènes de conscience et d'inconscience qui se passent en nous, s'expliquent suffisamment par l'imperfection d'un seul moi, et il n'est pas nécessaire de recourir au dualisme radical de l'objection.

De ce que nous avons deux hémisphères cérébraux, deux yeux, deux narines, deux poumons, deux mains, deux pieds, conclure que nous avons deux moi, serait aussi mal raisonner que de conclure que nous sommes un, parce que nous n'avons qu'un visage, une bouche, une langue, un nez, une colonne vertébrale, un estomac, un intestin, etc. Il faut raisonner autrement. Si l'on examine de près les diverses explications du dualisme apparent que nous remarquons en nous et que l'on croit voir chez les somnambules et les hypnotisés, il n'est pas nécessaire, pour expliquer ces faits, de recourir à deux ou trois moi qui se partageraient notre personnalité.

Cependant on insiste de trois manières.

Première insistance : Selon quelques-uns, l'unité de notre personne ne serait que l'unité de notre mémoire, mémoire qui, en rappelant les faits accomplis en nous à des époques successives, ainsi que les idées et les sensations auxquelles ces faits étaient associés, nous fait croire à une unité personnelle, comme s'il y avait en nous une personne, un moi, qui aurait assisté à tous ces faits, à toutes ces idées, à toutes ces sensations, et qui tiendrait en quelque sorte en sa main le lien de tous ces phénomènes. Non, disent-ils, il n'y a pas de personne une, il n'y a qu'une mémoire, ou plutôt il n'y a qu'une *réapparition, dans nos organes, de toutes ces sensations dans l'ordre où elles se sont produites*. C'est cet ordre qui nous fait croire à une unité, à une force qui tiendrait réunies comme en un faisceau toutes ces choses, choses en elles-mêmes disparates et dispersées. Non, elles ne sont pas dispersées, elles réapparaissent comme elles se sont passées; ce sont donc des sensations enchaînées l'une à l'autre, qui se reproduisent et qui se font sentir de nouveau en nous, rien de plus. Pas n'est besoin, pour les expliquer, d'une faculté spéciale appelée mémoire qui les conserverait comme dans un vase, encore moins d'une personne qui en serait le lien ou la force coordinatrice. Telle est l'objection dans toute sa nudité.

R. Cette explication est inacceptable : car il ne s'agit pas seulement d'expliquer la *réapparition* des faits internes tels qu'ils se sont produits ; il s'agit surtout d'expliquer *la perception et la conscience que nous en avons*. Une sensation, comme simple phénomène, ne peut pas avoir conscience d'elle-même : car un simple phénomène n'a pas conscience de *soi*, s'il n'a pas un *moi* ; et il ne peut pas non plus avoir conscience des autres phénomènes, puisqu'ils lui sont étrangers. Donc, s'il n'y a que des phénomènes, il est impossible d'expliquer leur coordination par eux-mêmes. En outre, il s'agit encore d'expliquer le travail auquel nous nous livrons au sujet de ces souvenirs, les nombreuses combinaisons auxquelles nous les soumettons, le rapprochement de ceux-ci, l'éloignement de ceux-là. Ce travail psychologique n'est certainement pas fait par les simples sensations ou souvenirs, qui n'en sont que l'occasion. Il faut manifestement une énergie, une force, qui perçoive, qui rappelle, qui combine, qui relie les parties et le tout. Il faut un moi, une personne qui en ait conscience ; sinon, le sentiment positif que nous avons de notre identité psychologique et morale, reste inexplicé.

Je reconnais que, s'il n'y a en nous que des phénomènes de pensées et de sentiments, si ces phénomènes sont le simple produit des nerfs, des muscles, du cerveau, et non d'une force pensante, aimante, voulante, alors ni l'âme, ni la personne n'existe. Il n'y a que des organes corporels, et encore ces organes corporels ne sont-ils peut-être eux-mêmes, d'après la tendance de l'école qui nous fait l'objection, que des phénomènes sous-jacents et non des substances.

Ce n'est pas le lieu de prouver l'existence de l'âme et la nécessité logique d'une énergie pensante, aimante et voulante. Je regarde cette démonstration comme faite¹⁾. Je me borne présentement à rappeler et à interpréter à mon avantage la comparaison suivante de M. Sully Prudhomme :

« Supposons, dit-il, que, sur un billard, les billes aient été mises en mouvement par un joueur, et que, parmi les microbes recélés par le duvet du tapis, il y en ait qui soient doués d'intelligence et cherchent à explorer et à s'expliquer leur milieu ; supposons, en outre, que le coup de queue ait précédé leur

¹⁾ La présente étude est une suite du *Traité d'anthropologie philosophique*, où cette question est discutée.

apparition, et que la portée de leurs moyens d'investigation ne dépasse pas le périmètre et le niveau des bandes. La vitesse et la direction imprimées aux billes, les rencontres de ces sphères énormes leur paraîtront soumises au déterminisme, et ils pourront étudier et formuler les lois du choc et de la déviation angulaire qui en résulte pour les trajectoires des billes, réserve faite toutefois du cas singulier de certains *effets* de recul et d'incurvation qu'ils se promettent d'expliquer quand la science sera plus avancée. En somme, pour ces microbes intelligents, tout se passera comme si l'initiative du joueur, la préparation du coup par sa pensée, sa résolution enfin mise à exécution par son bras avec la queue de billard n'existaient pas; mais en réalité tout ne se passe pas ainsi; ils auront fait la théorie purement mécanique, c'est-à-dire la science positive du carambolage. Il restera, pour l'expliquer intégralement, à en faire la métaphysique, à montrer qui a construit le billard, tissé le tapis, tourné les billes en vue des carambolages, et, par une préméditation spéciale, institué aussi dans chacun de ceux-ci la finalité. L'œuvre scientifique de ces minuscules déterministes aura été à la fois irréprochable et *insuffisante* »¹⁾.

Donc, de même qu'il y a un joueur que les microbes ne voient pas, ainsi y a-t-il une âme personnelle qui pense, qui aime et qui veut. Qu'on appelle âme ou autrement cette énergie, ce moi, peu importe; toujours est-il que sa nature est synthétique. Analysez le moi et divisez-le tant que vous voudrez, il est une force synthétique, et le principe de causalité est inhérent à notre constitution mentale.

Deuxième insistance: Suivant d'autres, il y a comme deux hommes dans le moi humain: la conscience ordinaire, et aussi une conscience « subliminale », moins explicite, moins claire, mais dont nous ne saurions douter.

R. Avouons que c'est bien obscur, et qu'il n'est pas nécessaire d'admettre deux moi pour expliquer cet état de choses, cette clarté sur certains points et cette obscurité sur d'autres; pas plus qu'il n'est nécessaire de recourir à trois moi, ou à trois consciences, ou à trois âmes, pour expliquer les trois vies dont parle Maine de Biran: la vie inférieure, la vie moyenne

¹⁾ *Problème des causes finales.*

de l'esprit et la vie supérieure ou divine. Qui ne voit que ce sont là trois *formes* d'une même vie, trois *états* d'une même âme ou d'un même moi, et non trois âmes ni trois moi? Trois moi différents ne sauraient se compénétrer de manière à former l'unité et l'identité dont nous avons conscience. Ce qu'on appelle dédoublement du moi n'est qu'une même activité en partie double; il provient de la diversité des objets auxquels cette activité est appliquée, et des modifications diverses que cette activité subit sous l'influence diverse de ces objets; elle perçoit clairement les uns et très vaguement les autres. De là le double ou le triple état dans lequel elle se trouve.

Troisième insistance: On en appelle aux physiologistes de profession¹⁾, et aux psychologues de profession qui admettent soit une *subconscience* (M. Pierre Janet), soit une conscience *subliminale* (M. Myers). On cite surtout les faits hypnotiques et on en conclut le polypsychisme comme on conclut d'ailleurs le polyzoïsme²⁾.

R. Il faut certes reconnaître que l'hypnotisme a grandi le domaine de la psychologie expérimentale. Mais on reconnaîtra aussi que le dernier mot est loin d'être dit, et, de plus, que

¹⁾ Durand (de Gros) admet le polyzoïsme et le polypsychisme. Il dit : « Chaque centre nerveux de l'axe céphalo-rachidien des vertébrés est la représentation et la reproduction phylogénique du ganglion cérébroïde constituant le cerveau propre de chacun des zoonites ou zoïdes, c'est-à-dire des animaux élémentaires dont la réunion constitue l'organisme total de l'Annelé par simple juxtaposition bout à bout. Nos centres nerveux subcérébraux sont donc eux-mêmes de véritables cerveaux, quoique subalternes, et en chacun d'eux réside, comme dans le cerveau supérieur, *une individualité psychique, un moi distinct, une conscience propre.* »

²⁾ D'après l'interprétation de certains faits hypnotiques par M. Durand, le moi capital, que chacun appelle *son moi*, ne remplit que le rôle de chef d'orchestre dans le concert polypsychique, et la partie confiée aux exécutants a une importance telle que, dans l'ensemble des connaissances et souvenirs dont le moi personnel se persuade d'être l'auteur, elle est due, peut-être, pour les 999999 millièmes, aux moi subordonnés. Ceux-ci jouent d'abord le rôle de souffleurs : et *notre* conscience ne soupçonne même pas qu'elle leur emprunte. De plus, ils agissent par eux-mêmes : fait du mot oublié par le *moi* et suggéré par les moi subalternes. Ce n'est pas tout : ils se mettent en rapport direct avec le monde extérieur par les organes des sens : le pianiste qui lit distraitemment son cahier, en jouant, lit au moyen des sous-moi exécutants, etc. . . . Ainsi, la superconscience, reine de la ruche, est une reine faînéante, elle règne et ne gouverne pas : rappel de certains faits classiques en hypnotisme, qui semblent à M. Durand établir clairement que la *subconscience* polypsychique a un champ d'action propre immense, où elle opère en dehors du moi *supérieur*, et même en révolte contre lui, contre sa volonté souveraine, quand par exemple elle obéit à la volonté du suggestionneur. Pareillement, on tire des faits hypnotiques cette théorie que l'organisme vivant est une machine conduite par plusieurs agents intelligents préposés à ce ministère.

la conclusion qu'on en tire en faveur d'âmes multiples dans un même sujet, n'est nullement démontrée. La bonne logique même s'y oppose. Car, même dans l'hypothèse et la comparaison de M. Durand, il est évident qu'il y a une *superconscience*. Quoique celle-ci ne fasse pas tout et qu'une quantité d'émotions et d'idées lui soient suggérées par la subconscience, elle n'est cependant pas la reine « fainéante » que l'on suppose : car il y a dans ce concert unité et direction, lesquelles appartiennent évidemment à la superconscience ou au moi supérieur. On ne saurait escamoter cette force synthétique et unitive. Ce moi supérieur n'est pas le simple résultat, abstrait, de l'action combinée des états de conscience inférieurs : car, s'il n'était que cela, il ne serait qu'un *état très passager*, il ne serait rien ; il serait un produit et non une cause, un effet et non une force. Un simple phénomène ainsi produit ne commande pas. Or notre moi supérieur commande avec conscience, intelligence et volonté ; il est une force, un vrai chef d'orchestre qui dirige réellement les forces inférieures. Qu'il ne soit pas tout, c'est vrai ; mais il est, et quelque conditionné qu'il soit, il commande dès que des obstacles supérieurs à sa force propre ne l'en empêchent pas. Cela suffit.

A propos des « maladies de la personnalité qu'on nomme des dédoublements de la conscience ou du moi », Maillet dit : « Ce n'est pas que deux moi, au sens propre et substantiel du mot, se succèdent dans un même individu à travers l'alternance de la condition première et de la condition seconde ; mais *une même personnalité, un même moi*, tour à tour exalté et déprimé par les crises de la maladie nerveuse, par l'oblitération alternante de tel ou tel groupe de cellules cérébrales qui lui présentent alternativement une période heureuse et une période malheureuse de sa vie, projette sur ses propres idées comme sur la réalité extérieure les teintes variables d'un caractère tour à tour assombri et rasséréiné » ¹⁾. Maillet combat ainsi, et avec raison, l'école associationniste, d'après laquelle la conscience humaine ne serait qu'une simple série linéaire d'états mentaux qui n'auraient pas en eux, ni dans une cause, ni dans un substratum intérieur, le principe de leur continuité ²⁾. C'est dire qu'il combat Ribot, qui fait de la conscience un simple

¹⁾ *La création et la providence*, p. 385. Paris, Hachette, 1897.

²⁾ P. 321.

phénomène de second degré, enté sur un autre, donc un *épiphénomène*¹⁾ : doctrine de Condillac et de Hume, répétée aussi par Taine, etc. Maillet soumet cette doctrine à une étude synthétique et à une étude analytique, desquelles il résulte « qu'il y a vraiment dans la conscience un élément substantiel, une force, une énergie, une puissance, enveloppant elle-même une finalité », et qu'au fond de toute personne humaine il y a « une nature qui n'est pas un simple résidu d'événements psychiques antérieurs transmis par la voie de l'hérédité, mais que constitue surtout une certaine finalité intérieure, principe du caractère de chaque individu, de son originalité, de son génie propre, du rôle enfin qu'il est destiné à remplir »²⁾. D'après Bouillier, nous ne pouvons percevoir, nous souvenir, juger, sans avoir conscience de nous souvenir, ou de percevoir, ou de juger. De même, nous ne pouvons éprouver une émotion ou une passion sans avoir conscience de l'éprouver, ni prendre une résolution sans avoir conscience de la prendre. On peut donc dire que tous les phénomènes dont se compose la vie psychique traversent la conscience et n'ont, en dernière analyse, de réalité que celle qu'elles lui empruntent³⁾.

Bref, c'est sur l'unité intérieure du moi que doit porter l'attention : car c'est à cette unité que la conscience rapporte le système entier des faits psychiques, qui n'existent réellement que par ce rapport même. « Conscience, dit encore Maillet, signifie science rapportée à soi-même, repliée sur un *moi*, concentrée autour de ce *moi*. Nous avons vraiment conscience d'une douleur, d'une joie, quand nous la saisissons en rapport avec notre nature, avec notre *moi*, comme quelque chose qui en fait réellement partie, que nous plaçons d'une manière vague ou précise dans un système de faits intérieurs, constituant une sorte de noyau, cohérent et distinct »⁴⁾. Que ce noyau soit complexe, c'est évident ; mais qu'il soit constitué et maintenu dans un rapport d'unité avec notre moi, et cela par une force une, synthétique et consciente, c'est également évident, et c'est ce second point surtout qui importe.

1) P. 323. 2) P. 327.

3) *La conscience en psychologie et en morale.*

4) *Ouvr. cité*, p. 331.

Ch. VI : Objections d'ordre sociologique.

XII. — On objecte qu'un gouvernement anonyme et impersonnel est plus fort qu'un gouvernement personnel. Donc, ajoute-t-on, l'impersonnel est plus puissant que le personnel; et, dès lors, Dieu, qui est tout-puissant, doit être impersonnel.

Réponse: On voit, par cette objection, qu'il y a des gens qui se rongent l'esprit et les ongles pour satisfaire leur manie de faire des objections. Nous pourrions renvoyer immédiatement la politique chez elle; mais puisqu'on prétend faire une comparaison entre un gouvernement humain et le gouvernement divin, examinons-la. D'abord, on avouera qu'elle est inspirée par un anthropomorphisme étrange. Ensuite, on remarquera que ce qu'on appelle gouvernement impersonnel est tout de même exercé par des personnes, et que, par conséquent, il est forcément personnel, quoi qu'on dise. S'il est fort, c'est qu'il gouverne d'après des principes forts, et non d'après des considérations de personnes, lesquelles mènent toujours à la faiblesse. Ou encore: s'il est fort, c'est qu'il est exercé par plusieurs, et que plusieurs sont un obstacle aux défauts du gouvernement personnel d'un seul, aux caprices d'un monarque absolu, etc. Dieu, en qui il n'y a point acception de personnes, mais qui est la justice même, est aussi la force; sa justice et sa force sont si parfaites, si absolues, si indépendantes de toute considération personnelle qu'elles sont personnelles en elles-mêmes.

En outre, qui ne voit, à la simple réflexion, que l'absence de conscience, de raison, de liberté, de maîtrise de soi, est un défaut, et que, par conséquent, il y a plus de puissance et de force là où il y a conscience, raison, liberté, autonomie?

* * *

XIII. — Le progrès social est un fait incontestable. D'autre part, les gouvernements actuels tournent de plus en plus au laïcisme, à l'a-religion, donc aussi à l'a-théisme. Or, ajoute-t-on, ils ont raison, parce que la personnalité de Dieu, dont les clergés ont tant abusé contre les Etats en prétendant la représenter en eux-mêmes, a été plus nuisible qu'utile, et qu'elle a conduit la société à des guerres terribles et à mille catastrophes. Elle est aujourd'hui considérée comme une erreur, et plus

ce point de vue est accepté, plus la société progresse et prospère. Consultez l'histoire du présent.

Réponse: Cet argument, qui plaît aux politiciens irréligieux et qui est peut-être très répandu, n'est qu'un sophisme. Qu'on attaque le cléricalisme et ses abus, ainsi que les maux de toutes sortes causés à la société par les ambitions des hiérarchies, ce n'est que justice et nous n'y contredisons pas. Mais le reste de l'objection est erroné.

Oui, il est faux que l'anticléricalisme entraîne logiquement avec lui l'irreligion et l'athéisme: car le cléricalisme n'est que le parti des clergés ambitieux et dominateurs, tandis que la vraie religion est tout autre chose. Donc, on peut combattre le cléricalisme sans être tenu de combattre la religion.

Oui, il est faux que la neutralité de certains Etats, laquelle n'est que l'a-confessionalisme, doive logiquement entraîner avec elle l'irreligion: car on peut s'abstenir de tout confessionalisme sans être pour cela irréligieux; la religion vraie est autre chose que le confessionalisme.

Oui, il est faux que les Etats prospères soient irréligieux et athées: et, le fussent-ils, il ne serait nullement prouvé que leur prospérité aurait pour cause l'irreligion et l'athéisme.

Bref, la personnalité de Dieu n'autorise aucun des torts reprochés aux clergés. L'objection n'est donc qu'un tissu de méprises.

Ch. VII. Objections d'ordre théologique.

XIV. — Les preuves par lesquelles Thomas d'Aquin prétend démontrer l'existence de Dieu, non seulement ne sont pas péremptoires, dit M. Hébert, mais « en tant qu'arguments syllogistiques, elles ne conservent aucune valeur; ce sont d'inconscients sophismes » ¹⁾.

Réponse: Il ne s'agit pas de l'existence de Dieu, mais de sa personnalité comme telle. Que la *manière* dont Thomas d'Aquin a présenté ses arguments ne paraisse pas péremptoire à M. Hébert et à d'autres, cela ne prouve pas que Dieu n'existe pas, encore moins qu'il ne soit pas personnel. On peut admettre que la scolastique soit défectueuse et que Thomas d'Aquin n'ait pas prononcé le dernier mot de la théodicée et de la

¹⁾ *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1902, p. 400.

théologie, sans être obligé pour cela de renoncer à la thèse de la personnalité de Dieu. M. Hébert pense-t-il que la théologie soit toute personnifiée en Thomas d'Aquin, et que, celui-ci frappé, elle soit frappée du même coup? Ce point de vue semble avoir été celui de Léon XIII, mais il n'est pas celui de la science.

Toutefois, M. H. concède que « ces arguments permettent de conclure à l'au-delà, à l'Idéal, au Divin, nullement à un Dieu personnel ». R. : 1° Le Divin sans Dieu, l'Idéal abstrait sans l'Idéal réel, l'Idéal réel sans Personnalité sont des non-sens. M. H. veut qu'on « affirme simplement le divin comme on affirme le beau, le bien, mystères ultimes »¹⁾. Comment ne voit-il pas que ce beau abstrait, ce beau relatif, est insuffisant, et qu'il le faut infini, absolu, parfait, donc personnel? — 2° Affirmer l'au-delà est de la transcendance; or M. H. nie ailleurs « l'hypothèse de la transcendance »; donc il se contredit. M. Pillon remarque avec raison que « le Divin, le Parfait ne peut satisfaire les besoins religieux, suffire à la vie religieuse, s'il reste ou passe définitivement à l'état d'abstraction, si l'esprit se croit obligé, à la réflexion, de lui refuser la personnalité »²⁾. Toutes les critiques adressées à M. H. par M. Pillon me paraissent très bien établies. « Nous ne saurions prendre au sérieux, dit-il, l'espèce de supériorité que l'auteur du *Divin* paraît accorder, sous certains rapports, à l'inconscient sur le conscient. Est-ce bien le nom d'inconscientes qui convient aux tendances et poussées dont il parle? Et pourrait-on parler de leur valeur, si elles ne passaient de la subconscience à la conscience claire? . . . L'histoire nous montre, dirons-nous, que l'idée de personnalité divine a jusqu'ici été présente à tous les degrés du développement religieux, et qu'aux degrés supérieurs de ce développement, elle s'est élevée, épurée, spiritualisée de plus en plus par son union toujours plus étroite avec le sentiment du parfait. Il semble naturel de penser que cette union est indissoluble et qu'elle est désormais la condition même de la vie religieuse; en d'autres termes, que le sentiment du parfait tendrait à s'atrophier dans la conscience humaine, s'il n'y était soutenu par l'idée de personnalité divine »³⁾.

¹⁾ *Ibid.*, p. 401.

²⁾ *L'année philosophique*, 1906, p. 200. Paris, Alcan.

³⁾ P. 201.

M. H. insiste : « Les panthéistes et monistes, dit-il, affirmeraient, au contraire, que c'est notre Dieu personnel qui est une abstraction ; question de tempérament intellectuel, imaginaire, qui prouve bien que la personnalité divine est une construction, très légitime, d'ailleurs, de l'*imagination*, et non pas le résultat d'une expérience constante, universelle, comme on peut et, croyons-nous, on doit le dire du sens de l'au-delà, de l'absolu » ¹⁾. — M. H. appelle imagination ce que nous appelons raison. Il ne fournit aucune preuve, pas plus qu'il ne prouve que « l'image » que nous nous faisons du Dieu personnel n'est qu'une image. Il semble dire que ceux qui font de cette image une réalité et qui « réalisent cette métaphore », « s'arrogent le droit d'accaparer l'Absolu, d'en être non plus seulement les témoins, mais les représentants munis de pleins pouvoirs. Dès lors, au nom de Dieu, on dogmatise, on légifère, on entrave l'essor de l'esprit vers le progrès » ²⁾. En vérité, on croit rêver. Que M. H. attaque ceux qui abusent et raisonnent mal, mais non ceux qui raisonnent juste. Réfutez ceux qui accaparent l'Absolu, mais non ceux qui l'affirment. Ne coupez pas l'arbre, parce que des sots se rendent malades avec les fruits de cet arbre.

* * *

XV. — La principale objection de M. Hébert contre la personnalité de Dieu semble être l'existence du mal. Jamais, dit-il, une solution satisfaisante de cette objection n'a été donnée. Il affirme que Leibniz a escamoté la réalité du mal. A la vue des souffrances des enfants, il se refuse à croire au Père céleste, à l'amour infini du créateur de la phtisie, de la peste et de tous les autres maux ³⁾.

Réponse : C'est toute la question de la Providence divine que M. H. soulève. J'espère la traiter dans un volume spécial. Je ne saurais mêler ici ces deux questions. Si M. H. ne peut pas concilier l'existence du Bien infini et celle du mal fini, c'est que ses notions de Dieu, de la création, des rapports de l'Absolu et du relatif sont insuffisantes. Questions de philosophie plus encore que de théologie.

* * *

¹⁾ *Revue de mét. et de morale*, p. 407.

²⁾ P. 408.

³⁾ P. 401.

XVI. — Dieu est immanent; disons même qu'il est l'âme du monde. Or, ajoute-t-on, immanent et personnel ne sont pas synonymes. L'âme qui anime le monde, c'est la cellule; elle suffit. Or la cellule n'est pas une personne.

Réponse: Dieu peut être immanent au monde, comme notre âme est immanente à notre corps. Or l'immanence de notre âme ne l'empêche pas d'être autonome, donc d'être personnelle. Ainsi en est-il, *a fortiori*, pour Dieu relativement à l'univers.

Quant à la cellule, d'où vient-elle? A-t-elle sa raison d'être en elle-même? Non. Donc elle ne suffit pas à s'expliquer elle-même, encore moins à expliquer le monde. Elle vient de l'Être *a se*, qui ne dépend d'aucun être et qui est ainsi parfait et personnel. Nul ne sait si Dieu a fait la cellule consciente ou non, intelligente ou non. L'hypothèse leibnizienne n'est qu'une hypothèse. Si l'on fait de la cellule une intelligence assez parfaite, une force assez puissante pour diriger le monde, en un mot si l'on en fait un Dieu véritable, il est clair qu'un autre Dieu n'est plus nécessaire. Mais rien ne prouve que la cellule, telle que nous la voyons, soit Dieu. Si l'on dit que Dieu a donné à la cellule tout ce qui est nécessaire pour produire, par l'évolution de son contenu, tout l'univers et son contenu, alors c'est évidemment Dieu qui est le principe premier, et non la cellule.

* * *

XVII. — On objecte que l'immanence divine qui a été admise dans la réponse à l'objection précédente, n'est qu'une transcendance mal dissimulée, puisqu'elle implique un Dieu personnel distinct de l'univers. Or, ajoute-t-on: « Vous ne pouvez pas montrer cette transcendance avec les données des sciences actuelles, qui toutes favorisent l'immanence et le naturalisme complet. Le naturalisme *complet* est celui qui est émancipé de la théologie et de la métaphysique, celui qui rend la nature à elle-même et qui la déclare maîtresse d'elle-même. Votre transcendantalisme ne peut se faire accepter que sous la pression de l'Apologétique d'autorité et non par l'Apologétique de la véritable immanence. »

Réponse: 1° Nier la distinction entre Dieu et l'univers, c'est tomber dans le panthéisme, qui est une erreur. Donc nous enseignons cette distinction. — 2° La véritable immanence n'est

nullement panthéistique. Au contraire, l'immanence panthéistique est fautive, car elle n'est pas de l'immanence : elle est une identification de la nature et de Dieu. La nature ainsi déifiée est Dieu, et il n'y a plus d'autre Dieu qu'elle. Or la nature ne peut pas s'expliquer seule, sans un Etre absolu qui en soit la cause première. Qu'on unisse Dieu et la nature tant qu'on voudra, pourvu qu'on reconnaisse leur distinction. L'immanence que nous admettons n'est donc nullement panthéistique. — 3° Nous ne l'admettons pas sous la pression de l'autorité ecclésiastique, mais uniquement grâce à la lumière de la simple philosophie. Faire dépendre la doctrine de la transcendance de Dieu de ce qu'on appelle « la preuve d'autorité » ou « preuve transcendantale », en opposition contre nos idées subjectives et nos lumières immanentes, c'est commettre les plus graves méprises au sujet des mots *transcendance* et *immanence*. Ces méprises viennent de l'absence d'une bonne définition. Donc quelques explications sont nécessaires.

D'abord, ces deux mots sont essentiellement relatifs ; absolument parlant, ils ne signifient rien par eux-mêmes, mais seulement lorsqu'on a précisé l'objet par rapport auquel il y a transcendance ou immanence. *Trans* signifie au delà. Au delà de quoi ? Est-ce au delà de l'univers ou seulement au delà de notre individualité ? On dit que Dieu est transcendant relativement à l'univers, parce qu'il en est distinct. On dit, de même, que ce qui est « en dehors » de l'homme, est transcendant à l'homme. Y a-t-il quelque chose qui soit en dehors de notre moi individuel ? Evidemment : car tout ce qui n'est pas ce moi, tout ce qui existe indépendamment de lui, est transcendant par rapport à lui. Il n'y a d'immanent en nous que nous-mêmes, notre intelligence, notre cœur, notre volonté. Quoique chacun de nous fasse partie de l'humanité et du monde, cependant on peut dire que l'humanité et le monde sont distincts de nous, en dehors de nous, transcendants par rapport à nous. La réalité objective de l'humanité et du monde nous est transcendante, parce qu'elle existe en elle-même, que nous y pensions ou non, que nous le voulions ou non. Ce qui nous est propre, ce qui est immanent en nous, c'est l'idée et le sentiment que nous avons de l'humanité et du monde. Donc, en réalité, tout ce qui n'est pas nous, nous est transcendant, et il n'y a d'immanent en nous que la connaissance que nous en

avons, le sentiment que nous en éprouvons, ainsi que la connaissance et le sentiment que nous avons de notre être propre. Telles sont les notions que nous devons admettre, si nous ne voulons pas nous payer de mots.

Faisons-en l'application à l'Apologétique.

L'Apologétique d'*immanence* est donc celle qui s'appuie sur nos idées, sur nos sentiments intimes, sur nos facultés intellectuelles et morales, sur nos aspirations et notre idéal, sur notre nature humaine, sur ce tout qui s'appelle *moi* et qui, s'il est compris sainement, ne peut pas nous tromper. Tel est le domaine de la subjectivité, domaine aussi de l'immanence.

L'Apologétique de *transcendance* est celle qui s'appuie sur le non-moi, sur tout ce qui n'est pas immanent, sur l'univers objectif, sur l'humanité objective, sur les sciences de l'univers, sur l'histoire de l'humanité, sur tout ce qui se fait en dehors de notre moi, sur les faits, grands et petits, extraordinaires et ordinaires, que l'histoire constate et enregistre. Peut-on se fonder sur toute cette objectivité pour démontrer l'existence de Dieu, faire connaître quelque peu ses attributs et légitimer la religion et le culte? Certainement, mais à la condition que ces choses objectives soient connues et appréciées exactement. Il est clair que ces choses objectives ne peuvent faire impression sur nous, individuellement, qu'autant qu'elles sont perçues dans notre intérieur et senties par notre moi. En sorte que la démonstration transcendante n'a de force pour les individus qu'autant qu'elle est devenue aussi immanente. Voilà pourquoi Dieu et la religion, tout en étant des réalités objectives *a parte rei*, ont des significations particulières à chaque individu, chaque individu les concevant et les sentant suivant son propre moi. Ainsi se concilient le subjectif et l'objectif, l'immanent et le transcendant, les deux Apologétiques.

Loin de les mettre en opposition, il faut les compléter l'une par l'autre. Jusqu'à présent, c'est l'apologétique de transcendance, ou historique, qui a été le plus pratiquée; d'où son nom de «traditionnelle». Elle est plus facile, l'histoire des faits extérieurs étant, pour la masse des hommes, plus facile à connaître que l'histoire des idées et des sentiments. Peu d'hommes descendent dans leur intérieur et cultivent vraiment l'idéal; peu savent ce qu'est l'homme et ce qu'ils sont eux-mêmes. Leur propre vue ne les attire pas; on dirait que leur moi

est peu intéressant et sans valeur; peut-être ne se trompent-ils pas.

Maintenant on commence à rougir de cette infériorité. On se rejette du côté de l'immanence. On parle d'aspirations, d'idéal, du moi. On a besoin d'une nouvelle Apologétique «sentie et vécue». Très bien. Mais encore faut-il que l'on connaisse exactement le moi: car il peut, lui aussi, nous illusionner. On peut être dupe non seulement du monde, de l'histoire et des extériorités, mais aussi de soi-même. Il n'est donc pas de trop de s'entourer de toutes les lumières possibles. Nous réclamons donc les deux Apologétiques, les deux argumentations: celle de l'immanence et celle de la transcendance. Et loin de voir de l'hostilité entre elles, nous apercevons très clairement leur conciliation. L'une et l'autre, bien exposées, sont logiques, et pas n'est besoin de recourir à l'autorité de l'Eglise pour établir ce point. Nous maintenons que notre preuve de la personnalité de Dieu repose à la fois sur la méthode d'immanence et sur la méthode de transcendance.

Certains immanentistes vont jusqu'à prétendre que le Dieu sensible au cœur suffit et qu'il n'est pas besoin de recourir à un Dieu transcendant qui nous échappe. Ils affirment que nous entendons la voix de Dieu en nous, que nous sentons son amour dans les «poussées» vers l'Idéal dont nous avons conscience; que c'est là la preuve évidente, sentie, vécue, que Dieu existe; et que c'est là la meilleure preuve que nous ayons de sa personnalité. — *R.*: Certes, cette preuve peut paraître la meilleure à ceux qui la trouvent telle. Mais: 1° ce sentiment peut être illusoire en nombre de cas: beaucoup de sentimentalistes prennent pour la voix de Dieu ce qui n'est que leur propre voix; les exaltés, les fanatiques ne doutent jamais que ce soit Dieu qui leur parle, et cependant ils s'illusionnent; — 2° donc le sentimentalisme doit être contenu et même corrigé par la raison, qui ne connaît pas l'exclusivisme et l'aveuglement du sentiment. Elle veut qu'on cherche la vérité partout, en dehors de nous comme en nous; qu'on n'exclue aucune source de lumière et qu'on recoure à tous les arguments rationnels. Elle condamne les subtils ergoteurs qui chicanent sur les arguments de raison, et qui, victimes de leurs propres sophismes, n'aperçoivent plus que le fidéisme et le sentimentalisme qu'ils décorent du nom d'immanentisme. Restons dans

l'immanentisme vrai, mais méfions-nous du faux, malgré ses apparences mystiques attrayantes.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ces deux manières d'entendre l'Apologétique d'immanence; mais dans l'une et l'autre, le Dieu dont il s'agit est personnel. Que cette observation suffise ici, où il ne s'agit que de la personnalité de Dieu et non de la méthodologie théologique.

* * *

XVIII. — Dieu est immuable: or, dit-on, une personne ne peut pas être immuable; donc Dieu n'est pas une personne. De plus, Dieu étant parfait ne peut avoir ni la liberté de faire le mal, ni celle de choisir le moins bien; or il est de l'essence de la personne qu'elle soit libre: donc Dieu ne peut pas être une personne.

Réponse: D'abord, on comprend aisément qu'une personne humaine soit changeante, qu'elle éprouve le besoin d'acquérir, de se perfectionner, etc.; son imperfection naturelle lui impose cette nécessité. Mais Dieu, qui est parfait, ne saurait éprouver ce besoin. Sa personne n'a rien à acquérir. Nous disons qu'il a besoin de se communiquer, de créer; mais ceci n'a rien de contraire à la notion de personne. Ni la création, ni l'évolution des êtres créés ne sont des caprices divins, encore moins des contradictions. Une saine notion de la création et de la providence est parfaitement conciliable avec la perfection immuable de Dieu¹).

Ensuite, il est évident que Dieu n'est pas libre de faire le mal, ni même d'être imparfait dans ses actes. Sa perfection infinie exige qu'il fasse toujours *le mieux* pour conduire les créatures à leur fin. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer sous quels rapports Dieu est libre et sous quels rapports il ne l'est pas. En tout cas, il est clair que, lorsque la nature infiniment parfaite de Dieu bannit de sa liberté toute imperfection, ce manque de liberté imparfaite ne blesse en rien la personnalité parfaite de Dieu. Au contraire. Sa liberté étant parfaite, c'est-à-dire exempte de toute imperfection, s'harmonise parfaitement avec sa personnalité. Une personne imparfaite n'est libre qu'imparfaitement: elle peut vouloir le mal et le faire. Mais une

¹) Voir dans les *Etudes* du 5 mars 1936, p. 685, un intéressant rapprochement entre la manière dont les physiciens raisonnent de l'éther et les théologiens de Dieu.

personne parfaite est libre parfaitement. Donc Dieu peut être personnel; sa perfection, loin d'être un obstacle à sa personnalité, la réclame et l'exige.

* * *

XIX. — On objecte: L'infini est inconciliable avec le fini; si donc la personnalité de Dieu est infinie, il n'y a plus de place pour des personnalités finies; si Dieu est réellement et infiniment personnel, c'est nous qui ne sommes plus des personnes. On voit ainsi comment la doctrine de la personnalité de Dieu n'est qu'une utopie mystique, inséparable du monisme et du panthéisme. Comme l'a dit M. Piat, « le mysticisme glisse vers le monisme par une pente assez naturelle... En fait, c'est la forme moniste qu'a revêtue le mysticisme chez les Indous, chez les Çoûfis et les Néoplatoniciens; ces trois écoles sont unanimes à proclamer que le principal résultat de l'extase est de faire tomber la barrière qui s'élève entre notre âme et l'Absolu, de nous révéler notre identité fondamentale avec Dieu ¹⁾)... Parmi les protestants, principalement en Amérique, les uns racontent que leur personnalité semble s'évanouir devant l'infinité de Dieu ²⁾)... Parmi les catholiques, les Bérulle, les Condren, les Olier se sont souvent exprimés de manière à faire croire qu'ils inclinaient vers le monisme; dominés par le sentiment de leur piété, ils arrivaient à redire, dans la ferveur de l'oraison, que Dieu est tout, que l'homme n'est rien ³⁾ ».

Réponse: D'abord, il est erroné de prétendre que le fini et l'infini ne puissent pas coexister, et qu'il faille être ou panthéiste ou athée ⁴⁾. Donc des personnalités finies peuvent coexister avec la personnalité infinie de Dieu.

Ensuite, les mystiques qui ont versé soit dans le panthéisme, soit dans le monisme, se sont trompés, à quelque religion ou à quelque confession qu'ils aient appartenu. On peut être partisan de la personnalité de Dieu sans tomber dans un tel mysticisme. M. Piat a fait suivre les textes précités de ce texte de Bossuet: « En Dieu tout est permanent, tout est immuable; rien ne s'écoule dans son être, rien n'y arrive de nouveau; et ce qu'il est un seul moment, si on peut parler de moment en Dieu, il l'est toujours. » Puis, M. Piat ajoute: « C'est qu'il n'y a pas de conciliation possible entre le catho-

¹⁾ *De la croyance en Dieu*, p. 247-248.

²⁾ P. 250.

³⁾ P. 252.

⁴⁾ Voir, en *Théodicée*, les chapitres de *l'infinité de Dieu* et de *la création*.

licisme et la philosophie de l'immanence. La raison, lorsqu'on l'interroge de près, se prononce pour l'existence d'un esprit transcendant à la nature; cette conclusion philosophique est, pour l'Eglise, le dogme des dogmes »¹⁾. J'ai expliqué précédemment que l'immanence de Dieu dans l'univers et la transcendance de Dieu par rapport à cette même œuvre sont parfaitement compréhensibles, si l'on admet que Dieu et l'univers sont à la fois unis et distincts. Le tout est de définir exactement l'immanence et la transcendance appliquées à Dieu par rapport au monde.

* * *

XX. — Dire que Dieu est une personne, c'est l'humaniser, dit-on; car la notion de la personne est tirée de la notion même de l'homme et de la nature même de l'homme. C'est pourquoi Taine, tout en admettant une raison créatrice et divine à la source et au terme des choses, s'opposait cependant, non sans motif, à ce qu'on la personnifiât.

Réponse: Que nous acquérions la notion de personne par l'étude que nous faisons des objets, des animaux et des hommes, c'est incontestable. Mais cette notion nous assure que la réalité que nous appelons personne, est en soi une perfection, perfection relative, il est vrai, dans l'homme. Mais toute perfection réelle et positive dans les êtres relatifs, doit exister dans leur cause première, qui est leur raison d'être; et cette cause première étant parfaite, il résulte que la réalité appelée personne est parfaite en elle, aussi sûrement qu'elle est relative dans les êtres relatifs.

Vouloir que toute personnalité soit humaine, c'est confondre ces deux notions, qui sont essentiellement distinctes. L'homme est une personne nécessairement humaine, et la personnalité de Dieu est nécessairement divine. Tout être est ce qu'il est. De ce que l'homme est autonome dans sa nature humaine, il ne résulte pas que Dieu ne le soit pas à sa manière à lui, c'est-à-dire divinement.

Quant à Taine, il n'a ni prouvé son assertion, ni même défini ce qu'il entendait par personne et par personnification. Si la raison créatrice et divine qu'il a admise « à la source et au terme des choses » est absolue et parfaite, comme elle

¹⁾ *Ouvr. cité*, p. 253.

doit logiquement l'être — Taine ne prouve pas le contraire — il est clair qu'elle doit être indépendante, autonome, donc personnelle ¹⁾.

* * *

XXI. — *Objections de M. Edouard Le Roy, dans Dogme et Critique* ²⁾:

1° « Dire que Dieu est une personne, c'est dire qu'il est pour nous un centre de devoirs. » — *R.*: Ce n'est pas là une définition du mot « personne ». Toute personne a des devoirs envers les autres personnes assurément; mais c'est là une conséquence, ce n'est pas là ce qui constitue et définit la personne. En outre, pourquoi ici le mot « centre »? Je ne comprends pas. Toute cette phrase semble une logomachie.

2° « C'est à Dieu que la notion (de personne) ne s'applique plus sans peine, la personnalité apparaissant comme quelque chose *qui devient*, qui se conquiert, qui est unification progressive plutôt qu'unité parfaite, qui en un sens peut aussi se diviser ou même se perdre. » — *R.*: La personnalité que M. L. décrit est la personnalité humaine, et encore ne la décrit-il pas dans son essence, mais dans son mode de développement, ce qui est bien différent. Il va de soi que cela ne peut pas convenir à la personnalité absolument parfaite de Dieu. Mais il ne résulte pas que la personnalité de Dieu soit une chimère.

3° M. L. dit: « La vraie formule de la proportion (entre Dieu et l'homme) serait, par exemple, celle-ci: Dieu est à Dieu ce que la personnalité est à l'homme... Maintenir la distinction entre Dieu et son attribut, c'est donc invoquer Dieu non plus en soi, mais *en nous et par rapport à nous*. Les mots *personnalité divine* caractérisent alors une certaine manière de considérer Dieu, un certain groupe d'*attitudes* et de *démarches* relatives à lui. Ce qui se conserve dans le passage analogique de l'homme à Dieu, c'est le rapport *pratique* par lequel nous nous unissons à l'objet, c'est le groupe des attitudes et des démarches que connote le terme *personnalité*. »

R.: La formule indiquée par M. L. n'est qu'une tautologie dérisoire: *Dieu est à Dieu*... Le reste n'est qu'un sophisme: l'attribut d'un être fait partie de sa nature; donc l'étudier,

¹⁾ Voir *Revue internationale de théologie*, janvier 1906, p. 169.

²⁾ Paris, Bloud, p. 141-153.

c'est étudier cet être *en soi*. On voit très bien où M. L. veut en venir: n'affirmer que le côté moral de la personnalité, les devoirs « pratiques » que toute personne doit pratiquer envers une autre personne, et éliminer toute la signification intellectuelle de la notion de personne. C'est décapiter la personne. M. L. veut ignorer que la personnalité est avant tout la *vis conscia et sui compos*; que c'est parce que cette conscience, cette possession de soi, cette indépendance existe que les devoirs, les attitudes et les démarches dont il parle, ont leur raison d'être. Donc la personnalité est une perfection en soi. Donc elle existe en Dieu. Comment est-elle en Dieu? Peu importe. Nous savons qu'elle y est éminemment, divinement, parfaitement, absolument. Cela suffit. Si nous ne pouvons pas préciser, la faute en est à nous, mais non à elle. Donc il ne suffit pas de dire que « nos rapports avec un homme » doivent nous indiquer les attitudes et les démarches que nous devons avoir par rapport à Dieu. Il y a plus. Il y a en Dieu une perfection que nous pouvons concevoir comme conscience et indépendance, comme possession absolue et parfaite de soi-même, donc comme personnalité. Et cette notion n'est pas trompeuse; elle est positive, et non négative. Et les conséquences *pratiques* et *morales* qui en découlent pour nous, c'est que nous devons à Dieu *plus* qu'à un homme. Et ainsi toutes les restrictions de M. Le Roy sont erronées. Son fidéisme, ou plutôt le moralisme pratique qu'il veut substituer au vrai dogme et à l'intellectualisme philosophique et théologique, se réfute de lui-même.

4° Il dit encore: « Je suppose acquise l'idée du *Dieu intérieur*, de ce *soupir* indicible caché au fond des âmes, dont parle quelque part l'« Imitation », c'est-à-dire d'un principe *immanent* à notre vie même, qui nous meut, nous travaille, nous dilate, qui nous force à nous dépasser toujours dans la voie du progrès spirituel, de l'ascension morale. »

R.: Que Dieu agisse en nous pour dilater notre moi et élever moralement notre personnalité, rien de mieux. Mais 1° ce n'est pas là ce qui *constitue* notre personnalité, laquelle existe indépendamment de ce soupir indicible ou de ce principe immanent, à ce point qu'elle peut lui résister et qu'elle n'y résiste que trop souvent. L'essence de notre personnalité est manifestement distincte de la grâce excitante que Dieu veut bien lui accorder; — 2° Rien n'empêche, en bonne logique,

que ce soupir indicible, ce principe immanent, soit le soupir et l'incitation d'une force consciente et personnelle, et, puisqu'il s'agit de Dieu en nous, rien n'empêche que Dieu soit personnel. M. L. ne prouve nullement le contraire. D'où il résulte que sa description du *Dieu intérieur* est tout à fait insuffisante. Ici encore il ne voit qu'une partie de la question.

Même reproche à lui faire quand il ajoute : « Affirmer que Dieu est personnel, c'est nous donner à lui, c'est-à-dire nous conduire vis-à-vis de lui comme vis-à-vis d'une personne ; c'est chercher en lui, par l'amour généreux et la bonne volonté agissante, notre propre personnalité . . . » — *R.* : Pour nous donner personnellement à Dieu, il est clair que nous devons d'abord être des personnes. Donc ce n'est pas en Dieu que nous devons chercher notre *propre* personnalité, mais en elle-même, c'est-à-dire en nous. Demandons à Dieu de nous aider à la fortifier, très bien ; mais évitons le quiétisme, qui oublie trop l'homme, et le panthéisme, qui le nie. En outre, comment M. L. peut-il nous engager à chercher notre propre personnalité en Dieu, s'il nous dénie le droit d'affirmer intellectuellement et spéculativement la personnalité même de Dieu ? Notre personnalité doit se fortifier en Dieu non seulement moralement par l'amour et la volonté, mais aussi intellectuellement par la lumière de la foi, qui ne saurait être niée comme lumière sous prétexte de mieux affirmer la charité. Le mysticisme de M. L. serait plus complet s'il n'amoindrissait pas l'esprit ; l'esprit ne nuit pas plus à la volonté que la lumière ne nuit à l'amour.

M. L. tombe dans le sophisme, lorsqu'il prétend que « la connaissance de Dieu est le fruit d'une expérience vécue, non d'un raisonnement abstrait ». Que l'expérience éclaire l'esprit, nul ne l'ignore ; mais que l'expérience soit la seule source de lumière, et que l'on ne puisse pas connaître Dieu aussi par la lumière de la raison, c'est ce que l'on ne saurait admettre. M. L. en appelle au concile du Vatican pour affirmer que « Dieu peut être *connu* avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine ». Mais, dans ce même passage, il semble insinuer que, si Dieu peut être connu par la raison, il ne peut pas être démontré ; et c'est sans doute ce qui lui fait dire que la connaissance de Dieu n'est pas le fruit d'un *raisonnement abstrait*. Mais ici même, M. L. n'exagère-t-il pas la pensée du

Vatican? Le Vatican emploie-t-il le mot « abstrait »? Non. M. L. croit-il que « la lumière naturelle de la raison humaine » ne puisse pas procéder par raisonnement? Espérons que non. Pousserait-il son antiintellectualisme jusqu'à prétendre que la connaissance de l'univers et de l'âme humaine soit impuissante, même avec l'aide du principe de causalité, à *démontrer* l'existence d'une cause première non contingente, donc absolue et transcendante? Espérons encore que non. Il affirme cependant que « nul ne saurait être *contraint* par la seule force de la logique à croire en Dieu ». S'il entend par logique la démonstration algébrique, il a raison; mais s'il entend par logique la démonstration simplement rationnelle, celle dont le bon sens se contente, il a tort. Son fidéisme l'abuse.

5° M. L. en appelle à l'Eglise pour justifier son explication du dogme, à savoir que le dogme de la personnalité divine doit être ainsi formulé et ainsi *seulement*: « Dieu est tel en soi qu'il doit être par nous traité au moins comme une personne. »

R.: 1° M. L. entend par Eglise l'Eglise romaine; or il peut être certain que l'Eglise romaine ne réduit pas le dogme de la personnalité divine à la formule qu'il préconise exclusivement. — 2° Le mot « au moins » est peu clair et peu digne d'un mathématicien. Le fidéisme qui s'en contente semble bien élastique. — 3° M. L. confond le dogme avec la formule dite dogmatique. Le dogme chrétien est la doctrine enseignée par le Christ, rien de plus. L'Eglise universelle en est la dépositaire, rien de plus; c'est elle qui dépend du dogme, et non le dogme d'elle, comme c'est elle qui dépend du Christ, et non le Christ d'elle. — 4° La question de la personnalité divine est d'ailleurs avant tout philosophique, et le Vatican n'a ni mission ni titre pour y intervenir à ce point de vue. M. Le Roy confond les sources et va chercher dogme et critique où ils ne sont pas.

6° Après ces mauvais arguments, M. L. recourt à de plus mauvais encore.

Pour se donner raison, il dit: « Interrogez un catholique du commun et demandez-lui ce qu'il entend par personnalité divine. » — Quel critère! et dans une telle question! — Or ce « catholique du commun », si vous « le pressez tant soit peu » (*sic*), vous dira: « Une personne, *un quelqu'un*, c'est ce à qui

l'on peut parler et qui écoute, ce qu'on peut aimer, prier, et qui répond, etc. Les *demi-cultivés* en sont là aussi.» — Encore une fois, quels critères! Où M. L., mathématicien fidéiste, va-t-il chercher ses lumières et ses arguments!

M. L. ne veut pas qu'on fasse intervenir dans la définition de la personnalité divine «les concepts vie, intelligence, conscience, volonté, activité, etc.». Il oublie précisément le concept d'indépendance et de possession de soi, *sui compos*, qui est le principal. Etrange silence, auquel supplée bien mal l'*etc.* Mais pourquoi M. L. bannit-il les concepts en question? Parce que «aucun, dit-il, ne s'applique *univoquement* à Dieu et aux créatures». Sophisme. Ne peut-on pas prendre les mots en question *analogiquement*? M. L. n'a-t-il pas avoué précédemment que l'univocité n'est pas nécessaire et que nous pouvons avoir sans elle, comme dit le concile du Vatican, *aliquam intelligentiam eamque fructuosissimam*?

Un aveu toutefois: «Est-ce à dire, ajoute-t-il, que je défende au philosophe de se faire, à ses risques et périls, une représentation théorique de la personnalité divine? Aucunement.» — Dieu soit béni! M. L. avouera sans doute encore qu'une représentation *théorique* peut n'être pas sans valeur: *aliquam intelligentiam eamque fructuosissimam*. Il nous avertit que c'est à nos risques et périls. Nous le savons; à vaincre sans péril on triomphe sans gloire. — «Mais, remarque-t-il, je soutiens que les conclusions spéculatives (de ce philosophe) ne seront pas elles-mêmes dogmatiques et que ce n'est pas sur elles que portera jamais l'obligation dogmatique.» Que M. L. se rassure: aucune spéculation théologique, dans l'Eglise universelle, ne peut être transformée en dogme; c'est seulement dans les Eglises particulières non infaillibles que ces transformations peuvent s'opérer; les vrais catholiques universels en sont à l'abri.

M. L. termine son étude par cette observation: «On m'a demandé si l'aspect moral du dogme est le *seul* ou bien le *principal*? L'un et l'autre, suivant le point de vue où l'on se place. Il est *le seul proprement et spécifiquement dogmatique*, étant bien entendu que ce qui est moral n'est pas sans rapport avec la pensée. Et il n'est que *le principal au point de vue théologique*, jouant alors le rôle des faits par rapport aux théories, des critères par rapport aux spéculations explicatives et représentatives.» Ainsi, selon M. L., l'aspect moral seul est

dogmatique et l'aspect spéculatif n'est que théologique; celui-là est le critère, celui-ci la spéculation. Pour autant que ces subtilités soient compréhensibles, le lecteur « philosophe » en verra suffisamment l'« aspect » erroné.

* * *

XXII. — Il est aussi erroné, dit-on, d'admettre une personne en Dieu que d'en admettre trois: là, c'est de l'anthropomorphisme; ici, du trithéisme. Deux grosses erreurs contre lesquelles on ne saurait assez protester, soit comme simple philosophe, soit comme théologien.

Réponse: J'ai déjà démontré que la doctrine de la personnalité divine est parfaitement philosophique: car il est philosophique de juger de la cause par l'effet. On procède ainsi dans les sciences les plus sévères: nous ne saisissons directement que les phénomènes, et ce n'est que par eux que nous avons une connaissance des énergies et des causes. Savants et philosophes admettent la logique de ce procédé. Donc étant donnés les effets et les causes secondes, on a le droit d'étudier les causes secondes et de conclure à une cause première qui est leur raison d'être et leur explication. Le relatif et le contingent ne pouvant pas avoir en eux-mêmes leur raison d'être, force est de les expliquer par l'absolu et le nécessaire. C'est notre ressource, notre droit, notre devoir.

Cela posé, il est évident que l'intelligence qui se constate dans la marche de l'univers ne peut pas être causée par l'intelligence humaine, car le plus, l'incommensurable ne peut pas être causé par l'atome, par le moins. Donc, il faut admettre la réalité d'une intelligence suprême et première, absolument indépendante et personnelle. Si cette intelligence n'était pas absolue et maîtresse d'elle-même, donc personnelle, elle ne serait pas. Donc l'existence d'un Dieu personnel se comprend autant que nous pouvons la comprendre.

La seconde partie de l'objection n'est pas plus solide que la première. De même qu'il n'y a pas d'anthropomorphisme coupable dans la première, mais un simple procédé très logique, très scientifique, très philosophique, qui consiste à juger de la cause par les effets, ainsi n'y a-t-il pas de trithéisme dans la seconde. Remarquons que l'unité numérique de Dieu et l'unité de nature qui existe en lui, peuvent se concilier avec des états

multiples ou des relativités multiples, comme le moi humain, qui est dans une certaine mesure un numériquement et intrinsèquement, peut exister dans des états relatifs multiples : l'état de conscience claire, l'état de subconscience, de veille, d'hypnose, etc. Ces états ou formes sont multiples, et c'est ainsi qu'on peut concevoir la personnalité de Dieu dans des formes multiples ou des *propriétés* multiples. L'explication détaillée de ces propriétés nous mènerait ici trop loin ; elle fait partie du *Traité de la Trinité*. Il est possible que j'en fasse le sujet d'une étude subséquente. Celle-ci ne saurait être allongée davantage.

* * *

XXIII. — On objecte : Admettre en Dieu une personnalité quelconque conduit inévitablement à des erreurs et même à des absurdités ; en sorte qu'il est plus logique de couper le mal à la racine et de nier en Dieu toute personnalité. Les erreurs et les absurdités qui sont les conséquences nécessaires du personnalisme divin sont le trithéisme que les chrétiens enseignent sous le nom de trinité, et aussi l'union hypostatique ou personnelle de la Sagesse divine et de l'humanité en J.-C., union qu'ils font consister en ce que J.-C., vrai Dieu et vrai homme, n'aurait été qu'une seule personne, et que cette personne une aurait été divine et non humaine, de telle sorte qu'un « vrai homme » aurait pu exister sans la personnalité humaine ! Comprenez qui pourra.

Réponse : Il est faux que la question de la personnalité en Dieu ne soit qu'une même question avec la personnalité en J.-C., et que l'on ne puisse démontrer celle-là sans toucher à celle-ci. La personnalité en J.-C. est expliquée dans le « *Traité de l'Incarnation* », *Traité* dont celui de Dieu est entièrement indépendant. Le « *Traité de Dieu* » ou « *Théodicée* » est une étude philosophique, qui peut se faire indépendamment de la révélation chrétienne, donc indépendamment du « *Traité de la Trinité* » et du « *Traité de l'Incarnation* ». Ces deux *Traités* supposent le premier, mais le premier n'exige nullement les deux autres. On peut admettre la personnalité de Dieu sans admettre ni la Trinité, ni l'union hypostatique de Dieu et de l'homme en J.-C. C'est ce que font les simples théistes. Donc, en supposant (comme le fait l'auteur de l'objection) que la Trinité et

l'union hypostatique soient deux erreurs et même deux « absurdités », on ne serait ni erroné ni absurde en admettant que Dieu est un être personnel.

Le but de cette Etude n'est pas de faire le « Traité de la Trinité », encore moins celui de l'Incarnation. Qu'il suffise d'affirmer que ni la doctrine de la Trinité chrétienne, ni celle de l'Incarnation chrétienne, l'une et l'autre bien comprises, ne sont des erreurs, encore moins des absurdités. Ce qui est erroné et absurde, c'est la caricature que l'on fait de la Trinité, lorsqu'on dit: « Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le St-Esprit est Dieu, et cependant ces trois Dieux n'en sont qu'un. » Ce qui est erroné et absurde, c'est aussi la caricature que l'on fait de l'incarnation, lorsqu'on dit: « J.-C. est un homme véritable, tout homme véritable est une personne, et cependant la personne humaine en J.-C. n'existe pas. » Et encore: « J.-C. est né dans le temps et il est mort, or il est Dieu, donc Dieu est né dans le temps et il est mort. » Et encore: « Dieu est éternel, Dieu a créé le monde; or J.-C. est Dieu; donc J.-C., né dans le temps, est éternel, et né à Nazareth ou à Bethléem il a créé le monde. » Ce sont là, en effet, des contradictions et des absurdités. Mais telle n'est pas la doctrine chrétienne. Il y a une doctrine très rationnelle, très sage, très philosophique, de la Trinité et de l'Incarnation. Je le prouverai ailleurs.

* * *

XXIV. — M. Hébert objecte que le Dieu personnel n'est que le Roi des rois des Chaldéens, devenu le Jahvé des Juifs. Or cette « idole » doit disparaître. C'est la dernière. La science remplace le « Dieu transcendant » par le « Divin immanent » ¹⁾.

Réponse: Que les Chaldéens et les Juifs aient accentué la personnalité divine par un anthropomorphisme souvent coupable, j'y consens. Mais, d'abord, leur idée d'un Dieu roi, c'est-à-dire maître du monde, peut être bien interprétée, quoi qu'on puisse aussi en abuser. Ensuite, la notion de personne est indépendante de la notion de roi; nous avons vu qu'elle est très philosophique et justement appliquée à Dieu. Il suffit.

* * *

¹⁾ *La Dernière Idole*. Voir « Revue de métaphysique et de morale », 1902, T. X, p. 397-408.

XXV. — C'est un fait, dit-on, que le christianisme a puisé son monothéisme dans le judaïsme, comme il a emprunté sa Trinité au paganisme égyptien et oriental. L'idée première du personnalisme divin vient donc soit du paganisme, soit du judaïsme, et, dans l'un et l'autre cas, de l'ignorance des populations primitives, qui voyaient du personnalisme partout, même dans leurs fétiches. Tel est le fondement de la doctrine de la personnalité de Dieu.

Réponse: Qu'il y ait des points de contact, soit en doctrine, soit en histoire, entre le christianisme et le judaïsme, et aussi entre le christianisme et le paganisme, on ne saurait le nier. Sans aucun doute, le christianisme n'est pas l'inventeur de la doctrine de la personnalité divine; il l'a approfondie, mieux expliquée et, croyons-nous, solidifiée, mais il ne l'a pas inventée. Elle remonte plus haut dans l'antiquité. Reste à savoir si les Juifs, en croyant à Jahvé, se sont trompés, et si l'idée d'une cause première de l'univers, intelligente, consciente et personnelle, est le résultat de ce qu'on appelle animisme — grossière erreur en effet — ou d'une saine philosophie. Les esprits enfantins qui croient qu'une personnalité se cache dans l'eau qui coule, dans le vent qui passe, dans la lumière qui se montre et disparaît, dans l'arbre qui gémit, etc., se trompent manifestement. Mais ne se trompent pas moins ceux qui ne voient de personnalité nulle part et qui pensent que tout est impersonnel, même l'homme, même Dieu. Entre tout et rien, il y a un juste milieu. Entre la superstition qui admet tout et la négation qui repousse tout, il y a la vérité: la vérité du principe de causalité bien appliqué, principe fondé sur le principe de la raison suffisante. Ces deux principes sont la base du bon sens et l'essence même de la raison humaine; c'est sur eux que sont établies toutes les sciences et toute bonne philosophie. Or ils démontrent que tout ce qu'il y a de qualitatif dans l'univers et notamment dans l'humanité est éminemment, absolument, divinement en Dieu. Cette doctrine n'est pas plus juive que payenne; elle est humaine parce qu'elle est simplement rationnelle. Dans cette étude, qui n'est qu'un chapitre du « Traité de Dieu », nous ne sommes que philosophes et nous n'avons nul besoin de faire intervenir la lumière de la révélation chrétienne.

CONCLUSION.

Pour traiter cette grave question, nous n'avons procédé ni *a priori*, ni sentimentalement. Nous sommes partis de l'observation externe, conduite par la raison et par l'observation interne. Nous avons ainsi constaté que dans l'échelle des êtres, l'homme occupe une place supérieure aux êtres inorganiques, aux végétaux et aux animaux, que sa supériorité vient de ce qu'il est un être intelligent, conscient, judicieux, libre, maître de lui, responsable, en un mot personnel. D'où il appert que la personnalité, en soi, est une perfection.

D'autre part, appliquant le principe de causalité à Dieu, créateur de l'homme, nous avons conclu que Dieu, qui est l'Être parfait, intelligence parfaite, indépendance parfaite, est aussi Personne parfaite, non certes limitée comme celle de l'homme par toutes les imperfections propres à la nature humaine, mais absolue et divine comme il convient à Dieu.

Cette argumentation laisse sans doute de grandes obscurités dans notre esprit, trop faible pour comprendre la nature divine. Mais, si nous ignorons ce que la Personnalité divine est en elle-même, nous savons du moins qu'elle est. La conséquence importe : car nous savons ainsi que, dépendant d'une Personne divine qui est la Perfection absolue, l'homme n'est pas exposé aux capricieuses aventures d'une Force vague et indéfinie, qui chercherait à tâtons les moyens de se développer elle-même, incapable d'avoir soin de quoi que ce soit. Avec un Dieu personnel, nous ne sommes pas dans l'indéterminé, mais dans l'Infini. Il sait ce qu'il est, il sait ce qu'il veut, il sait ce qu'il fait. S'il nous a tous créés et s'il a même daigné faire de nous des personnes, c'est qu'il a voulu nous faire participer à la vie personnelle, donc à la vie intellectuelle, consciente, volontaire, libre, désireuse de dilater son moi, de se perfectionner, de s'approcher autant que possible de l'Idéal. De telles aspirations, qui sortent du fond même de notre moi et de tout ce qu'il y a de meilleur en nous, ne sauraient être chimériques, si l'Être parfait n'est pas lui-même une chimère. Or il est l'Être même et la Perfection même. Donc nous devons être rassurés.

De fait, toutes les objections dirigées contre cette thèse sont sophistiquées. Les unes sont inspirées par l'agnosticisme, d'autres par l'anthropomorphisme ; et vraiment, il n'est pas

malaisé d'en montrer les spéciosités. Le mystère reste, mais les objections disparaissent. Le fait est que, toutes les fois que notre esprit s'obscurcit dans cette question et qu'il se prend à douter, c'est qu'il cède *ou* à l'imagination, qui cherche toujours un visage et des organes dès qu'elle veut se représenter une personne, *ou* à son ignorance qui, en effet, est immense et qui, à certains moments, s'étend comme un nuage impénétrable, assez vaste pour nous dérober la vue du soleil, c'est-à-dire la vue de la thèse démontrée et des principes rationnels sur lesquels elle s'appuie. C'est alors à notre raison à reprendre les rênes et à se tenir ferme sur les vérités fondamentales de la science et de la philosophie.

E. MICHAUD.
