

L'éthique de Rothe [suite]

Autor(en): **Astié, J.-F. / Rothe, Richard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **3 (1870)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379107>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'ÉTHIQUE DE ROTHE

II. LA THÉOLOGIE SPECULATIVE (SUITE)

2. Cosmologie spéculative.

A. IDÉE DE LA CRÉATION ET NOTIONS QUI S'Y RAPPORTENT

1. MOBILE DE L'ACTIVITÉ CRÉATRICE.

Après avoir construit Dieu, nous allons construire le monde.

Il est de toute impossibilité d'affirmer une chose, sans nier par cela même son contraire. L'affirmation et la négation sont des corrélatifs inséparables. Toute affirmation n'est ce qu'elle est, que par la pensée de son contraire et par la négation de ce contraire. Que signifie cette formule $A=A$? Tout simplement que je ne puis me représenter A comme étant un non — A . Que veut dire cette affirmation : je suis moi ? Simplement je ne puis me penser moi comme étant un *non-moi*, je suis moi peut se traduire dans cette formule : *je ne suis pas mon non-moi*. Voilà pourquoi le principe de contradiction (Principium contradictionis) et le principe d'identité (Principium identitatis) sont inséparables l'un de l'autre : ils se trouvent ensemble à la tête de la logique.

Cette nécessité logique, que nous venons de formuler d'une

¹ *Theologische Ethik*, von Dr Richard Rothe. Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage. Wittenberg, Zimmermann'sche Buchhandlung, 1867.

Voyez, pour le premier article, la livraison de juin 1869, pag. 161.

manière abstraite, s'applique également à Dieu, en tant que personne. Dieu, en se pensant et en se posant comme personnalité absolue, réalise l'idée de son être. Mais en la réalisant, il est logiquement tenu de réaliser aussi nécessairement l'idée de ce qui n'est pas lui, l'idée d'un non-moi, l'idée d'un être qui n'est pas tout ce que Dieu est. C'est ainsi que l'axiome logique en vertu duquel une idée n'est complète qu'à condition d'être exprimée sous forme négative et sous forme affirmative, trouve aussi en Dieu son application.

Voici cependant une réserve importante. Dieu, nous venons de le voir, en pensant son moi ne peut s'empêcher de penser son *non-moi* ; mais cela ne veut pas dire qu'il soit obligé de *poser, de réaliser* ce non-moi, car la pensée, comme nous l'avons vu ailleurs, ne fait pas la loi à la volonté : Dieu est libre de réaliser ou de ne pas réaliser l'idée de son *non-moi*.

Quel parti prendra-t-il ? Il a le pouvoir *physique* nécessaire pour la réaliser ou pour s'abstenir de le faire ; mais il doit prendre une décision *qui ne soit pas arbitraire*. En effet, il n'y a pas de hasard, d'arbitraire en Dieu. Quel que soit le parti qu'il prenne, il faut qu'il soit dirigé par des raisons, par une loi morale. Celle-ci rend du même coup une des alternatives irréalisable et l'autre nécessaire. Bien que Dieu puisse physiquement réaliser ou ne pas réaliser l'idée de son non-moi, il est *moralement tenu* de prendre un parti plutôt qu'un autre. Cette loi morale, qui l'oblige à se déterminer dans un sens plutôt que dans l'autre, ne lui est pas étrangère, imposée du dehors : elle n'est autre que lui-même, sa propre perfection. En d'autres termes, c'est la perfection même de Dieu qui décidera s'il doit réaliser ou ne pas réaliser son non-moi. Il prendra le parti qui sera le mieux d'accord avec sa perfection.

Dans quel sens se prononcera la perfection divine ? demandera-t-elle la réalisation ou la non-réalisation du non-moi de Dieu ?

Supposons que Dieu réalisât l'idée de son non-moi. Que ferait-il ? Quel serait le *résultat* de son œuvre ? Avant de répondre, il convient de faire plus ample connaissance avec cette idée du non-moi divin, de nous demander quel est son *con-*

tenu. Ce non-moi est le contraire de Dieu, non pas au sens *positif*, de telle façon qu'il possédât des qualités *positives opposées* à celles de Dieu, mais simplement son contraire *négatif* ou privatif¹. Le non-moi divin n'est que *l'absence, la négation corrélatrice* de chaque détermination ou perfection divine. Ainsi Dieu étant l'être absolu, son non-moi, en qualité de négation de ce qu'est Dieu, sera le non-être absolu, le pur néant.

Admettons que Dieu ait réalisé ce non-moi, tel que nous venons de le définir. Qu'en résultera-t-il ? Dieu se trouvera en face d'un être qui, bien qu'existant, sera la négation de toute détermination, de toute perfection positive ; il se trouvera en présence du *néant réalisé*.

Il n'est évidemment pas possible de s'arrêter là. En effet un rapport, conforme à la notion de Dieu et de son non-moi, ne peut manquer de s'établir. Le non-moi doit devenir *objet* de l'activité divine, et comme Dieu est personnel, cette activité doit être rationnelle et libre, en d'autres termes, une activité qui *pense* et qui *pose*. D'autre part, comme l'objet de cette activité (le non-moi de Dieu), est la négation absolue, l'activité divine devra consister à *nier cette négation*. Or, comment Dieu pourra-t-il, par son activité, nier ce qui n'est pas lui, son non-moi ? Simplement, en *posant dans ce dernier ce qu'il (Dieu) est lui-même*. L'activité de Dieu sur son *non-moi* consistera à supprimer, à détruire toute la négation qui constitue ce non-moi, en lui substituant les perfections qui constituent Dieu lui-même. En un mot, l'activité de Dieu sur son non-moi consistera à *remplir le vide du second de toute la plénitude du premier*.

Quel sera le résultat de cette transformation ? Toute *différence* entre Dieu et son non-moi aura-t-elle donc disparu ? Nullement ! Le non-moi de Dieu demeurera toujours distinct de lui, il ne cessera pas d'être autre que lui, sa négation. Seulement sans pour cela se confondre avec Dieu, il cessera de lui être opposé ; il se trouvera en harmonie avec lui : *Il sera ce que Dieu est, autant que peut l'être quelque chose qui cependant n'est pas Dieu*.

¹ C'est la différence entre contradictoire (contraire exclusivement négatif) et contraire (contraire *positif*, possédant des qualités *positives* opposées à celles de son corrélatif).

Il y aura homogénéité entre Dieu et son ci-devant contraire. En d'autres termes, le non-moi divin sera, en tant qu'existence relative et dérivée, exactement ce qu'est Dieu comme existence absolue.

Par suite de cette harmonie et de cette homogénéité l'attitude de Dieu en face de son non-moi, doit nécessairement *changer*. Le rapport deviendra éminemment *positif* et *affirmatif* : Dieu se sentira en harmonie de pensée et de volonté avec son non-moi : il règnera entre eux une union parfaite qui n'exclura pas la distinction et la différence, condition indispensable de sa propre existence. Dieu se retrouvera pleinement lui-même en son *non-moi* : il habitera et vivra en lui comme dans un autre lui-même, il aura en lui un *tu* qui possèdera les mêmes droits que le *moi* divin : ils seront parfaitement *un*, sans être identiques.

Voilà ce qui arriverait si Dieu prenait le parti de réaliser l'idée de son non-moi.

Voici maintenant ce qui se passerait si Dieu se décidait à ne pas la réaliser. Il renoncerait par cela même à réaliser une possibilité qui correspond pleinement à sa notion. Or, renoncer à réaliser une possibilité rationnelle, c'est de l'imperfection. De plus, la pensée qu'il s'agit ici de réaliser est en même temps le but le plus élevé que l'intelligence et la volonté divine puissent se proposer. Mais la perfection absolue d'une personne consiste dans la faculté de *penser* le but le plus élevé et de *réaliser* cette pensée. Qu'arriverait-il si Dieu renonçait à réaliser son non-moi ? Il se *bornerait* à se penser et à se poser lui-même. Il se renfermerait dans un égoïsme paresseux ou jaloux. Or, se renfermer en soi, ne pas se communiquer aux autres est, dans tous les cas, une imperfection. Ce n'est pas encore tout. La notion de la perfection implique que celui qui la possède puisse entrer en rapport avec d'autres, avec tout être imaginable, sans qu'il soit pour cela restreint et limité dans son propre être.

Le cas contraire implique de l'imperfection chez celui qui doit *s'abstenir* de tels rapports. La notion de perfection implique également que celui qui la possède *entre* avec les autres dans tous les rapports, dans lesquels il peut entrer. En renonçant à réaliser l'idée de son non-moi, Dieu renoncerait donc à effec-

tuer une réalité qui se trouve en lui physiquement et moralement possible ; *il resterait au-dessous* de sa notion d'être absolu, qui implique une activité absolue comme corrélatif d'une causalité absolue.

On le voit donc, les raisons *abondent* en faveur de la première alternative : la perfection de Dieu demande impérieusement qu'il pose, qu'il réalise l'idée de son non-moi. Dieu est obligé de le faire. Entendons-nous bien cependant. Toute idée de nécessité *physique* doit être soigneusement écartée. Dieu n'obéit qu'à une nécessité morale, résidant en lui, nécessité inviolable, tout aussi impérieuse que celle des mathématiques et de la logique en général. Il va sans dire, que cette nécessité n'implique aucune *violence*, puisque c'est Dieu qui se l'impose à lui-même, en vertu de sa liberté absolue. Bien loin d'exclure la liberté, la nécessité l'*affirme* d'une manière absolue. Qu'est-ce qui fait de la liberté une vérité ? Justement la circonstance que la détermination de l'être libre n'est jamais prise *arbitrairement*, que tout mobile accidentel se trouve exclu. L'activité de Dieu dont il est ici question est un acte de liberté, précisément *parce qu'elle est un acte nécessaire*. De même que Dieu est lui-même (c'est-à-dire, Dieu, personne spirituelle, absolue,) en vertu de sa causalité absolue, il *devient* à son tour, — en tant que personne, en vertu d'une nécessité intérieure et par suite d'une libre détermination — la *cause* d'un autre être qui, tout en étant hors de lui, lui demeure *uni* d'une manière indissoluble.

Désirez-vous voir la même idée rendue sous des expressions plus concrètes ? Nous dirons alors que cette activité divine, qui vient d'être décrite, n'est autre que l'activité *créatrice* ; le non-moi qu'il pose en face de lui, c'est la *création*. Cette création sortie de son premier état d'indétermination et devenue objet de l'activité divine, qui se l'est assimilée en une certaine mesure et l'a mise partiellement en harmonie avec elle, la création considérée comme *ordonnée*, d'après un certain plan, nous donne le monde, c'est-à-dire la totalité des choses créées, *organisées en vue de certaines fins*.

L'analyse qui précède vient de nous faire connaître en Dieu

une détermination *nouvelle* qui demande aussi à être rendue par une expression concrète ; cette disposition de sa personnalité qui le décide à se donner, à se communiquer à autrui, c'est l'*amour*. Elle implique *personnalité*, et chez celui qui aime et chez celui qui est aimé ; cet amour, fruit d'une détermination absolue, doit être *absolu* lui-même. C'est en Dieu seulement, qu'il nous apparaît dans toute sa vérité, et dans sa précision. Il est chez lui exclusivement *communicatif* : il se borne à donner sans jamais recevoir. Elevé au-dessus de tout besoin, se suffisant entièrement à lui-même, parfaitement heureux dans sa gloire, Dieu, quand il aime, ne saurait avoir en vue son intérêt propre. Il ne songe qu'à se communiquer aux autres, à ne pas garder pour lui seul sa félicité et ses richesses, mais à les communiquer, afin de vivre non pas pour lui-même, mais pour un autre. Cet amour éminemment désintéressé et libre est par cela même absolument *pur* et *parfait*.

Ici se pose une question. Placerons-nous cet amour parmi les attributs de Dieu ? En tout cas ce ne saurait être un attribut *immanent*, car il est manifeste qu'il y a dans l'amour quelque chose de *relatif*, puisqu'il a autrui pour objet. D'autre part, il ne saurait être rangé parmi les attributs relatifs, car ceux-ci impliquent l'existence *préalable* d'un objet avec lequel il y a relation, rapport. Or, l'amour se trouve en Dieu, *avant* qu'il existe pour Dieu autre chose avec quoi il puisse être en rapport. Que fait donc l'amour divin ? Il *demande* et *amène* un pareil rapport. L'amour est en Dieu plus qu'un attribut, c'est une perfection immédiate de sa personnalité, un *lien* entre les attributs immanents et les attributs relatifs. L'amour *domine* et *inspire* toute l'activité extérieure de Dieu.

Nous comprenons maintenant pourquoi Dieu est à la fois libre et moralement contraint en créant. *Du moment où il crée par amour, il est obligé de créer*. Rien, en effet, ne nous montre mieux que l'amour, l'union indissoluble de la nécessité et de la liberté. *Rien à la fois de plus nécessaire et de plus libre que l'amour*. Celui qui se demande s'il doit aimer, ignore ce qu'est l'amour : l'homme qui connaît l'amour n'a pas le choix de s'y livrer ou de s'en défendre ; il est obligé d'aimer, force lui est

de laisser son amour déployer son activité. Dieu donc n'a pu *tenir conseil* avec lui-même, pour se demander *s'il* créerait et *quel* monde il réaliserait parmi tous les mondes possibles. De telles suppositions impliquent quelque *lacune* dans l'intelligence ou dans la volonté de Dieu. Cette conception d'une délibération en Dieu, imaginée dans le but excellent d'échapper au panthéisme, risque, au contraire, de le favoriser. On s'imagine volontiers qu'il est essentiel à la notion du théisme de considérer la création comme un fait *accidentel*, comme un acte arbitraire en Dieu. Rien n'a plus contribué que ce préjugé à donner au panthéisme un air de raison et de vérité. Admettre en Dieu quelque chose d'accidentel et d'arbitraire, n'est-ce pas le soumettre à un aveugle fatum, bien que d'une façon contraire à celle du panthéisme qui ne voit partout que *nécessité* naturelle?

Du reste, en admettant une création moralement nécessaire nous ne tombons nullement dans le panthéisme. Pour le panthéiste, la création du monde n'est que l'*épanouissement* de Dieu lui-même encore en train de se faire, de se développer. Pour nous, ce n'est qu'après s'être *déjà fait* lui-même et être arrivé à la *personnalité* que le Dieu parfait qui se suffit entièrement à lui-même, crée le monde par amour. Dieu n'a donc *pas besoin* du monde pour arriver à la conscience de lui-même; c'est au moyen de sa propre nature qu'il arrive à la personnalité. A la vérité Dieu n'est jamais *sans* le monde, mais à aucun égard, Dieu n'existe *au moyen* du monde, et le monde n'est, sous aucun rapport, en dehors de Dieu. Dieu se suffit à tous égards à lui-même; c'est là un élément de son absoluité que nous ne sacrifions nullement. Sans contredit la notion de Dieu postule le monde, mais c'est un monde qu'il crée par sa *propre détermination*: il est lui-même une *causalité absolument suffisante pour le produire*.

2. MODE DE L'ACTIVITÉ CRÉATRICE.

Nous venons de voir par quel *mobile* Dieu crée : il reste à examiner *comment* il le fait.

Quand il crée, sa personnalité agit par le moyen de son or-

gane, la nature divine : l'intelligence de Dieu pense le monde ; sa volonté le pose, réalise cette pensée.

Mais comment a lieu le *déploiement* de cette activité créatrice ? Il va sans dire qu'une causalité absolue se déployant activement dans *sa totalité* doit produire des effets *absolus*. Si donc Dieu, quand il s'agit de créer le monde, le pensait et le posait *avec la même intensité avec laquelle il s'est pensé et posé lui-même*, il produirait un monde absolu, c'est-à-dire un second absolu, un *second* Dieu. Non-seulement cette hypothèse est absurde, mais Dieu en la réalisant manquerait son but. Qu'a-t-il en effet en vue lorsqu'il crée ? Il veut se *retrouver*, se *voir* lui-même dans un autre qui doit par conséquent être *distinct* et *différent* de lui. Or, pour que le non-moi de Dieu demeure différent de lui, il faut qu'il possède non pas l'existence absolue mais l'existence *relative* ; qu'il soit un *résultat du devenir*. Dieu donc, quand il crée, ne saurait agir d'une manière absolue ; il faut qu'il *proportionne* son activité au but qu'il veut atteindre. En d'autres termes, voulant produire quelque chose de relatif, il est tenu de ne déployer qu'une puissance et une activité *relatives*. Qu'est-ce à dire ? Quoique *relative*, l'activité créatrice de Dieu est toujours celle d'une *causalité absolue* ; elle ne peut donc être *exclusivement* relative ; elle doit être *relativement* absolue : la relativité et l'absoluité se *combinent dans l'action créatrice sans s'exclure*.

Comme Dieu est libre, ainsi que nous l'avons déjà vu, il demeure *maître* de son activité ; bien qu'absolu, il n'est pas *obligé* d'agir toujours d'une manière absolue ; il peut donc *brider* et *contenir* sa puissance quand il s'agit de créer le monde.

Au lieu de se déployer en sa totalité, la force créatrice en se contenant se *morcelle* et se *divise* : Dieu ne crée pas le monde *en une seule fois* : il ne le produit pas parfait *du premier coup*, d'une manière *immédiate* : il crée un monde *inférieur* afin qu'il puisse *devenir* peu à peu ce qu'il doit être. La création est donc aussi *successive* et *progressive*.

Ordinairement, les théologiens eux-mêmes ne sont pas au clair sur le point de savoir si la création est un acte absolu ou relatif. Le sentiment religieux porte à croire qu'il faut admettre

un acte absolu : on aime à se représenter le monde sortant *tout à coup* du néant, *en une seule fois*, obéissant à la parole toute-puissante du Créateur et faisant son apparition *parfait, complet, parachevé*.

Toutefois la Bible parle d'une cosmogonie *successive* ; les sciences naturelles enseignent la même chose au sujet du monde en général et de notre terre en particulier. Il faut pourtant se décider. Or on ne réussira à s'orienter dans le monde empirique qu'en reconnaissant que l'acte créateur n'a pas été *exclusivement* absolu. C'est aussi l'unique moyen d'arriver à *justifier* Dieu. Soutenir que le monde terrestre dans son état actuel est bien l'ouvrage définitif que Dieu *avait en vue* de produire quand il a créé, c'est renoncer à toute théodicée. Si Dieu ne *pouvait* et ne *voulait* faire rien de mieux que ce que nous voyons, il n'aurait certes pas commencé à créer.

Pour régler les rapports qui doivent régner entre le Créateur et ce monde incomplet, il convient de se rappeler les deux *modes*, les deux *phases* en Dieu. En créant son non-moi, Dieu le créa à son image, le pénétra, se l'assimila, travailla à se le rendre semblable. Mais c'est seulement Dieu en tant qu'actuel, Dieu en tant qu'Esprit personnel, Dieu dans son second mode d'existence qui *peut faire tout cela*. Car Dieu, dans son premier mode d'existence en tant qu'absolu pur est complètement indéterminé : par conséquent hors d'état de créer un monde *à son image*.

De là un *double* rapport entre Dieu et le monde. En tant qu'absolu pur, dans son premier mode, Dieu est absolument *en dehors* du monde ; en tant que personne spirituelle il *pénètre* toujours plus dans le monde à mesure que celui-ci se perfectionne, s'achève, sans cependant *se perdre* en lui et se *confondre* avec lui. En effet, pour que Dieu et le monde puissent être un, il faut qu'ils demeurent *différents*. C'est ainsi que se concilient la transcendance et l'immanence que tout le monde sent aujourd'hui le besoin de maintenir. *Dieu demeure toujours en dehors du monde, tout en lui devenant chaque jour plus immanent*.

3. CARACTÈRE COMPLEXE DU MONDE.

Faisons maintenant plus ample connaissance avec le monde, en analysant les *éléments* qui le constituent.

Le monde, en qualité de *non-moi* de Dieu, est d'une part, *autre* que l'absolu, c'est-à-dire *relatif* (non-être à quelques égards, mélangé de non-être), et par conséquent *fini, limité*, si nous le considérons en rapport avec un autre être. Ce sont-là des caractères essentiels et fondamentaux du monde, il ne saurait donc les *perdre*, quels que soient les changements qu'il soit appelé à subir.

D'autre part, tout fini qu'il est, ce monde doit être conçu comme *semblable* à Dieu qui est l'absolu. Par conséquent il devra posséder une qualité qui chez lui, être relatif, corresponde à l'absoluité de Dieu et en soit l'analogue : il sera *illimité*, ce qui lui confèrera une *absoluité relative*. L'*illimitation*, l'*infinité* sont donc un second caractère indispensable du monde.

Mais comment peut-il être à la fois fini et infini, limité et illimité ? C'est bien simple ; il suffit qu'il ait des limites, non pas en dehors de lui, mais *en lui*, c'est-à-dire qu'il soit *morcelé lui-même* en une pluralité d'êtres finis et particuliers. Toute créature du monde est un être *particulier* (à cet égard il est fini ou limité), mais le monde, pris dans son ensemble, dans sa totalité, est une pluralité *infinie* d'êtres particuliers (sous ce rapport il est illimité et infini). En tant que composé d'êtres finis et particuliers, le monde est *autre* que Dieu, il diffère de lui : en tant que somme *illimitée, infinie* d'êtres particuliers et finis, le monde est *semblable* à Dieu ; il peut contenir la plénitude de l'être divin actuel ou spirituel. Devenu parfait, parachevé, ayant parfaitement réalisé son idée, le monde serait, sous *la forme de la pluralité*, ce qu'est Dieu sous la forme de l'unité.

Caractérisons ces existences *finies* et *particulières* dont la *somme* constitue le monde. Que fait Dieu en posant le monde ? Il veut créer un monde qui lui soit semblable, c'est-à-dire, qui soit *esprit*. Aussi tout ce qui dans le monde n'est pas esprit ne saurait être *réel*, c'est-à-dire *définitif* ; c'est une forme transitoire

de l'existence, comme un échafaudage appelé à disparaître après avoir rendu les services auxquels il était destiné.

C'est uniquement dans les esprits que Dieu peut habiter, c'est-à-dire être *actif*. Les esprits possèdent en effet la faculté de se *pénétrer mutuellement* ; ils peuvent être et habiter réellement l'un dans l'autre, sans se confondre, se mélanger tout en demeurant distincts.

Il est temps que cette idée de la pénétrabilité des esprits familière à tout le monde dans le domaine du sentiment, soit également reconnue dans celui de la *science*. Au fait qu'est-ce que l'esprit ? La pénétration réciproque, l'union intime, la synthèse de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'existence objective. L'esprit est donc éminemment *pénétrable*, personnel.

Voici une autre considération qui fera mieux comprendre cette pénétrabilité des esprits. Dieu, en tant qu'esprit, esprit personnel, est l'intime union d'une personnalité spirituelle et d'une nature spirituelle, c'est-à-dire personne spirituelle. En posant le monde comme esprit, il le pose comme esprit personnel, comme personne spirituelle. Dans le monde définitif, il n'y a pas de nature qui ne soit partie *intégrante d'une personne*. La personnalité est la forme essentielle de l'esprit. Dieu en posant le monde, en réalisant son idée, le crée comme une *pluralité infinie de personnes spirituelles*.

Nous comprenons maintenant que Dieu puisse habiter dans le monde et *comment* la chose peut avoir lieu. La notion même d'esprit implique que les personnes *peuvent* se pénétrer, habiter les unes dans les autres sans se confondre.

Voici comment la chose a lieu.

Tout être personnel, en qualité d'esprit, possède deux faces : il est quelque chose d'*objectif*, de *réel*, par conséquent il offre aux autres esprits *matière* à exercer leur activité. Mais, et c'est la seconde face, cette existence est celle d'un *esprit*, c'est une pensée, quelque chose d'idéal, d'intelligible par conséquent pour un autre esprit qui pourra pénétrer jusqu'aux profondeurs de son être, pourvu que celui-ci possède la faculté de connaître.

Mais cette dernière faculté ne saurait *manquer* à un être *spi-*

rituel. Car par le fait qu'il est personnel, il possède l'intelligence et l'activité (la volonté). Tout esprit personnel possède ainsi ce qu'il faut et pour *être connu* et pour *connaître*.

Qu'arrivera-t-il donc quand deux esprits entreront en rapport l'un avec l'autre? Premièrement ils se *penseront* mutuellement; chacun dans sa conscience individuelle se formera une image intellectuelle de l'autre, c'est-à-dire ils se connaîtront l'un l'autre, et arriveront à s'entendre et à ne plus former qu'une seule conscience spirituelle. Secondement chacun de ces esprits pourra faire de l'idée qu'il s'est formée de l'autre, l'*objet* de son activité; chacun pourra poser, reproduire, imiter l'idée qu'il se sera faite de l'autre; chacun pourra *reproduire en lui-même* tout l'état spirituel de l'autre (avec lequel il est en harmonie de pensée et de volonté). Ainsi se consommera une unité parfaite, une unité qui ne sera pas seulement idéale mais réelle, et tout cela sans que l'existence indépendante de chacune des parties soit en rien *compromise*.

Voilà tout ce qui est impliqué dans la notion de l'*amour mutuel* qui unit deux ou plusieurs êtres personnels. L'amour repose sur une assimilation *réciproque* et son intensité est *proportionnée* à cette assimilation. Aimer, c'est se doubler, se multiplier soi-même au moyen des autres. L'essence de l'amour c'est de constituer entre ceux qui s'aiment une communion mutuelle, qui atteint son apogée dans une unité réelle n'excluant pas la distinction mais l'impliquant constamment.

Faisons l'application de cette pénétrabilité des esprits aux *rappports* de Dieu et du monde. Dieu, l'esprit absolu, peut *vivre* et *agir* dans une multitude infinie d'esprits particuliers. C'est là l'incarnation, *l'existence cosmique* de Dieu dans le monde spirituel. C'est à tort que Novalis prétend que si Dieu peut devenir homme il peut aussi bien devenir pierre, plante, animal. La totalité des esprits particuliers infinis, constitue seule cet autre, ce non-moi devenu semblable à Dieu.

Il reste toutefois une autre *condition* indispensable à remplir. Le monde des esprits ne peut être entièrement semblable à Dieu que s'il s'est fait *lui-même* ce qu'il est (savoir esprit), comme Dieu s'est constitué ce qu'il est, en passant de l'être

pur à l'existence *actuelle*. C'est à cette seule condition que l'esprit individuel peut être objet de l'amour de Dieu. Pour que Dieu puisse aimer un être, il ne suffit pas qu'il en soit la *cause* ; cet être doit s'*être fait* par lui-même, par sa propre détermination, c'est-à-dire *moralement*, ce qu'il est. En dehors de cette condition l'homme ne serait qu'un moyen, un instrument : par conséquent il ne saurait être digne d'amour. Un esprit *fabriqué* par Dieu, pour si admirable qu'il fût, demeurerait un automate qui ne saurait être aimé du Créateur parce qu'il serait sans valeur morale, faute de s'être fait *lui-même*. Pour qu'une créature puisse être aimée de Dieu il faut que ce qu'il y a en elle d'aimable soit un *produit* de sa propre activité, et possède par conséquent une valeur *morale*. Dieu en effet, ne peut aimer que ce qui possède une qualité morale.

Tout ceci n'est pas en contradiction avec la notion de créature. Celle-ci, en effet, ne se donne pas son *existence* ; elle se borne à la déterminer d'une façon ou d'une autre. La créature spirituelle *existe* par le fait de Dieu, mais elle s'est donnée à elle-même sa *personnalité*. En d'autres termes Dieu crée l'esprit non pas *immédiatement* mais *médiatement*. Dieu ne crée immédiatement qu'un être matériel pourvu de toutes les conditions voulues *pour* s'élever jusqu'à la spiritualité. Il lui donne la *disposition* à la spiritualité, mais il laisse à cet être mixte le soin de devenir *actuellement* ce qu'il est virtuellement, c'est-à-dire esprit.

Cette idée d'une *genèse* de l'esprit est en directe opposition avec les opinions reçues. Mais celles-ci ne se maintiennent encore qu'à la suite d'une espèce de prescription et à la faveur de l'obscurité inouïe qui entoure la notion d'esprit. Les sciences naturelles ont renversé la spiritualité ordinaire qui, du reste, n'a pu triompher du matérialisme. Il suffit d'un instant de réflexion pour se convaincre que la notion vulgaire est insoutenable, absurde. L'esprit ne saurait être un produit *manufacturé* ; se le représenter ainsi, c'est le supposer semblable à la matière. Dieu fournit immédiatement en quelque sorte les *ingrédients*, un élément idéal et un élément réel, c'est-à-dire une existence qui est en même temps pensée ; mais c'est à la

créature qu'il appartient *d'effectuer* l'assimilation *réci-proque* et la *fusion* intime de ces éléments, en se pensant et en se posant. On ne peut être réellement esprit qu'en se *constituant soi-même* comme unité de l'idée et de la réalité. En dehors de ces conditions il y a juxtaposition, par suite d'un simple lien extérieur, mais non unité *effective*. Ce qui achève de montrer combien il est impossible de maintenir l'idée d'une création *immédiate* de l'esprit c'est le penchant à l'émanatisme qui se trouve chez ses partisans. On voit poindre de tous côtés dans la théologie moderne, fort différente en cela de l'ancienne, la tendance à faire procéder l'esprit créé de *l'essence* propre de Dieu. Prétendre que l'homme est *actuellement*, de fait, un être formé à l'image de Dieu, son congénère, par un effet immédiat de sa création, c'est au fond déclarer qu'il n'est pas semblable à Dieu. Car, enfin, on n'est semblable à Dieu que si, comme lui, on s'est fait soi-même ce qu'on est.

Que faut-il donc entendre par la création? C'est tout le travail, le procès au moyen duquel Dieu (esprit) s'incarne dans le monde, ou plus exactement, l'incarnation de Dieu dans les créatures spirituelles. Considérons-nous le monde dans sa *parfaite* union avec Dieu, devenu tel qu'il doit être, le monde comme demeure, habitation de Dieu? Nous avons le monde des personnalités spirituelles parfaites, le monde des anges, le *ciel*. Les anges sont de purs esprits, mais des personnes. Ils sont l'union d'un moi ou d'une personnalité et d'un organisme naturel, d'un corps animé, correspondant; seulement celui-ci est spirituel. A titre de créatures, d'êtres finis, les anges sont dans le *temps* et dans *l'espace*; mais en qualité d'esprits, ils ne sont pas bornés par le temps et par l'espace, cantonnés dans un coin déterminé; l'univers entier leur est ouvert pour servir de théâtre à leur activité. Aussi n'est-ce pas arbitrairement qu'on leur prête des ailes. Notre monde terrestre, encore *inachevé*, ne leur est pas *fermé*; nous devons admettre qu'ils y font spécialement sentir leur action sur les créatures personnelles. Mais ils font tout cela, non pas, dans une certaine *indépendance* de Dieu, mais au contraire en demeurant parfaitement unis à lui par suite de leur perfection, par conséquent à titre de simples

instruments. En qualité de créatures déjà *parfaites*, les anges sont supérieurs à l'homme dans la phase actuelle de son développement ; mais pris en lui-même l'homme est supérieur aux anges, il représente une phase *postérieure* du développement qui les a pour présupposition. Quant au ciel, à titre de créature, il est fini, il occupe une place dans l'espace ; voilà pourquoi il est complexe : il y a un *ensemble* de cieux. Le ciel est ce lieu où Dieu a élu domicile, ce monde voulu de lui et par conséquent permanent et définitif ; tout le reste n'est qu'un échafaudage provisoire.

Reste à savoir seulement si le monde peut jamais être *achevé*, arriver à un état *permanent* et *définitif* ? Encore ici il y a en présence deux intérêts contradictoires en apparence qu'il s'agit cependant de sauvegarder. Avons-nous *Dieu* en vue ? Il est alors évident que la création doit être achevée un jour. L'intelligence et la volonté absolue ne sauraient manquer d'atteindre un but qu'elles se sont assigné conformément à leur propre notion. Considérons-nous au contraire le *but de la création* ? Alors nous devons la concevoir comme ne devant jamais s'achever, comme infinie et cela dans l'intérêt même de l'absoluité de Dieu. Que se propose-t-il en effet ? De s'assimiler le monde, de se le rendre semblable. Or la création étant nécessairement finie, ne saurait jamais devenir égale, absolument semblable au Créateur. Jamais elle ne saurait être son expression parfaitement adéquate. Et puis, ne savons-nous pas que le monde est constitué par une pluralité *infinie* d'êtres particuliers : jamais donc il ne sera terminé.

La notion de création semble ainsi contradictoire. Voici la solution de l'antinomie. Dieu, dirons-nous, n'achève pas sa *création*, c'est-à-dire il n'achève jamais de créer, mais il achève ses *créatures*, c'est-à-dire ce qu'il fait. Il amène à la perfection l'ensemble des créatures, qui, il est vrai, ne forme jamais qu'une totalité *relative*. Il faut considérer l'univers comme une série infinie mais organique de mondes particuliers, de *cieux*, qui, par l'activité créatrice de Dieu, s'engendrent les uns les autres, et s'enchaînent les uns aux autres. Prenez-vous *un* des anneaux de cette chaîne infinie, un monde spécial, un *ciel* ?

Vous voyez qu'il est parfait, qu'il réalise pleinement son idée, à *sa manière*, il est vrai, et autant que la chose est possible dans ses circonstances. En d'autres termes, tout parfait qu'il est, il ne l'est jamais que *relativement*. Dieu a beau le remplir absolument, aucun monde particulier et concret ne saurait jamais être l'expression parfaitement adéquate de Dieu. Elle a beau aller croissant à l'infini, l'existence cosmique de Dieu, son habitation dans l'univers, ne devient jamais égale, pleinement *adéquate* à son existence absolue ou transcendante.

Et voilà pourquoi Dieu ne cesse *jamais* de créer ; aucun monde ne le contente, parce qu'aucun ne saurait le contenir d'une manière complète : le meilleur demeure toujours son exposant inadéquat ; aussi chaque création parachevée lui suggère-t-elle l'idée d'une création qui sera plus magnifique encore, et ainsi à l'infini. Car les mondes ont beau devenir toujours plus magnifiques, il n'y en aura jamais aucun qui soit dépourvu de tout élément irrationnel, au point d'être l'expression parfaitement adéquate de Dieu. L'équation *ne cessera de s'approcher* du point de coïncidence parfaite sans *jamais l'atteindre*.

Qu'on ne crie pas à l'imperfection ; il est au contraire fort heureux que les choses se passent ainsi : ce mode implique la perfection et de Dieu et du monde. Qu'arriverait-il en effet, si *un* monde particulier devenait semblable à Dieu, au point d'être, à tous égards, son exposant pleinement adéquat ? D'abord le rapport entre le Créateur et la créature serait *rompu* : ce monde particulier ne serait plus sous la *dépendance* de Dieu, comme sa notion l'exige. En second lieu, un Dieu qui aurait terminé son œuvre, qui aurait *cessé* de créer, n'aurait pas seulement subi un profond changement dans son être, il se trouverait privé de toute activité *extérieure, ad-extra*. Considéré, dans ses rapports avec le monde, il serait condamné à l'inactivité, à l'ennui. Pour que la création demeure parfaite, il faut donc deux conditions : le monde doit demeurer *imparfait* ; la puissance créatrice ne doit jamais *s'épuiser*.

La série des divers cieux forme d'abord une *hiérarchie infinie* de mondes d'anges, qui constituent une unité, mais dans laquelle le dernier venu *dépasse* toujours le précédent. Or comme les

divers anneaux de la chaîne ne sont que la réalisation *d'une seule et même idée*, dans des circonstances, dans des milieux divers; comme tous ces mondes sont formés sur le même type, le même plan, comme des cercles concentriques, la conséquence est évidente. Les résultats généraux de la spéculation sont, pour l'essentiel, *valables dans l'univers entier*. C'est la théologie spéculative de *tous les êtres intelligents* que nous construisons et non pas uniquement celle des hommes. Ajoutons, toutefois, que ce seul et unique motif admet une grande richesse de variations. L'uniformité de la vie n'exclut pas le libre jeu de l'intelligence et de l'activité, soit chez le Créateur, soit chez les créatures.

Toutes ces sphères, tous ces mondes, sont autant d'anneaux d'une chaîne continue, qui constitue un grand univers organique, le grand organisme des mondes, des anges ou des cieux. Cette continuité est aisée à comprendre. Chaque monde nouveau est créé avec le concours des esprits parfaits appartenant aux sphères antérieures, c'est-à-dire des anges.

De là résulte une autre conséquence. Comme chaque monde achevé se trouve en union parfaite avec Dieu, il est également en harmonie non moins parfaite avec les mondes antérieurs. Or chaque ciel particulier, chaque monde forme une famille *spéciale* d'esprits. Que faudra-t-il donc pour que tous les mondes forment un seul monde, tous les cieux un seul ciel, tous les anneaux une seule chaîne? Les individualités *correspondantes* des divers cieux devront s'adapter, s'agglomérer, s'agglutiner de façon à former des *individualités collectives*. Il doit y avoir de pareilles agglutinations puisque, malgré leurs différences personnelles, toutes ces personnalités sont formées sur le même type. La personnalité collective d'êtres appartenant à divers mondes, forme une unité *réelle*, il est vrai, mais non pas *numérique*, parce que la personnalité individuelle n'est pas sacrifiée, les diverses individualités s'unissant sans se confondre, ou s'absorber. Plus l'univers va s'achevant, *plus il se forme* de ces personnalités toujours plus complexes et toujours supérieures, dont les lignes se poursuivent à travers les profondeurs des cieux déjà parachevés. De là, les *anges gardiens*.

Après avoir considéré la chaîne entière, d'un bout à l'autre, occupons-nous d'un anneau, d'un monde *particulier*. Comme chacun constitue un tout organique, un système, il doit renfermer une personne qui en forme le centre. Alors les *personnes centrales* des différents mondes pourront également s'agglomérer, s'adapter les unes aux autres, de façon à former une immense *personnalité centrale, collective*. Cette personnalité traversera l'univers entier ; elle sera le grand axe spirituel du monde des esprits unis à Dieu. Cette personnalité centrale collective correspondrait à l'expression de St. Paul : (Col. I, 15, 16.) *Premier né de toute* créature, c'est-à-dire, le prince (le premier né) de chaque espèce, et de chaque hiérarchie de créatures.

4. LE TEMPS ET LA CRÉATION.

Nous savons déjà que la création ne s'achève jamais : elle est donc sans fin. Elle doit également n'avoir jamais commencé ; elle est *sans commencement*. Dieu n'a pas de commencement ; renfermé dans sa vie immanente, il est de toute éternité parfait ; d'autre part cette vie immanente et éternelle de Dieu implique nécessairement son activité créatrice. Il en résulte que la création (dont le temps et la possibilité d'une création n'est d'ailleurs qu'un effet) doit être sans commencement comme lui. Si Dieu n'a pas commencé de créer, la créature, produit de la création, ne peut jamais avoir commencé.

Il s'agit ici de bien s'entendre. Quand nous disons que la créature est éternelle, nous avons en vue la créature *primitive*, le pur et simple non-moi de Dieu, qu'il a posé en face de lui antérieurement à tout temps. Pour ce qui est du monde, déjà plus ou moins semblable à Dieu, et déjà modifié par l'activité divine en vue d'un certain plan, il a commencé dans le temps : il a l'*autre* pour présupposition dans le temps.

La création n'est donc pas le monde et l'*absence* de commencement n'est pas précisément l'éternité. Dieu seul est éternel, c'est-à-dire existe par lui-même : le monde et la création ne sauraient être éternels dans ce sens-là. Mais la *création*, elle, est sans commencement, ce qui est fort différent.

Aujourd'hui il n'est plus permis de douter que la création ne soit sans commencement. L'idée contraire, insoutenable en soi, ne paraît sauvegarder certains intérêts que par suite d'un malentendu.

D'abord elle est insoutenable. En effet, quand on se représente Dieu *commençant* de créer dans le temps, ce langage implique déjà l'existence *préalable* du temps. Or, si le temps est là avant que Dieu commence de créer, il faut donc qu'il ait été créé par un autre que par lui ; cette hypothèse renverse la notion même de création. Dès l'instant où Dieu n'a pas créé le temps, il s'est borné à organiser des données lui venant d'ailleurs ; il n'a pas créé *ex nihilo* ; il cesse d'être Créateur pour descendre au rang de demiurge.

On ne peut se représenter que Dieu ait précédé *chronologiquement* la créature. En effet, d'une part il ne saurait exister de temps avant qu'il y ait une créature ; et d'autre part le temps n'existant absolument pas pour Dieu, il ne peut y avoir eu un temps *avant* qu'il créât.

La thèse que nous combattons part toujours de la supposition qu'il y avait un temps avant que Dieu eût créé, avant qu'il existât des créatures. Ce prétendu temps (un temps avant le temps) on l'appelle éternité et on s'imagine ainsi que l'éternité a existé avant le temps. En raisonnant de cette manière, on place l'éternité dans le temps, de sorte qu'elle ne lui est plus antérieure ; on se la représente comme soumise au temps, tandis que sa notion est exclusive de toute représentation de temps.

Pour éloigner à tout prix l'idée que la création divine n'a pas eu de commencement, on part tacitement de l'hypothèse que le temps est lui-même sans commencement. C'est au moyen de cette hypothèse qu'on cherche à montrer que Dieu a dû commencer de créer dans un moment déterminé de la durée. Il y a eu un temps durant lequel aucune créature humaine n'existait. Résultat bizarre ! Le temps n'aurait pas de commencement, la créature au contraire en aurait un ! Mais comment peut-il exister un temps sans qu'il existe par cela même une créature ? Ou bien le temps lui-même ne serait-il pas une créa-

ture ? Mais alors que sera-t-il ? Si on veut éviter le dualisme, il faudra voir en lui une propriété, un *attribut* de l'être divin. Dieu alors descendrait au rang des choses temporelles et finies, exactement comme les créatures ; il n'y aurait plus de différence entre lui et elles. On le voit, il n'est pas possible *d'intercaler* en quelque sorte une durée entre Dieu et la création ; quelle que soit la nature du temps, il ne peut être qu'au moyen de Dieu, il est donc une créature. Si on veut conserver la notion de création *ex nihilo*, il faut maintenir que rien ne peut avoir existé indépendamment de Dieu, pas plus le temps qu'autre chose.

Et cependant la ténacité avec laquelle on maintient qu'il y a eu un temps avant la création est très explicable. Il y a là-dessous une portion de vérité qui a de la peine à se traduire en idée claire. Cela tient à ce qu'on ne sait pas distinguer entre deux notions, celle de *création* et celle de *monde*. Le monde, lui, a pour présupposition indispensable le temps aussi bien que l'espace ; Dieu l'a créé dans le temps et dans l'espace ; ceux-ci existaient avant que le monde existât ; ils ont été les moules, les cadres, dans lesquels il l'a formé. Mais l'espace et le temps étaient eux-mêmes là *en vertu* de la création divine, comme ses créatures. Le monde n'est donc pas l'unique création de Dieu. Il faut aussi ranger parmi les créatures ce qui est la condition préalable de la formation du monde, le temps et l'espace, en d'autres termes la matière.

Est-ce à dire que le temps et l'espace aient commencé dans le temps ? Nullement ! La notion même de temps exclut une pareille représentation. Le temps et l'espace ne peuvent avoir existé en vertu d'un acte créateur qui aurait commencé dans le temps ; ils sont là en vertu d'une création divine *qui n'a jamais commencé*. Ainsi, bien qu'elle n'existe que par le fait de Dieu, quoiqu'elle soit une créature, la matière n'a pas de *commencement*. En effet, pour qu'il y ait commencement de quelque chose dans le temps, il faut que le temps *soit déjà là*. Dès que le temps n'existe pas rien ne peut commencer. Le temps existait-il au contraire dans la création ? Alors il y a, par le fait même, des créatures qui ont un commencement, et il ne peut être

créé d'autre commencement. Car ce qui a été créé dans le temps a tout naturellement un commencement, mais d'autre part ce qui a été créé sans qu'il y eût de temps ne peut avoir de commencement. En effet, il ne peut y avoir de commencement que là où le temps existe. Le temps ne saurait donc avoir de commencement, avoir commencé car il est *ce qui a été créé sans qu'il y eût de temps*.

Le monde a donc commencé : il n'est rien dans le monde qui n'ait commencé. Mais la matière pure (l'espace et le temps) n'a pas commencé : elle est là sans commencement, quoique en vertu d'un acte créateur. Sans doute, il y a eu un temps avant *le monde*, mais il n'y a pas eu de temps avant le temps, avant la création.

Elles ne sont donc pas déplacées et absurdes les questions suivantes : Qu'y avait-il avant le monde, abstraction faite de Dieu ? Que faisait Dieu avant le monde ? Tandis qu'il est absurde de demander : Qui avait-il avant la création, abstraction faite de Dieu ? Que faisait Dieu avant de créer ? En effet, avant le monde il y avait déjà le temps et l'espace, et avant de créer le monde, Dieu créa autre chose, savoir la matière pure, l'espace et le temps.

On le voit, de quelque bout qu'on la prenne, elle est insoutenable cette idée qui veut que Dieu ait commencé de créer dans le temps. *La création n'a pas de commencement*.

Cette idée du commencement de la création dans le temps serait aussi soutenable qu'elle l'est peu, elle entrerait encore en conflit avec la notion de Dieu. Si Dieu n'a pas toujours créé, sans commencement, il n'a donc été créateur *qu'à partir* d'un certain moment, l'attribut de créateur ne lui est plus essentiel, mais *accidentel*. En outre, Dieu n'est plus immuable, il s'est accompli un changement en lui, à partir du moment où il s'est mis à créer ; on le voit, par ce côté encore, l'idée d'un commencement de la création se montre inadmissible.

Mais la théorie de nos adversaires sauvegarde-t-elle au moins les intérêts qu'elle a en vue ? C'est le second point qu'il nous reste à examiner.

Si on rejette l'idée d'une création sans commencement, c'est

pour *exclure* toute pensée de nécessité naturelle ; on ne veut pas que Dieu ait subi en créant une simple nécessité naturelle : il doit avoir trouvé dans une décision libre, le motif de réaliser la pensée de la création, pensée qui d'ailleurs se présentait nécessairement à lui. L'intérêt qu'on se propose de sauvegarder est sans contredit respectable. Reste à savoir si le but est atteint. Voyons un peu. Finalement il ne peut s'être écoulé aucun *intervalle de temps* chez Dieu, ni entre la *pensée* de la création et la résolution de la réaliser, ni entre cette *résolution* et sa réalisation effective. Car enfin de tels intervalles de temps impliqueraient déjà *l'existence* du temps, qui aurait dû lui-même être créé par Dieu si vous voulez lui maintenir sérieusement son titre de Créateur, et cette production du temps par Dieu serait *déjà* une création. On le voit, bien loin d'exclure l'idée d'une nécessité de nature en Dieu, l'hypothèse d'un commencement de la création ne sert qu'à obscurcir l'idée de la liberté divine.

Ce n'est pas tout. D'après l'opinion générale, le sentiment religieux doit être profondément blessé par la pensée d'une création *sans commencement*. L'idée même de création paraît détruite : il semble que le monde cesse d'être sous la dépendance absolue de Dieu. L'idée que *l'être de la créature a eu un commencement* paraît généralement constituer le contenu, le *fond* même de la notion de création.

Mais c'est là une profonde illusion. En réalité, le trait fondamental et spécialement caractéristique de la notion de création, c'est l'idée que la créature a *la source* de son être exclusivement en Dieu ; qu'il est seul la *causalité absolue* de la créature. On comprend sans peine qu'aux yeux des esprits non philosophiques, en niant l'antériorité *chronologique* de Dieu, on paraisse nier sa priorité *logique* comme cause. Mais les hommes scientifiques doivent être à l'abri de pareilles illusions. Il n'est pas nécessaire que Dieu précède la créature dans *l'ordre des temps* pour la précéder à titre de *cause*. Sans doute, la matière pure (le temps et l'espace) est là à côté de Dieu sans avoir *jamais commencé*. Mais elle y est, expressément et uniquement comme *produite* par Dieu lui-même et non pas comme existant par

elle-même et en vertu d'une *autre* cause que la causalité divine. Et puis qu'est-ce donc qui a toujours été là, sans avoir jamais commencé d'être? C'est la matière *pure*, la créature primitive, dont Dieu se sert pour former le monde. Le monde, lui, *n'est donc pas* sans commencement, ni dans sa totalité, ni dans aucune de ses parties. Toutes les créatures qui se trouvent *en deçà* de la matière pure, c'est-à-dire de l'espace et du temps, ont un commencement dans l'espace et dans le temps; la matière pure, elle, n'a pas de commencement.

Au fait — et c'est ici un nouvel argument en faveur de notre thèse, — l'espace et le temps ne sauraient pas plus avoir de commencement que de fin. Leur notion même exclut ces représentations. Pour avoir un commencement et une fin, une limite, il faut *être* limité, former un *tout*, possédant un degré d'individualité. Une limite, c'est une négation, elle ne peut donc *s'attacher* qu'à quelque chose de positif. Or, le temps et l'espace sont négatifs et illimités: la fluidité absolue, le vide absolu.

Pour bien comprendre tout ceci, il est indispensable de se rappeler la distinction entre la création *en général*, et celle du monde *en particulier*. En ce moment, nous avons uniquement en vue l'activité créatrice de Dieu, et nous maintenons qu'elle ne peut avoir de commencement. Sans doute, c'est là un fait que nous sommes hors d'état de nous *représenter*, précisément parce que la représentation n'est de mise que dans la sphère du temps et de l'espace. Et ici il s'agirait de se représenter un acte créateur *antérieur* à l'espace et au temps, puisqu'il a pour effet de les produire! Mais si nous ne pouvons nous représenter cette création sans commencement, nous pouvons la *penser*, ainsi que nous pensons la vie de Dieu, comme un devenir sans commencement et sans fin.

A première vue, on sera tenté de dire qu'en établissant de pareils rapports entre Dieu et le monde, nous les *confondons* pour tomber dans le panthéisme. Si on veut bien y regarder de plus près, on reconnaîtra qu'il en est autrement. Toute notre conception repose sur une réelle *dualité* du monde et de Dieu, compatible avec leur unité (et non identité, confusion)

tout aussi réelle. Quand nous disons que Dieu *devient* monde, nous entendons son habitation dans le monde, son non-moi, dans un autre, dans quelque chose qui *n'est pas* Dieu ¹. Sans nous rapprocher en rien du panthéisme, nous admettons d'une part une immanence *progressive* de la personnalité divine dans l'univers (que la création *continue* a pour mission d'effectuer) sans exclure en rien la transcendance, l'existence de Dieu en dehors du monde. Ces deux vérités sont réclamées et par la notion de Dieu et par celle de la création. En effet, Dieu, en tant qu'essence pure (dans sa première phase), est éminemment transcendant, extra-mondain, et d'autre part Dieu, en tant que personne, ne se confondra jamais avec le monde, car la création qui doit effectuer cette immanence est infinie; bien que le Dieu personnel soit appelé à pénétrer toujours plus le monde, il n'arrivera jamais à y *habiter* d'une manière absolue; l'habitation demeurera toujours relative, jamais la *coïncidence* (qui pourrait faire craindre la confusion et l'identité) ne sera parfaite. Au surplus, rappelons-nous bien qu'il ne s'agit en tout ceci d'une immanence du Dieu personnel *que dans les esprits* et non dans le monde *matériel*.

Enfin il ne peut être question d'un *changement* en Dieu. Pendant tout le cours de la création permanente, Dieu demeure l'être absolu toujours identique à lui-même; ce qui change c'est l'*autre*, le monde, dans lequel Dieu habite de plus en plus.

5. ATTRIBUTS DE DIEU RELATIFS AU MONDE.

Le monde étant maintenant en formation, nous voyons apparaître une *nouvelle* classe d'attributs: Les attributs *transitifs* et *relatifs*, qui naissent des rapports de Dieu avec le monde. Voici l'idée la plus générale, commune à tous ces attributs. Conformément à son absoluté, Dieu ne peut prendre à l'égard du monde qu'une attitude exclusivement *active*, réceptive et spon-

¹ C'est bien ainsi que St. Paul paraît entendre la chose quand il dit: ἵνα ᾗ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Dans cette formule les πάντα dans lesquelles Dieu est τὰ πάντα, sont expressément distingués de Dieu qui est τὰ πάντα. Il est vrai que pour saisir des expressions de ce genre, il faut être en état de comprendre que les esprits (et eux seulement) peuvent être *les uns dans les autres*.

tanée, et non *passive*. L'idée de l'absolu exclut toute passivité, mais non la *réceptivité* qui est une perfection positive et une forme de l'activité elle-même. En d'autres termes, bien que Dieu soit éminemment actif, le monde peut aussi agir sur lui à certains égards.

En considérant successivement les deux termes du rapport (Dieu, le monde), nous obtiendrons les aspects divers que ces attributs rendent, expriment.

1^o Dieu, en tant qu'il est en rapport avec le monde, peut être envisagé : *a*) dans la *totalité de son être* ; ce qui nous donne les attributs essentiels ; *b*) dans *chacune* des déterminations immanentes qui le constituent ; nous avons alors les attributs *hypostatiques*, ceux qui relèvent de *chacune* des déterminations immanentes.

2^o Le monde, en tant qu'il est en rapport avec Dieu, peut être considéré : *a*) abstraction faite de son état *moral*, cela nous donne les attributs *non-moraux* ; *b*) il peut être considéré dans son état *moral*, en tant qu'être moral (savoir les esprits) ; nous obtenons alors les attributs *moraux*.

Au point de notre construction que nous avons atteint, il ne peut être question que des attributs *non-moraux*.

Si nous considérons le rapport de Dieu au monde de la manière la plus générale, nous ne découvrons qu'un seul attribut essentiel et négatif, savoir l'*infinité*. Le monde, lui, est éminemment fini. Toutefois Dieu n'est nullement affecté par ce trait caractéristique du fini avec lequel il entre en rapport. C'est là ce que nous exprimons en disant que Dieu est infini, qu'il possède l'attribut de l'infinité, c'est-à-dire *qu'il ne tombe pas sous la catégorie de la quantité*.

L'espace et le temps étant les deux formes *universelles* de l'existence finie, quand nous attribuons à Dieu l'*infinité*, nous entendons dire qu'il est au-dessus et en dehors de l'espace et du temps. Bien qu'il agisse et se manifeste dans l'espace, Dieu n'est pas limité par l'espace.

En vertu de son infinité, Dieu ne peut être représenté, devenir objet de représentation, ni pour ce qui est de son essence absolue, ni pour ce qui est de sa personne divine.

L'expression d'*infinité* est loin de rendre l'idée de Dieu d'une manière adéquate, comme on se l'imagine trop aisément. C'est la plus pauvre de toutes les désignations de Dieu (même quand on n'a en vue que sa première phase d'existence); l'absolu pur, divin et infini sont des expressions qui se rapportent *exclusivement* à des relations de temps. Sans doute, Dieu, comme infini, ne saurait être objet de notre représentation; mais ce n'est pas à dire que l'impossibilité de nous le représenter nous empêche de le connaître; d'ailleurs, quand le mathématicien veut former la notion de ligne, peu lui importe qu'il la conçoive comme limitée ou illimitée, d'une certaine longueur ou infinie. De même la circonstance que Dieu, à titre d'infini, ne saurait être objet de représentation, ne nous fait rien perdre de la notion, de la connaissance que nous en avons, par quelque autre moyen. Ce qui importe ici, c'est la *qualité* de l'objet à connaître; sa quantité, qui est d'ailleurs négative, n'a qu'une valeur subordonnée.

Les attributs relatifs *hypostatiques* se divisent en deux classes, suivant qu'ils appartiennent à la personnalité ou à la nature divines.

1° Nous considérons d'abord la *personnalité* divine : a) dans sa *totalité*, sans prendre séparément les deux éléments (intelligence et volonté) dont elle se compose. Le trait caractéristique et fondamental de la personnalité divine, dans ses rapports avec le *monde*, c'est l'amour, et un amour éminemment *actif*, qui est le principe de l'existence du monde. Pris en lui-même l'amour n'est pas un attribut, mais dès qu'il porte sur un objet *déjà existant*, il prend le caractère d'un attribut; il est alors appelé *bonté*. Dieu agit constamment sur le monde pour se l'assimiler : par bonté il se donne et se communique dans la mesure où le monde peut le recevoir.

Considérons maintenant d'une manière *spéciale* b) *chacun* des éléments de la personnalité divine, l'intelligence et la volonté.

En tant que conscience intelligente, personnalité intelligente, Dieu *connaît* le monde d'une manière absolue : il possède la *toute-science*. Tout ce qui se passe dans le monde à un moment quelconque de la durée et de l'espace a son retentissement dans

la conscience de Dieu, qui obtient ainsi conscience de tout ce qui se passe, qui sait tout ce qui se passe.

Mais ce qui se reflète ainsi dans la conscience de Dieu, le fait sous un *angle particulier*. Dieu ne voit pas chaque événement *isolément*, d'une manière exclusive, en lui-même et dans ses détails, mais aussi dans son rapport avec *le but* qu'il a lui-même marqué à l'univers. En considérant ainsi les faits sous le point de vue téléologique, il choisit les moyens les plus propres à atteindre le but qu'il a assigné au monde. C'est en cela que consiste la *souveraine sagesse* de Dieu, qui est le complément de sa toute-puissance. Dans sa toute-science Dieu est *réceptif* ; la souveraine sagesse désigne le côté *spontané* de la science divine.

Nous passons maintenant de la toute-science de Dieu à sa toute-puissance, la souveraine sagesse servant de transition.

La toute-puissance relève de la volonté. C'est l'*activité absolue de la volonté divine dans ses rapports avec le monde*. En chacun de ses points, et à chaque instant, le monde est soumis à la volonté divine qui le gouverne et le dirige de façon à ce qu'il se rapproche constamment de son but. En un mot, la volonté divine embrasse et pénètre le monde.

2° Il est aussi un attribut se rapportant à la *nature divine* et exprimant son activité absolue dans ses rapports avec le monde. L'organisme divin absolu, conçu comme absolument agissant sur le monde, à chaque moment et sur chaque point, nous donne la *toute-présence* (omnis præsentia operativa). Cette toute-présence étant éminemment active et effective, un organe de la personnalité divine n'est au fond que la toute-science et la toute-puissance devenues concrètes. Enfin, la toute-science (la souveraine sagesse), la toute-puissance et la toute-présence de Dieu sont des manifestations générales de la bonté. Dieu manifeste et exerce sa bonté en prêtant une attention sympathique à tout ce qui se passe dans le monde et en agissant sur lui. Voilà comment il se communique au monde et se l'assimile.

6. GOUVERNEMENT DIVIN OU PROVIDENCE.

L'activité créatrice portant sur le monde *déjà existant*, mais inachevé, s'appelle *le gouvernement divin ou la Providence*. Dieu gouverne le monde au moyen des attributs que nous venons de signaler dans ce moment même. La Providence est purement et simplement, ni plus ni moins, leur *mise en œuvre*. Dès que le monde existe, il se conserve, en se développant sans cesse par le simple déploiement de ce qu'il contient. Seulement Dieu, par suite même de ses rapports constants avec le monde, règle et détermine sans cesse son développement, de manière à ce qu'il réalise le *but* qu'il lui a assigné.

On le voit, le gouvernement du monde n'est qu'une *forme spéciale* de l'activité créatrice. Ce n'est pas ainsi qu'on entend ordinairement la chose. On a l'habitude d'intercaler le dogme de la *conservation* des créatures entre la doctrine de la création et celle du gouvernement du monde. Ce chapitre doit disparaître de la dogmatique.

Il est impossible de concilier cette idée de la conservation du monde et des créatures avec celle de la création et du gouvernement divin.

Ainsi, dès que, contraint par la raison, on admet que la création n'a pas commencé, on voit qu'elle se *confond* avec la conservation. Il est également impossible de concilier la conservation avec le *gouvernement* du monde. On ne peut tracer des limites *précises* entre les deux. Le monde, en effet, ne se conserve pas en *persistant* dans le même état; son existence consiste à se développer et à *changer continuellement*. Or, en quoi consiste ce développement? A être développé par Dieu, c'est-à-dire *gouverné* par lui.

Et puis, quel est le rapport entre Dieu et le monde qui est impliqué par cette doctrine de la conservation? Dès qu'on voit en elle une activité *positive* par laquelle Dieu soutiendrait les créatures, qui sans cela rentreraient dans le néant, cela suppose que la créature est privée de toute *subsistance propre*, qu'elle n'a en elle aucun principe lui permettant de persévérer

dans l'être. On risque donc de ne considérer le monde que comme une simple *apparence*, un phénomène passager, un *mode* de la substance ou de la volonté de l'être absolu. Et c'est bien ce qui a lieu lorsque la conservation est présentée comme une « *création continuelle*. » Pourquoi le monde a-t-il besoin d'être créé sans cesse? C'est évidemment parce que Dieu n'a pas créé de véritables *êtres* consistants, mais de pures ombres chinoises, des fantômes. Alors il n'y a plus aucune *connexité* entre l'existence actuelle du monde et son existence passée ou future : à chaque instant de la durée, le monde est *de nouveau* créé par Dieu. Il n'y a par conséquent aucun vrai rapport de *causalité* entre les diverses parties du monde. On comprend que les sciences naturelles protestent de toute leur force contre une pareille conception.

Toutefois, il y a quelque chose de vrai dans cette doctrine. En présentant la conservation du monde comme une création continuelle, on avoue implicitement que le monde, déjà créé, doit être encore l'objet de l'activité divine et que cette activité est éminemment *créatrice*. Remarquons néanmoins que cette activité portant sur le monde déjà créé, n'est pas une *conservation*, mais un *gouvernement* du monde. Le sentiment religieux n'exige nullement que nous concevions les rapports de Dieu et du monde, de façon à *enlever* à celui-ci toute substantialité, comme le font les théologiens, qui nous parlent d'une conservation, d'une création continue. L'absolue dépendance du monde à l'égard de Dieu n'exclut pas une indépendance *relative* des choses créées. Pour que la dépendance absolue soit sauvegardée, il suffit que Dieu, dans chaque moment de la durée, ait en son pouvoir chaque partie de ce monde qui existe d'ailleurs *pour lui-même*. Et la chose a lieu en effet au moyen de sa toute-science et de sa toute-puissance.

Le monde possède donc à nos yeux une existence *réelle*; ce qui ne l'empêche pas d'être *relativement* périssable, en tant que *matériel*, non encore spirituel. La créature n'est pas périssable et soumise à la vérité par le seul fait qu'elle est *finie*, mais uniquement en tant que *matérielle*. Une fois *complète*, c'est-à-dire devenue réellement spirituelle, la créature est impéris-

sable ; elle possède la vie en elle-même, *quoiqu'elle* doit toujours demeurer finie. Dès l'instant où elle devient spirituelle, elle reçoit une *partie* de l'être de Dieu et par conséquent elle n'a plus besoin d'être *spécialement* conservée par lui.

Il y a plus encore. Même en la considérant comme matérielle, la créature n'est que *relativement* périssable. Sans doute, l'œil le plus distrait remarquera la vanité de tout ce qui est matériel. En effet, le monde matériel, dans sa totalité, ne se conserve que par la naissance et par la mort des êtres particuliers. Mais la production et la destruction de ces êtres particuliers constitue la *vie même* du monde matériel. Les êtres particuliers et l'ensemble se soutiennent *réciiproquement* comme dans tout organisme. La création a fait du monde matériel une nature, c'est-à-dire, un être qui renaît continuellement de lui-même, un organisme vivant comprenant la totalité des créatures matérielles. Le monde est un organisme dynamico-mécanique qui se maintient lui-même. Il n'est donc pas nécessaire que Dieu intervienne comme *cause* pour le maintenir en existence.

D'autre part, considérée comme totalité, la nature matérielle n'est que *relativement* impérissable : n'existant que comme *moyen* pour concourir à la formation du monde spirituel, elle doit durer aussi longtemps qu'elle *concourt* à cette fin et s'anéantir ensuite d'elle-même. Or, comme Dieu ne se propose rien d'autre que cette destruction de ce monde matériel, qui doit être élevé à une plus haute puissance, il n'y a pas lieu pour lui à *l'empêcher*. En outre, il n'est nullement nécessaire que Dieu *intervienne* pour maintenir le monde dans cette persistance relative jusqu'à ce qu'il ait servi au but en vue duquel il a été créé, car une telle idée impliquerait que la nature matérielle est une œuvre *manquée*, sortie des mains du Créateur, dépourvue de ce qui était nécessaire pour réaliser les fins auxquelles il la destinait.

Quand nous prenons ainsi le monde dans sa totalité, il n'y a pas lieu à parler d'une activité *conservatrice* de Dieu. Mais cela ne veut pas dire qu'il ait *abandonné* l'univers à lui-même après l'avoir créé. Seulement son activité s'exerce, non pas pour conserver, mais pour *gouverner*. Nous nous élevons donc contre la doctrine traditionnelle de la conservation du monde par

Dieu, mais non pas contre *toute idée* de conservation. L'homme religieux se sent forcé d'expliquer sa propre continuité, sa persistance par la causalité divine *directe*. Le prolongement de notre existence *matérielle* dépend uniquement de la libre volonté de Dieu.

Toutefois cela ne s'applique qu'à l'existence *physique*. Car en tant qu'immortel, l'homme n'a pas besoin d'une intervention de Dieu pour lui prolonger l'existence. Dieu n'aurait pas même le pouvoir de le *détruire*. Ensuite, cette conservation ne porte que sur les êtres *individuels*, et non sur la totalité de la nature. De plus, ce n'est qu'en tant que matériels *encore*, non spirituels, que les individus sont conservés par Dieu. A chaque moment de la durée, Dieu est parfaitement libre de prolonger ou de supprimer l'existence des individus, sans exception aucune, en tant que matériels *encore*.

On dira sans doute que les lois de la nature fixent à l'existence matérielle des êtres individuels des limites *déterminées* et *infranchissables*. Il semble donc que l'homme religieux ait tort d'attribuer le *prolongement* ou la *cessation* de son existence matérielle à la causalité divine directe et toujours libre. Il suffit de se rappeler que ces lois de la nature ne sont jamais *abandonnées à elles-mêmes* ; Dieu ne cesse de les tenir *en sa puissance* ; elles sont ainsi *simples* et *élastiques* : Dieu peut s'en servir pour amener, à chaque moment et d'une manière infaillible, la mort de tel individu en tant que *matériel*. Pour achever d'expliquer notre pensée, ajoutons qu'aucun être matériel particulier n'est *indispensable* à Dieu pour la réalisation de ses fins. Il est parfaitement légitime le sentiment que notre existence, en tant qu'être matériel, dépend *exclusivement* de Dieu. C'est bien lui qui fait mourir et qui fait vivre. Dieu conserve ses créatures aussi longtemps qu'elles sont matérielles, en ce qu'il leur laisse, par un effet de sa bonté et de sa miséricorde, la vie qu'il pourrait leur ôter à chaque instant. Pour ce qui est de l'ensemble du monde, Dieu est loin de l'abandonner à lui-même : il est partout et toujours présent par son activité. Toutefois, cette activité ne consiste pas à conserver le monde, mais à le gouverner.

7. PLAN DU MONDE.

Mais, pour gouverner le monde, Dieu doit avoir un *plan* en vue duquel il le dirige. Par la pensée, Dieu voit donc le monde d'abord tel qu'il *doit* être, c'est-à-dire dans son état définitif, et ensuite le *chemin* qu'en vertu d'une nécessité intérieure il doit parcourir pour atteindre ce terme; enfin, comme ce plan est logiquement antérieur à l'existence du monde, Dieu le forme *a priori*: c'est une construction spéculative ayant Dieu pour auteur.

Remarquons ici que la spéculation divine ne porte pas sur les *détails* des choses particulières, contingentes, accidentelles. Elle ne nous donne qu'une conception *générale* et *abstraite*; non pas un tableau *achevé*, mais une simple *esquisse*. Le plan du monde, tel que Dieu le pense, est abstrait et vide, une simple formule algébrique, qu'il se réserve de rendre concrète et de remplir au moyen de son gouvernement. Néanmoins, ce sont les créatures qui, par leur *libre* développement, fournissent à Dieu les *matériaux* dont il se sert pour remplir sa formule et rendre concret son plan général et abstrait: la mise en œuvre est seule réservée au gouvernement divin. Le gouvernement de l'univers n'est tout simplement que l'exercice de ses attributs relatifs. Grâce à eux, il *dirige* le jeu des activités relativement indépendantes, particulièrement des personnes, de telle façon qu'elles servent à la réalisation de son plan éternel, que sa conception du monde aille se réalisant toujours *mieux*, et cela d'une manière *infaillible*.

Le plan de l'univers est donc arrêté d'une manière *immuable*. Comment en serait-il autrement, puisqu'il repose sur une nécessité logique, qu'il n'est que l'épanouissement concret de l'idée même du monde? Tout ce qui est contenu dans le plan éternel de l'univers est donc absolument *prédéterminé*. Rappelons toutefois que le plan de l'univers est éminemment abstrait et vide. Or il n'y a de prédéterminé que ce qui *rentre* dans cette esquisse tout à fait générale. Ainsi le *but*, le terme est définitivement arrêté et doit être infailliblement atteint: les phases

diverses, les degrés nécessaires que ce développement doit parcourir sont aussi définitivement arrêtés, mais c'est là tout. *Les résolutions des êtres libres et raisonnables ne sont pas prédéterminées* ; c'est par leur développement moral, libre par conséquent, qu'elles doivent concourir à réaliser les desseins de Dieu en achevant la création. Toute la liberté nécessaire est *laissée* aux créatures, sans que son usage puisse *contrarier* la réalisation du plan de l'univers. C'est le gouvernement du monde qui se charge de prévenir tout échec. Pour si arbitraire que soit la détermination des diverses créatures libres, Dieu ne cesse cependant de *dominer* le désordre et la confusion qui peuvent en résulter ; de sorte que pour lui il ne peut arriver rien d'inattendu, de surprenant. Grâce à sa toute-science, il *voit* à chaque instant parfaitement clair dans ce dédale ; au moyen de sa souveraine sagesse, il *sait* ce qu'il faut faire, et par sa toute-puissance il *prend* les mesures nécessaires pour que, quoi qu'il arrive, le but assigné au monde soit infailliblement *atteint*. Malgré sa liberté relative incontestable, la créature intelligente ne cesse pas un instant d'être au pouvoir de Dieu. La *résultante* du jeu de toutes les personnalités libres, l'ensemble est voulu par lui, *prévu* ; c'est son œuvre. En effet, si tel événement particulier dépend de telle ou telle personnalité libre, l'ensemble des événements, le cours des affaires du monde, dans chaque moment donné, dépend de la *connexion* de tous ces faits particuliers. Or cette rencontre, cette connexion, qui nous apparaît comme un hasard, n'est au fond que l'œuvre de Dieu, la résultante de son gouvernement. En vertu de sa souveraine sagesse, Dieu a éternellement arrêté le plan du monde de telle façon qu'il se réalise infailliblement sans porter atteinte ni à sa propre liberté, ni à celle des êtres moraux.

8. LA PORTÉE DE LA PRESCIENCE DIVINE.

Cette manière de concevoir le gouvernement divin ne peut soulever qu'une seule objection. Elle porte surtout sur les actions des êtres personnels qui doivent, en tout état de cause, être morales, libres. Dès l'instant où le gouvernement du monde

se propose la réalisation d'un plan arrêté, impliquant à son tour que Dieu a prédéterminé le cours du développement du monde, il semble qu'il n'y a plus de place pour la *libre* détermination des êtres personnels. Il y a plus encore. Cette prédétermination divine *exclut* également la *possibilité* de toute détermination libre effective chez les êtres raisonnables. Et dès l'instant où on a *connaissance* du fait de cette prédétermination, il devient psychologiquement impossible de prendre aucune détermination libre. Car enfin qui est-ce qui voudra faire des efforts pour rien, se battre les flancs en se disant clairement que la chose est inutile, tout étant définitivement *arrêté* d'avance ?

Voici comment on prétend échapper ordinairement à ce fatalisme. Dieu, dit-on, a prévu les actions des créatures, mais il les a prévues comme *libres* et il a arrêté son plan en conséquence. — Mais la difficulté ne fait qu'augmenter. D'abord le terme lui-même de prescience est défectueux. La pensée *a priori*, la spéculation peut seule devancer, prévoir la réalité, et elle ne porte que sur le *nécessaire* et non sur le contingent qui dépend du libre arbitre. Ensuite on ne sacrifie pas seulement la liberté de l'homme, mais encore celle de Dieu ; on le place sous la dépendance absolue de ses créatures. *Dieu ne saurait prévoir les actions d'un agent moral en voie de développement sans que la liberté de celui-ci soit sacrifiée.* En effet, sa liberté est une liberté de *choix* ; elle implique un certain degré d'arbitraire, comme l'indique le mot *libre arbitre*. C'est seulement lorsque l'homme est parvenu au terme de son développement moral que chez lui la liberté se confond avec la nécessité. Les actions d'un saint pourraient être prévues infailliblement, mais non celles d'un pécheur qui n'a pas encore atteint le but. Un homme (encore pécheur) n'est libre qu'à condition de pouvoir se dire ; dans tel cas donné j'aurais pu agir autrement que je n'ai fait. Or, dès l'instant où Dieu connaît à *l'avance* d'une manière infaillible les actions d'un homme, il faut qu'elles soient absolument *certaines*. Mais elles ne peuvent être certaines qu'à condition d'être *déterminées* par Dieu qui devient ainsi l'auteur du mal et enlève toute liberté à la créature. *Dès l'instant où une*

chose est certaine pour Dieu, sa réalisation ne saurait plus dépendre du libre choix de l'individu. Dieu ne saurait prévoir infailliblement les actions des créatures libres et les prédéterminer par cela même.

Ici on se récrie en disant : Dieu prévoit les actes libres *comme* libres. Mais il s'agit précisément de savoir si les actes libres d'un être moralement imparfait peuvent être prévus d'une manière infaillible sans *cesser par le fait même d'être libres*. On se borne à *poser* la question qu'on prétend résoudre. Cette formule se contredit elle-même. Ce qui est libre, ce qui dépend des décisions d'une *créature faillible ne saurait être objet d'aucune prévision infaillible*, pas même de celle de Dieu. C'est là ce que Julius Müller reconnaît en partie. « J'aurais beau, dit-il, connaître exactement tous les éléments de la situation dans laquelle mon semblable va se trouver, je ne pourrais jamais prévoir avec *certitude* la conduite qu'il tiendra. Il est libre en effet ; il pourra puiser des résolutions inattendues à la source toujours ouverte de la liberté. » C'est fort bien ; la notion du libre arbitre prise au sérieux n'implique pas moins que cela. Mais pourquoi s'arrêter à moitié chemin ? Pourquoi ne pas appliquer à la science *divine* ce qui est dit ici de la connaissance humaine, supposée *parfaite* ?

Est-ce à dire que les actions des hommes ne puissent être l'objet d'aucune prévision, conjecture, soit de la part de leurs semblables, soit de la part de Dieu ? Nullement ! La présomption, la conjecture pourra être d'autant plus forte qu'on connaîtra mieux les circonstances de l'agent et que son caractère sera plus *formé*. Mais on ne pourra jamais s'élever qu'à des présomptions : ce que nous contestons uniquement, c'est que des actions d'agents moraux puissent être prévues d'une manière *infaillible* et cependant demeurer *libres*.

Vous arrivez à un étrange résultat, reprend Müller. Comme l'homme prévoit les actions de ses semblables avec une vraisemblance plus ou moins grande, Dieu ne saurait faire moins. Il sera donc, faute de prescience absolue, réduit à conjecturer. Il fera des conjectures et pourra par fois se tromper. — Et pourquoi Dieu ne ferait-il pas des conjectures sur l'usage que

ses créatures feront de leur liberté ? La conjecture n'implique pas nécessairement imperfection. Dieu peut donc conjecturer sans être exposé à se tromper. D'abord ses conjectures, à lui, sont fondées sur une connaissance exacte de *tous* les motifs qui, dans un cas donné, peuvent agir sur un être moral ; ensuite il leur attribue, ni plus ni moins sans exagération aucune, le degré de vraisemblance qui leur appartient. En ne tenant le vraisemblable que pour *vraisemblable*, il ne saurait s'exposer à l'erreur et se préparer des déceptions. Bien loin d'être en elle-même défectueuse, la conjecture devient la forme *véritable* et parfaite de la connaissance lorsqu'elle porte sur des objets qui, par suite de leur nature même, ne sauraient être connus *autrement*. Dieu sait à merveille qu'il ne peut connaître à l'avance les actions des créatures libres parce que cela serait contradictoire. Et c'est là justement ce qui constitue la *perfection* de sa connaissance. Il y a place dans l'intelligence divine pour une *savante ignorance* sans laquelle sa science ne serait pas absolue.

Mais à ce compte-là, objecte encore Müller, il faudra admettre que la connaissance de Dieu *s'accroît* avec le temps, par suite des libres déterminations de la créature ? — Certainement ! C'est ainsi que l'entendent Weisse, Dorner, Martensen, Chalybeus et la plupart des écrivains qui ont traité le sujet sans tomber dans le déterminisme.

On insiste cependant. On prétend montrer que Dieu peut prévoir *infailliblement* les actions des êtres moraux *sans* les prédéterminer par cela même. A proprement parler, dit-on, il ne prévoit pas, il *voit* les actions de ses créatures. Pour lui il n'y a ni passé ni avenir ; tous les temps sont devant ses yeux comme un présent éternel et immuable. Mais ce n'est pas là lever la difficulté. En effet : 1° On ne voit pas comment Dieu peut se soustraire à la loi du temps, dans ce cas-si, car dès l'instant où il crée le temps, et où il crée dans le temps, il faut bien que le temps existe pour lui. Il a beau être en dehors du temps et de l'espace, il doit *agir dans* l'espace et connaître dans le temps. En d'autres termes il faut bien qu'il connaisse les choses temporelles *temporellement*. Ce qui est passé est passé pour lui, il ne

peut pas faire que cela n'ait pas été ; ce qui est futur est futur aussi pour lui. Dire que le temps n'existe pas pour Dieu, c'est dire qu'il n'est qu'une *apparence*. 2° Mais supposons que Dieu puisse se soustraire à la loi du temps ; supposons qu'il voie les choses de toute éternité. Cette intuition éternelle ne pourra s'effectuer qu'au moyen de la pensée pure, de la pensée spéculative, car autrement elle ne serait qu'un vain mot. Et il demeure toujours certain que les actions libres des agents moraux ne sauraient être prévues d'une manière *infaillible*.

Arrivons maintenant à l'objection favorite des défenseurs de la prescience absolue. Ils répètent tous depuis Augustin, que Dieu n'est pas Dieu, s'il ne prévoit pas toutes les choses futures. Mais la toute-science de Dieu consiste à connaître *ce qui peut être connu*, comme sa puissance absolue consiste à pouvoir ce qui est *possible*, et non ce qui est impossible d'après la nature des choses. Si la puissance de Dieu n'est pas limitée par le fait qu'elle ne peut supprimer le passé, sa toute-science n'est pas limitée quand on lui refuse la faculté de savoir ce qui par *sa nature même*, ne saurait être su. Or les actions des créatures sont justement dans ce cas. Etant par leur nature indéterminées, elles ne sauraient être l'objet d'une connaissance infaillible, *déterminée*. En un mot on ne porte aucune atteinte à la toute-puissance et à la souveraine science lorsqu'on dit, que Dieu ne peut ni ne sait les choses qui ne sauraient être objets de sa toute-puissance et de sa science absolue.

Au fait cette prescience absolue qu'on réclame pour Dieu, introduirait un élément d'erreur dans sa connaissance. La vérité ne consiste-t-elle pas dans la conformité de la pensée avec son objet ? Dès l'instant donc où Dieu connaîtrait comme *certain* ce qui n'est en soi que possible ou probable (les actions futures d'êtres libres), sa connaissance ne serait plus d'une vérité objective irréprochable.

Il y a plus. En essayant de résoudre la difficulté par un appel à la toute-science de Dieu, on arrive inmanquablement à nier sa liberté. La chose a lieu de deux manières. D'abord, si de toute éternité Dieu voit tout comme absolument déterminé, il en résulte que de toute éternité, tout est absolument déter-

miné, *nécessaire*. On ne manquera pas de répliquer que c'est justement *par* Dieu, que tout a été déterminé de toute éternité. Mais sa liberté n'est pas sauvée. Il se trouve, en dernière analyse que Dieu a de toute éternité abdiqué en faveur de la nécessité absolue, qu'il courbe la tête devant le destin qu'il a lui-même placé sur le trône de l'univers. En second lieu, du moment où par liberté on entend la faculté de choisir entre des déterminations opposées, et du moment où on prétend que Dieu a prévu le résultat de ce choix pour en tenir compte dans son plan de l'univers, la pensée et la volonté de Dieu se trouvent *dépendre* de l'arbitraire des créatures libres. C'est l'homme qui est libre et non plus Dieu ! Comme chaque libre détermination de chaque agent moral devait produire toute une suite d'actions et de réactions, et influencer ainsi sur le cours général des événements, Dieu a dû modifier et retoucher son plan en mille façons diverses afin de s'accommoder aux caprices futurs de ses créatures. Qui n'a entendu à satiété exprimer cette formule dans le langage populaire : ce n'est pas parce que Dieu a prévu ton action que tu l'as commise ; mais c'est parce que Dieu a prévu que ta liberté se prononcerait dans tel ou tel sens, qu'il a fait entrer ton action dans son plan divin. Voilà comment les défenseurs de la prescience absolue, en s'efforçant de protéger le caractère absolu de Dieu contre un danger imaginaire, arrivent à le sacrifier.

Toute cette conception prête à Dieu l'attitude d'un contemplateur ennuyé, en face du développement du monde et de son histoire. Au fait, Dieu n'intervient plus dans l'histoire. Tout le cours des événements de ce monde, n'est plus que la reproduction nécessaire de la volonté divine. Dieu a échangé son rôle de gouverneur de l'univers, dirigeant le grand drame de la liberté, contre celui de spectateur *passif* de tous les événements qu'il a de toute éternité prévus et prédéterminés.

Nous l'avons suffisamment fait voir, il est impossible de mettre d'accord la prescience absolue de Dieu avec la liberté de l'homme. Il faut donc faire fléchir la liberté humaine ou avouer que le plan divin ne saurait être arrêté aussi *infailliblement* et *défnitivement* que le prétendent nos contradicteurs. On ne peut

rien enlever à la première, sans la sacrifier entièrement, tandis qu'il est très permis d'admettre au sujet de la prescience les réserves déjà indiquées. Le sentiment religieux immédiat nous impose à son tour cette solution. En dehors d'elle, en effet, la prière devient absurde et religieusement inexcusable. L'homme pieux pleinement et immédiatement convaincu que la prière proprement dite est une réalité, repoussera et devra repousser avec une sainte hardiesse, quand bien même il serait hors d'état de réfuter les arguments des savants, toute conception du gouvernement de l'univers qui ne lui fait pas de place, c'est-à-dire qui exclut la possibilité pour l'homme d'exercer une influence *effective* sur la volonté de Dieu et la direction qu'il imprime aux événements.

Dès l'instant où Dieu gouverne l'univers, il n'y a place ni pour la fatalité, ni pour le hasard. Nous leur substituons la raison et la liberté absolues qui, dans leur parfaite unité, constituent le principe dirigeant tout le cours des choses humaines. Qu'appelons-nous hasard? Les faits pour lesquels nous sommes *hors d'état* de trouver une cause intelligente dans les limites de notre monde. Mais par cela même nous sommes obligés de les *rapporter* exclusivement et immédiatement à la causalité divine. C'est donc dans les événements attribués au hasard que le gouvernement divin se manifeste de la façon la plus immédiate.

B. CONSTRUCTION DU MONDE.

1^o POINT DE DÉPART OU CRÉATION PRIMITIVE : MATIÈRE.

(Temps et espace.)

La création primitive n'est autre que ce *non-moi* de Dieu, duquel Dieu, par *cela seul* qu'il se pense et se pose comme moi, conçoit l'idée et la possibilité et qu'il pose ensuite et réalise en vue de le rendre semblable à lui-même. Quelle sera l'essence de ce *non-moi* de Dieu? Elle ne peut être qu'exclusivement négative ou privative, puisque ce *non-moi* est la négation même de tout ce qu'est Dieu. En un point cependant il diffère du néant,

par le fait d'être *pensé* et *posé* par Dieu. Or Dieu, dans sa seconde phase d'existence, le Dieu actuel étant esprit, le *non-moi* de Dieu doit être le contraire de l'esprit, c'est-à-dire *exclusivement* matière, matière *pure*.

La matière n'est donc ni *saisissable*, ni *représentable*. Ce n'est point une substance qui remplirait l'espace et qui posséderait certains attributs comme la pesanteur, la solidité, mais exclusivement le vide, le néant conçu et posé, en un mot le *non-moi* de Dieu, la négation des attributs divers qui constituent l'absoluité divine.

Comme la matière n'est le *non-moi* de Dieu qu'au sens *négatif* et *privatif*, elle n'est pas mauvaise *en soi*. Elle est cependant, l'*occasion* et la *possibilité* du mal qui se réalise dès que le *non-moi* de Dieu, ce qui n'est pas Dieu, s'affirme dans une création personnelle et devient ainsi le contraire *positif* de Dieu¹.

Néanmoins c'est bien par la création de la matière que Dieu doit *commencer* son œuvre. En effet, pour que la créature demeure à tout jamais *distincte* de Dieu, même quand elle sera semblable à lui, il faut bien qu'elle soit formée d'un élément différent de Dieu. Qu'on ne crie pas au dualisme, car ce serait oublier que la matière n'est qu'une créature (primitive, à la vérité, puisqu'elle n'a pas de commencement), produite par un acte de l'absolue liberté divine.

Deux raisons nous obligent à concevoir la matière comme *infinie*. D'abord pour que Dieu pensât et posât son *non-moi*, comme *limité* d'une façon quelconque, il faudrait que son propre être à lui, indépendamment de tout rapport avec les créatures, renfermât l'*infinité*, rentrât dans la catégorie de la *quantité*. En second lieu, pour concevoir la matière pure comme finie, il faudrait la mettre en contradiction avec sa propre *notion*. Pour être fini il faut en effet *être*, en tout premier lieu; or la matière est le non-être, le néant pur. De plus, la matière étant le non-être, toute limitation serait une *limitation* du néant, c'est-à-dire donc une *affirmation* relative à l'être, ce qui encore

¹ L'expression contraire de Dieu désigne le contraire *positif*, tandis que le contraire exclusivement négatif est appelé le contradictoire de Dieu. La matière n'est que le non-moi de Dieu, son contradictoire et non son contraire (positif).

renverserait sa notion. Du reste, un néant ou non-être qui ne le serait que relativement ne pourrait être l'antitype *pur et simple* de l'être absolu. Une raison logique nous a déjà obligés de reconnaître que la création divine est infinie ; nous trouvons maintenant la cause réelle de ce même fait dans l'infinité de la matière.

Au fait pour avoir une idée claire de la matière, il faut bien fixer le regard sur son contraire, l'esprit. Celui-ci n'est-il pas la synthèse, l'union intime, de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'existence ? La matière sera donc la synthèse (pensée et posée) de la négation absolue de l'idée et de la négation du réel.

Examinons séparément ces deux ingrédients qui la constituent. Nous avons d'abord la notion d'une chose qui n'est absolument pas idéale ou intelligible, si bien que pour la penser, il faut écarter tout concept *de chose*, pensée et déterminée, tout concept de chose, et ne plus garder que la forme vide de tout contenu, le cadre abstrait et vide de l'existence déterminée, en un mot l'*espace*, absolument vide, le *lieu* de toutes choses qui n'est pas lui-même une chose, mais la figure, la figure primitive, le point mathématique, la figure sans étendue, et par conséquent, l'indifférence même à l'égard des dimensions de l'espace.

Passons au second ingrédient. La matière est enfin une existence qui, bien que pensée et posée, est la négation du *réel* ; une existence nulle se détruisant et se niant elle-même, tout en s'affirmant ; une existence dépourvue de toute réalité, la forme abstraite et vide de l'existence réelle ; un être qui n'est pas, en un mot le *temps*, dont toute l'existence consiste à se détruire constamment lui-même.

L'espace et le temps, éléments constitutifs de la matière, ne sauraient être des *objets* de représentation ; mais ils sont l'unique moyen de nous représenter les choses, le cadre dans lequel elles doivent nécessairement nous apparaître, de là le caractère aprioristique de ces notions d'espace et de temps et des sciences qui s'en occupent, la géométrie (science des figures et de l'espace), et l'arithmétique (science des nombres).

Il faut concevoir l'espace et le temps, infinis, comme la matière qu'ils constituent. Comme elle, enfin, ils sont *divisés* : dans l'espace, les parties *coexistent* les unes à côté des autres ; dans le temps, elles se *succèdent* les unes aux autres.

Toutefois l'espace infini et le temps infini sont réunis dans la matière pure, qui est leur synthèse. Seulement cette unité est *immédiate*, leur indifférence ; par conséquent l'unité n'est pas encore vraie, absolue, le procès dialectique qui doit amener leur pénétration réciproque (après les avoir séparées et distinguées), leur (*Vermittelung*) *médiatisation* n'ayant pas encore eu lieu.

Pour tout résumer, la créature primitive, c'est-à-dire la matière pure, l'indifférence du temps infini et de l'espace infini constitue les *éons* dont il est dit : « Par la foi, nous savons que les éons ont été rangés par la parole de Dieu ; de sorte que les choses qui se voient n'ont pas été faites des choses qui apparaissent. » (Héb. XI, 3 et I, 2.) Le temps et l'espace ne sont absolument pas des choses qui se voient, représentables, et c'est d'eux cependant qu'ont été faites toutes les choses qui apparaissent, le monde phénoménal. Il ne saurait être question d'un monde d'éons, puisque les éons (espace et temps) ne sont pas encore des mondes. Par les éons il faut entendre, non pas une sphère spéciale du monde, mais l'espace et le temps absolus, cadre dans lequel se meut le monde infini des choses finies.

2. SÉRIE ASCENDANTE DES CRÉATURES.

La matière pure, immédiatement posée par l'acte absolu de Dieu, ne saurait encore nous donner une nature. Mais, à partir de la création de l'espace et du temps, Dieu n'agit plus d'une manière absolue et inconditionnelle : il doit compter avec cette créature primitive qu'il a créée. Son activité créatrice portera donc à l'avenir sur un objet déjà *donné* qu'elle modifiera et déterminera de manière à en faire *provenir* ce qui n'existe pas encore.

De là un *double* caractère de cette évolution créatrice. Comme c'est en dirigeant sa pensée et son activité sur les créatures

déjà existantes que Dieu en crée de nouvelles, il y a un enchaînement *continu* entre les créatures qui se succèdent. Nous nous élevons par une série non interrompue de degrés, qui s'engendrent les uns les autres depuis la matière pure (temps et espace) jusqu'à la créature semblable à Dieu. Voilà pourquoi il est permis de parler d'un organisme, d'une nature, soit dans la totalité de l'univers, soit dans une sphère particulière. L'univers est un immense organisme qui comprend celui de toutes les sphères spéciales.

Il va sans dire que c'est dans les cadres de l'espace et du temps que cette évolution créatrice s'accomplit. L'acte créateur primitif est *en dehors* du temps et de l'espace, puisqu'il a pour effet de produire le temps et l'espace. Mais dès que ceux-ci (la matière primitive) existent, Dieu ne peut faire autrement qu'en tenir compte. Tout en demeurant lui-même *en dehors* du temps et de l'espace, il crée dorénavant *dans* le temps et *dans* l'espace. Car comment l'espace et le temps pourraient-ils exister réellement et être pour Dieu nuls et non venus ?

Assistons maintenant aux opérations *psychologiques* qui s'accomplissent en Dieu chaque fois qu'il produit une créature nouvelle. Son intelligence et sa volonté entrent en jeu.

C'est d'abord la première qui fonctionne. Dieu, pour créer une nouvelle créature au moyen de celle qui lui est immédiatement antérieure, commence par *penser* celle-ci. Cela ne veut pas dire qu'il en *cherche* la notion (puisque'il l'a déjà réalisée), mais il en fait l'objet de sa *réflexion*. Voici ce qui arrive.

a) L'intelligence divine analyse cette notion ; c'est-à-dire Dieu distingue clairement les éléments intellectuels que cette notion renferme à l'état d'unité *immédiate* ou de simple indifférence. Ce n'est encore là que le côté *négatif* de la réflexion, il faut une fonction positive :

b) L'intelligence divine *rapproche* les notions qu'elle a isolées par l'analyse : elle les combine en les *modifiant* et en *déterminant* les unes par les autres. De là des notions nouvelles exprimant les déterminations *possibles* de la créature. Elles seront nécessairement plus *riches* que les précédentes, et par conséquent d'un ordre *supérieur*.

c) Les nouvelles déterminations possibles de la créature dont Dieu vient de concevoir la notion ne sauraient demeurer *isolées* dans son entendement. Penser en effet c'est *comprendre*. Dieu donc dans le moment même où il conçoit les notions les *réunit* dans la pensée d'une manière immédiate. C'est ainsi qu'il forme la notion d'une créature *nouvelle*, supérieure à celles qui existent, puisqu'elle *serait* douée de propriétés plus riches. Cette notion supérieure est la réunion, la synthèse des éléments intellectuels que l'intelligence divine avait d'abord isolés, et ensuite rapprochés et combinés.

Assistons maintenant au fonctionnement de la *volonté* divine.

Ce que l'intelligence divine *conçoit*, sa volonté l'exécute. Dieu ne pense pas seulement, il pose, il réalise. Au travail théorique que nous venons de décrire, s'associe une fonction pratique, relevant de la volonté divine. Chez Dieu l'analyse et la synthèse coïncident absolument et ne se succèdent pas. Ce qui est distinct au point de vue *logique* (les fonctions *b*) et *c*) ne l'est pas dans la *réalité*. Dieu ne commence pas par créer des déterminations ou propriétés nouvelles, pour leur donner ensuite un corps dans une créature nouvelle qui en est la synthèse. C'est dans la créature nouvelle elle-même que ces propriétés se manifestent pour la *première fois*. Au moment donc où Dieu, par son intelligence, analyse la notion d'une créature, au moyen de sa volonté, il dissout cette créature en ses éléments, il la différencie ; au moment où rapprochant et combinant les éléments qu'il vient de distinguer, il conçoit des déterminations possibles de la créature, il réalise cette notion en communiquant l'être à cette créature, qui au point de vue logique, n'est encore conçue que comme possible.

Cette formule créatrice, ce programme que nous venons de décrire s'applique à *chaque* nouvel acte créateur. Nous avons une série de thèses, d'antithèses et de synthèses qui s'engendrent mutuellement en laissant comme résidu, précipité, les créatures successives qui forment la série non interrompue de la chaîne des êtres.

Les sciences expérimentales confirment la théorie spéculative sur le développement de la création. Chaque nouvel an-

neau de la chaîne des êtres a pour *condition* la dissolution de la créature immédiatement inférieure d'une part, et pour cause *effective*, d'autre part, la volonté et l'action de Dieu. Le minéral procède de la décomposition des éléments chimiques, la plante de l'efflorescence du minéral, l'animal de la putréfaction de la plante. C'est enfin sous les ruines de l'homme matériel que s'élèvent l'homme spirituel et le monde de l'esprit.

Mais quand cette évolution créatrice, procédant ainsi par thèse, antithèse et synthèse, se *terminera-t-elle* ? Jamais ! car nous savons que l'activité créatrice de Dieu est inépuisable. Seulement, dans chaque synthèse particulière cette évolution créatrice atteint son point culminant quand elle arrive à produire une créature capable d'opérer en *elle-même* et *par elle-même* l'intime et mutuelle combinaison des éléments qui la constituent, *sans* une nouvelle intervention de la puissance créatrice.

Il est bien entendu qu'en tout ceci il ne s'agit pas d'un développement *spontané* de la créature abandonnée à elle-même. Il y a bien développement de la créature mais *par* le Créateur. Si chaque degré immédiatement inférieur de l'être est bien la base, la condition *sine quâ non* du degré supérieur, il n'en est nullement la *cause*. Celle-ci doit être cherchée en Dieu seul qui demeure la cause immédiate et efficiente de chaque nouvelle création, tandis que les créations antérieures ne sont que des instruments, des matériaux. Pour faire la synthèse des deux points de vue disons que, la matière une fois donnée, la création est un développement créateur *de la créature par son auteur*.

Nous comprenons maintenant ce qu'il faut entendre par la création du monde, ou création *seconde*. S'agit-il de la création première ou primitive, de la création de la matière pure ? L'action de Dieu est exclusivement absolue. S'agit-il de la création seconde ou de la création *du monde* ? L'activité de Dieu n'est que *partiellement* absolue. D'une part, en vertu de la notion même de création, chaque nouvel acte créateur se rattache intimement aux créations précédentes qu'il suppose et par cela même il est *relatif*. D'autre part chaque nouvel acte créateur produit un développement *nouveau* qui n'était nulle-

ment contenu dans les développements antérieurs, une série absolument nouvelle ; par ce côté il est *absolu*¹.

Le monde étant le produit non pas d'un acte créateur pur absolument, accompli en une seule fois, mais d'une activité créatrice successive et continue, chaque sphère, prise à part, ne doit pas seulement renfermer bien des imperfections : elle est de plus imparfaite, prise dans sa *totalité*. Mais cette imperfection est en train de disparaître, éminemment provisoire, grâce à l'activité constante de Dieu occupé à achever son œuvre. Elle est donc compatible avec une perfection *relative* du moins dans chacun de ses détails. C'est à ce point de vue-là seulement qu'on peut obtenir la vraie théodicée, seule satisfaisante. Il ne peut être question de nier les imperfections de notre monde terrestre. Mais aussi comment une œuvre non encore achevée pourrait-elle être parfaite, à l'abri de toute lacune ? On ne saurait trop insister là-dessus ; nous sommes pleinement engagés dans l'évolution créatrice de notre monde terrestre encore occupé *à se faire*.

La matière pure ou la créature primitive est donc le *substratum*, la base générale, l'élément commun, la matrice universelle, d'où sortent tous les objets du monde sous l'action créatrice de Dieu. Il en résulte que toutes les créatures portent nécessairement le sceau de leur origine. Il est bien vrai que Dieu tend sans cesse à élever la matière à une plus haute puissance, afin que l'esprit subsiste seul. Malgré cela, comme la créature, même accomplie, n'en a pas moins été conçue *dans* la matière dont elle est née, la matérialité demeure toujours sous le point de vue de la *forme*, le caractère fondamental de tous les êtres créés. En d'autres termes tout être créé est nécessairement *fini*. Pour se dépouiller de ce caractère il devrait perdre son identité. L'être accompli, achevé, possède, il est vrai, une existence éternelle, mais ce n'est qu'à *parte post* et nullement à *parte ante* qu'il a eu son commencement.

Maintenant nous savons déjà que l'espace et le temps sont les

¹ La théorie des *générations spontanées* peut être considérée comme abandonnée définitivement par les sciences naturelles.

déterminations *concrètes* de la matière pure. Le propre de toute créature finie est donc d'être limitée, d'occuper une place déterminée dans le temps et dans l'espace. C'est là le caractère *indélébile* de toute créature.

La créature spirituelle elle-même n'échappe pas à la loi du temps et de l'espace, bien qu'elle ne leur soit pas *asservie*. L'espace et le temps demeurent pour elle des *limites*, mais ils ont cessé d'être des bornes *infranchissables*. Pour l'esprit pur l'espace est devenu absolument *pénétrable*, le temps a perdu sa fluidité pour devenir constant. Bien qu'ils soient des traits caractéristiques de la matière, l'espace et le temps n'en sont pas moins *compatibles* avec l'esprit, parce qu'ils n'expriment que des déterminations exclusivement *formelles* et vides de la matière, sans couleur déterminée.

A titre de fini, l'être créé est divisé. La totalité de l'être se morcelle, s'épanouit en une foule de parties, en une multiplicité d'êtres particuliers, qui coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps.

Il n'en est pas ainsi seulement pour le monde, pris dans sa totalité, mais pour chaque sphère particulière de la création, pour le résultat de chaque acte Créateur, pour chaque espèce de créatures. L'espèce n'est pas produite par le Créateur dans une unité simple, mais dans une pluralité d'êtres particuliers, qui coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps.

Chaque individu de l'espèce est limité dans l'espace et dans le temps. Or comme l'espace est la négation de l'idée, il en résulte que chaque individu est limité quant à son idée, c'est-à-dire, un simple exemplaire *imparfait* et *défectueux* de son espèce. Comme d'autre part, le temps est la négation de l'existence objective de la réalité, chaque individu d'une espèce est limité quant à la réalité de son être: il ne possède qu'une existence *partiellement* réelle et permanente, c'est-à-dire *variable*. Maintenant dans chaque individu de l'espèce la défectuosité est *différente*. Et cela se conçoit: chaque individu prenant naissance dans des milieux différents de temps et d'espace, doit être affecté d'une défectuosité *spéciale*. Bien qu'étant tous des exemplaires défectueux de l'espèce, les individus diffèrent par leur genre de

défectuosité : il n'en est pas deux qui soient exactement les mêmes. C'est là ce que Leibnitz appelait (*principium indiscernabilium*), le *principe des indiscernables*.

Grâce à ce caractère fini de la créature et du monde en général, un des attributs transitifs, relatifs de Dieu, l'infinité peut être exprimée d'une manière plus spéciale et plus concrète. Nous avons l'*immensité* (Unermesslichkeit) et l'*immutabilité*.

Ces attributs affirment que, tout en entrant en rapport avec le monde dans lequel il habite, Dieu n'en est nullement altéré ni affecté : qu'il n'est pas soumis aux lois de l'espace, il ne rentre ni dans la catégorie de la quantité (immensité) ni dans celle du temps (immutabilité).

Toutefois, l'immutabilité de Dieu n'implique nullement que Dieu n'est pas affecté par les circonstances du monde. Ce serait là une imperfection, de l'insensibilité, de l'indolence : Dieu ne maintiendrait aucun rapport vivant avec le monde ; celui-ci à son tour se trouverait avec le Créateur dans un rapport irréligieux. Il serait alors absurde de demander quelque chose à Dieu ou de lui rendre grâces. L'immutabilité divine signifie seulement que, tout en étant affecté, par les circonstances du monde, Dieu ne *change pas d'état*. Et voici pourquoi. D'abord il voit le monde, non pas tel qu'il est dans un moment *donné*, mais tel qu'il doit être *un jour* ; ensuite, grâce à sa toute-puissance et à sa toute-science, il le tient en son pouvoir dans chacune de ses parties ; par conséquent, quelles que soient les circonstances qui puissent se présenter, il est sûr de lui faire atteindre le but qu'il lui a assigné. Enfin, Dieu est toujours affecté par la *totalité* des circonstances du monde : les circonstances particulières de *chaque* créature, qui ne sauraient le laisser indifférent, ne sont pas vues isolément, mais saisies dans leur étroite union avec la marche générale du monde. L'ensemble des impressions venant du monde qui affectent Dieu à chaque moment de la durée, retentissent en lui comme en parfaite harmonie avec son but, bien que, à chaque instant, cette harmonie résulte de tons différents.

La notion de changement est essentiellement différente, suivant qu'elle porte sur les *éléments* qui constituent un être ou

sur les *rappports* de ces éléments entre eux. Ce n'est que dans le premier sens qu'on peut dire que Dieu est immuable. Dieu en lui-même ne peut devenir autre qu'il est. Pour le faire, il faudrait qu'il ne fût pas l'absolu ou qu'il pût cesser de l'être. Il est au contraire immuable en ce que son être, en dépit de toutes les modifications qu'il subit, ne cesse de demeurer constamment adéquat à sa notion. Il en est comme d'un caractère bien formé qui demeure toujours semblable à lui-même dans les diverses positions de la vie. Et au milieu de ces changements, Dieu demeure toujours semblable à lui-même, parce que si son état change, c'est *lui* qui le change.

Passons maintenant à la construction des *diverses sphères de l'être* par l'application de la formule créatrice (thèse, antithèse et synthèse), déjà analysée et qui est comme le moule de tout ce qui existe.

1° *La nature générale.* — Dieu commence par résoudre la matière pure en ses divers éléments, savoir le temps et l'espace, qu'il met ensuite en rapport l'un avec l'autre pour les déterminer l'un par l'autre. Combiné avec le temps, ou déterminé par le temps, l'espace devient *étendue*, ou multitude infinie d'atomes. Combiné avec l'espace, déterminé par l'espace, le temps se transforme en mouvement. La synthèse immédiate des deux (étendue et mouvement) nous donne l'éther, qui est la seconde créature de Dieu.

2° *Le mécanisme céleste.* — Prenons les éléments constitutifs de l'éther (l'étendue et le mouvement), distinguons-les ; dégageons-les ; pour que rapprochés et combinés, ils se pénètrent en réagissant l'un sur l'autre. L'étendue, c'est-à-dire la multitude infinie des atomes, modifiée par le mouvement, nous donne la *répulsion et l'attraction*. Déterminé par l'étendue, c'est-à-dire par les atomes, le mouvement devient la *pesanteur*. Combinons-nous l'attraction et la répulsion d'une part, la pesanteur de l'autre ? La synthèse nous donne le *système des mondes*, c'est-à-dire l'ensemble des lois mécaniques et astronomiques.

3° *Le chimisme.* — Dieu va déterminer encore et modifier l'un par l'autre les deux éléments constitutifs du système des mondes, savoir l'attraction et la répulsion d'une part, la pesan-

teur de l'autre. L'attraction et la répulsion, en d'autres termes, les atomes qui s'attirent et se repoussent, déterminés et modifiés par la pesanteur, donnent *l'étoffe, la matière chimique*; la pesanteur modifiée par l'attraction et la répulsion devient *la force*. La synthèse immédiate des deux (étoffe et force), nous donne les *éléments*, la nature élémentaire, c'est-à-dire le règne des actions et des réactions chimiques. C'est seulement ici que vont commencer les différents mondes ou les différentes sphères. Ils ont tous pour base commune et nécessaire les éons (l'espace et le temps), l'éther, le système des lois astronomiques ou mécanisme céleste.

4^o *Minéralogie*. — Les deux éléments constitutifs de l'atome chimique (l'étoffe et la force), sont déterminés et modifiés l'un par l'autre. L'étoffe déterminée et modifiée par la force devient le *corps*. Déterminée et modifiée par l'étoffe, la force devient force plastique ou formatrice qui produit l'existence particulière et distincte, *l'individualité*. La synthèse immédiate des deux (corps et forme) produit le minéral.

5^o *Le monde végétal*. — Les deux éléments constitutifs du minéral (corps et force plastique) sont à leur tour modifiés et déterminés l'un par l'autre. Quand le corps est déterminé et modifié par la force plastique ou l'individualité, nous obtenons *l'organisme*. La force plastique, l'individualité déterminée et modifiée par le corps nous donne la *force vitale*, la vie. La synthèse immédiate de l'organisme et de la vie n'est autre que la *plante*.

6^o *Le monde animal*. — Les deux éléments constitutifs de la vie (l'organisme, la vie) sont modifiés ou déterminés l'un par l'autre. L'organisme déterminé par la vie, nous donne le corps *animé*. La vie déterminée par l'organisme, c'est-à-dire organisée, nous donne l'âme, qui est en même temps *conscience* et *activité*. La synthèse immédiate des deux (corps et âme), nous donne l'animal.

Avec l'animal nous voyons apparaître un degré supérieur d'existence *particulière* ou *d'individualité*. Tandis que la plante est attachée à la terre, l'animal est libre de tout lien de ce genre, grâce au mouvement spontané qui le caractérise. Supérieur à

la plante, l'animal est inférieur à l'homme : hors d'état de *sortir* de lui-même, il ne saurait aimer. Bien qu'il ne recherche que lui-même, l'animal n'est pas égoïste. Il est en effet privé du véritable *moi*.

7^o *Sens, force, instinct*. — Ce n'est que dans la première phase de son existence, durant la période embryonnaire, que l'animal est la synthèse immédiate de l'âme et du corps. Le développement dans lequel il s'engage en qualité d'être organisé, l'enrichit d'attributs nouveaux et le fait monter dans l'échelle des êtres. De l'action réciproque du corps et de l'âme, nous voyons surgir les sens et les forces (modifications du corps), et les sensations et les impulsions (modifications de l'âme). Arrivé là, l'animal n'est plus exclusivement (comme dans l'état embryonnaire) la synthèse immédiate du corps et de l'âme : il en est devenu l'unité réelle.

Toutefois chez l'animal de l'ordre le plus élevé, il y a unité immédiate, simple indifférence entre la conscience et l'activité, éléments constitutifs de l'âme. Voilà pourquoi l'animal ne saurait agir en vertu de certains motifs. C'est qu'il y a coïncidence complète entre les sens et les forces d'une part (ce qui nous donne l'*instinct*), et entre les impulsions et les sensations d'autre part (ce qui nous donne l'*appétit*).

L'animal abandonné à lui-même ne saurait aller au delà. Remarquons cependant qu'il s'est élevé à ce degré supérieur par suite de son propre développement spontané, sans l'intervention d'un nouvel acte créateur de Dieu. C'est pour la première fois qu'un développement de ce genre se présente à nous ; indice certain que nous touchons aux rivages de la liberté.

8^o *Personnalité. Liberté de choix. Objection du déterminisme*. — Nous n'avons pas encore l'animal parfait, répondant à la notion d'âme, de vie organisée ou déterminée par l'organisme. Pour franchir ce dernier degré, il faudrait réduire à l'unité la dualité de la conscience et de l'activité. Quand donc s'accomplira cette dernière réduction ? L'animal ne saurait s'en charger dans la suite de son développement, car il faudrait qu'il débutât par dégager, démêler la conscience et l'activité (condition préalable pour les réduire plus tard à l'unité), ce qu'il ne saurait faire

puisque son essence même consiste à être l'unité immédiate, la simple indifférence de l'activité et de la conscience. L'intervention de Dieu est donc indispensable pour produire l'animal de l'ordre le plus élevé, répondant entièrement à sa notion. Le Créateur introduit dans l'âme de l'animal une modification fondamentale qui l'élève au-dessus de la simple animalité. Dieu sépare l'organe qui, chez l'animal, produit l'activité de celui qui produit la conscience. Ces deux organes, rendus indépendants l'un de l'autre, nous donnent le *corps humain*.

L'âme alors, en se distinguant de ces deux fonctions (la conscience et l'activité), se pense et s'affirme elle-même comme l'unité de ces deux fonctions. En d'autres termes, l'âme se pense et se pose comme *moi*, comme personne. La personnalité est en effet l'unité consciente et active de la conscience active et de l'activité consciente. Un pareil animal peut dire moi, car s'étant lui-même fait ce qu'il est, il s'appartient ; il est au sens le plus profond et le plus intime cause de sa propre unité. L'âme ne se distingue pas seulement d'elle-même, elle peut également se distinguer de son corps. L'âme animale devient ainsi personnelle, c'est-à-dire âme humaine.

Nous venons enfin de franchir un pas décisif. Nous nous trouvons en face d'un être qui n'est pas seulement pensé et posé, mais qui se pense et se pose lui-même, qui possède la conscience et l'activité personnelles. Nous allons quitter le domaine de la nature pour entrer dans celui de la morale. Nous venons, en effet, de construire la créature libre et morale dont Dieu se sert pour donner à son œuvre ce degré d'achèvement compatible avec la nature des choses.

En produisant la personnalité, la matière s'est dépassée elle-même ; elle a produit quelque chose qui lui est supérieur, aiguillonnée par l'activité créatrice de Dieu. La puissance de la matière est donc brisée sans retour, puisqu'elle a dû engendrer de son propre sein la personnalité, dont l'essence et la loi sont diamétralement l'opposé de ce qu'elle est elle-même.

Voyons comment le Créateur a atteint ce résultat éminemment anti-matériel, la personnalité ou le moi. C'est en rabaisant, en tempérant d'une manière tout à fait particulière la vie

animale, matérielle, savoir les impressions et les penchants sensibles. C'est à tel point que la vie même de l'organisme matériel et animal n'a plus autant de puissance. Le moi, quoique produit par la vie animale, peut, chez l'homme, s'affirmer en face d'elle ; il y a plus, il peut suffisamment se soustraire à son influence pour ne la laisser pénétrer jusqu'au centre de la personnalité qu'en tant qu'il le veut bien lui-même. Pour tout dire, en un mot, l'autonomie de la vie matérielle et animale est brisée ; le moi s'est emparé du sceptre pour régner conformément à son essence et à ses propres lois. La personnalité a justement sa cause dans cet affaiblissement, dans ce tempérament de la vie matérielle et animale.

La notion de personnalité implique immédiatement le pouvoir de détermination propre. En premier lieu, il est surgi dans la vie animale un moi, un sujet, qui est devenu le point central de tous les éléments qui constituent l'animal, s'en est distingué, s'est opposé à eux et s'est appuyé sur lui-même. Ce ne sont là que les conditions préliminaires de la détermination propre. En second lieu, le moi prend une attitude indépendante, en face de la nature tant corporelle que psychique. Sans contredit, la personnalité reçoit et de son organisme naturel et par le moyen de celui-ci, du monde extérieur, d'inévitables impressions qui la sollicitent à l'action. Mais elle a le pouvoir de leur céder ou de leur résister, et cela sans exception aucune. Cette faculté de la personnalité qui n'est autre que la liberté de choix, est impliquée d'une façon immédiate dans sa notion même. Le moi est soustrait à la puissance de sa vie naturelle. Il peut non-seulement dominer activement son corps, mais tourner son âme contre elle-même, justement parce qu'il n'est pas l'âme, mais que celle-ci est à lui. Le moi et l'organisme naturel se tiennent en équilibre. Sans cette condition préalable la faculté de détermination serait impossible. Toutefois nous n'avons encore que sa condition négative. Il faut de plus, en troisième lieu, que le moi soit en mesure de devenir cause, en s'appuyant sur lui-même, de lui-même. Cette faculté nouvelle est évidemment impliquée dans la notion de créature personnelle. Car le moi, en tant que raison consciente peut avoir la

pensée d'un effet partant de lui, et d'autre part, en tant que volonté active, il peut la réaliser, en un mot il peut réaliser un but qu'il se propose. Il possède d'ailleurs, dans son organisme naturel, les moyens de réaliser le but. L'organisme devient l'instrument du moi, instrument qui peut même, grâce à l'intelligence et à la volonté de la personne, être tourné, employé contre lui-même.

Par suite de cette faculté de se déterminer soi-même, la nature matérielle ou animale de la créature personnelle tombe au pouvoir de la personnalité. Les sollicitations venant de toute la partie matérielle doivent, avant de se traduire en actions, comparaître devant le tribunal de la personnalité qui, à la suite d'une délibération et d'une décision expresse, accorde ou refuse son autorisation. La personnalité peut repousser toutes ces prétentions de la nature animale, et qui plus est les enrôler à son service, en se déterminant elle-même et d'après elle-même.

Mais le cas contraire est également possible. La personnalité peut sympathiser avec les sollicitations de sa nature animale, leur céder, se laisser déterminer par elles. Dans ce cas l'autonomie de la nature matérielle cesse d'être une simple virtualité enchaînée et continue pour s'actualiser.

La faculté de se déterminer soi-même implique nécessairement la possibilité psychique de se déterminer en sens contraire, et cela dans chaque cas particulier, c'est-à-dire la possibilité d'un choix. C'est là la condition *sine quâ non* de toute détermination par soi-même; aussi cette faculté du choix, de l'arbitre ne peut-elle jamais se perdre à la suite d'un développement, d'un perfectionnement du pouvoir de se déterminer dont elle constitue justement une partie intégrante.

Mais cette possibilité psychique et par conséquent physique de se déterminer dans un sens contraire, implique-t-elle qu'il soit indifférent à la personnalité de se décider capricieusement dans un sens plutôt que dans l'autre? Nullement! L'usage qu'elle doit faire de cette possibilité est impliqué de la façon la plus catégorique dans la notion de personnalité. Elle doit se décider d'une façon qui corresponde à sa propre notion; c'est

là la norme inviolable à laquelle elle doit se conformer en se déterminant. Pourquoi donc la possibilité de se déterminer en sens contraire demeure-t-elle ouverte devant la personnalité ? Uniquement pour qu'il lui soit possible de se déterminer réellement elle-même, conformément à sa notion. L'idée même de personnalité, ou, si l'on veut, la place qu'elle occupe dans la création, tout lui indique d'une façon aussi claire qu'absolue le sens dans lequel elle doit se déterminer. Mais elle ne peut se déterminer réellement d'une manière conforme à sa notion, qu'à condition qu'il lui soit aussi possible de se déterminer autrement, c'est-à-dire dans un sens opposé à sa notion. La notion de détermination propre implique donc la possibilité de se déterminer contrairement à sa propre notion, par conséquent d'une façon anormale.

Nous voici donc arrivés à ce qu'on appelle généralement la liberté de la volonté, la liberté ou aussi, par suite d'une confusion très inconvenante, la volonté. Confondre ainsi toutes les idées c'est se mettre hors d'état de rien comprendre au problème.

Il est du reste fort aisé de voir comment on en est venu à confondre la volonté et la faculté de se déterminer soi-même. C'est que l'acte de sa propre détermination aboutit à une excitation, à une volition, à un mouvement de volonté dans lequel la détermination s'accomplit et s'achève. Il suffit cependant de se rappeler qu'on peut *vouloir vouloir* pour se convaincre que la volonté et la faculté de se déterminer ne sont pas une seule et même chose. Dans le fait, je puis me déterminer à vouloir comme je puis me déterminer à penser. Je me distingue de ma volonté comme je me distingue de mon intelligence, dans les deux cas, il est vrai, d'une manière seulement relative.

Qu'est-ce qui chez moi se détermine ? ce n'est pas la volonté, mais le moi, la personnalité. Ce qu'on appelle généralement la liberté est une manière d'être, un attribut, non pas de la volonté, mais du moi, de la personnalité. Le moi commande à la volonté et la met en mouvement ; la volonté ne se meut pas elle-même, elle est l'instrument du moi. Voilà pourquoi nous

disons fort bien *je veux*, et non ma volonté veut. Qu'est-ce qui agit en nous ? c'est le moi, et il le fait au moyen de son intelligence et de sa volonté.

Cette identification de la détermination propre et de la volonté a donné lieu à une assertion assez commune de nos jours, en vertu de laquelle la volonté serait la forme primitive de la vie spirituelle personnelle. Quand on s'exprime ainsi, on a en vue non pas la volonté, mais la faculté de se déterminer soi-même, et ainsi comprise, la prétention est fondée. On peut dire, toujours dans le même sens, que la volonté (savoir la faculté de se déterminer soi-même) est le premier principe, le principe fondamental, ce qui seul donne de la valeur à la créature en soi et par conséquent devant Dieu.

C'est avec intention que nous nous sommes abstenus d'employer en tout ceci le mot liberté. La faculté de se déterminer soi-même ne saurait être confondue avec la liberté effective ou réelle, qui est identique avec la nécessité (morale), et dont il sera question plus tard. La liberté ne saurait être que le produit du développement moral de la personne. Le libre arbitre, dans le sens le plus étendu du mot (la faculté actuelle, complète de se déterminer soi-même), d'après sa notion même, ne peut être donné d'une manière immédiate : l'individu est appelé à en faire la conquête. Il ne peut y avoir de vraie faculté de se déterminer soi-même que celle qui s'est déterminée elle-même. Toute autre ne serait pas une faculté de se déterminer par soi-même. Or la créature qui doit avoir un jour cette faculté en partage ne peut être créée la possédant déjà, mais uniquement avec la possibilité de se la donner, avec la disposition qu'elle doit réaliser.

Ici il n'est encore question que de ce qu'on appelle la simple liberté formelle, la liberté de choix, la simple faculté psychique de l'arbitre, c'est-à-dire la possibilité pour le moi humain de prendre une attitude affirmative ou négative en face de toute sollicitation à l'action, qu'elle vienne du dehors ou du dedans. Ce n'est pas à dire que le moi puisse se prononcer avec une égale facilité pour l'une ou pour l'autre de ces deux alternatives (cette représentation de parfait équilibre n'est nulle-

lement impliquée dans la notion de liberté de choix), mais uniquement qu'il peut se prononcer dans un sens ou dans l'autre avec plus ou moins de facilité ou de difficulté. Cette liberté d'indifférence ou d'équilibre n'est qu'une pure fiction qui ne se réalise jamais dans le monde concret de l'expérience. Elle ne pourrait trouver sa place que dans le tout premier début du développement moral. Ceci est même une pure hypothèse, parce qu'en ces matières, tout s'accomplit à travers des transitions inappréciables. Le choix dont il est ici question n'implique pas non plus une hésitation chez celui qui est appelé à l'accomplir. Nous n'examinerons pas si l'acte de la détermination intérieure possède le pouvoir de se réaliser dans le monde extérieur. Nous n'en parlons que comme d'un acte intérieur. Cette liberté de choix est la condition absolue de la liberté réelle et vraie. Elle persiste même quand l'homme a atteint à son développement normal. A la vérité, cet état de perfection morale exclut de fait la possibilité de toute détermination anormale ou simplement arbitraire. Mais c'est uniquement la possibilité morale du mal qui se trouve exclue. Il demeure psychologiquement, aussi bien que physiquement possible. La possibilité physique du mal est déjà moralement exclue par suite de la détermination absolue pour la norme morale, par le simple fait que la détermination libre est entièrement mise au service du bien. Et qu'on ne dise pas que cette impossibilité psychologique ou morale de faire le mal implique quelque chose de défectueux dans la détermination propre. Chaque détermination propre anormale n'implique-t-elle pas, en effet, une défectuosité relative dans la détermination réelle, une contradiction avec soi-même chez l'être moral?

La faculté de se déterminer soi-même bien comprise résiste victorieusement à toutes les attaques du déterminisme. Ainsi, quelles que soient les objections venant du point de vue psychologique, c'est pour chaque homme un fait d'expérience inébranlable qu'il aurait fort bien pu s'abstenir de tout acte réellement moral qu'il a accompli dans le courant de sa vie. C'est là un fait psychologique incontestable que, lorsque nous agissons, nous ne pouvons nous empêcher de nous considérer

comme nous déterminant nous-mêmes. Ce fait est inexplicable au point de vue du déterminisme; et lorsqu'il s'avise de nier l'imputation morale, il provoque les protestations irrésistibles de notre conscience, qui nous déclare responsables. Dans notre expérience, nous ne rencontrons jamais l'obligation de vouloir. Aucun être raisonnable ne peut être contraint, mais simplement engagé, déterminé à se contraindre lui-même.

Sans contredit à chaque instant, le moi reçoit, et de sa propre nature et du monde extérieur, des sollicitations à l'action. Mais ce ne sont là que de simples impulsions qui, pour si fortes qu'elles soient, ne le contraignent jamais : il lui appartient de décider si elles auront oui ou non leur effet. Il est simplement mis en demeure de faire un choix entre plusieurs actions possibles. Il est d'autant plus indispensable que le moi décide, qu'il se trouve à chaque instant en face d'impulsions diverses qui se contredisent et s'excluent. En leur présence, le moi n'est pas une simple résultante des impulsions venant de la nature et du monde extérieur, le point statique; il possède la faculté de réagir. Il calme ces impulsions, il interrompt leur action pour en faire l'objet de son jugement et de sa décision : il les traite en simples possibilités qu'il a le pouvoir de laisser telles ou de transformer en réalités. Il peut augmenter, diminuer ou même détruire la force psychologique de chacune d'elles, de façon à céder à la plus faible, tout en résistant à la plus forte. Rappelons-nous bien, en effet, que le moi est, non pas la somme, la résultante des phénomènes psychologiques dont l'homme est le théâtre, mais un être distinct et indépendant. Voilà aussi pourquoi il peut agir comme cause sur les phénomènes psychologiques et leur imprimer à son gré une direction toute nouvelle.

Cette réaction n'est nullement, comme le prétend le déterminisme, un effet sans cause. Sa cause doit être cherchée dans le moi, qui, en face de toute impulsion, s'affirme et se maintient comme une causalité existant pour soi, distincte et spontanée.

Aussi la faculté de se déterminer soi-même, n'est-elle ni inexplicable, ni mystérieuse. Elle ne porte ce caractère que pour

ceux qui ne comprennent ni la notion du moi, ni celle de personne en général. Pour le déterminisme le moi n'existe pas; il ne se distingue pas de la nature de l'homme. Il identifie (et la psychologie traditionnelle a favorisé cette confusion) l'homme avec la somme, la résultante de toute son histoire passée. Le fait de la repentance suffit à lui seul pour montrer tout ce qu'il y a de faux dans cette identification. Le moi cherche en effet dans le repentir à se délivrer, à se débarrasser de sa propre action, et dans des circonstances qui sont un produit de toute son histoire extérieure. Pour le déterminisme, la repentance n'est qu'un pur fait naturel, et à ce titre elle serait sans portée morale.

Le déterministe prétend que son point de vue est une conséquence inévitable de la loi de causalité, en partant de la supposition tacite qu'il ne peut y avoir d'autre causalité que la causalité naturelle. C'est là le point de vue d'un philosophe moderne, Schopenhauer. Il parle d'une loi particulière à la volonté humaine, et qu'il appelle la loi de la motivation, la loi qui motive, et dans laquelle il voit une modification particulière, une forme de la loi de causalité, qui ici comme toujours agit avec nécessité. D'après lui la lutte établie entre des motifs divers se termine conformément aux lois de la mécanique.

Mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent, précisément parce qu'il se trouve en l'homme un moi qui a les motifs pour objet. Il règne en maître sur toutes les impulsions psychiques qui prétendent se faire valoir à titre de motifs. Le moi se forme, se fait lui-même ses motifs; il peut changer ensuite ceux qu'il s'est formés, simplement en évoquant pour les faire entrer en ligne d'autres motifs qui n'ont pas moins que les premiers leur raison d'être dans sa nature corporelle et psychique. L'individu se raidit donc contre l'action des impressions qui lui livrent assaut. Il est vrai qu'il peut également négliger de le faire soit par paresse, soit par impureté. Mais même dans ce cas, le moi pourrait fort bien réagir de lui-même contre cette paresse ou cette impureté du sujet.

L'erreur de Schopenhauer consiste à ne pas reconnaître que l'homme peut changer son caractère moral; que celui-ci peut

être l'objet de son activité propre ; que l'homme a un certain pouvoir sur lui-même, qu'il peut se déterminer lui-même. Tout cela vient de ce que ce philosophe ne sait pas distinguer chez l'homme entre le moi (la personnalité) et la nature.

En face du déterminisme psychologique, les défenseurs de la liberté n'ont le droit de maintenir qu'une seule thèse : tout individu en présence de chaque acte moral particulier de sa vie, a la possibilité de ne pas l'accomplir. — Qu'on n'objecte pas que tout ce qui a sa raison suffisante est nécessaire en morale comme en tout le reste. En effet la loi purement logique de la raison suffisante doit si peu être confondue avec celle de causalité coercitive (mit einem nothigenden Kausalzusammenhange) que la première s'applique à tout ce qui est, même à l'accidentel, au résultat du hasard.

Ce déterminisme ne réussit à se donner l'air d'être irréfutable, qu'en déplaçant la question. Ses champions raisonnent toujours comme si les défenseurs de l'opinion contraire réclamaient pour l'homme une faculté *absolue* et *permanente* de se déterminer lui-même dans tous les cas. Tandis qu'il n'y a en réalité que fort peu de gens qui soutiennent cette thèse. De fait nous sommes tous empiriquement plus ou moins prédéterminés, toutefois d'une manière seulement relative et non absolue. Les conséquences des actions antérieures ne manquent jamais de se faire sentir. Partant de l'indétermination morale tout individu se détermine réellement lui-même au moyen de chaque acte, de façon à se donner à la longue une certaine manière d'être morale qui se manifeste clairement dans la puissance des habitudes morales. Toutefois bien que cette détermination acquise exerce une influence inévitable sur chaque acte subséquent, elle ne fait qu'y concourir ; elle n'est pas le seul et unique facteur. Aussi son influence est relative et non pas absolue ; ce n'est pas elle qui décide ; le dernier mot appartient toujours au moi. Si celui-ci n'est pas absolument indépendant, il n'est pas non plus absolument dépendant. C'est là ce que l'expérience confirme tous les jours. Il est vrai que la liberté de choix diminue à proportion qu'on se détermine pour le mal, au point de disparaître en entier quand le développement anormal a atteint

son apogée. Mais la liberté de choix persiste aussi longtemps qu'il reste encore le moindre degré à franchir. Le libre arbitre tel que nous le comprenons est compatible avec l'incapacité de faire le bien. Car jusqu'au dernier moment, chez cet individu vendu au péché on constate, à tout instant, dans chaque cas concret, la faculté de choisir entre le bien et le mal, et la lutte, sans résultat, il est vrai, qui en est la conséquence.

Passons maintenant au déterminisme religieux. Il conteste, lui aussi, à l'homme, la faculté de se déterminer lui-même, mais pour d'autres raisons. Il tient pour inconciliable avec l'absoluité de Dieu de reconnaître à l'homme la faculté de se déterminer lui-même. — C'est déclarer la notion de créature personnelle impossible. Cette objection provient d'une manière erronée de comprendre l'absoluité et spécialement la toute-puissance de Dieu qui a déjà été signalée. Dieu possède sans contredit un pouvoir physique absolu sur la créature personnelle, mais justement, d'après sa notion même, la détermination propre ne dépend pas d'une force physique, soit relative, soit absolue. Il va de soi que Dieu ne déploie à l'égard de la créature que le degré et le mode de puissance compatible avec la notion de celle-ci, sans lui enlever la faculté de se déterminer elle-même. C'est là une chose qui devrait s'entendre de soi, car en tout ceci Dieu se borne à agir raisonnablement. Cette manière d'agir implique si peu une limitation de l'absoluité de Dieu que ce serait plutôt la conduite opposée qui le ferait. Il est de l'essence de son absoluité de demeurer vraiment maître de son absolue causalité, et de ne pas agir partout et toujours d'une manière absolue. S'il faut à tout prix se servir de ce mot peu heureux de limitation, il se comprend sans peine si nous nous rappelons qu'en créant, Dieu a renoncé une fois pour toutes à déployer son activité absolue. On ne saurait porter un jugement différent du point de vue de la conscience chrétienne. Comme Julius Müller l'a maintes fois fait remarquer, pour que Dieu ne soit pas l'auteur du mal et pour expliquer chez nous le sentiment de la culpabilité, il faut bien que la volonté humaine possède une indépendance, réelle même à l'égard de Dieu. Ajoutons encore le mot aussi beau que vrai

du même théologien : La puissance de Dieu s'accommode de toute limite que la volonté sainte de son amour impose à son activité.

Par suite de la faculté de se déterminer lui-même que l'homme possède essentiellement, tous ses actes portent le caractère de déterminations propres : il se trouve inévitablement dans l'obligation de se décider. Il ne saurait être passif, il faut qu'il devienne actif; il est mis en demeure de déployer la faculté de se déterminer lui-même et de la faire porter, en tout premier lieu sur sa vie. Appelé à se prendre comme objet de sa propre détermination, pour but à lui-même, il faut qu'il fasse de lui quelque chose qui réponde expressément à son but. Telle est la mission morale de l'homme. C'est ainsi que nous arrivons à une notion essentiellement nouvelle de l'existence de la créature; à la notion d'une existence qui résulte de la détermination propre de la créature personnelle, et qui est produite par elle, en un mot à la notion de *moralité*.

Cette définition implique que chacun est responsable de son état moral, qu'il en a le mérite ou le démérite. Or, le trait propre et caractéristique, le trait éminemment sérieux, c'est que chez l'homme la vie animale prend inévitablement un caractère moral; il ne peut faire autrement que vivre moralement (ou immoralement) sa vie animale.

Voilà donc un fait tout nouveau dans l'évolution créatrice. Du sein même de la créature surgit une mission qu'elle est appelée à remplir. Dieu prend la créature personnelle pour collaborateur, pour cause efficiente et lui confie l'achèvement de l'œuvre. A partir de ce moment décisif le procès créateur se poursuivra essentiellement au moyen de la détermination propre de la créature personnelle, de l'homme. La création se poursuit moralement ou au moyen du procès moral.

La notion que nous venons de donner de la moralité, remplit une condition absolue, sans laquelle il ne saurait y avoir de science; elle est générique, c'est-à-dire assez large pour comprendre le bien moral et le mal moral. Si la science morale est restée tellement en arrière des autres disciplines philosophiques ou théologiques, cela tient à ce qu'on lui a assigné

pour objet la volonté et l'action, comme opposées à la pensée et à la connaissance, à la raison. Avec un pareil point de départ tout apparaît sous un faux jour. La raison est en effet quelque chose de moral autant que la volonté ; la pensée et la connaissance sont une action (comme nous le verrons plus tard), un acte relevant de la norme et de l'appréciation morale. La pensée dépend de la détermination propre de la personne tout autant que la volonté, et c'est la détermination propre qui constitue la moralité et non la volonté.

L'opposition entre la sphère intellectuelle et la sphère morale, repose sur des notions confuses, quoique l'antithèse entre le domaine intellectuel et celui de la volonté, celui de la théorie et celui de la pratique soit parfaitement fondée. Mais justement la morale n'est pas la science s'occupant de la volonté à l'exclusion de l'intelligence, de la pratique, à l'exclusion de la théorie. *La morale est la science de la détermination propre et de tout ce qui est fondé sur elle.* Or, les fonctions intellectuelles et théoriques relèvent de la détermination propre tout autant que les fonctions volontaires et pratiques.

Cette confusion vient d'une erreur déjà signalée ; on n'a pas distingué la faculté de se déterminer soi-même de la volonté. L'objet de la morale ne saurait, il est vrai, être autre que ce qui est moral, mais on s'est égaré en confondant naïvement l'élément moral, ce qui est moral, avec ce qui est *morale*ment bon. La science morale ne saurait avoir un objet aussi restreint. Elle comprend le mal comme le bien moral, le vice non moins que la vertu. Il importe avant tout de partir de la notion de genre, sans cela tout effort pour arriver à une détermination claire et précise serait inutile. Comment saurait-on ce qu'il faut entendre par la couleur verte, si on ignorait ce qu'est la couleur en général ? Le moyen de savoir ce qu'est une ligne droite et une ligne courbe aussi longtemps qu'on ne sait pas ce qu'est une ligne en général ¹ ?

On remarquera que nous avons obtenu la notion de moralité

¹ Pour comprendre avec une parfaite clarté la notion de la moralité, nous distinguerons plus tard la morale de l'éthique (die Begriffe des Moralischen und des Sittlichen).

indépendamment de l'idée de Dieu; nous l'avons déduite simplement des rapports de l'homme avec lui-même, abstraction faite des relations religieuses de la créature. A moins, en effet, qu'on ne veuille confondre entièrement l'élément religieux et l'élément moral, il faut que la pensée de celui-ci découle immédiatement d'un autre rapport que celui de l'homme avec Dieu. Nous sommes donc obligés de reconnaître à la morale une indépendance relative dans ses rapports avec la religion. Il va bien sans dire que cette indépendance est toute relative. D'une part, en effet, la notion de moralité implique nécessairement celle de religion. C'est à tel point qu'on ne peut se représenter une moralité pleinement au clair sur elle-même, qui ne serait pas en même temps de la piété consciente, positive ou négative; toutes choses égales, la moralité en elle-même sera d'autant plus complète et achevée qu'elle aura un concours plus décidé de la piété. D'autre part, la morale, comme le monde et tout ce qu'il renferme, ne saurait être comprise sans l'idée de Dieu: elle doit même paraître absurde à l'esprit réfléchi et logique.

Tout cela dit, nous ne nous mettrions pas moins en flagrante contradiction avec nos expériences journalières, si nous prétendions nous en prévaloir pour soutenir que la moralité, du moins la bonne, n'est subjectivement possible que sur la base de la piété. A la honte de bien des personnes religieuses, pour parler avec Hagenbach, il est une moralité de bon aloi, supérieure à la légalité, un respect et une domination de soi-même, qu'on doit estimer, admirer même, bien qu'elle soit entièrement privée de la consécration religieuse. Nous n'avons pas besoin, pour trouver des preuves, de ce fait, de remonter jusqu'au stoïcisme des anciens, il suffit de renvoyer à l'impératif catégorique de Kant et à la morale beaucoup plus répandue encore des hommes cultivés de notre temps.

La théologie traditionnelle part au contraire de l'hypothèse, à ses yeux pleinement évidente, que l'homme même avant la chute, en dépit de la *sapientia maxima* qui lui était innée, ne pouvait pas savoir par lui-même ce que Dieu réclamait de lui, et qu'il lui fallait une révélation pour lui faire connaître cette

règle. Ce point de vue a encore été défendu de nos jours par Auberlen.

Le sentiment de l'indépendance de la morale est une des conquêtes les moins contestables de la civilisation actuelle. Un des grands mérites de la philosophie de Kant, c'est d'avoir fait admettre que la loi morale conserve toute sa valeur indépendamment de l'idée de Dieu. Un homme peut régler toute sa vie conformément à l'idée morale, à l'idée du bien moral, de la dignité humaine et de l'humanité, sans être en rien déterminé par l'idée de Dieu, du moins par l'idée juste. Il possède directement l'idée morale et la vraie, celle de l'honnête et de la dignité humaine, il ne la dérive pas de celle de Dieu.

Ajoutons que ce sentiment de la conscience contemporaine n'est que relativement vrai ; on ne peut concéder qu'une indépendance relative de la morale, aussi longtemps qu'il s'agit exclusivement de l'individu et même alors d'une manière hypothétique. En effet, on a beau accorder sans marchander que l'idée vraie du bien moral découle, sans le concours de la notion de Dieu, de l'idée juste de l'homme ; il se pose toujours une grosse question : Comment peut-on arriver à cette notion juste de l'homme, qu'on suppose toujours comme donnée au point de départ ? Peut-elle être obtenue indépendamment de la juste notion de Dieu, en dehors même de toute idée de Dieu ? Aussi longtemps que cette question se pose ainsi d'une manière générale et indéterminée, on ne doit pas hésiter un instant à répondre négativement. L'expérience et la nature des choses déposent dans le même sens. Mais dès qu'on détermine plus exactement le problème en disant : *l'individu*, sans posséder d'ailleurs pour lui-même la vraie idée de Dieu, peut-il avoir la vraie notion de l'homme, et se conduire en conséquence ? Il faut répondre affirmativement, avec cette seule réserve, si dans le milieu auquel il appartient, la vraie notion de Dieu est connue, si elle domine. Le témoignage du monde païen tout entier est là pour prouver que dans ce cas seulement il peut être question d'une morale indépendante.

Le pouvoir de se déterminer soi-même que possède la créature personnelle implique la possibilité de se déterminer d'une

manière anormale, contraire à sa notion, comme créature, et à la notion de détermination propre: celle-ci, à son tour, peut être plus ou moins étendue et intense, suivant son plus ou moins d'énergie. Dans le sein donc de la notion générique de moralité (non moins que dans les fonctions morales et dans leurs produits), il y a des différences de quantité et de qualité. La différence quantitative est celle entre la moralité proprement dite et effective, et la simple non-moralité; la différence qualitative est celle entre la moralité normale (le bien moral), et la moralité anormale (le mal moral, anti-moral).

Toutefois, ces deux groupes de différences ne s'excluent nullement. Bien au contraire, le développement anormal (différence qualitative) entraîne nécessairement, comme nous le verrons plus tard, une anomalie quantitative. Le cas contraire peut se présenter également, de sorte que les différences de degré et de qualité peuvent se trouver chez le même individu, toutefois avec prépondérance de l'une ou de l'autre. La moralité proprement dite, et le bien moral coïncident-ils et atteignent-ils chacun leur maximum? Nous avons le plus haut degré de la perfection morale. La moralité proprement dite, et le mal moral se rencontrent-ils chacun au plus haut degré? Nous avons le maximum de l'anomalie morale (*moralischen Abnormitæt*). Entre ces deux extrêmes, nous rencontrons divers degrés intermédiaires. Du côté de la perfection, et venant immédiatement après elle, le maximum du bien moral avec le minimum de non-moralité, et ensuite le minimum de mal moral avec le maximum de non-moralité; du côté de l'anomalie, et venant immédiatement après, le maximum de mal moral avec le minimum de non-moralité, et ensuite le minimum de bien moral avec le maximum de non-moralité.

D'après tout ce qui précède, nous ne serons pas étonnés qu'arrivés à ce degré de l'échelle de la création, où l'homme fait son apparition, celui-ci s'impose de nouveau une tâche en vue de la création. Au point où nous en sommes, la création n'est pas encore achevée. Le type parfait de la créature terrestre (l'homme), déjà réalisé dans le monde matériel, doit aussi se réaliser dans la sphère de l'esprit. C'est là une étape essen-

tiellement nouvelle du procès créateur, de l'évolution créatrice, qui se transforme en évolution morale. Nous en avons fini ici avec la création de la nature, nous abordons la création morale, le domaine de l'histoire. La liberté est le principe d'une nouvelle création dans la création ¹.

¹C'est ici que se termine la physique spéculative, première partie de la cosmologie, qui n'est elle-même que la seconde partie de la théologie spéculative, dont la théologie proprement dite est la première. L'éthique n'est à son tour que la seconde partie de la cosmologie spéculative. Cela soit dit pour rappeler la grande conception générale de Rothe. Jusqu'à présent, nous ne nous sommes occupés que de l'introduction à l'éthique, que nous exposerons plus tard d'une manière indépendante.

J.-F. ASTIÉ.
