Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 2 (1914)
Heft: 9

Artikel: Revue générale : Philosophie de la religion [suite]
Autor: [s.n.]
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379938

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

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

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

Download PDF: 09.12.2025

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

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

III. — LA DOCTRINE DE JEAN-JACQUES GOURD

En exposant les idées de J.-J. Gourd dans la série de *Revues générales* qui ont pour objet la philosophie de la religion (1), nous sollicitons l'attention de nos lecteurs en faveur d'un des efforts les plus soutenus et les plus originaux qui aient été faits dans ce domaine.

Né au Fleix en Dordogne, en 1850, Gourd vint étudier la théologie à l'Université de Genève ; après sa thèse de baccalauréat : *L'idéalisme contemporain et la morale,* il publia une thèse de licence sur le sujet suivant : *La foi en Dieu, sa genèse dans l'âme humaine.*

Lorsqu'Amiel dut interrompre son enseignement philosophique, Gourd fut appelé à le remplacer, puis, quand il mourut en 1881, à lui succéder. Tout en étudiant et en exposant dans ses cours la pensée des grands philosophes de tous les temps, le nouveau professeur édifiait une œuvre personnelle, qui parut en 1888 sous ce titre : *Le phénomène, esquisse de philosophie générale ;* ayant cherché à définir les dernières diversités du phénomène, ou, comme il disait aussi, de la conscience, il en vint à ramener toutes choses à deux éléments, irréductibles mais indissolublement liés : l'élément de différence et celui de ressemblance ; au premier il rapportait ce qu'il appelait l'actif,

(1) Voir tome Ier de la Revue (année 1913) : I. Introduction, p. 82-91 ; II. La théorie de M. Harald Höffding, p. 144-165 et p. 218-247, par Henri-L. Miéville.

l'instable, l'agréable, le non scientifique, l'absolu, le libre, le fini, tandis qu'il attribuait au second l'inactif, le stable, le non agréable, le scientifique, le causal, le déterminé, l'infini.

Le théologien que son esprit philosophique puissant avait ainsi conduit jusqu'aux suprêmes abstractions discerna, dans les résultats mêmes que nous venons d'indiquer brièvement, comme un point de départ nouveau pour sa pensée religieuse. « Peu à peu, M. Gourd s'aperçut — écrit M. Charles Werner — que le point de vue où il s'était placé lui permettait d'éclairer d'une lumière nouvelle la nature mystérieuse de la religion. Il fut heureux de ce retour aux préoccupations de sa jeunesse, retour qu'il n'avait pas cherché, mais qui s'imposait à lui comme une conséquence nécessaire de sa pensée. Son ardeur au travail s'accrut jusqu'à l'enthousiasme, et, en 1897, il publia dans la *Revue de métaphysique et de morale* trois grands articles qui furent réunis en un volume, paru la même année sous ce titre : *Les trois dialectiques.* » Par ces termes il voulait désigner la science, la morale et la religion qu'il s'efforçait de « justifier en leurs caractères distinctifs »; et, remarquant que la dialectique religieuse est encore la plus méconnue, la plus délaissée, c'est elle surtout qu'il se proposait de bien établir. « Vers la religion » : tel pourrait être, écrivait-il, le titre de cette étude.

Un très bel article, *Le sacrifice*, qu'il fit paraître dans la même revue en 1902, débutait ainsi : « Cette étude pourrait aussi bien s'intituler : à côté de la morale. — A côté de la morale, pour trouver, dans l'ordre pratique même, une place distincte pour la religion. »

Au Congrès international de philosophie dont il présidait le comité d'organisation et qui, en 1904, se réunit à Genève sous la présidence d'honneur d'Ernest Naville, le rapport de J.-J. Gourd avait pour sujet : *La définition de la philosophie;* et c'est *Le caractère distinctif de la religion* qu'il définissait devant les membres du congrès international du christianisme libéral et progressif qui eut lieu l'année suivante dans la même ville. Ainsi, sans se détourner jamais des autres problèmes philosophiques, il continuait à étudier le problème religieux avec prédilection et ferveur ; il semblait qu'il embrassât d'un regard toujours plus synthétique et plus profond les réalités de la vie de l'esprit. A plusieurs reprises il exposa les résultats de

sa méditation incessante dans un cours sur la philosophie de la religion ; il travaillait même en vue de sa publication quand, le le 25 mai 1909, la mort l'enleva. Les mains auxquelles il l'avait confié prirent le manuscrit longuement préparé, et, selon le désir qu'il en avait exprimé, le donnèrent au public philosophique sous la forme du livre intitulé *Philosophie de la religion ;* elles y avaient joint, pour le compléter, des fragments de ses écrits antérieurs.

C'est dans ce volume qu'on trouve l'exposition dernière de la pensée religieuse de J.-J. Gourd ; expression dernière, sinon définitive, comme l'indiquent ces phrases émouvantes : « Je songe à plus d'une discussion sur laquelle il serait bon de revenir pour l'approfondir et la nuancer ; à des malentendus probables que j'aimerais dissiper ; et aussi, je l'avoue, à quelques formules que la suite de nos études m'a montrées insuffisantes et que je désirerais retoucher. » (1)

En rendant compte ici de cette pensée qui souvent reste voilée dans des discussions très abstraites et dans des concepts difficiles à saisir, nous qui avons senti avec quel sûr et religieux instinct M. Gourd pratiquait ce précepte de Vinet que « c'est avec religion qu'il faut raisonner sur la religion » et qui savons que c'est à la vie même qu'il vouait son intérêt le plus passionné, notre vœu serait d'évoquer le véritable accent de cette voix que nous avons entendue, et qui s'est tue.

I

PROGRAMME ET MÉTHODE

La religion n'a pas toujours occupé la même place dans la vie des hommes. Lors de la « synthèse primitive et confuse », elle tenait lieu à la fois de science et de philosophie, de morale, d'art, et même de loi sociale. Puis des « disciplines particulières » se formèrent qui limitèrent son territoire ; il faut donc se demander si elles ont usurpé des domaines dont il convien drait de les repousser ; ou si, au contraire, en prenant leur légitime extension, elles ne finiront pas par occuper ceux où la religion continue de vivre.

(1) *Philosophie de la religion,* p. 305.

Si la philosophie de la religion établit le droit de la religion à l'existence, il faudra qu'elle détermine sa part d'action dans l'œuvre universelle, et cela avec toute la distinction que notre mentalité scientifique réclame aujourd'hui, pour éviter entre elle et les autres disciplines « un de ces empiètements si funestes à chacune d'elles ». La tendance la plus caractéristique de la philosophie de Gourd pourrait s'exprimer dans cette formule : pas de propriété indivise !

Le domaine de la religion ayant été nettement délimité, on s'attachera à fixer « le processus normal » de l'activité religieuse, par quoi il faut entendre le processus « conforme à la nature de son objet et le plus propre à nous faire avancer vers le but qui lui est assigné ».

La première tâche conduirait donc à une seconde qui serait d'élaborer la doctrine religieuse.

Suivant quelle méthode Gourd y a-t-il travaillé ? S'adresse-t-il à l'histoire, comme plusieurs l'ont fait récemment, entr'autres Sabatier, qui écrit : « J'ai essayé de développer un ensemble de vues liées et progressives, où je voudrais que l'on vît non pas un système, mais l'application ferme et les premiers résultats de la méthode de stricte observation psychologique et historique que je porte depuis des années dans ce genre d'études. » (1) — Il va sans dire qu'on ne peut pas faire abstraction de l'histoire quand on veut parler de la religion, qui se manifeste dans l'histoire. Mais l'histoire seule ne nous conduit pas à la définir ; le domaine religieux n'y est pas nettement découpé ; ce sont plutôt des terrains vagues et mouvants. N'a-t-on pas qualifié de religieuses des choses fort différentes les unes des autres ? L'histoire peut nous montrer comment la religion s'est présentée, mais — le passé ne garantissant pas l'avenir — elle ne nous dit pas si celle-ci conserve son droit à l'existence; du moins elle nous empêche de mettre sous l'ancien nom de « religion » des réalités déterminées tout arbitrairement, *in abstracto*.

De même, la psychologie est appelée à rendre des services à la pensée et à l'action religieuses, soit qu'elle nous renseigne sur les processus psychologiques communs à tous les hommes, soit

(1) Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 5e édition, préface p. 1.

qu'elle nous fasse connaître les états d'âme individuels ; mais nous ne devons pas nous attendre, ajoute Gourd, « à y trouver des lumières sur ce qui constitue le domaine de la religion ».

Aussi est-ce à la philosophie qu'il demandera ses décisions. La philosophie est une science qui possède un caractère d'universalité, c'est-à-dire un objet propre universel. Cet universel, on peut le trouver dans les trois catégories qu'il distingue irréductiblement et à l'aide desquelles nous pouvons penser toutes choses : celle de réalité, celle de fonction, celle de valeur.

Sans pouvoir exposer en détail toutes les théories philosophiques de J.-J. Gourd (1), indiquons brièvement sa classification générale.

1° La métaphysique a pour objet la réalité, « c'est-à-dire l'être fixé, achevé, même quand on le dit en devenir ; et l'être étalé, s'offrant à l'analyse, à la comparaison, aux rapports, même quand on le dit concentré. De la sorte, la matière n'est pas son synonyme. Cependant, il lui correspond. » (2)

2° La fonction, c'est-à-dire l'être qui est tout action, tout création, correspond à l'esprit ; c'est cela même par quoi la réalité existe : « l'esprit est en toutes choses et toutes choses sont en lui » aimait à dire M. Gourd dans la première leçon qu'il consacrait à ces distinctions ; et cette fonction, condition universelle de la réalité, appartient à la métapsychique, ou psychologie philosophique qu'il convient de ne pas assimiler avec la psychologie empirique ; celle-ci n'étudie que les faits de conscience individuels.

3° Enfin la canonique. On trouvera également l'objet universel dans la catégorie de la valeur, si l'on peut poser une valeur universelle, à savoir un but par rapport auquel tous les autres buts ne soient que des moyens. Or cette valeur existe ; nous la posons librement, ou plutôt librement nous l'agréons ; elle marque un but vers lequel nous pouvons tendre, et sans nous jamais arrêter, et tendre de toutes nos facultés et pour chacun d'elles : c'est *l'agrandissement de l'Esprit.* « L'esprit, en effet, est une fonction multiple. A chacune de ses particularités (intel-

(1) On trouvera un brillant résumé de l'œuvre du professeur de Genève dans la leçon d'ouverture de son successeur, M. Charles WERNER : *La philosophie de Jean-Jacques Gourd*. Genève, Georg, 1910.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 16, 17.

ligence, sentiment, volonté, esprit collectif) peut correspondre une action spéciale. L'agrandissement de l'Esprit peut se trouver dans la recherche scientifique, non moins que dans la recherche esthétique, dans la recherche morale, dans la recherche sociale et dans la recherche religieuse. Bref, ce but est assez haut placé pour être universellement régulateur. » (1) Mais l'esprit s'agrandira de deux manières, soit en extension, soit en intensité. Toute la suite de cette étude montrera la persistance de ce dualisme, et quel parti Gourd en tire dans sa philosophie de la religion.

Celle-ci ne fait partie ni de la métaphysique, ni de la métapsychique, mais bien de la canonique, au même titre que la philosophie de la science, de la morale, de l'art, de la société.

Agrandir l'esprit — si telle est la voie qui s'ouvre, c'est la « conscience primitive » (2) qui, d'après Gourd, en est le point de départ. Sans critiquer cette notion, disons qu'elle contient apparemment des sensations confuses et sans ordre, des perceptions non liées, des idées éparses, des instincts, des velléités, des volitions non dirigées, des ébauches de sentiments. Sans doute quelques privilégiés y trouvent « ces hypothèses fécondes, ces inspirations grandioses, ces originales impulsions qui marquent dans l'histoire de la pensée ». Peut-être conviendrait-il d'ajouter que la conscience que Gourd appelle primitive possède déjà des systèmes d'idées, des groupes de sentiments, et qu'elle forme des séries d'actes réellement solidaires. Quoi qu'il en soit, si riche que puisse être la conscience primitive, sa richesse n'est que pauvreté, son étendue n'est qu'exiguité, son ordre que désordre ; nous nous y sentons mal et à l'étroit. Nous voudrions travailler à l'élargir et à l'approfondir.

II

SCIENCE ET RELIGION

C'est parce que la connaissance « avant la science » nous est trop étroitement mesurée que nous avons recours à la dialectique théorique (science). Mais si c'est par elle que nous cherchons à

(1) *Philosophie de la religion*, p. 31.

(2) Sur la « conscience primitive », voir Gourd, *Les trois dialectiques*, pages 5, 8, 9 16, 109, et *Philosophie de la religion*, p. 298.

saisir ce qui est, elle ne nous permet pas de le prendre dans toute son intégralité. En effet son processus la conduit à lier nos états de conscience « quand ils se ressemblent » et « par où ils se ressemblent » ; qu'est-ce dire sinon qu'elle élimine des faits les éléments qui les différencient ; elle parvient ainsi à assembler les semblables en mettant en ordre les éléments qu'elle retient ; pour employer l'expression de Gourd : elle coordonne. Le savant forme des groupes dans lesquels l'esprit se meut aisément, des séries qui lui permettent « de passer rapidement d'un terme à l'autre, de se répandre facilement en tout sens ».

Au reste, la dialectique théorique s'élève de degré en degré à des points de vue nouveaux ; si chacun est légitime à son moment, elle est progressive.

Ainsi, d'une part, quand il s'agit pour l'esprit de marquer son rapport avec la réalité, il débute par le dogmatisme, qui s'attache à la notion de réalité extérieure ; puis il traverse le criticisme, qui continue à affirmer le dehors, mais qui ne s'avance pas dans la réalité au delà des idées qu'il en a ou des phénomènes qui la remplacent ; enfin, il aboutit au phénoménisme pour lequel tout se réduit en états de conscience.

D'autre part, quand l'esprit cherche à saisir la réalité en elle-même, voici les étapes qu'il parcourt. Ce sont les expériences concrètes, prises dans leur pure immédiateté, que Gourd assigne à la science comme ses premiers objets de coordination ; elle doit commencer par les localiser dans l'espace et dans le temps, et les séries qu'elle forme ainsi ont des termes encore vagues et lâches ; elle les relie plus étroitement par les chaînes causales ; quand elle les réunit « autour de » et au moyen de l'idée de substance, les groupes qu'elle constitue gagnent en durée et en stabilité ; puis la pensée élabore les idées générales. Elle progresse en abstraction quand elle n'introduit dans ses coordinations que les seules qualités des choses, ou les seules relations mathématiques.

Nous l'avons dit, la science ne réussit pas à s'emparer de toute la réalité pour la faire entrer dans ses cadres. Sans retourner au point de départ, où les faits seraient « en soi », c'est-à-dire n'auraient pas même encore subi les élaborations

qui les localisent dans l'espace et les situent dans le temps, on peut montrer, pense Gourd, que tout le long de ses processus un élément de la réalité échappe à la science : ainsi quand nous lions effet et cause, il y a dans chacun des deux faits quelque chose qui reste irréductible. Supposons maintenant que, nous élevant aux suprêmes unifications du panthéisme le plus hardi, nous parlions de la substance universelle « où viennent s'absorber tous les groupes, tous les êtres, toutes les substances », que faisons-nous ? Nous parlons de cette unité mais nous ne pourrons jamais en faire proprement l'objet d'une pensée. Sans aborder la question des rapports du réel avec les mathématiques, si nous nous bornons, avec Gourd, à examiner la série des nombres en elle-même, nous pouvons, comme lui, citer ce passage qu'il emprunte à M. Liard : « De 1 à 2, il existe un intervalle qui ne peut être comblé ; jamais la série $^1/_2 + ^1/_4 + ^1/_8 + ^1/_{16}$, si loin qu'on la prolonge, ne reliera 1 à 2 sans lacune... et même, il est vrai de dire que cette chaîne, en apparence continue, de quantités régulièrement décroissantes, renferme une infinité d'autres intervalles de plus en plus petits, mais qui ne sont jamais nuls. $^1/_4$ ne peut pas plus être relié à $^1/_2$ par une série continue que 1 à 2. » Et Gourd ajoute : « N'y a-t-il pas là de quoi briser à jamais la continuité de la pensée, et semer les incoordonnés à l'infini ? » (1)

On le voit, quel que soit le chemin qu'elle a suivi, la science arrive en un lieu où elle se heurte à de l'incoordonnable ; elle franchirait peut-être l'obstacle ou le renverserait si elle se trouvait arrêtée par de l'incoordonné, mais il n'en est rien ; l'obstacle est là qui demeurera car il est un élément même de la réalité. Autrement dit, la science vise à identifier les uns avec les autres les éléments qu'elle saisit ; et elle ne peut viser à les identifier que parce qu'ils ne sont pas identiques : « par son caractère fondamental, la coordination suppose la persistance de l'incoordonnable. Sans lui, ses catégories, ses cadres, tous ses arrangements, n'auraient plus de raison d'être ». (2)

Qu'est donc cet incoordonnable dont Gourd affirme qu'il subsiste malgré tous les efforts de la science ? — En parlerons-

(1) *Philosophie de la religion*, p. 68.
(2) *Ibid.*, p. 70.

nous comme du hasard ? Non ; comme parler de hasard c'est invoquer une pure absence de causalité, on caractériserait l'incoordonnable d'une manière strictement négative. — Dirons-nous que c'est le miracle ? Non plus, car le miracle est conçu comme ce qui opère contre la loi, ce qui anéantit momentanément la coordination. — L'assimilerons-nous à l'inconnaissable et penserons-nous dès lors que l'incoordonnable échappe à toute connaissance ? Pas davantage ; en effet si l'incoordonnable est rebelle à la science, il n'en pénètre pas moins de toute son intensité dans l'intelligence humaine. Gourd, qui veut n'accueillir que ce qui est donné dans l'expérience, ne croit pas, en parlant d'incoordonnable, avoir introduit autre chose qu'un des deux éléments irréductibles, mais donnés, de la réalité.

Comment saisir cet élément ? — Voici quelques-unes des déclarations de Gourd. Il s'agit, par exemple, de penser un événement, un fait en tant qu'« indépendant de ses antécédents », de le penser en lui-même, « positivement » ; l'incoordonnable est « un objet saisi en lui-même, sans série, sans cause » ; tandis que la science esquive le face à face, l'autre connaissance le recherche.

Mais cette connaissance ainsi caractérisée et obtenue, peut-elle être intégrée dans la religion ? Rappelle-t-elle quelques-uns des traits importants de la religion que nous trouvons dans le passé, et, par conséquent, est-il possible de faire un « raccordement » entre la religion et la discipline de l'incoordonnable ?

Si nous cherchons l'« essentiel permanent » de la connaissance religieuse, nous pouvons dire que c'est le surnaturel ; nous le trouvons d'abord dans le mystère, que Spencer a justement appelé « l'élément vital de toutes les religions » ; il tient une grande place dans les doctrines, les cérémonies, les institutions du christianisme, lequel, déclare Gourd, « *nous intéresse particulièrement* ». C'est à ce mystérieux incoordonnable que nous ramenons toutes les impulsions spontanées, toutes les émotions originales, qui marquent dans l'histoire de l'esprit. « Nous y rattachons surtout l'initiative générale qui est à son point de départ, ce que nous pouvons nommer, avec la théologie chrétienne, notre appel, notre vocation d'homme. » (1) En même

(1) *Philosophie de la religion*, p. 89.

temps que nous nous sentons dépendants du monde régi par la loi, l'uniformité, la stabilité, l'incoordonnable éveille et alimente en nous le sentiment d'espérance qui nous habitue à la considération des apparitions et des destructions imprévues, à l'idée du nouveau, du recours toujours possible. Sans doute, pour conserver à l'imprévisible sa vraie notion, il ne faut pas le considérer comme devant nécessairement être heureux ; néanmoins la pensée de l'imprévisible doit nous tenir sans cesse en éveil. « *Sursum corda!* A l'heure même des plus grands revers, des plus noires tristesses, espère toujours de l'humanité, de ta nation, de ta cause, de toi-même : la partie n'est jamais perdue, le dernier mot n'est jamais dit. » (1)

III

MORALE ET RELIGION

La science et la réaction en face de ce qui la dépasse n'absorbent pas tout l'homme ; à côté de l'effort qui consiste à prendre connaissance de ce qui est, celui-ci fait l'effort de vouloir ce qui doit être : c'est l'objet de la morale que Gourd définit : « la poursuite individuelle d'un but volontaire ». Comme la science, la morale est dominée par la considération d'une valeur à réaliser ; cette valeur, c'est l'agrandissement de la volonté même. Il ne peut plus s'agir, comme dans l'activité théorique, « d'accumuler le plus grand nombre possible de termes à un moment donné » ; on ne parviendrait pas à effectuer simultanément plusieurs volitions, ni même deux ; mais si les actes de volonté ne peuvent que se succéder, encore importe-t-il qu'ils le fassent « sans interruption, sans lacune ». C'est ainsi que l'esprit, qui pourrait ne vouloir que rarement, avec intermittence, sort agrandi de la dialectique morale. Les termes que la morale crée par cela même qu'elle les coordonne sont solidaires. Mais en prenant comme matière de volonté des objets différents, on obtient des solidarités plus ou moins fortes et profondes. C'est ainsi que, selon Gourd, la solidarité la plus faible unit les termes que la morale du plaisir nous fait rechercher ; elle se borne à associer plaisirs à plaisirs. Si, au lieu de nous attacher

(1) *Philosophie de la religion*, p. 92.

aux plaisirs, nous voulons ce qui les conditionne, c'est-à-dire le bien, une solidarité plus forte unit nos actes. Enfin, quand nous en venons à pratiquer la morale de l'obligation, qui nous commande d'obéir au devoir, d'agir par bonne volonté, la solidarité de nos actes est encore affermie. Ainsi en va-t-il pour les actions.

Quant à l'agent moral, il s'agit pour lui d'obtenir « qu'après avoir accepté le but résultant de la coordination objective, il ne change pas de désir, qu'il garde les mêmes dispositions, qu'il donne les mêmes assentiments au travers des circonstances les plus différentes. » (1) Il lui est facile de vouloir les plaisirs ; la recherche du bien, condition d'un plaisir futur, lointain, voire incertain, lui coûte un effort ; enfin, sa volonté a plus de peine à acquiescer à la loi pour la loi. Les morales seront d'autant plus avancées qu'elles témoigneront d'un plus vif souci de la « règle précise et fixe ». Le devoir est bien une « consigne toute militaire », encore qu'on ait reproché à Kant de l'avoir présenté comme telle ; il importe que le sujet n'hésite pas. En outre, il est nécessaire de faire une sorte de tableau des devoirs ; en effet, il faut fournir au sujet les prescriptions spéciales qu'on tire des maximes universelles. Enfin, la morale s'efforcera de conférer de l'autorité à la loi et d'inspirer à l'homme du respect pour elle, le « respect » dont Kant a parlé ; il suffira d'ailleurs pour cela de lui rappeler l'« acte libre » par lequel il a « adhéré en principe à l'œuvre de moralité », sans recourir à des explications transcendantales. La morale fera bien de joindre à ce sentiment du respect « une obligation purement subjective, issue de la volonté même de l'agent, une sorte d'engagement solennel, de serment de fidélité, un acquiescement anticipé à tout ce que la loi propose, de telle façon que nous soyons liés une fois pour toutes et que, à l'éveil du moindre désir contraire à la loi, à la moindre velléité de discussion critique qui viendrait nous détourner de l'action, nous nous sentions sous le coup d'un « tu dois » décisif, irrésistible. » (2)

L'activité morale a-t-elle mis en exercice et en œuvre toute la volonté de l'individu ? Si elle l'a fait, aucune des manifestations du vouloir ne se produit en dehors d'elle ; il faudra donc rom-

(1) *Ibid.*, p. 104.
(2) *Ibid.*, p. 108-109.

pre les liens que la tradition a établis entre la morale et la religion. Le faudra-t-il vraiment ?

Gourd va montrer que l'activité pratique ne s'épuise pas entièrement dans l'accomplissement de la loi telle qu'il l'a formulée ; à côté d'elle, en opposition avec elle, se dresse ce qu'il appelle le sacrifice. (1) Celui-ci s'en distingue par son intensité tout d'abord ; il faut qu'il coûte, qu'il coûte beaucoup ; l'extrême force de volonté qu'il fait déployer, il ne faut pas l'oublier, parfois s'anéantit brusquement dans la mort : au moment où l'on croit qu'un sacrifice inaugure toute une série d'actes, la volonté culmine et presque simultanément s'abîme. — Si exigeante que soit la loi morale, jamais elle ne réclame de nous le plus grand effort que nous puissions concevoir ou accomplir ; c'est ainsi, par exemple, qu'elle « ne nous dit point : « tu te feras tuer à la bataille, tu t'inoculeras cette terrible maladie », mais : « tu iras de l'avant, pour accomplir ton œuvre, quoi qu'il t'en coûte, dusses-tu y périr ! » Et il y a toujours une chance pour que cette fin soit évitée. » (2) Or le sacrifice est l'acceptation de la mort aussi bien que du danger.

C'est encore par son but que le sacrifice se distingue de la loi morale. Recherches scientifiques, émotions artistiques ou fatigues de l'altruisme, voilà des biens excellents qui surpassent en valeur la santé ; mais comme celle-ci est la condition de ceux-là, elle est un bien plus urgent. On peut dire que l'ordre des degrés d'urgence est à peu près inverse de celui des degrés d'excellence. Or voici : tandis que la loi morale nous prescrirait la poursuite du bien le plus urgent, le sacrifice veut réaliser au contraire le plus excellent. « Ainsi, au lieu de renoncer à la science ou à l'art en faveur de la santé, on renonce à la santé en faveur de l'art ou de la science. Et qu'arrive-t-il ? C'est que privés de ce bien élémentaire, nous manquons de force pour l'acquisition des autres biens et pour la prolongation de ceux-là même auxquels nous l'avons sacrifié. » Ou bien, au lieu de maintenir notre dignité et notre droit en face d'une injustice

(1) Voir Gourd, *Le sacrifice*, dans la Revue de métaphysique et de morale, mars 1902, p. 131-163 ; et *Philosophie de la religion*, première partie, le chapitre II intitulé : L'incoordonnable pratique.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 111.

ou d'une injure nous accomplissons le sacrifice absolu du pardon qui « s'enveloppe de silence et d'amour » ; remarquez-le, ce pardon même peut nous diminuer aux yeux des autres, compromettre ou ruiner notre puissance sociale ; il va parfois jusqu'à nous empêcher d'accomplir de nouveaux actes d'amour. Ne doit-on pas dire que le sacrifice est « l'irrationnel dans la vie pratique » ?

En outre, le sacrifice ne saurait qu'être exceptionnel et imprévisible ; s'il devenait habituel, ou simplement fréquent, il serait un agent de désorganisation ; comment prévoir que le contemplatif se fera tout à coup homme d'action, ou que le délicat, l'homme habitué à la déférence d'autrui, affrontera « une foule grossière qui l'insulte et le raille » ? L'acte du sacrifice surprend ; on l'admire. — Enfin, surgissant des profondeurs insondables de notre être, il se recommande à nous par une « sollicitation pure », tandis que la loi nous commande en vertu d'une « obligation » ; il est la plus haute expression de notre personnalité, un acte de pure liberté. (1) Ne le confondez pas avec le mal — qui est un affaissement de la volonté — lui qui en est l'exaltation.

On le voit, Gourd oppose de toutes manières l'acte accompli selon la loi morale et le sacrifice ou hors la loi. Mais, si différents qu'il les estime, il affirme qu'ils peuvent non seulement coexister, mais encore s'entr'aider. L'homme qui s'est élevé jusqu'au sacrifice bénéficie, sous certaines conditions, de cet effort lorsqu'il en revient à pratiquer la loi ; inversement, celui qui accomplit fidèlement et résolument la loi trouve, dans l'accroissement de volonté qui en résulte, le courage de se sacrifier.

Néanmoins le sacrifice reste à côté de la morale, il n'y pénètre pas. Appartiendrait-il à cet autre ordre de valeurs qu'est la religion ? — Disons que nos souvenirs du christianisme primitif nous autorisent à répondre affirmativement. « Qui, plus que le fondateur du christianisme, a paru agir en pleine spontanéité, et a pris à tâche de déconcerter les formalistes, les mé-

(1) Comment Gourd distingue-t-il la « sollicitation pure » de l'« obligation » dans une conscience qui s'oblige librement ? En quoi l'autonomie d'un sujet considéré toujours comme libre varierait-elle selon les degrés d'excellence de ses actes ? Sur la notion de liberté, voir entr'autres *Philosophie de la religion*, p. 20, 21, 89, 90, 150, 309.

thodiques ? Qui, plus que lui, a semblé faire bon marché de la loi, et se mettre en opposition, non seulement avec telle société particulière, mais avec toute société régulièrement constituée ? Essayez de faire de la prédication chrétienne une loi, une loi au sens rigoureux du mot, et vous n'y réussirez qu'en la dénaturant. Vous aurez beau expliquer, commenter, — on sait avec quelle ingéniosité ce travail a été déjà fait par les théologiens — par exemple, les recommandations de ne pas résister au méchant, de tendre la joue à l'injure, de vendre ses biens et de les donner aux pauvres, ainsi que certaines paraboles, comme celle de l'enfant prodigue ; ou bien vous en atténuerez l'esprit et la force, ou bien vous devrez finalement les laisser en dehors de la morale, de la morale sociale aussi bien que de la morale individuelle. Quant aux actes de Jésus, à l'acte final surtout, le sacrifice de sa vie, l'apôtre Paul l'a lui-même qualifié, avec sa véhémence accoutumée, mais avec la plus grande profondeur : au point de vue de la « sagesse humaine », c'est la « folie de la croix ». Or la loi morale est tout le contraire d'une folie » (1)

Le sacrifice appartient encore à la religion parce qu'il nous assure ce que l'on a appelé, dans la tradition, le pardon divin. Gourd ne prétend pas poser la grave question du pardon dans les mêmes termes que ceux qui ont parlé d'un châtiment terrible, infini même, qui frapperait après la mort l'homme qui aura transgressé la loi morale. Il n'en va pas moins que quand nous souffrons — d'une souffrance parfois tragique — de découvrir en nous une infidélité foncière (« mal radical » de Kant, « péché originel »), nous avons besoin de miséricorde, de grâce, de pardon ; et précisément, des moments où, par les pentes abruptes, nous nous sommes élevés jusqu'au sacrifice, où nous avons respiré « l'air âpre des sommets », et si bref qu'ait été notre séjour au faîte du monde moral, « nous rapportons l'assurance qu'il y a un monde où il n'est question ni de plus ni de moins, ni de continuité, ni de durée, où l'on échappe à la solidarité du présent avec le passé et l'avenir ; et cette assurance, nous suivant à travers les vicissitudes de notre route, en face même de la règle à laquelle nous devons ordinairement nous sentir étroitement unis, prolonge le pardon, non pas sans doute avec ses

(1) *Philosophie de la religion*, p. 134-135.

joies fortes, avec ses décisives transfigurations, de façon cependant à maintenir la sérénité de notre vie. » (1)

IV

ART ET RELIGION

Si l'élément affectif, le plus profond de la nature humaine, se trouve à l'origine de la connaissance et de l'activité pratique, on peut néanmoins le considérer en lui-même, lui réserver un domaine propre, distinct de ceux de la pensée et de la volonté, par conséquent de la science et de la morale. C'est cet élément que la dialectique esthétique met en œuvre.

On le sait, certains hommes affirment qu'ils méprisent le plaisir esthétique ; peut-être le font-ils moins qu'ils ne le croient ; en tous cas, se déclarer hostile ou rester indifférent à l'art, c'est appauvrir la vie, car le plaisir esthétique a une valeur incontestable. C'est peut-être le lieu de dire comme Platon : « Quand on est à la recherche des belles choses, tout ce qu'on souffre pour elles est beau. » N'est-ce pas la dignité de l'homme de répondre à tous les appels de l'esprit ; pourquoi ne pas écouter celui de la beauté ?

Qu'en est-il des rapports de l'art et de la religion ? — Il est indéniable qu'on trouve de nombreux éléments esthétiques dans les cérémonies et les rites des différents cultes, dans les récits légendaires et dans les mythes. Si, depuis que l'art s'est constitué un domaine indépendant, la religion lui a parfois résisté, souvent elle s'est servie de lui, et lui a demandé « un moyen d'instruction pour les illettrés, des émotions pour les autres, un attrait pour tous ».

Ces constatations ne sauraient suffire à fonder la participation de la religion à l'activité esthétique. Suivant la méthode qui inspire et dirige toute sa recherche, Gourd devait établir d'abord qu'il existe une forme d'activité esthétique qui étend, agrandit la conscience en coordonnant les plaisirs, puis montrer que cette coordination laisse échapper de l'incoordonnable, avant d'examiner si cet incoordonnable est attribuable à la religion.

Bien que l'art ait certaines analogies, d'une part, avec la

(1) *Ibid.*, p. 140.

science, et d'autre part avec la morale, il se distingue d'elles en ce qu'il s'attache à conserver dans leur intégralité les termes qu'il coordonne ; il sauvegarde leurs éléments différentiels, qui sont des éléments d'activité, c'est-à-dire auxquels est inhérent le plaisir. Au lieu d'ouvrir des séries illimitées, les coordinations esthétiques se font en quelque sorte « circulairement » ; elles cherchent à joindre en des proportions harmonieuses les parties et l'ensemble ; elles composent des œuvres finies, sinon parfaites. Aussi, « tandis que l'œuvre scientifique peut se figurer par un arbre à branches illimitées, se prolongeant dans toutes les directions, l'œuvre d'art se figure par des fruits achevés, qui tombent une fois mûrs, qu'aucun autre ne continue, qu'aucun autre n'a commencés. » (1)

Si le plaisir esthétique est dans la mesure, dans les justes proportions, dans l'harmonie, il arrive qu'un autre plaisir, inattendu, âpre, violent, par moments nous bouleverse ; ce n'est pas le beau que nous contemplons, c'est le sublime qui nous subjugue. A vrai dire, il faut pour en être émus, que nous commencions par être en pleine beauté « et qu'un contraste fourni soit par un relief d'individualité, soit par un spectacle rare, extraordinaire, soit par la suggestion de quelque chose de très difficile, de gigantesque, de hardi, de vaillamment paradoxal, vienne pour un moment nous soulever plus haut encore ». (2) Qu'on pense à l'océan, aux hautes montagnes, aux vastes plaines, à l'ouragan, au sombre hiver, au ciel étoilé, qu'on pense à la marche tragique des événements, aux sacrifices collectifs, à l'apparition des grands hommes... Certains de nos arts ont peine à réaliser le sublime ; d'autres, par exemple la musique et la poésie réunies, réussissent à nous donner cette secousse sacrée.

La tradition religieuse n'a pas banni cette réaction exceptionnelle qui nous émeut jusqu'aux entrailles, elle l'a accueillie et l'a favorisée ; ou bien Hegel a-t-il eu tort de dire que l'hébraïsme est la religion du sublime ? Non certes : le sublime pénètre toute la poésie et la théologie hébraïques ; si l'on en cherche une preuve, qu'on lise cette page de Gourd : « Le récit de la création du monde, notamment de la création du monde « ex nihilo », dépasse tout ce qu'on a pu concevoir en fait de gran-

(1) *Philosophie de la religion*, p. 167.
(2) *Ibid.*, p. 177.

dioses incoordinations. Aussi n'est-il pas né en Grèce, sur la terre de beauté. Ecoutez : « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre... » Par ces seuls mots, l'esprit se trouve jeté en plein infini, dans un éternel passé, et voici cet infini se rompt, et de cette éternité surgit sans préparation, sans motif rationnel, sans raison intelligible, un commencement qui est un acte créateur. Ecoutez encore : « Il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme... Dieu dit : Que la lumière soit ! et la lumière fut. » Quel contraste ! Et quel contraste ascendant ! Ainsi de suite, jusqu'à ces prodigieuses paroles qui ferment le tableau : « Ainsi furent achevés les cieux et la terre... Et Dieu se reposa au septième jour. » Contemplez maintenant la majesté, la simplicité, l'ordre de cet acte de désordre : n'est-ce pas une coordination digne de cette incoordination ? N'est-ce pas le véritable point de départ de beauté que réclame un tel sublime ? » (1) Et ce n'est pas seulement l'Ancien Testament qui nous met face à face avec le sublime ; celui-ci nous saisit encore dans la doctrine de la révélation chrétienne : « des cieux s'entr'ouvrent pour donner à l'esprit incertain et troublé de l'homme les lumières qui éclaireront sa marche » ; et la doctrine de la rédemption chrétienne ne nous montre-t-elle pas « des cieux en travail pour nous sauver de l'éternelle condamnation que le péché a amenée sur l'humanité coupable. » — Enfin le sentiment de l'adoration n'est-il pas un « élan à la rencontre du sublime » ?

V

SOCIÉTÉ ET RELIGION

Par les coordinations scientifiques, morales, et esthétiques l'esprit s'est constamment agrandi ; mais s'il a sans cesse reculé ses limites, il ne les a jamais franchies. En effet nous avons pu ignorer jusqu'à l'existence d'autres « moi », — et bien que la recherche de la vérité, la pratique du bien, et l'amour du beau nous aient habitués à une certaine « dépersonnalisation », à un « désintéressement de notre intérêt », nous avons tout rapporté à nous-mêmes, sans nous être jamais mis à la place d'autrui. Or la vie sociale amène tout individu à envisager ses semblables

(1) *Philosophie de la religion*, p. 182.

et la collectivité humaine par rapport non plus à lui-même, mais à eux. Il s'agit maintenant de donner au bien d'autrui une valeur propre et distincte, et, plus généralement, de considérer l'humanité « objectivement, indépendamment de tout intérêt individuel, comme s'il n'y avait rien à en attendre, à en craindre ou à en espérer, pour nous-mêmes ou pour les autres. »

Une nouvelle réaction s'impose qui aura pour objet la société ; selon Gourd, celle-ci n'est pas, comme on le soutient parfois, un organisme véritable, un être vivant ; postulant l'existence de consciences fermées et multiples, il la définit une « coordination des esprits individuels envisagés comme nous l'avons déjà dit, comme autant de consciences capables des mêmes fonctions et des mêmes coordinations que celles d'où nous sommes partis ». (1)

Si la forme sociale est toujours coordination, les objets ou termes coordonnés varient. — Ainsi la coordination peut réunir les individus tels qu'elle les trouve dans leur vie concrète, avec tous leurs caractères, et en vertu de la seule similarité que leur confère la communauté de leur origine, de leur situation géographique ou de leurs intérêts : elle forme la famille, la cité, la nation. — Ou bien la société se constituera dans l'abstrait en créant les sociétés commerciales, savantes, philanthropiques, artistiques, morales et religieuses, les partis politiques, auxquels les individus adhèrent, non pas de toute leur personne, mais seulement en vertu de certains de leurs caractères et facultés, et en vue de certaines activités, les mêmes pour tous.

Dans tous les cas, il est bon, utile, nécessaire que nous collaborions à l'œuvre sociale, et cependant ne sentons-nous pas que sous toutes ses formes la société exerce une pression qui risque d'écraser l'élément irréductible de chacun de ses membres : on obéit aux lois injustes, on participe aux amours et aux haines communes, on accepte plus ou moins complètement l'opinion publique.

Dès lors la coordination sociale ne doit-elle pas, elle aussi, avoir un contre-poids ? N'est-il pas urgent de lutter, dans certains cas, contre la pression de la force sociale ? Songez à tous les colonisateurs, aux aventuriers, « qui, après tout,

(1) *Philosophie de la religion*, p. 195.

ont rendu de grands services à la société », aux réformateurs, aux génies artistiques, moraux, religieux... aux petites nations qui renoncent à tout plutôt que de perdre leur indépendance. « Redresser la tête, se refuser à toute concession, remonter le courant, tourner son aile contre le vent, se poser en pleine solitude théorique ou pratique, apporter le malaise et l'inquiétude dans la société, et le savoir, le vouloir, s'en réjouir, bref prendre une attitude de révolutionnaire, d'intention ou de fait, de pensée ou d'action : cela aussi c'est bon, c'est humain dans le sens élevé du mot, cela aussi c'est digne de louange. » (1) Si ce n'est pas dans la logique de l'ordre social, c'est dans celle de l'incoordination sociale qui doit lui faire contre-poids.

Il faut que l'élément d'incoordination soit intense. Tel n'est pas le cas dans l'individualisme des égoïstes, des jouisseurs. « Il n'y a que des actes d'une haute vaillance, des pensées d'une haute originalité, qui puissent justifier le hors la loi. » La discipline de l'incoordonnable ne doit pas être anti-sociale mais s'exercer seulement hors de la société ; il importe que l'incoordonnable ne nous place ni au-dessous de la société, ni contre elle, mais au-dessus ; et si la société est troublée par son apparition, elle n'en éprouvera pas moins un bienfait qui demeurera. Et — c'est ici le point capital — quelque résistance qu'on lui oppose le plus souvent, cet incoordonnable est de nature à pénétrer la religion. Les initiateurs des religions ne l'ont-ils pas accueilli ? Le christianisme des origines ne nous fait-il pas entendre « d'ardentes paroles qui auraient dû remuer l'âme prudente et réfléchie des théologiens de tous les âges, par exemple celle que l'apôtre Paul a prononcée : « Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté » ; c'est que la vie du Christ, sans être anti-sociale est plus qu'aucune autre une vie d'insurrection contre toutes les tyrannies de la société. Voulons-nous donc être disciples du Christ, attachons-nous à son esprit d'indépendance sociale, qui n'excluait pas l'esprit de soumission, mais caractérisait éminemment sa conduite. Comme lui, nous essayerons de recueillir, soit dans les individus, soit dans les différents groupes sociaux qui font partie d'une société plus grande, les éléments incoordonnables qui forment la partie la plus active de l'activité

(1) *Ibid.*, p. 214, 215.

humaine ; nous tâcherons de la faire passer dans notre vie, toujours plus assurés, toujours plus intenses, et ce sera là la part de la religion dans le domaine social, part de grande valeur bien qu'exceptionnelle. » (1)

L'a-t-on assez remarqué, le cœur humain a la capacité d'aimer de deux amours : il aime les autres pour lui-même, relativement à lui-même, il les aime aussi pour eux-mêmes, par eux-mêmes, relativement à eux-mêmes, dans leur indépendance et leur quant-à-soi. Le premier amour — la sympathie — suscite les églises, les sectes, les associations qui groupent et unissent des individus de même tournure d'esprit, de même activité pratique ; le second — l'amour proprement religieux, — crée la société « qui est constitutive de la religion ». Celle-ci, visant l'incoordination ne saurait se contenter de souffrir la liberté, de tolérer la tolérance ; elle les glorifie. Les églises fondées sur les seules affinités de la sympathie, elles, effacent l'incoordonnable ; si légitimes et excellentes qu'elles soient, elles ne sont que des moyens ; le but, ce sont les églises, ouvrières de liberté, qui s'édifient dans le respect et l'amour des individualités irréductibles.

VI

LE MYSTICISME

Connaissance théorique et incoordonnable théorique, morale et sacrifice, beau et sublime, sociétés de la loi, sociétés de l'amour, il doit sembler maintenant que nous ayons épuisé le nombre de nos activités et de nos réactions spirituelles et que nous ayons traversé, après les coordinations, tous les domaines de la religion. Ce n'est qu'apparence ; il nous reste encore à « assigner à la religion un domaine nouveau au-dessus de ses domaines particuliers ». (2)

Si nous ne le trouvions pas, la religion resterait fragmentée, établie qu'elle serait en des domaines distincts et qui ne se touchent pas ; elle resterait aussi « une discipline à côté d'autres disciplines, une discipline toujours particulière », et « non seulement son passé, mais aussi un besoin profond d'unification

(1) *Philosophie de la religion,* p. 219.
(2) *Ibid.,* p. 227.

spirituelle, dirigent nos regards vers une autre conception, celle-ci vraiment universelle ». (1)

Nous aspirons à dominer toutes les catégories de notre pensée, toutes les distinctions de l'esprit ; cette aspiration, c'est le mysticisme — fonction unificatrice par excellence — qui la satisfera. Il ne faut pas croire que nous devions renoncer aux résultats que nous avons acquis grâce aux dialectiques et à ce qui leur échappe ; non, nous nous appuyerons au contraire sur eux, et c'est même grâce à eux que nous nous élèverons au-dessus d'eux. « L'unité de notre vie spirituelle sera l'aboutissement de tout notre travail précédent. » (2)

Sans doute, le mysticisme n'est souvent que vague effusion poétique, ou bien c'est un amour qui se substitue à tout, absorbe tout, et qui anéantit l'âme en ses extases ; sous ces diverses formes, ce mysticisme-là appauvrit, pour le moins, la vie de l'esprit.

Mais il est un autre mysticisme qui élève le ton de l'âme toute entière. On peut dire que l'homme qu'ont visité l'amour du sublime, de l'absolu, l'esprit de sacrifice, a respiré une atmosphère vivifiante qui le soulève pour toujours au-dessus des médiocrités et des torpeurs de la vie ordinaire.

Ce n'est pas tout : grâce au mysticisme, une réaction totale se produit à l'occasion des deux éléments — coordonnable et incoordonnable — de la réalité ; elle porte sur les deux à la fois, vivifie toutes les fonctions, vise à agrandir non seulement l'individu comme individu mais encore la conscience « en tant qu'elle dépasse l'individu et qu'elle est le siège de l'humanité ». Et cette réaction est simple, originale ; loin d'unifier en appauvrissant, elle unifie en saisissant toutes choses, « elle est portée par le même vent que celui de l'inspiration ; elle vient ou ne vient pas ; et, en dernière analyse, il serait contradictoire de dire pourquoi. C'est ce qu'il y a de vrai dans l'idée mystique que l'homme n'y est pour rien. Et voilà une dernière raison de définir la religion, la fonction de l'imprévisible, de l'indépendant, de l'incoordonnable. » (3)

(1) *Ibid.*, p. 233.
(2) *Ibid.*, p. 239.
(3) *Ibid.*, p. 241. — Cf. dans *Les trois dialectiques*, chap. III, § 5 : Vers un nouveau point de départ.

Comme nous ne comprenons que ce qui entre dans la coordination, que ce qui la suppose ou la crée, cette réaction nous reste incompréhensible ; elle n'en est pas moins pour cela un fait d'expérience. « De grands esprits l'attestent, et nous-mêmes nous l'avons tous éprouvé. » Et voilà comment Gourd la caractérise en un passage que nous citons encore : « Oui, aussi faibles que nous soyons, nous avons eu, une fois ou l'autre, le privilège d'un de ces moments où nous nous sommes en quelque sorte saisis à notre propre source, où nous nous sommes soulevés, agrandis, tout entiers, par un mystérieux effort. Cette réaction a été courte, sans doute. Nos catégories, nos distinctions, nous ont repris aussitôt. Mais, de nous être dégagés un instant, même imparfaitement, même partiellement, non par faiblesse mais par force surabondante, n'est pas peu de chose. Non seulement nous avons unifié notre vie spirituelle, mais encore nous avons porté plus haut le point de départ de nos diverses disciplines, nous leur avons donné une plus riche matière, une conscience plus forte, que celle d'autrefois. Et, si tout s'arrange comme dans le passé, c'est du moins avec des intensités nouvelles, et peut-être avec la possibilité de nouvelles séries. » (1)

VII

LA DOCTRINE RELIGIEUSE

Aux confins de la science, de la morale, de l'art, de la vie de société, s'ouvrent les domaines des incoordonnables théoriques, pratiques, esthétiques et sociaux ; toutes ces activités fragmentaires sont dominées par la réaction du mysticisme, qui unifie. En vertu des analogies de l'histoire il convient, nous l'avons vu, de réserver tous les incoordonnables à la religion ; mais les lui réserver, ce n'est point assez, il s'agit encore de les présenter d'une manière qui soit digne d'eux, c'est-à-dire d'élaborer la doctrine religieuse.

On ne sera pas étonné que Gourd n'accepte pas les doctrines qui présentent Dieu comme établissant et maintenant la loi ; il ne pouvait achever son œuvre en parlant de Dieu comme du

(1) *Philosophie de la religion*, p. 241.

principe premier de la loi du monde, ni comme du souverain ordonnateur de la loi morale. S'il est vrai que la tradition a voulu que Dieu fonde et soutienne la loi, il s'oppose à la théologie traditionnelle. Ce que nous voulons de notre Dieu, écrit-il, « c'est qu'Il fasse le plus puissant contre-poids à la loi ». (1) Dieu, dans sa doctrine, non seulement donnera la plus haute représentation objective du hors la loi, mais il sera « le hors la loi lui-même ».

La dialectique religieuse exercera son activité parallèlement aux autres dialectiques, mais en sens inverse. Elle ne se contentera pas d'affirmer l'existence de l'incoordonnable, elle visera à le mettre à profit, à l'« exploiter » intellectuellement, grâce à l'artifice salutaire que l'esprit apportera, ici comme précédemment. De même que la dialectique scientifique, d'un élément de la réalité forme la Nature, au sens kantien, de même la dialectique religieuse, de l'élément opposé de la réalité, formera Dieu. Ni l'un ni l'autre élément n'est une invention de notre esprit; mais la Nature exprime un arrangement du coordonnable, et Dieu, un arrangement de l'incoordonnable. — La pensée de Gourd s'achève dans la théologie de l'incoordonnable.

Au lieu d'étendre la conscience en la répandant dans les coordinations, la dialectique religieuse la ramassera sur elle-même, la concentrera, pour que l'incoordonnable la pénètre toute. Qu'ont cherché les Docteurs de l'Eglise sinon à « rehausser l'absolu dans la personne de leur Maître »; qu'ont cherché les Réformateurs sinon à « faire éclater la gloire de Dieu »?

Ce n'est pas par un seul effort qu'on donne à l'incoordonnable tout son relief, toute sa valeur. Il y a plusieurs étapes.

En saisissant d'abord l'incoordonnable comme il se présente dans le monde, c'est-à-dire uni à l'élément de coordination, on formera la notion d'un Dieu qui présente certaines analogies avec le Dieu immanent de la tradition philosophique. On fait comme une histoire de l'incoordonnable dans le monde; or, qu'on le remarque, ce qui appartient en propre au christianisme, « c'est son histoire de l'incoordonnable, de l'absolu, dans l'univers et dans l'esprit », c'est sa « bonne nouvelle », son incom-

(1) *Ibid.*, p. 257.

préhensible nouvelle, du « Dieu avec nous », du « Dieu en nous », c'est sa « folie de la croix ». (1)

Au cours de cette première étape, pendant que nous dirigions notre regard vers le monde donné, nous avons vu surgir des incoordonnables; nous avons commencé à les détacher des éléments coordonnables auxquels ils étaient liés; nous avons uni les incoordonnables de même incoordination, ou même d'incoordinations différentes; désormais nous possédons tout un système de forces qui font contrepoids à celles de la nature.

Si l'on échappe ainsi aux difficultés de l'immanentisme panthéiste, on doit reconnaître que Dieu est encore disséminé, multiple, intermittent. Il faut pousser plus avant l'œuvre de la dialectique en ayant recours, comme la science, à l'abstraction, pour séparer du coordonné l'incoordonnable; celui-ci s'imposera davantage à la conscience, qui cherchera à s'en saisir tout en refoulant l'élément de coordination; si l'on peut dire que maintenant « l'absolu doit être pensé sans son opposé », il faut reconnaître qu'on ne parviendra pas à l'en abstraire totalement : la pensée de l'absolu n'est possible « que si l'on ne pousse pas l'abstraction jusqu'au bout. » (2)

En s'accumulant dans la conscience, les hors la loi ne se pénètrent pas, ils s'ajoutent, ils forment une totalité; et cela implique une sorte de coexistence, de coextension, par conséquent un élément de ressemblance et de coordination. Si l'on nous permet une comparaison hardie, nous pourrions dire que penser les hors la loi de cette manière c'est comme si l'on parlait d'une chaîne de monts dont les chaînons ne seraient réunis presque... que par le vide.

La dialectique pose la transcendance de Dieu; mais transcendance doit s'entendre ici dans le seul sens que le phénoménisme de Gourd autorise à donner à ce terme; Dieu est transcendant — en pleine réalité donnée — à la nature entendue comme l'arrangement que la science fait de cette réalité. Ce Dieu transcendant demande déjà beaucoup de notre part. Il nous est impossible de nous élever à lui sans une vie religieuse intense

(1) *Ibid.* p. 273.
(2) *Ibid.*, p. 280.

et soutenue. Il est facile d'affirmer le mot, mais non pas de saisir la chose. « En face des déterminations, des oppressions systématisées de la nature, un centre lumineux s'offre à notre pensée, systématisant également nos espérances et nos consolations possibles. En même temps, cela fixe davantage notre pensée pour l'échange d'influence que les hors la loi exercent les uns sur les autres, et par cela même nous permet de nous rapprocher davantage de la prière traditionnelle. Nous ne pouvions encore rapprocher notre désir que de tel et tel hors la loi dans les choses ou dans la volonté. Nous pouvons maintenant le rapprocher de tous les hors la loi, de leur centre. Et si ce désir, pour être efficace, doit être lui-même fort, intense, avec les caractères du hors la loi, c'est bien auprès de ce centre, de ce bloc éblouissant qu'il trouvera ces caractères. » (1)

Gourd nous convie à franchir une dernière étape ; après l'abstraction, qui a formé le Dieu transcendant, un dernier processus de la dialectique nous élèvera jusqu'au Dieu personnel. A ce moment, la dialectique s'attachera à ressaisir l'incoordonnable qui était posé comme transcendant, à « lui créer un mode d'existence qu'on est convenu d'appeler « personnel », et qui est bien le plus propre à le rehausser une dernière fois ».

Et voilà de nouveau l'incoordonnable en pleine réalité, en pleine vie, comme avant le travail dialectique ; mais il est en plus revêtu de l'éclat et de la puissance que lui ont donnés les premières étapes de ce travail.

Il ne faut pas interpréter cette doctrine personnaliste d'après le réalisme, auquel Gourd s'est constamment opposé : « Nous n'avons pas le droit, écrit-il, de déclarer réel ce qui s'écarte à plusieurs degrés de la conscience primitive ; » (2) c'est symboliquement (3) qu'il faut l'entendre : toute personne, continue-t-il, est un symbole, comme le porteur d'une valeur impersonnelle. La personne religieuse, la personne divine, sera le porteur, le représentant, le symbole de l'absolu.

(1) *Ibid.*, p. 283.

(2) Voir les déclarations concernant le réalisme, dans *Les trois dialectiques*, p. 9, 10, 24, 25, 34, 35, et dans la *Philosophie de la religion*, p. 22, 70, 232, 282, 287 et 288.

(3) Voir les déclarations concernant le symbolisme, dans la *Philosophie de la religion*, p. 288 et suiv.

Si Gourd maintient jusqu'au bout son opposition au « réalisme », jusqu'au bout il reste fidèle à son phénoménisme : l'être ne se distingue pas de sa manifestation, le signe se confond avec la chose signifiée, cette thèse « s'impose surtout au sujet de l'absolu » (1). Par le symbolisme, loin d'atténuer l'absolu, on achève de le mettre en relief. Parmi les hors la loi qui ont frappé notre conscience, nous en choisissons un, « celui que nous voulons » ; il faut et il suffit que nous le fassions résolument ; et c'est sur lui que nous transportons notre Dieu transcendant. Le hors la loi choisi sera le symbole de tous les hors la loi concrets. « C'est en lui que nous penserons Dieu, que nous aimerons Dieu. Il deviendra la personne de Dieu, Dieu lui-même. En ce sens l'ancienne théologie a pu dire avec raison que le Christ est une personne divine. Plus pénétrée de la distinction des diverses dialectiques, et des exigences propres à la dialectique religieuse, elle aurait pu dire hardiment : l'unique personne divine. » (2)

Ayant posé comme terme suprême de la dialectique religieuse le Dieu personnel, et sans nullement prétendre « avoir trouvé d'emblée tout ce qu'il y a à dire à ce sujet », Gourd demande s'il y a une conception trahissant au même degré que la sienne « cette préoccupation essentiellement religieuse : donner à la notion d'absolu tout son développement et faciliter sa prise de possession par l'esprit. » (3)

Mais, lui objecte-t-on peut-être, cette conception laisse coexister, d'une part, Dieu et de l'autre, la Nature. — Cette dualité, répond-il, préexiste à tout travail de l'esprit ; c'est dans la réalité même qu'on la trouve, avant les dialectiques ; il est normal qu'elle subsiste après elles ; ou bien « serait-il donc préférable que la théologie se mît en opposition avec la réalité sur un point aussi fondamental » ?

Que si l'on cherchait hors du monde un principe unique qui expliquât le dualisme dans notre monde, Gourd reconnaît que son Dieu ne fournit pas plus ce principe que le Dieu de la tra-

(1) *Ibid.*, p. 290.
(2) *Ibid.*, p. 292.
(3) *Ibid.*, p. 300-301.

dition. Mais, vouloir uniformiser, unifier, c'est une disposition théorique à laquelle la religion nous invite à opposer une disposition contraire : « Si tout se soumet à l'unité, si tout est intelligible, point de hors la loi, point de religion. » (1) Cependant l'unité qu'élabore la science n'est pas la seule ; on peut parler d'une unité plus riche, de l'unité qui constitue l'individu, l'être en son intégrité, de l'unité où se rejoignent insensiblement des éléments opposés et indispensables l'un à l'autre, bref de l'unité de la réalité ; or, cette unité-là est au point de départ de toutes nos dialectiques ; Gourd pense qu'il suffit de le constater, comme il l'a déjà fait, « pour donner satisfaction au besoin d'unité de la pensée ». Au point de départ seulement ? Non point, car « le mysticisme est là pour transporter cette constatation au point d'arrivée, et pour lui donner le caractère d'un acte hautement religieux. De telle sorte que si Dieu n'est pas lui-même l'unité, il en est cependant l'agent. En grandissant le hors la loi, en nous conduisant au mysticisme qui est l'aboutissement de la vie religieuse, il nous conduit par cela même à l'unité la plus haute et la plus profonde vers laquelle nous puissions tendre ». (2)

VIII

REMARQUES FINALES

Telle est la théorie de Jean-Jacques Gourd ; ou du moins, telles nous paraissent en être les lignes maîtresses.

On l'aura remarqué, tandis que certains philosophes de la religion commencent par une étude psychologique et historique des phénomènes qu'on appelle religieux, (3) Gourd nous place d'abord sur un autre plan de recherches : ce qu'il nous convie à étudier ce sont les diverses dialectiques auxquelles l'homme soumet son esprit ; voulant savoir s'il existe un domaine que la religion puisse occuper légitimement, il élabore des théories de la science, de la morale, de l'art, de la vie sociale ; et, comme

(1) *Ibid.*, p. 303.

(2) *Ibid.*, p. 304.

(3) Voir dans la Revue de théologie et de philosophie, nouvelle série, N° 1 (janvier 1913), l'introduction de H. Miéville à la présente série de *Revues générales ;* en particulier, à la page 84.

il discerne à côté de chacune de ces disciplines un élément « disponible » qu'elles ne sauraient saisir dans leurs coordinations, il se demande s'il convient, en raison des indications du passé, de l'attribuer à la religion ; ainsi, le recours à la psychologie et à l'histoire n'inaugure pas son œuvre, mais vient en second lieu. L'auteur ne nous livre pas d'ailleurs les résultats d'une étude par laquelle il nous ferait connaître les états d'âme et les actes religieux dans toute leur individualité, et si l'on peut dire, leur concrétion, leur intégrité ; ce qu'on trouve dans ses écrits, ce ne sont pas des portraits psychologiques comme ceux que William James a dessinés. c'est un tableau grandiose où sont représentées toutes les activités de l'esprit humain ; et, comme aucun homme ne cultive toutes les sciences, ou tous les arts, ou n'accomplit toute la loi morale, ou ne réalise toutes les relations de la vie sociale, ou n'est touché par tout ce qui déborde ces disciplines ; comme aucun homme ne parvient à établir et à maintenir une harmonie parfaite entre les dialectiques, ni surtout à saisir par une réaction unique et cette harmonie et tout ce qui lui échappe, nous pouvons dire que l'œuvre de Gourd s'élève comme une construction philosophique qui domine de très haut toutes les vies individuelles ; construction trop symétrique peut-être, mais de style majestueux et pur, édifiée par un ouvrier de l'esprit à la gloire de l'Esprit.

D'après Gourd, on l'a vu, pour que la religion ait un objet, il faut que l'incoordonnable soit ; ou, si nous reprenons des expressions que nous avons déjà reproduites, il faut qu'un « des deux éléments de la réalité » demeure incoordonnable. Il assigne aux dialectiques profanes la fonction de coordonner l'autre élément, de le ranger sous les lois théoriques, morales, esthétiques et sociales ; si l'on peut douter que ces dialectiques se réalisent tout entières dans cette unique opération — n'y aurait-il pas lieu de parler aussi de subordination, par exemple ? — on doit se demander si, quand il affirme l'existence et la persistance de l'incoordonnable, il considère les dialectiques dynamiquement, c'est-à-dire dans l'accomplissement même de leur travail, ou statiquement, c'est-à-dire soit à un moment donné de ce travail soit après son achèvement ; dans le premier cas on pourrait définir l'incoordonnable : ce qui résiste aux efforts d'une dia-

lectique ; dans le second il serait prématuré d'affirmer qu'il existe et persistera. Il semble que Gourd se soit placé au premier de ces deux points de vue. Or tel incoordonnable particulier est incoordonnable par rapport à une coordination déterminée (ainsi la sublimité d'une tempête est incoordonnable en tant qu'elle ne se laisse pas introduire dans la coordination de l'art, telle que Gourd l'a conçue) ; mais l'esprit ne pourrait-il pas l'insérer dans une autre coordination (par exemple, en donnant une explication scientifique de ce phénomène sublime) ? S'il en est bien ainsi, ne faudrait-il pas dire que l'incoordonnabilité provient non seulement des conceptions que Gourd se fait des dialectiques, mais aussi de l'état de séparation absolue où il semble les placer les unes par rapport aux autres.

Qu'est-ce qui dissocie et distingue radicalement les deux éléments — coordonnable et incoordonnable — qui, donnés dans « l'unité de la réalité », sont au point de départ des dialectiques ? Ce sont les dialectiques elles-mêmes. Et pourquoi ? N'est-ce pas précisément parce que Gourd fragmente l'esprit en plusieurs activités totalement distinctes ? En lisant ses écrits nous ne pouvons nous défendre de l'impression qu'ennemi de tout « réalisme », il a néanmoins réalisé certains concepts, tels, entre autres, ceux qui désignent les diverses facultés de l'esprit ; et, bien qu'il ait marqué leurs relations réciproques, quand il parle des dialectiques il paraît les envisager surtout comme si elles étaient sans liens les unes avec les autres. Pour commode, pour nécessaire que cela soit dans la pratique, comme aussi dans la théorie, dès qu'on réalise cette séparation on désagrège l'esprit, lequel est plus qu'une simple juxtaposition d'activités.

Qu'on nous entende bien, les remarques qui précèdent ne visent pas à dénier ni à mettre en doute l'existence des éléments de conscience exceptionnels, mais réels, que Gourd a qualifiés d'incoordonnables ; bien loin de là ! notre sentiment, c'est qu'on ne saurait lui être trop reconnaissant d'avoir dirigé et retenu l'attention de ses contemporains sur des faits que trop souvent nous ignorons, négligeons ou méconnaissons. S'il est vrai que la conscience humaine s'étale plus facilement dans les coordinations qu'elle ne se concentre devant les incoordonnables, il est heureux qu'un philosophe évoque, en termes vraiment admirables, les moments privilégiés où l'inspiration vient « in-

tensifier » la vie des hommes, et qu'il exhorte ceux-ci à re enir et à mettre en valeur ces bienfaits quand ils leur sont accordés.

Seulement, la question se pose de savoir si l'imprévisible, le sacrifice, le sublime, l'amour : les incoordonnables, suffisent à déterminer la religion. Il nous semble qu'ils ne le font pas, et cela pour deux raisons presque opposées. La première est que si l'âme n'était saisie que par ces incoordonnables séparés, détachés les uns des autres, elle serait peut-être affectée de religiosité à leur égard, elle n'aurait pas de religion, elle n'aurait pas un Dieu. Gourd l'a bien senti quand, dans sa doctrine religieuse, après avoir parlé des incoordonnables à l'état de multiplicité, il en arrive à personnaliser Dieu en choisissant l'un d'entre eux pour les symboliser tous. — Et voici la seconde raison : à supposer que les termes qu'il nomme incoordonnables le soient réellement, non pas provisoirement, ni relativement à une des dialectiques seulement, mais définitivement, et absolument ; à supposer encore que la conscience les saisisse comme tels et les mette en relief, ils ne suffisent pas à déterminer la religion si, comme Gourd l'affirme d'ailleurs, ce n'est pas à propos de ce seul élément de la réalité que la réaction religieuse se produit. N'a-t-il pas écrit que l'élément coordonnable ne peut être anéanti et qu'il résulte même de l'acte destiné à le refouler ? N'a-t-il pas, avec une rare éloquence, proclamé la valeur du mysticisme, qu'il caractérise : la réaction totale de l'homme, c'est-à-dire la réaction « qui ne porte exclusivement ni sur l'élément coordonnable, ni sur l'élément incoordonnable, mais sur tous les deux à la fois » ? S'il en est ainsi, les dialectiques profanes, que la *Philosophie de la religion* nous présente comme absolument indépendantes de la religion contiennent des données qui, tout comme les incoordonnables, sont capables d'éveiller et de développer la conscience religieuse, sinon de déterminer toute la religion. Cette conséquence-là n'a pas été tirée par le théologien de l'incoordonnable, qui, à notre sens, s'est opposé trop radicalement aux doctrines selon lesquelles il existe un rapport entre Dieu et la Nature.

Rappelons que Gourd envisage les dialectiques comme des artifices : œuvres d'habileté et de ruse, plus que de force et de génie, qui nous éloigneraient graduellement de la « conscience primitive » ou « vérité de fait ». Sans pouvoir discuter en quel-

ques lignes un problème si important et qui se diversifierait en plusieurs questions, nous voudrions marquer ici un autre point de vue : s'il y a des moments où l'esprit est en contact plus direct, plus immédiat avec la réalité, ce qu'on pourrait peut-être appeler conscience primitive à condition de ne pas conférer à celle-ci une priorité chronologique, nous pensons qu'au lieu de s'écarter de la réalité par l'exercice des dialectiques, il s'engage dans des voies qui l'en rapprochent. Science, morale, art, religion : activités humaines, sans doute, et qui, par là-même, restent affectées de... l'humanité de l'esprit ; activités humaines, mais non pas simples artifices de l'homme, s'il est vrai que par elles, celle-ci tende vers la vérité, vers le bien, vers la beauté, vers Dieu, objets de son désir qu'il n'a pas posés mais qui lui sont proposés. — Si l'on traitait ce problème, non pas en lui-même, mais dans ses rapports avec la philosophie de Gourd, il conviendrait de se demander si le point de vue que nous appellerions de l'artificialisme est compatible avec le phénoménisme dont l'auteur formule la thèse en ces termes : « l'être ne se distingue pas de sa manifestation ». — Il serait fort nécessaire aussi d'étudier quelle notion de liberté contient la *Philosophie de la religion ;* on trouverait, sauf erreur, que, tandis que dans bien des passages elle nous parle de l'homme comme d'un être réceptif, ailleurs elle semble nous le présenter comme le créateur même des valeurs auxquelles il s'attache.

Pour résumer ces réflexions, disons que par réalisme conceptuel Gourd a, selon nous, séparé trop radicalement soit les dialectiques les unes des autres, soit l'incoordonnable du coordonnable ; que dans son ardeur émouvante à mettre en pleine lumière le premier, il a laissé dans l'ombre certains éléments religieux qu'offre le second, et qu'ainsi sa réaction nous paraît trop absolue ; que par son phénoménisme enfin il retient la pensée dans des bornes trop étroites. Cela explique, croyons-nous, les caractères de sa *doctrine religieuse ;* il est vrai qu'elle est restée inachevée ; comme on déplore qu'il n'ait pas pu développer toute sa pensée et terminer son œuvre ! « Nul doute que M. Gourd, s'il avait pu le faire, n'eût remanié profondément toute cette fin », lit-on dans l'*Avant-propos des éditeurs.* Néanmoins, telle qu'elle est, il semble bien qu'elle prolonge les lignes déjà tracées.

Lorsque Gourd, dans les limites de son phénoménisme, forme avec les incoordonnables, le Dieu immanent, puis le Dieu transcendant, puis fait apparaître le Dieu personnel, nous avons l'impression de nous trouver devant une construction de l'esprit de l'homme. Et nous ne comprenons plus, quand nous lisons que chacun choisit l'incoordonnable dont il fera son Dieu : « Parmi les hors la loi qui ont frappé notre conscience, nous en choisissons un, celui que nous voulons... il suffit qu'il soit fort. » Ainsi, à en juger par les formules intellectuelles qu'il emploie, Gourd nous présente le Dieu personnel comme la conclusion dernière de la dialectique religieuse — un incoordonnable choisi librement pour symboliser tous les incoordonnables.

D'après la foi chrétienne, expression la plus haute à notre sens de la vie religieuse, le Dieu personnel préexiste à toute doctrine humaine ; et c'est Lui qui, par libre amour, inaugure la relation de religion avec les hommes.

Il n'en reste pas moins que l'œuvre de Jean-Jacques Gourd contient une philosophie religieuse très fortement, et peut-on dire, très originalement inspirée du christianisme ; et comme — on l'aura bien senti — cette œuvre si riche et si ample ne fait pas appel à l'une des facultés de l'homme, mais bien à toute son âme, il ne suffit pas de l'apprécier par la pensée, il faut l'éprouver tout en vivant. (1)

HENRI REVERDIN.

(1) Pendant que nous préparions le présent article, nous avons appris que M. le pasteur Trial, de Nîmes, composait un livre sur J.-J. Gourd, qui doit paraître prochainement. Nous souhaitons que cette publication contribue largement à faire connaître la personnalité et l'œuvre du professeur de Genève.