

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 22 (1934)
Heft: 90

Artikel: La pensée du père Laborthonnière
Autor: Abauzit, Frank
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380249>

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: 30.01.2026

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

LA PENSÉE DU PÈRE LABERTHONNIÈRE ⁽¹⁾

Lucien Laberthonnière naquit en 1860 à Chazelet, petit village de la province du Berry. Il fit ses études au séminaire de Bourges.

A vingt-six ans, c'est-à-dire en 1886, il entra dans la congrégation de l'Oratoire, fondée au dix-septième siècle par le Cardinal Bérulle, et dont fit partie le R. P. Malebranche. En octobre 1887, il fut nommé professeur de philosophie au collège oratorien de Juilly. Il profita du voisinage de Paris pour suivre les cours de philosophie de la Sorbonne, et notamment ceux d'Emile Boutroux :

« Dès ma première jeunesse », écrit-il, « des inquiétudes très vives avaient surgi en moi. Et tout de suite j'avais senti le besoin de poser philosophiquement le problème religieux, c'est-à-dire de ne pas séparer la religion de la philosophie, comme, depuis le moyen âge, on tendait, ou plutôt on s'évertuait à le faire. Pascal et Maine de Biran me confirmèrent dans cette manière de voir ; et par là je rejoignais la tradition augustinienne. »

En 1897 il est nommé supérieur de l'Ecole Massillon à Paris ; et trois ans après, en 1900, il fut nommé directeur du collège de Juilly. Mais il ne put conserver longtemps ses fonctions, à cause de la loi de 1901, qui interdisait l'enseignement aux congrégations religieuses non autorisées. Les Pères de l'Oratoire demandèrent l'autorisation, en vertu des articles 13 et 18 de la loi. Ils furent compris dans le projet

(1) Communication présentée à la Section genevoise de la Société romande de philosophie, le 3 mars 1933, et à la Section de Lausanne, le 25 novembre 1933.

de loi tendant à autoriser certaines congrégations enseignantes. Ils furent ardemment défendus à la Chambre par M. Ribot. Mais, conformément aux vœux du gouvernement, le projet de loi fut repoussé en mars 1903 : c'est alors que le Père Laberthonnière dut abandonner la direction de Juilly. Sans aucunes ressources personnelles, il n'avait plus aucun lieu où reposer sa tête. Il accepta l'hospitalité que lui offrit sa vieille amie, M^{me} de la Grandière, la fille de l'amiral, qui avait installé un petit foyer d'étude et de prière dans sa modeste maison, au n° 23 de la rue Las Cases, à côté de la basilique de Sainte-Clotilde, et tout près du ministère de la Guerre, dont l'entrée principale, rue Saint-Dominique, est presque en face de la maison de M^{me} de la Grandière. Ce double voisinage m'apparaît comme symbolique, quand je songe que le Père Laberthonnière fut à la fois un humble croyant et un courageux soldat de la vérité.

M^{me} de la Grandière, que j'ai eu le privilège de connaître un peu, était, elle, une sainte. Clouée dans son lit par la maladie, à demi-paralysée, elle trouvait moyen de diriger, avec la plus sereine bonté et la plus tendre sollicitude, les dames et les jeunes filles qui se réunissaient chez elle. Elle veillait comme une mère sur le Père Laberthonnière, qui aurait volontiers négligé sa santé, absorbé qu'il était par son travail et son ardente recherche de la vérité. Elle s'inquiétait non seulement de sa santé physique, mais aussi de sa tranquillité morale, et s'efforçait d'écartier de lui, autant qu'il était en elle, toutes les tristesses et toutes les disputes ; c'était bien difficile. Le Père Laberthonnière occupait un modeste petit appartement, au quatrième étage de sa maison. C'est là que je l'ai connu ; c'est là que j'ai eu avec lui des entretiens dont je ne perdrai jamais le souvenir ; des entretiens toujours pleins de vie et pour moi toujours pleins d'intérêt, souvent révélateurs et parfois émouvants.

Le Père Laberthonnière est mort l'an dernier, dans ce même appartement où il a vécu près de trente ans. Son activité durant ces trente années peut se ramener essentiellement à deux formes principales : activité proprement religieuse, activité proprement philosophique, bien que, comme il nous le disait lui-même tout à l'heure, il ne voulût point admettre de séparation radicale entre la religion et la philosophie.

Un mot d'abord sur son activité religieuse. Il était le chapelain des dames qui se réunissaient chez M^{me} de la Grandière, et il le resta après la mort de sa vieille amie. Mais en outre il fut, pour beaucoup

d'âmes inquiètes qui recouraient à lui, un directeur de conscience admirable, ayant le respect le plus entier de la personnalité des autres, et devant toute son autorité morale au prestige de sa bonté, de son désintéressement, de sa générosité.

Quant à son activité philosophique, elle fut considérable. Elle a du reste commencé très tôt, puisqu'en 1891, à trente et un ans, étant encore professeur de philosophie au collège de Juilly, il écrivit le premier essai de philosophie que nous possédions de lui et qui est intitulé : *La philosophie est un art*. L'influence d'Emile Boutroux y est évidente. En 1898, supérieur de l'Ecole Massillon, il écrivit un second essai, beaucoup plus important que le premier, le plus important sans doute qu'il ait publié, pour exposer sa doctrine métaphysique. Il est intitulé : *Le dogmatisme moral*. J'y reviendrai longuement tout à l'heure.

Dès qu'il fut installé définitivement à Paris, après son départ forcé de Juilly, le Père Laberthonnière se consacra tout entier à l'étude des problèmes philosophiques. En 1903, il publie les *Essais de philosophie religieuse*, dont les deux morceaux essentiels sont *Le dogmatisme moral* et une *Théorie de l'éducation*. L'année suivante, en 1904, il publie un nouveau livre intitulé *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. En 1905, il succède à l'abbé Denis comme directeur des *Annales de philosophie chrétienne*. Il leur donna tout de suite un caractère de grande compréhension et de grande largeur. Mais l'intolérance le guettait. A Rome on le dénonça. Ses deux principaux ouvrages furent mis à l'index en 1906. En 1907, paraissait la fameuse Encyclique de Pie X, *Pascendi dominici gregis*. Ses adversaires cherchèrent naturellement à l'englober dans la condamnation du modernisme, mais peut-être n'y seraient-ils pas arrivés, si le Père Laberthonnière n'avait pas provoqué la colère de l'Action Française et notamment celle de Charles Maurras, auquel il reprochait de manquer de logique, puisque, étant incroyant, il défendait quand même le catholicisme le plus ultramontain. Maurras fut ulcéré de ce reproche *ad hominem*, et le fit sentir à son adversaire. L'Action Française fit agir à Rome les Jésuites, et Pie X frappa le Père Laberthonnière, d'abord en mettant sa revue à l'Index, et ensuite en le condamnant à ne rien publier. Laberthonnière se soumit, loyalement, et jusqu'à la fin de sa vie, il porta cette chape de plomb. Pour un homme qui ne pouvait plus enseigner, et qui s'était consacré tout entier à défendre la vérité, la plume à la main, c'était une terrible chose de ne pouvoir plus

s'acquitter de ce qui lui apparaissait comme un devoir, et qui était devenu sa grande raison de vivre. Courageusement, il se résigna à ne plus écrire que pour lui-même et pour quelques amis.

On lui interdisait de communiquer sa pensée aux hommes ; heureusement il lui restait Dieu. « Ces dernières années », écrit l'abbé Magnin, « une de ses vives joies était de remonter à l'autel dont la maladie l'avait longtemps écarté : à ce signe on reconnaît le vrai prêtre. »

Ame ardente et généreuse, le Père Laberthonnière, nous le verrons, a conçu le principe de l'être comme étant essentiellement générosité. Ame ardente et impétueuse, il s'est jeté passionnément dans le combat pour la vérité. Ame ardente et profondément désintéressée, il s'est donné tout entier à la vocation qu'il avait reçue. Je le revois encore, me tendant les mains avec empressement quand je venais le voir. Je revois sa noble figure, où l'on retrouvait la simplicité et l'innocence de l'enfant, figure d'ascète, mais surtout figure d'apôtre. Je voudrais essayer maintenant de vous indiquer quelle fut la direction de sa pensée.

I

LA POSITION DU PROBLÈME

La méthode du P. Laberthonnière nous est indiquée par cette parole de saint Augustin, qu'il avait inscrite comme épigraphe sur la première page des *Annales* :

« Cherchons comme cherchent ceux qui doivent trouver, et trouvons comme trouvent ceux qui doivent chercher encore, parce qu'il est dit : « Celui qui est au terme ne fait que commencer ».

Quel va être le fondement de sa métaphysique ?

« La recherche du *fait primitif* », écrivait l'autre jour M. Louis Lavelle, dans *Le Temps* du 26 février 1933, « est une tradition de la philosophie française : elle est à l'origine du rationalisme de Descartes comme du sensualisme de Condillac. Maine de Biran n'a fait que poursuivre l'effort de ses devanciers, mais avec une lucidité et une pénétration qui vont renouveler le problème et nous permettre peut-être de trouver les éléments d'une solution.

« ...Si l'esprit français revient toujours vers un tel problème, c'est sans doute par ce besoin d'unité et de clarté logique qui l'oblige à remonter d'abord jusqu'à un principe simple pour en tirer toute la vérité qu'il implique par une série d'opérations déductives : tel sera

toujours l'idéal de la connaissance pour les hommes de notre pays. Ainsi Descartes trouve dans l'acte par lequel la pensée prend conscience d'elle-même le fondement de toutes les certitudes qu'il pourra jamais acquérir ; et chacune de nos connaissances ne fait que prolonger l'évidence de ce premier acte en lui donnant chaque fois un nouveau point d'application. Ainsi Condillac prétend découvrir dans la sensation l'ingrédient commun de tous nos états de conscience ; et il s'ingénie à montrer comment ils se diversifient grâce à la simple transformation de la sensation primitive et à sa composition toujours renouvelée avec elle-même.

» Cependant une telle entreprise déborde bientôt le cadre dans lequel on avait cru l'enfermer tout d'abord : il est impossible de la réduire à une simple mise en ordre des éléments de la pensée. Car pour qu'un fait jouisse du privilège d'être le premier par rapport à tous les autres et pour qu'on puisse le retrouver au sein de chacun d'eux, il faut qu'il exprime en quelque sorte la racine et l'essence de notre être même. Mais il faut surtout qu'il puisse justifier de sa priorité à l'égard de tous les autres, c'est-à-dire non seulement qu'il se montre capable de les engendrer, mais encore qu'il ne puisse pas être engendré à son tour, et par conséquent qu'il s'engendre lui-même. A ce moment il apparaît clairement que le fait primitif ne peut être qu'un acte qui se crée au cours de son accomplissement même ; tel est l'acte de la pensée selon Descartes ou l'acte du vouloir selon Biran. Mais l'on voit aussitôt que la sensation de Condillac est hors d'état de jouer ce rôle, parce qu'elle est une pure donnée incapable de se donner l'être à elle-même, parce qu'elle suppose une cause extérieure qui la produit, et parce qu'elle ne subsiste à son tour que par un acte élémentaire d'attention qui est indispensable pour la saisir.

» Dès lors le problème du fait primitif ne peut être que le problème de cette initiative intérieure par laquelle l'être conscient constitue lui-même à chaque instant sa propre réalité. Le spectacle changeant du monde ne cesse d'amener devant nous un flux d'images ininterrompu ; ma conscience elle-même ne m'offre qu'une succession mouvante d'états qui s'appellent et se chassent les uns les autres indéfiniment : mais je ne puis me situer nulle part dans ce double défilé. Car je n'existe que là où mon activité s'éveille, là où je deviens présent par une attention et une adhésion vivantes à tous les objets et à tous les états qui peuvent m'être donnés. Que cette activité fléchisse

ou meure, alors le spectacle du monde s'anéantit et toute ma vie intérieure sombre dans l'inconscient. Mais cette activité ne cesse de s'exercer et de se renouveler : et c'est par elle que chaque instant qui naît est à mes yeux le premier commencement de moi-même et du monde. »

Le Père Laberthonnière, s'il est, comme j'en suis persuadé, dans la véritable tradition chrétienne, est aussi, vous allez le voir, dans la véritable tradition française. Ecoutez-le parler lui-même. Je vais essayer de résumer devant vous, en usant autant que possible de ses propres paroles, son traité si vigoureux et si pénétrant sur *Le dogmatisme moral* :

Etre ou n'être pas, disait Hamlet — ...croire à l'être ou n'y pas croire. Tout est là. La question se pose pour tout homme. Et plus ou moins consciemment tout homme en vivant la résout dans un sens ou dans l'autre. Question jamais épuisée et qui renait pour ainsi dire d'elle-même. Elle se lève sur chaque génération. Elle prend chaque homme au cœur et fait de son existence un drame. Quelque progrès qu'on réalise, elle reparaît toujours ; on la renouvelle, on ne la supprime pas. Les philosophies et les religions considérées comme doctrines nous en présentent des solutions diverses. Mais en toute hypothèse ces solutions ne valent pratiquement que pour ceux qui les admettent. Et les admettre c'est au moins pour une part les découvrir et les inventer soi-même. Le drame se noue et se dénoue pour chacun en particulier malgré la solidarité qui règne entre tous... Ce n'est pas seulement la pensée humaine qui gravite autour du problème de l'être, c'est la vie humaine tout entière.

La question, l'unique question, celle qui est impliquée dans toutes les autres et qui les domine, c'est la question de l'être. Comment connaissons-nous l'être et comment l'affirmons-nous ? Et remarquons-le bien, ce n'est pas là non plus une question spéculative ; c'est la question pratique par excellence. Affirmer l'être ou ne pas l'affirmer, l'affirmer avec vérité ou l'affirmer en se trompant, constituent des états d'âme absolument différents, des attitudes absolument opposées. Et qui que nous soyons, nous avons beau faire, nous prenons toujours au fond de nous-même l'une ou l'autre de ces attitudes.

Ne pas affirmer l'être, c'est être sceptique. Affirmer l'être au contraire, c'est être dogmatique. Mais en affirmant l'être on peut se tromper, on peut s'illusionner. C'est alors un dogmatisme illusoire qui, par essence, est fragile comme les illusions sur lesquelles il

repose. Quand on ne se trompe pas, c'est un dogmatisme vrai, stable et ferme comme l'être qui lui sert de fondement.

Celui qui affirme l'être a l'intention de se poser dans l'être, d'en prendre possession pour ainsi dire et de s'y fixer afin d'être pleinement et sûrement, afin d'échapper aux fluctuations des phénomènes, de ne pas s'écouler, de ne pas s'évanouir avec eux. L'affirmation de l'être à son plus haut degré, celle qui s'effectue au-dessus de toute illusion, en pleine vérité, c'est le salut, c'est la délivrance, c'est la réalisation de la liberté parfaite. Et qu'est-ce en effet qu'être sauvé, qu'être délivré, qu'être libre ? C'est ne plus avoir à subir ni à craindre les changements qui surviennent temporellement dans les phénomènes ; c'est être au-dessus de toutes les atteintes du dehors, attaché à l'immuable et partageant son immutabilité. En ce monde, ce que nous avons à faire, c'est de préparer, d'ébaucher, de perfectionner sans cesse l'affirmation de l'être en la purifiant des illusions et de l'attachement aux phénomènes.

Mais toutes les fois qu'on s'attaque à des illusions, on est exposé à être considéré comme un négateur impie par ceux qui les subissent ou qui les aiment. C'est une épreuve douloureuse à laquelle, comme à toutes les épreuves, il faut savoir se résigner. Et si l'on en souffre, il importe pour soi-même et pour les autres, il importe pour le bien et pour la vérité que ce soit généreusement, sans aigreur et sans rancune. On ne ferme pas son cœur et son âme pour si peu.

Le dogmatisme illusoire prend des formes très diverses et constitue toutes les idolâtries dans lesquelles l'humanité peut tomber, depuis celle des fétichistes jusqu'à celle des savants, des esthètes et des philosophes qui aspirent au salut les uns par la science, les autres par l'art, les autres par la pensée. Tous sont des croyants à leur manière, et ils croient chacun à ce qu'ils aiment, car on ne croit toujours sincèrement qu'à ce qu'on aime. Et croire à une chose, c'est vouloir être et vouloir vivre par elle. Mais sous les formes diverses du dogmatisme illusoire, il y a toujours, ostensible ou plus ou moins dissimulée, la prétention de se suffire à soi-même pour être : car tout en voulant être par autre chose, comme par exemple la richesse, le pouvoir, le plaisir, la science, on prétend s'en emparer par ses propres forces ou par son habileté. A ce point de vue, qu'on essaie d'aboutir par des procédés magiques, ou scientifiques, ou dialectiques, ou par des procédés de n'importe quel genre, l'attitude n'en reste pas moins la même. A ce dogmatisme-là, qui implique toujours une méconnais-

sance de la nature de l'être et qui en fait une chose ou une idée dont on s'empare du dehors, il s'agit de substituer un dogmatisme vrai qui saisisse et qui affirme l'être dans sa réalité concrète, intérieure et vivante.

Le dogmatisme vrai, selon le Père Laberthonnière, c'est le dogmatisme moral, auquel on ne peut atteindre que par une voie toute morale par une véritable conversion de l'âme, conversion de l'égoïsme à la charité. Ce n'est pas que selon lui la vie morale exclue la pensée logique, mais elle la domine en l'absorbant, pour ainsi dire. « La logique est un instrument au service de la moralité. »

II

LE SCEPTICISME

Et maintenant, examinons plus en détail les trois attitudes que l'homme peut prendre en présence du problème de l'être :

1. le scepticisme ;
2. le dogmatisme illusoire ;
3. le dogmatisme vrai.

D'abord le scepticisme. — Selon les sceptiques, croire à l'être et l'affirmer, c'est toujours être dupe d'une illusion, c'est attribuer de la réalité à un rêve. Aussi faut-il éviter de croire et d'affirmer. Que chacun se contente des apparences qui flottent devant lui en les prenant pour ce qu'elles valent ; qu'il s'y amuse comme bon lui semble ; mais qu'il n'ait pas la fatuité et la présomption, en les affirmant, de vouloir les imposer aux autres. Personne n'a le droit de dire : cela est, mais simplement : cela m'apparaît. Si vos apparences concordent avec les miennes, tant mieux. Si elles ne concordent pas, nous n'y pouvons rien, car chacun est forcé, comme on dit, de rester dans sa peau.

Ici se trouve impliqué un dogmatisme égoïstique. Au fond, les sceptiques voudraient pouvoir s'affirmer eux-mêmes avec ce qu'ils sont et ce qu'ils pensent, sans tenir compte des affirmations contraires qui se produisent à côté d'eux et qui retentissent en eux. Mais dès lors que nous sommes capables de dire : moi, une dualité est en nous, au cœur même de notre être. *Moi*, c'est une multiplicité vivante, organisée et unifiée par l'affirmation plus ou moins consciente d'une conception des choses et dans la poursuite d'une fin. Mais en moi-

même, et contribuant à constituer ma complexité intérieure, apparaissent comme d'autres affirmations qui viennent confirmer la mienne quand elles s'accordent avec elle, ou l'influer quand elles s'y opposent.

En face de ces affirmations qui retentissent en nous et qui, même en nous, sont autre chose que nous, nous avons le choix entre deux attitudes. Nous pouvons d'abord les nier. Et les nier, ce n'est pas les supprimer de notre expérience, mais c'est dire qu'elles sont sans consistance, sans réalité, et comme des rêves. Mais nous pouvons aussi les accepter, ou, au moins, leur faire crédit, de façon à nous contrôler par elles et à nous mettre, en quelque sorte, à l'épreuve par leur contact. Quand j'accueille des affirmations contraires à la mienne, je me soumets à leur jugement, je reconnais que je puis avoir à me modifier intérieurement et je fais ce qui dépend de moi pour m'accorder avec elles. C'est là ce que Laberthonnière appelle *sortir de soi*. Si la première attitude était seule possible, les sceptiques auraient raison, et c'est précisément parce qu'ils la prennent qu'ils sont sceptiques. Ils s'enferment obstinément en eux-mêmes, et, dès lors, inévitablement il leur apparaît que la diversité des affirmations est irréductible. Ils ressemblent, dit Laberthonnière, à ces retardataires qui s'entêtent à considérer la terre comme le centre du système solaire, et qui, incapables de se placer à un autre point de vue pour se représenter le mouvement des astres, ne comprennent rien à ceux qui disent que la terre tourne autour du soleil.

Pour aller à la vérité, nous avons à nous mouvoir du dedans, afin de nous transformer et de nous dépasser. Car c'est en se critiquant qu'on se transforme et qu'on se dépasse. La vraie critique est un examen de conscience intellectuel et moral. C'est sur soi, sur sa manière d'être et de penser, *sur ses intentions ultimes* qu'on la fait porter. Elle est totalement distincte de la fausse critique par laquelle, content et sûr de soi, du haut de sa manière d'être et de sa manière de penser, on se fait juge de toutes choses, sans même soupçonner qu'il pourrait y avoir profit pour soi à changer de point de vue, et qu'en tous cas, ce serait faire acte de charité envers les autres.

Par la vraie critique, on est toujours disposé à douter de soi, à se défier de soi pour ne pas faire obstacle en soi à l'avènement de la vérité. Par la fausse critique, on doute de tout, on se défie de tout, excepté de soi. L'une est analogue à l'examen de conscience du publicain, l'autre ressemble à l'examen de conscience du pharisiens. C'est lui-même que le publicain examine et, se voyant tel

qu'il est et se condamnant, il s'élève au-dessus de sa misère. Le pharisién, au contraire, examine les autres et, en les condamnant pour se justifier, il s'enfonce dans son aveuglement : il est doublement misérable.

Le scepticisme des esprits forts et le dogmatisme bétien des esprits fanatiques et bornés ont leur racine dans une même disposition intérieure, à savoir : le contentement de soi, la conviction avouée ou secrète, mais toujours dirigeante, qu'on est le centre des choses et qu'on a autant de vérité qu'il est possible d'en avoir. Les sceptiques disent qu'ils n'en ont pas du tout et que d'en avoir est impossible ; les autres s'imaginent qu'ils la possèdent tout entière. Mais pratiquement cela revient au même : les extrêmes se touchent.

Pour grandir dans la vérité il faut se dégager de sa manière d'être, de même que lorsqu'on se promène il faut monter pour élargir son horizon. Il ne suffit pas d'avoir les yeux ouverts, et de regarder autour de soi. Il faut agir, il faut se mouvoir, se déplacer. Il faut, en un certain sens, *sortir de soi*.

En quel sens faut-il sortir de soi ? Il faut entendre par là tout d'abord non pas une prise de possession de la réalité étrangère à soi, mais bien le fait de se dégager de sa manière d'être antérieure, de son dogmatisme naïf et naïvement égoïste, pour se constituer dans une manière d'être supérieure. C'est une véritable conversion. Sans doute il se trouve — nous le verrons bientôt — qu'en se dégageant de soi-même et en se renonçant soi-même on atteint en effet l'être en soi, l'Absolu, Dieu lui-même. Mais c'est là une conséquence, et que l'on atteindra d'autant mieux qu'on y aura moins visé. Pour *sortir de soi* au sens où le Père Laberthonnière veut l'entendre, ce ne sont pas des résistances extérieures que nous avons à vaincre ; ce sont des résistances intérieures, les résistances de l'égoïsme qui perd tout en voulant tout ramener à soi ; et qui, en considérant tout de son point de vue, reste enfoncé en lui-même comme dans un trou sans lumière.

La connaissance de l'être ne nous vient pas par le dehors. Pour connaître l'être au dehors il faut commencer par le connaître en soi-même. C'est par la connaissance de l'être en nous que nous pouvons avoir la connaissance de l'être extérieur à nous. La connaissance que nous avons du dehors est relative à la connaissance que nous avons de nous-mêmes ; et la connaissance que nous avons de nous-mêmes est relative à ce que nous sommes. Et nous sommes ce que nous voulons être.

Non pas qu'il faille l'entendre en ce sens que nous nous créons nous-mêmes. A vrai dire nous ne créons absolument rien. Et à supposer que nous puissions vouloir ne pas être, nous n'en subirions pas moins l'être. Mais néanmoins ce que nous sommes dépend de nous, parce qu'il dépend de nous de choisir la fin qui donne un sens à notre existence. En réalité dans notre vie voulue et réfléchie nous sommes par ce à quoi nous nous attachons, par ce que nous aimons. C'est ce que nous aimons qui nous détermine et j'ose dire même qui nous constitue à nos propres yeux.

Si ce n'était pas de nous-mêmes que nous tirons la conception que nous avons relativement à l'être, d'où, comme dit Leibnitz, pourrions-nous la tirer ? Mais de ce point de vue n'apparaît-il pas nettement que les conceptions métaphysiques sont tout d'abord et essentiellement des états de l'âme ?

Personne mieux que saint Augustin n'a compris et signalé la relation que nous essayons de faire constater. C'est en un sens tout l'objet du livre des Confessions, livre unique où la pensée reste toujours pleine de vie et de réalité. On y voit comment la connaissance se transforme et trouve l'être, à mesure que la volonté se purifie en se dégageant de l'amour des apparences vaines. A la période d'attachement au plaisir correspond une conception matérialiste. « Je ne pouvais », dit saint Augustin, « concevoir d'autre réalité que celle qui se voit par les yeux. » Dieu était pour lui une forme humaine ou une substance qui remplit l'espace. « Je m'ignorais moi-même », dit-il encore, et il se concevait lui aussi comme quelque chose d'étendu. Puis vient la période critique, période d'oscillations et d'incertitudes. Ce qu'il avait aimé, ce qu'il avait cru, ce par quoi il avait voulu se constituer dans l'être lui semble enfin vide et inconsistant. Il se met alors à chercher autre chose, quelque chose que déjà sans doute il a trouvé dans une certaine mesure, mais que tout d'abord il n'est pas en état de reconnaître, parce qu'il reste encore attaché aux vanités qui l'ont séduit. Et peu à peu, il se transforme avec le concours de sa libre générosité ; de matière qu'il était il devient esprit à ses propres yeux, en même temps que Dieu le devient également. Et sa connaissance de lui-même et de Dieu est pleinement lumineuse et rassasiante quand il arrive à se voir lui-même en Dieu intérieurement et à voir Dieu en lui. *Noverim te, noverim me.*

Les sceptiques nient l'être ; aussi, de leur propre aveu, ils sont dans un état de dissolution : ce n'est pas l'être qui leur manque, ce

sont eux au contraire qui manquent à l'être. « Où étais-je donc lorsque je vous cherchais ? » dit saint Augustin s'adressant à Dieu. « Vous étiez devant moi ; mais je m'étais éloigné de moi-même, et je ne me trouvais pas et je vous trouvais moins encore. »

Les sceptiques nient l'être. Ils déclarent le phénomène vide et inconsistant, mais ils continuent de vouloir en vivre. Et ainsi ils se dispersent avec lui dans l'espace et ils s'écoulent avec lui dans le temps. Et ainsi, en aimant ce qui est vain, tout en le jugeant tel, inévitablement ils sont vains eux-mêmes. C'est leur châtiment.

III

LE DOGMATISME ILLUSOIRE

Après le scepticisme, nous avons à considérer le dogmatisme illusoire.

Le dogmatisme illusoire résulte, aussi bien que le scepticisme, d'un attachement au phénomène et au relatif ; mais avec cette différence que le phénomène y est pris pour de l'être et le relatif pour de l'absolu. Ce dogmatisme-là, pour quiconque en a fait la critique, apparaît comme une naïveté et un sommeil de l'esprit.

Sous sa forme empirique, il consiste à croire que c'est par les sensations que nous atteignons l'être et que nous en connaissons la nature. Sous sa forme idéaliste, c'est aux idées comme telles qu'il attribue une valeur ontologique. Mais dans un cas comme dans l'autre, et c'est là ce qui est caractéristique, on prend pour de l'être ce qu'en langage kantien on appelle un *objet*, soit un objet senti, soit un objet pensé.

Pour faire comprendre la portée de cette critique, disons tout de suite que selon le Père Laberthonnière l'être est toujours un *sujet*. Et cela ne signifie pas qu'il n'y a qu'un sujet pour qui tout le reste ne serait que phénomène. Ce serait là ce qu'il conviendrait d'appeler le subjectivisme. Mais cela signifie que l'être, qui est toujours un sujet, ne peut être atteint ni par la sensation, ni par la pensée proprement dite. En effet, ce qui est senti, comme tel, ce sont des états d'âme ; et ce qui est pensé, comme tel, c'est de l'abstrait ou du général. Et la question est de savoir comment chacun se connaît et s'affirme comme sujet et comme être, et comment chacun connaît et affirme d'autres sujets, c'est-à-dire d'autres êtres.

Toutefois en disant que ce qui est senti ce sont des états d'âme, et que ce qui est pensé c'est de l'abstrait ou du général, Laberthonnière ne veut nullement insinuer que les sensations et les pensées ne sont que de pures fantasmagories sans rapport avec la réalité. Mais, contrairement à ceux qu'il appelle d'une part les empiristes et d'autre part les idéalistes, il déclare que ce n'est ni par la sensation ni par la pensée comme telles que l'être nous est donné.

C'est lui-même avec ses désirs et avec ses passions que l'idolâtre adore dans ses idoles. C'est lui-même aussi, avec sa manière d'être et sa manière de penser, que le dogmatique dont nous parlons aime et pose dans les conceptions qu'il affirme et qu'il appelle la vérité. Et s'il parle de vérité, c'est pour se donner à lui-même, en cherchant à la donner aux autres, l'illusion qu'il est ce qu'il doit être et qu'il en reçoit d'en haut la confirmation. On sait en effet, ou au moins on devrait savoir, que par exemple sous ce mot Dieu, ineffable et sacré, on a mis et l'on continue de mettre des conceptions souvent fort différentes les unes des autres. Le Dieu de l'Evangile n'est pas le Dieu de Platon ou d'Aristote, celui de Descartes n'est pas celui de Leibnitz, et le Dieu que certains brigands napolitains, d'après ce qu'on raconte, appellent à leur aide pour commettre un crime ne ressemble guère au Dieu de saint Vincent de Paul ou des autres saints.

Au fond, qui que nous soyons, nous courons tous sur ce point et toujours le même danger : nous voulons que ce que nous aimons soit le bien et que ce que nous pensons soit la vérité. Et en conséquence nous jugeons que tout doit changer pour se conformer à ce que nous aimons et à ce que nous pensons, sans que nous ayons à changer nous-mêmes. Et cette présomption se dissimule souvent sous les apparences les plus modestes. N'arrive-t-il pas que non seulement les plus fermés, mais aussi les plus sûrs d'eux-mêmes sont ceux qui s'affublent d'un nom d'école et qui prétendent humblement ne penser que par autrui ?

Ce que nous sommes vraiment, ce qui est bien nous-mêmes, c'est ce que nous voulons être, c'est ce qu'il y a en nous de consenti. Et il est évident que c'est seulement dans la mesure où nous voulons être ce que nous sommes, que nous avons la responsabilité de ce que nous pensons. Or c'est justement là ce qui est toujours indéterminé. Mais néanmoins on peut considérer que ce qu'il y a en nous de consenti est incessamment en effort pour pénétrer et dominer le reste. C'est le

levain qui travaille toute la masse. En ce sens, c'est le germe vivant de nos pensées, et les pensées qui, en nous, ne sont pas informées par lui sont des pensées mortes.

Beaucoup de docteurs du passé, grands par la sainteté et par la science — et ce sera vrai des docteurs de tous les temps —, ont eu des opinions erronées que leur ont imposées l'époque, le milieu et les conditions particulières dans lesquelles s'est écoulée leur vie. C'est là une conséquence de la loi de solidarité qui lie chaque homme à ceux qui l'ont précédé et à ceux qui l'entourent. Mais comme par les dispositions de leur volonté ils étaient détachés d'eux-mêmes, prêts à sacrifier ce qu'ils découvriraient de relatif dans leur manière d'être et dans leur manière de penser, de telle sorte qu'ils restaient fixement orientés vers la vérité, on peut dire que moralement ils étaient délivrés des erreurs qu'ils professaient. Pour eux, ce n'étaient pas des erreurs : ils n'y consentaient pas ; c'étaient des illusions qu'ils subissaient. Et, toujours selon la même loi de solidarité, en livrant aux autres hommes le fond de leur âme avec leur pensée, ils les ont fait participer à la vérité dont ils avaient vécu, et ils leur ont légué leur esprit pour lutter contre leurs propres erreurs.

Voilà pourquoi et comment, s'ils peuvent et s'ils doivent être pour nous des guides, c'est moins par ce qu'ils ont pensé que par ce qu'ils ont voulu penser. C'est leur attitude que nous avons à imiter. Ce n'est pas à ce qu'ils ont dit qu'il faut nous attacher ; c'est à l'esprit qui les a animés et qui nous fera, non pas répéter, mais redire pour notre compte ce qu'ils ont dit avec vérité, et rectifier ce qu'ils rectifieraient s'ils vivaient à notre place.

« Qu'y a-t-il de plus injuste », dit Pascal, « que de traiter nos anciens avec plus de retenue qu'ils n'ont fait pour ceux qui les ont précédés, et d'avoir pour eux ce respect inviolable qu'ils n'ont mérité de nous que parce qu'ils n'en ont pas eu un pareil pour ceux qui ont eu sur eux le même avantage ? »

Vivre, pour nous, c'est à la fois agir et penser. La pensée vient de la vie et, bonne ou mauvaise, retourne à la vie pour la promouvoir dans un sens ou dans l'autre. Celui qui agit mal, pense mal, et pensant mal il agit mal encore. De même en est-il de celui qui agissant bien pense bien.

Si la bonne volonté, à cause des nécessités inhérentes à l'épreuve morale que nous avons à subir, n'est pas du premier coup une condition suffisante de la connaissance adéquate de l'être, néanmoins elle

en est la condition essentielle et absolument requise. Sans elle l'âme est dans les ténèbres ; avec elle c'est la lumière qui rayonne du dedans. *Qui facit veritatem venit ad lucem.*

Les pensées réelles d'un homme, celles qui le caractérisent et qui constituent pratiquement son orientation, ne sont donc pas toujours celles qu'il parle, ni même celles qu'il pense explicitement ; mais ce sont celles qu'il vit. Et celles qu'il vit, dans le bon comme dans le mauvais sens, tendent naturellement à passer de la pratique dans la spéculation, de l'âme dans l'esprit. En d'autres termes tout homme tend naturellement à penser et à parler ce qui vit en lui ; à moins que, comme il arrive, hélas ! trop souvent, la routine, les convenances extérieures, les intérêts vulgaires, ne l'induisent à se répéter à lui-même et à répéter aux autres des formules menteuses derrière lesquelles il s'abrite, et qui n'ont plus pour lui d'autre signification.

IV

L'AFFIRMATION DE SOI

Après le scepticisme, après le dogmatisme illusoire et vain, nous en venons enfin au dogmatisme vrai, au dogmatisme moral, à la salutaire et légitime affirmation de l'être. En principe, certes, une telle affirmation est une et indivisible. Mais pour aider notre intelligence, toujours si faible, à la discerner plus aisément et plus clairement, nous distinguerons trois affirmations en réalité solidaires que nous examinerons l'une après l'autre :

1. l'affirmation de soi ;
2. l'affirmation de Dieu ;
3. l'affirmation des autres.

D'abord l'affirmation de soi :

Notre connaissance de l'être, dit le Père Laberthonnière, j'entends une connaissance vivante et non une notion abstraite, dépend de ce que nous sommes. Elle vaut ce que nous valons. Mais nous valons par ce que nous *voulons*, par ce que nous *aimons*, par la fin vers laquelle nous tendons. A nous tout seuls nous ne nous suffissons pas pour être ni pour avoir conscience d'être. Et c'est parce que les sceptiques prétendent ne rien vouloir, ne rien aimer, ne tendre vers aucune fin, qu'ils en viennent à dire qu'ils ne sont pas et qu'ils ne

trouvent en eux qu'une ombre vaine et fugitive. Ils ont donc raison de dire qu'ils ne sont pas : et s'ils se dupent eux-mêmes, ce n'est pas en le disant, mais c'est en prenant intérieurement l'attitude qu'ils adoptent.

Pour être, il faut donc se concentrer dans la poursuite d'une fin et s'y attacher comme à quelque chose de stable et de solide. Mais l'illusion et l'erreur sont possibles. Il s'agit donc d'être certain et d'affirmer sans avoir à craindre d'être déçu. Par le fait même que nous vivons, plus ou moins consciemment nous voulons être. Mais il y a deux manières de vouloir être : on peut vouloir être par le dehors, on peut vouloir être par le dedans. Vouloir être par le dehors, c'est commencer par se considérer à part pour chercher ensuite à se rattacher à quelque chose d'extérieur à soi, où l'on puise l'être.

Au contraire, vouloir être par le dedans, c'est se détacher du monde et des choses du monde, c'est se retirer, non seulement de l'espace, mais encore du temps qui s'écoule et se déprendre de ses idées pour se concentrer dans l'acte même par lequel intérieurement on se pose et on s'affirme. Les sensations sont aussi inconsistantes et vaines que les idées ; beaucoup ont cru pouvoir être par les unes ou par les autres, et ne se sont pas aperçus qu'idées et sensations ne leur ont paru pleines et solides que parce qu'ils les avaient en quelque sorte remplies de leur propre désir d'être. D'autres se sont imaginé qu'il suffit de se replier sur soi-même pour pouvoir dire : *je suis* ; mais ils ne se sont pas aperçus qu'une intuition ne suffit pas à nous faire dire : *je suis*. C'est là une affirmation par laquelle nous nous posons. A ce titre, c'est un acte. Et cette affirmation vaut selon ce que nous mettons en elle et selon la manière dont nous la formulons.

Dieu dit dans l'Ecriture : *Ego sum qui sum*. C'est sa manière à lui d'affirmer son être : Je suis, sans condition d'aucune sorte, simplement, absolument. Je me suffis à moi-même pour être. — Si c'est là être, est-ce que nous pourrons jamais oser dire que nous sommes ? Je suis ! mais comment suis-je ? et par quoi ? Admettons avec Descartes qu'il me soit impossible, en disant : je pense, de ne pas dire : je suis. Quelle est la portée de mon affirmation ? Si je me considère à part, isolé dans le moment où je pense, puis-je vraiment dire que je suis ? « Ce n'est pas être que d'être en passant. »

Puisque nous ne sommes à nos propres yeux que par ce que nous aimons, par ce que nous voulons, il est évident que nous ne pouvons être vraiment et pleinement de façon à pouvoir dire : *je suis*, avec une certitude absolue, que si nous voulons être par Celui qui est.

Descartes s'en était bien rendu compte, lui qui disait qu'il ne peut y avoir de certitude sans Dieu.

Mais comment se fait-il que, ne pouvant être que par Dieu et ne nous affirmer aussi que par lui, nous puissions cependant vouloir être sans lui et avoir, sans lui, des certitudes? C'est là le mystère de la personnalité humaine et du libre arbitre. La preuve que je suis libre, disait Descartes, c'est que je puis douter, et il avait raison; mais il aurait pu dire également: c'est que je puis croire.

Dieu est à la fois le principe et la fin, l'alpha et l'oméga. Et il ne peut pas être l'un sans être l'autre. Voilà pourquoi nous ne pouvons le reconnaître pour notre principe qu'en le prenant pour fin. Mais en le prenant pour fin, nous le reconnaissons par le fait même pour notre principe: nous nous voulons en lui, nous nous voyons en lui, et, en même temps, nous le voulons en nous, nous le voyons en nous. C'est donc bien par lui que nous sommes certains de nous-mêmes, et par lui en tant qu'il est en nous et que nous sommes en lui.

Pour être vraiment et pleinement et pour avoir la certitude d'être sans crainte de s'illusionner, il faut donc se déifier, prendre au moins dans une certaine mesure la forme divine. Et qu'on ne dise pas que c'est là mêler et confondre d'une façon panthéistique notre être avec l'être de Dieu. Il ne s'agit pas du tout d'une absorption qui supprimerait notre personnalité, tant s'en faut. Il s'agit d'une communion de notre volonté et de la volonté divine. Etre transformé en Dieu, à quelque degré que ce soit, ce n'est pas cesser d'être soi-même, mais c'est vouloir ce que Dieu veut. Or vouloir ce que Dieu veut, c'est l'aimer. La transformation dont nous parlons s'accomplit donc par l'amour, ou plutôt c'est l'amour même. Mais l'amour, on ne le remarque pas assez, n'a rien de commun avec le désir. Par le désir on cherche à transformer ce qu'on désire en soi-même. Par l'amour on se transforme en ce qu'on aime. L'amour n'est pas une prise de possession, c'est le don de soi. Pour être capable d'aimer, il faut donc être libre et avoir son autonomie: car pour se donner il faut se posséder. On n'aime parfaitement que si on est parfaitement libre; mais on ne devient libre qu'en aimant. Ce qu'on désire on le traite comme une chose, on le considère comme un moyen; ce qu'on aime on le traite comme un être, on le considère comme une fin. L'amour vient d'une volonté et s'adresse à une volonté. Mais l'union des volontés dans l'amour ne ressemble en aucune façon aux mélanges ou aux combinaisons qui se font dans ce qu'on nomme la matière. Deux gouttes d'eau qui se rejoi-

gnent, par exemple, ne sont plus qu'une seule goutte d'eau. Deux volontés qui s'unissent en s'aimant, malgré leur union, restent deux. Chacune sert à l'autre à se constituer en elle-même ; et chacune se retrouve dans l'autre vivifiée et comme enrichie par elle. Quand nous aimons Dieu, Dieu veut en nous, mais aussi nous voulons en lui. Et notre personnalité est d'autant plus haute, d'autant plus achevée, et d'autant mieux constituée dans son autonomie que nous sommes plus unis à Dieu, plus pénétrés par lui. Et il semble en même temps que Dieu qui nous veut et qui nous aime est comme agrandi par nous dans son être. En l'aimant nous faisons qu'il se retrouve en nous comme nous nous retrouvons en lui. Il se comporte avec nous comme s'il avait besoin de nous pour être. De même que nous nous affirmons librement par lui, il s'affirme librement par nous ; mais avec cette différence cependant que nous, en voulant nous affirmer sans lui, nous nous perdons nous-mêmes, tandis que lui pourrait s'affirmer sans nous et ne rien perdre de sa plénitude d'être.

Pour dire : je suis, sans avoir à craindre aucune surprise, il faut donc ne pas vouloir être par soi et ne pas se mettre à part : car vouloir être par soi et ne pas se mettre à part dans son individualité, c'est vouloir être dans le temps et par les choses du temps. Or dans le temps on n'est pas, on s'écoule, on s'évanouit, et on meurt. C'est ce qui faisait dire à saint Augustin : « Je ne serais point, ô mon Dieu, si vous n'étiez en moi. Que dis-je ? je ne serais point si je n'étais en vous de qui, en qui et par qui sont toutes choses ».

Le dogmatisme de ceux qui s'affirment en dehors de Dieu est un dogmatisme de naïveté ou d'orgueil qui ne reçoit que des démentis. Finalement, il ne peut aboutir qu'à des déceptions, et il donne ainsi naissance au scepticisme.

Or, encore une fois, la cause du scepticisme, l'état d'âme qui le contient en germe, c'est le dogmatisme de naïveté ou d'orgueil en vertu duquel on veut être dans le temps et par les choses du temps. C'est donc à ce dogmatisme-là qu'il faut s'attaquer ; et c'est le rôle de la critique de le saper méthodiquement par la base. Mais la critique, ne l'oublions pas, la vraie critique ne se fait pas seulement par l'esprit qui analyse et qui raisonne ; elle se fait surtout par la bonne volonté qui du dedans nous transforme, et par laquelle nous nous déprenons de nos illusions, en nous déprenant de nous-mêmes, pour nous attacher à la vraie et substantielle réalité. La critique est une

œuvre morale qui s'accomplit par un effort de l'âme tout entière.

Notre certitude d'être ne peut donc avoir de force et de solidité que lorsqu'elle a passé par l'épreuve ; et l'épreuve c'est la vie tout entière. Il nous faut travailler chaque jour à l'affermir et à l'éclairer. La plupart du temps les métaphysiciens se sont imaginés qu'il suffisait d'établir démonstrativement et une fois pour toutes que nous existons par Dieu. Et oui, assurément, nous existons par Dieu ; mais pour le reconnaître et pour que cette proposition ait un sens pour nous, il faut que nous voulions Dieu en nous. Autrement il ne pourrait y avoir ni athées ni sceptiques. Et vouloir Dieu en soi ce n'est pas le fruit d'une démonstration, ce n'est pas une opération logique, c'est une action. Et cette action, au moins tant que nous vivons sur la terre, n'est jamais achevée. Il ne suffit pas que nous soyons par Dieu pour que notre certitude d'être soit inébranlable, car alors elle serait inébranlable chez tous également ; mais il faut encore que nous voulions être par lui, et qu'il y ait accord entre ce que nous sommes invinciblement au fond de nous-mêmes et ce que nous sommes librement dans notre vie consentie.

C'est là un point sur lequel nous ne saurions assez insister. On s'imagine trop souvent que tout est fait quand on a démontré que nous sommes par Dieu. Il n'y a au contraire rien de fait pour ainsi dire : car cette démonstration ne vaut que pour ceux qui veulent être par lui. Entre ce que nous sommes et ce que nous voulons être un désaccord est possible. C'est pour cela qu'il y a un problème métaphysique ; c'est pour cela que la vie est une crise, une épreuve à traverser ; et la possibilité de ce désaccord est la condition du libre arbitre et de la moralité.

Vouloir être par Dieu, c'est le prendre pour fin ; et le prendre pour fin c'est se concentrer et se fixer en lui par l'amour. Toute certitude d'être qui a une autre base que celle-là est illusoire et toujours prête à s'effondrer.

V

L'AFFIRMATION DE DIEU

Après l'affirmation de soi, l'affirmation de Dieu. C'est le même point que nous traiterons au fond, mais envisagé d'un autre biais.

Les caractères de l'être sont l'unité et la permanence. On ne se constitue dans l'unité et la permanence, et par conséquent dans l'être,

qu'en s'attachant à Dieu. Tout être dans son fond est affirmé par Dieu, posé par lui ; c'est un acte de Dieu. Mais pour être à ses propres yeux, et sans qu'il ait à cesser d'être un acte de Dieu, il faut qu'il devienne aussi son acte propre, qu'il s'affirme et qu'il se pose lui-même. Dieu agit en nous pour que nous agissions en lui. Nous ne pouvons pas nous affirmer sans que Dieu nous affirme ; mais nous ne pouvons pas non plus nous affirmer nous-mêmes sans affirmer Dieu. Et de même que sans Dieu, nous ne pouvons ni l'affirmer ni nous affirmer nous-mêmes, Dieu non plus, au moins dans notre vie librement voulue, ne nous affirme pas et ne s'affirme pas en nous sans nous.

Nous coopérons à la connaissance et à la certitude que nous avons de Dieu comme nous coopérons à la connaissance et à la certitude que nous avons de nous-mêmes. Et en vérité les deux choses n'en font qu'une. L'affirmation de Dieu comme l'affirmation de nous-mêmes est action vivante. Ce n'est pas le résultat d'une vision suprasensible, ainsi que le supposent les ontologistes, par laquelle nous atteindrions Dieu du premier coup en pleine lumière. Et c'est encore moins la conclusion d'un raisonnement qui nous le ferait découvrir comme terme d'un rapport. On ne sait pas Dieu comme on sait un théorème de géométrie, parce que Dieu n'est pas une abstraction, mais une réalité. On croit en Dieu, et cette manière de s'exprimer est significative. Et cela ne veut pas dire que la raison, la faculté de comprendre et d'établir des rapports, n'a rien à faire ici. Les différentes preuves de l'existence de Dieu ont toutes un sens et une portée. Elles expriment et fixent les progrès faits dans la connaissance de Dieu, et en même temps elles peuvent aider à en faire de nouveaux. Présentées aux âmes de bonne volonté elles deviennent des lumières qui les orientent. A aucun point de vue il n'est légitime de vouloir s'en passer. Ce qui n'empêche pas qu'il est très légitime et même nécessaire d'en faire la critique pour les vivifier, les renouveler et, j'ose dire aussi, les dépasser. La connaissance de Dieu impliquée dans chaque preuve est toujours en effet plus ou moins incomplète. N'arrive-t-il pas même qu'elle est grossière? Nous avons toujours à craindre de rabaisser Dieu à notre niveau au lieu de nous éléver jusqu'à lui.

Ce qui fait que l'homme est homme, c'est justement qu'il a le pouvoir de mettre Dieu dans sa vie en le prenant pour fin. Pour connaître Dieu il faut lui ressembler, et on le connaît dans la mesure où

on lui ressemble. Dans toute âme qui progresse, quelque chose de Dieu se révèle chaque jour. Et une âme qui progresse, c'est une âme qui s'ouvre, qui s'élargit, qui devient bonté.

VI

L'AFFIRMATION DES AUTRES ÈTRES

Après l'affirmation de soi, après l'affirmation de Dieu, l'affirmation des autres êtres.

L'affirmation de Dieu et l'affirmation de nous-mêmes se combinent pour ne faire en quelque sorte qu'une affirmation. Mais comment affirmons-nous les autres êtres, tout ce qui n'est pas Dieu et tout ce qui n'est pas moi?

Ce n'est ni par nos sensations, ni par nos idées comme telles que nous atteignons l'être des autres. Nos sensations et nos idées sont en nous, relatives à nous. L'être des autres, si je puis ainsi dire, est en eux. Il semble que c'est le dehors absolu. Et quand je dis le dehors absolu, j'entends naturellement tout autre chose qu'une localisation à distance dans l'espace : car le dehors de l'espace est relatif ; et à ce point de vue ce que j'appelle le monde, c'est ma représentation, et ce que vousappelez le monde c'est également votre représentation. Et si, pour nous reconnaître dans la diversité et la mobilité de nos sensations, nous les ramenons d'une manière ou d'une autre à quelque chose d'homogène et de fixe que nous appelons des idées ou de l'intelligence, nous ne faisons que substituer l'abstrait au concret sensible. Nous imitons l'algébriste qui, pour simplifier sa besogne, met des lettres à la place des nombres.

Les autres êtres sont des sujets, comme je suis un sujet. Si en tant que sujets ils sont en dehors les uns des autres, ce n'est pas qu'une distance au sens propre du mot les sépare : car des sujets qui ont pour caractère essentiel l'unité ne sont point dans l'espace et ne peuvent occuper un lieu. S'ils sont en dehors les uns des autres, c'est en ce sens que l'un n'est pas l'autre, que d'une certaine façon ils sont chacun un centre, un dedans, et que chacun existe en soi et pour soi, ayant dans une mesure plus ou moins grande son autonomie propre. Il ne faut donc pas chercher les autres êtres dans le dehors spatial et temporel, ni non plus dans ce qu'on a appelé l'intelligible, et qui n'est que de l'abstrait. Le dogmatisme qui prétend encore les trouver ici

ou là, vieux reste de la pensée antique en lutte contre la pensée chrétienne, achève de mourir sous les coups répétés de la critique. Laissons les morts ensevelir leurs morts. L'être n'est ni une chose sentie, ni une chose pensée. Il nous est devenu impossible de le concevoir sous forme d'objet.

Leibnitz avait raison : tout être est sujet. Voilà un point que nous considérons comme acquis. C'est seulement dans un sujet que peuvent se rencontrer l'*unité* et la *permanence* qui sont les caractères de l'être, caractères par lesquels il se distingue du phénomène qui est multiple et passager. Aussi, nous l'avons vu, pour découvrir l'être, il faut regarder en dedans. Mais pour regarder en dedans, il faut se recueillir et s'unifier en se dégageant de la dispersion de l'espace et du temps. Tout sujet est en lui-même un acte qui se pose avec plus ou moins d'autonomie. En conséquence le problème à résoudre est celui-ci : comment des sujets qui existent en eux-mêmes et pour eux-mêmes peuvent-ils être connus et affirmés par d'autres sujets ? Problème très complexe ; car s'il y a des sujets de différentes sortes, le problème est à résoudre pour chacune d'elles. Comment puis-je connaître et affirmer d'abord d'autres hommes, c'est-à-dire des sujets semblables au sujet que je suis ? Comment puis-je connaître et affirmer ensuite des animaux, c'est-à-dire toujours des sujets, mais des sujets d'une autre sorte ? Et au-dessous ou à côté des animaux comment puis-je connaître et affirmer enfin d'autres sujets encore ?

De même que nous n'accordons pas à Kant qu'il y ait séparation absolue entre le phénomène et le noumène, ni non plus entre Dieu et nous, nous n'accordons pas davantage à Leibnitz qu'il y ait séparation absolue entre les sujets qui composent le monde. Les sujets qui composent le monde se pénètrent réciproquement, de telle sorte qu'à tous les points de vue ils existent les uns par les autres. L'être de chacun est comme constitué par l'être de tous. Chacun est dans tous et tous sont dans chacun.

Il peut sembler étrange sans doute, si les autres êtres sont en nous et si nous sommes en eux, que nous ayons à les trouver. Mais Dieu aussi est en nous, et cependant nous avons aussi à trouver Dieu. C'est qu'il peut être en nous de deux manières : comme principe et comme fin. Quand nous ne le prenons pas pour *fin*, cela ne l'empêche pas d'être en nous comme *principe* ; mais alors nous le méconnaissons, nous le rejetons de notre vie librement voulue ; et si nous ne le nions pas encore absolument, nous sommes en voie de le faire. Avoir

Dieu en soi seulement comme principe, c'est le subir ; l'avoir en soi comme fin, c'est l'accepter, c'est le vouloir. La différence est grande.

Nos rapports avec les autres êtres imitent nos rapports avec Dieu. Nous pouvons aussi les *subir* ou les *accepter*. Sans doute ils ne sont pas notre principe et ne peuvent pas être notre fin au même titre que Dieu ; et il y a aussi sans doute des distinctions à établir entre eux. Mais Dieu à divers degrés nous veut et nous fait exister par tous. Et c'est par eux, à travers eux, que nous pouvons vouloir Dieu, et nous ne pouvons vouloir Dieu sans les vouloir.

Tout en étant liés aux autres, pénétrés par eux en vertu d'une solidarité foncière, nous pouvons néanmoins nous séparer d'eux et nous isoler dans notre individualité. C'est ce qui arrive chaque fois que nous nous prenons pour fin au détriment des autres et que par égoïsme nous nous faisons centre du monde. Or se séparer ainsi des autres c'est les méconnaître et les nier ; c'est ne pas croire à leur réalité comme êtres, comme sujets existant en eux-mêmes. Si on parle à quelqu'un de sentiments ou d'idées qu'il n'a en aucune façon et à aucun degré, ce qu'on dit est pour lui lettre morte, ou bien il l'interprète à sa manière en le dénaturant. Les paroles n'ont de sens que si elles éveillent des pensées qui dorment, en excitant des énergies latentes.

On méconnaît les autres, comme on méconnaît Dieu, comme on se méconnaît soi-même, en voulant être par le dehors, en s'efforçant de se faire une place de plus en plus grande au soleil, et en se considérant comme un individu dont la destinée est de s'étendre à l'infini dans l'espace et dans le temps. C'est ainsi qu'on rêve de ne pas mourir et de posséder l'univers tout entier. Telle est la forme sous laquelle il faut se nier pour trouver Dieu et les autres et pour se trouver soi-même dans la vérité de son être.

Dès lors que notre égoïsme ne nous aveugle plus, à travers les phénomènes ou plutôt dans les phénomènes mêmes nous découvrons les autres êtres et nous les affirmons. Nous reconnaissions que nous sommes par eux. En nous dépouillant de notre individualité égoïste, en nous faisant petits par le dehors, pour nous retrouver en Dieu intérieurement, nous les retrouvons avec nous. Nous les voulons en Dieu et par lui, en même temps que nous nous voulons nous-mêmes. De ce point de vue le monde n'apparaît plus seulement comme un système de phénomènes ou de choses dont on serait le centre. Il apparaît comme un système d'êtres, dont chacun est centre à sa

manière, bien que tous soient solidaires les uns des autres. C'est un changement complet de perspective.

Par le désintéressement il semble d'abord qu'on perd tout et qu'on se perd soi-même ; mais en réalité on ne perd que des illusions. Ce qu'on sacrifie on le retrouve au centuple. L'existence des autres êtres à laquelle on consent, qu'on accepte et qu'on veut, devient comme une extension de l'existence propre au lieu d'en être une limitation, parce qu'en les voulant en soi on se veut en eux, parce qu'en les affirmant on se fait affirmer par eux. Et si du dehors on est meurtri et écrasé, on ne domine pas seulement la nature, ainsi que le disait Pascal, parce qu'on sait qu'on est écrasé par elle et qu'elle l'ignore : ce ne serait là encore qu'une satisfaction stoïque, transitoire et stérile ; mais on la domine en acceptant d'être écrasé avec la certitude qu'on est impérissable, avec le sentiment très ferme qu'en se dépouillant de son égoïsme par les meurtrissures et les négations qu'on subit, on ne fait que s'ouvrir à Dieu et aux autres pour s'affirmer avec eux dans la plénitude de l'être.

C'est donc en aimant les autres qu'on les fait exister pour soi. Et on croit d'autant plus fermement à leur réalité qu'on les aime davantage. Mais il ne faut pas confondre aimer et désirer : désirer c'est vouloir prendre, aimer c'est se donner. Aucun être n'appartient à un autre être pour qu'il s'en serve à son gré et à son caprice. Quand nous agissons nous faisons toujours, d'une manière ou d'une autre, collaborer à notre acte des énergies étrangères que nous captions. Mais si nous agissons en égoïstes nous abusons d'elles ; nous les détournons de leur fin. Quand nous commettons le mal ce n'est pas Dieu seulement ou nos semblables que nous méconnaissions ; nous méconnaissions la nature entière, le système entier des êtres. Si au contraire nous nous servons des êtres inférieurs pour nous unir à Dieu et à nos semblables, nous leur donnons une valeur qu'ils n'avaient pas et en même temps nous les pacifions en les unifiant.

VII

CONCLUSION

Il est bien évident que pour trouver les autres dans leur réalité intérieure, il faut les chercher en Dieu comme il faut s'y chercher soi-même. Pour croire à leur être, pour dire : ils sont, comme pour

dire : je suis, il faut les fonder en Dieu comme il faut s'y fonder soi-même, parce que sans Dieu rien ne peut être, et que sans Dieu aucune certitude n'a de garantie. En se séparant de Dieu les êtres se séparent aussi les uns des autres. Au contraire, en s'unissant à Dieu, ils s'unissent les uns aux autres, ils se pénètrent, ils s'affirment mutuellement, ils se considèrent comme des êtres. Dans leur fin commune, qui est Dieu, ils deviennent des fins les uns pour les autres. Ils constituent un système vivant, reliés les uns aux autres par l'amour, et affermis dans l'être les uns par les autres, comme les pierres d'un édifice solidement bâti qui se soutiennent réciproquement. Dieu est à la fois le fondement et la clef de voûte du système.

Il apparaît donc enfin que l'affirmation de soi, l'affirmation de Dieu et l'affirmation des autres êtres sont indissolublement solidaires. Je ne puis m'affirmer sans affirmer Dieu et sans affirmer les autres : car je suis par les autres et par Dieu. Je ne puis affirmer les autres sans m'affirmer et sans affirmer Dieu : car les autres aussi sont par Dieu et par moi. Enfin je ne puis affirmer Dieu sans affirmer les autres et sans m'affirmer moi-même : car si Dieu n'existe ni par moi ni par les autres, mais par lui-même, il ne s'affirme cependant en moi que par mon concours et le concours des autres. Tout se fait par coopération.

Chacun de nous est toujours porté à s'imaginer que le monde entier va crouler ou que la raison humaine est en danger, quand le petit système d'idées dans lequel il s'abrite se heurte à des oppositions qui l'ébranlent. Le monde ne croule pas et la raison humaine ne péri-
clite pas pour si peu. Ce n'est pas le monde du reste ni la raison humaine qui sont jamais menacés ; et ce n'est pas nous non plus, au moins dans notre réalité vraie, dans notre essence intime, car rien du dehors ne peut la violer malgré nous. Ce qui est menacé, ce qui peut être détruit et enlevé, c'est seulement ce qu'il y a de relatif en nous. Si nous n'y sommes pas attachés, nous n'avons jamais rien à craindre. Voilà ce qu'il faut comprendre afin de tirer profit des oppositions les plus déconcertantes. Voilà ce qui faisait dire à saint Paul que tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu. C'est que tout les aide, les joies et les souffrances, à donner à leur vie son véritable sens.

On doit comprendre enfin, dit le Père Laberthonnière, en quoi consiste ce que nous appelons le dogmatisme moral. Spéculativement

c'est l'explication de la certitude par l'action : pour connaître l'être et pour y croire, il faut coopérer à se donner l'être à soi-même dans sa vie librement voulue. Pratiquement c'est la mise en œuvre de la méthode critique et de la méthode ascétique pour se dépouiller de toute relativité dans sa manière d'être et dans sa manière de penser. Il se distingue nettement du scepticisme, d'après lequel nous sommes invinciblement enfoncés dans le relatif, et du dogmatisme illusoire d'après lequel il suffit de penser et d'avoir des idées pour être dans l'absolu. En vertu de notre condition humaine nous naissons et nous sommes en effet naturellement dans le relatif ; mais ce que nous avons à faire en vivant, c'est justement d'en sortir, et c'est parce que nous avons le pouvoir d'en sortir que nous sommes des êtres moraux.

Assurément en formulant ce dogmatisme moral nous n'introduisons pas une nouvelle méthode de découvrir la vérité et de réaliser en soi la certitude. Et tout ce que nous prétendons à ce point de vue c'est simplement que ceux, quels qu'ils soient, qui ont eu la certitude dans la vérité et qui ont cru à l'être sans subir aucune illusion, n'ont pas suivi d'autre méthode que celle-là. Sans aucun doute les circonstances extérieures, les causes occasionnelles, les motifs mêmes qui paraissent déterminants, sont différents pour chacun. L'un découvre Dieu dans l'histoire, un autre dans les beautés de la nature, un autre dans la joie, un autre dans la peine, un autre en étudiant les philosophes, etc. En ce sens on peut dire que chacun a sa voie propre, et que Dieu pour se faire accepter se fait tout à tous. Néanmoins, malgré toutes les différences, le passage de l'erreur à la vérité, et aussi le passage du doute à la certitude se fait toujours par un changement du cœur.

Et s'il en est qui s'imaginent que le changement du cœur leur est imposé au contraire par la vérité venant du dehors, c'est que derrière l'accident ou la circonstance qui les frappe, sous les raisonnements plus ou moins compliqués par lesquels ils passent, ils ne savent pas encore apercevoir la démarche essentielle et décisive par laquelle, en acceptant Dieu librement au plus profond d'eux-mêmes, ils modifient leur manière de voir en modifiant leur manière d'être.

Pour s'épanouir dans la vérité, en se fixant dans la certitude et la possession de l'être, le tout est d'accepter Dieu, de s'ouvrir à lui toujours plus profondément et plus largement. Mais il ne vient pas une fois pour toutes, à un moment donné, par une idée qui entre dans l'esprit. Il vient sans cesse ; sans cesse il frappe à la porte et « il

arrive toujours pour la première fois, comme s'il n'était jamais venu : car son arrivée, indépendante du temps, consiste dans un éternel présent ; et un éternel amour renouvelle éternellement les joies de l'arrivée » (Rusbrock). L'amour est donc le premier et le dernier mot de tout. Il est le principe, le moyen et la fin. C'est en aimant qu'on sort de soi et qu'on s'élève au-dessus de son individualité temporelle. C'est en aimant qu'on trouve Dieu et les autres êtres et qu'on se trouve soi-même. Et on ne trouve Dieu et les autres êtres et on ne se trouve soi-même que pour aimer encore. Et ainsi toujours sans fin ni trêve. L'amour ne s'épuise pas, il s'engendre lui-même, il naît de lui-même toujours renouvelé et agrandi. Et l'amour est à la fois lumière, chaleur et vie.

Messieurs,

Il est grand temps que je m'arrête. J'ai voulu seulement esquisser devant vous la pensée du Père Laberthonnière, considérée dans son principe. Et je n'ai pas cru pouvoir mieux le faire qu'en résumant les thèses principales de son essai sur le dogmatisme moral. Une étude plus complète et plus approfondie devrait s'attacher aux conséquences qu'il a lui-même tirées de ces axiomes, par exemple à sa conception du Dieu chrétien, opposé au Dieu des philosophes grecs, à sa conception de l'Eglise catholique, non pas telle qu'elle est, mais telle qu'elle doit être, à sa notion de l'autorité, à sa pédagogie. Je me bornerai à vous donner là-dessus quelques brèves indications.

La philosophie grecque est aux yeux de Laberthonnière essentiellement un idéalisme : le Dieu de Platon et d'Aristote est l'*Idée* suprême, immobile dans sa perfection, inopérante et statique. La pensée chrétienne, tout au contraire, est un réalisme ; elle voit en Dieu un *Etre* suprême, qui vit et qui agit. A la place du Dieu-nature, nous avons ainsi un Dieu-personne, une puissance d'agir. La Bible exprime avant tout une conception de la vie : c'est une interprétation métaphysique qui, dans la matérialité des faits, découvre des actes. Qui dit *acte*, dit toujours quelque chose de spirituel, d'intérieur et de vivant ; il y a dans l'acte une intention qui rayonne hors de lui.

Dans son livre intitulé *Positivisme et catholicisme*, à propos de l'Action Française, paru en 1911, le Père Laberthonnière s'exprimait ainsi :

« On assimile la conquête chrétienne à une conquête de ce monde, et on imagine qu'une fois réalisée il faut la faire valoir de façon à en

bénéficier et à compenser par là les efforts qu'elle a coûtés. Mais c'est trop simple et l'assimilation est fausse. La conquête chrétienne n'est jamais faite, elle est toujours à faire ou à refaire. Nous sommes toujours aux temps apostoliques. Aujourd'hui comme autrefois, la vérité naît de la vérité, la foi de la foi et l'amour de l'amour. Et seul ce qui les fait naître peut les faire vivre. Et la religion qu'on veut imposer par la force ou par tout ce qui ressemble à la force, à quelque degré que ce soit et quelque habileté qu'on y mette, cesse par le fait même d'être la religion. C'est tout ce qu'on voudra, mais c'est autre chose qu'elle, et autre chose que sacrilège on baptise de son nom. »

La philosophie du Père Laberthonnière n'est pas à proprement parler un système. Il y manque sans doute pour cela quelques pièces essentielles et avant tout une théorie de la connaissance, j'entends de la connaissance que nous appelons « scientifique » ; car c'est cela que l'on a surtout en vue de nos jours quand on parle de théorie de la connaissance.

La philosophie du Père Laberthonnière n'est pas un système. Mais elle est plus et mieux que cela. Elle est l'expression rationnelle, admirablement nuancée, d'une expérience religieuse profonde, disons le mot, d'une expérience mystique. Il nous arrive souvent, Messieurs, de demander à l'un de nos confrères, mathématicien ou physicien, voire biologiste, de nous donner, à nous profanes, un aperçu des nouvelles théories mathématiques, physiques ou biologiques qui surgissent de nos jours avec la même luxuriance et la même promptitude que les champignons de nos forêts. J'en sais même quelques-uns qui se plaignent tout bas qu'on fait trop de place dans nos séances à la pure science et point assez à la philosophie pure. Je n'épouse certes pas leur chagrin. J'estime que le contact n'est jamais trop étroit entre la philosophie et la science. A une condition cependant. C'est qu'un contact aussi étroit existe pareillement entre la philosophie et l'art, et surtout, j'ose le dire, entre la philosophie et la religion. Ce qui nous gêne, reconnaissons-le franchement, dans beaucoup d'exposés de la pensée religieuse, c'est que nous y voyons des formes de penser, étrangement désuètes, conservées pieusement dans le sucre affadi de la piété courante. Nous y voyons une étrange ignorance des conceptions philosophiques les plus fondamentales et les plus élémentaires. Et cela nous donne un peu la nausée.

Ici au contraire une âme profondément religieuse se révèle à nous,

mais celui qui nous parle est un vrai philosophe, qui connaît à fond les doctrines sur lesquelles il s'appuie et les doctrines qu'il combat. Comme Descartes, comme Maine de Biran, Laberthonnière a cherché le fait primitif qui lui permettrait de comprendre et de résoudre dans une certaine mesure le problème de l'être, le problème de la destinée humaine. Sa solution est vraiment une solution philosophique. Il ne nous l'impose pas, il nous la propose. Pour moi, je n'ai voulu que vous l'exposer. A vous, Messieurs, de la discuter et de la confronter avec vos propres expériences. J'ai assez intimement connu le Père Laberthonnière pour être bien assuré que lui-même, s'il était ici, ne vous en demanderait pas davantage.

Frank ABAUZIT