

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1936)
Heft: 100

Artikel: La pensée religieuse et la philosophie française contemporaine
Autor: Reymond, Arnold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380295>

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: 09.01.2026

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

LA PENSÉE RELIGIEUSE ET LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE

De tout temps les affirmations positives de la foi religieuse ont été examinées et discutées par les philosophes.

Toutefois, suivant les circonstances et les époques, ces discussions revêtent un caractère différent. Elles sont sereines et sûres d'elles-mêmes, lorsque la civilisation humaine paraît capable, moyennant certaines conditions, d'asseoir par ses propres forces et définitivement ses fondements derniers. Elles deviennent au contraire émouvantes et dramatiques, lorsque les structures sociales, et non simplement politiques, sont en train de se désagréger, comme c'est le cas à l'heure actuelle.

Mais, pour comprendre le débat qui est engagé aujourd'hui, il faut remonter jusqu'au début du XIX^e siècle.

A ce moment nous voyons l'Europe profondément ébranlée par la Révolution française et par les guerres de Napoléon. Partout se fait sentir un besoin ardent de paix et de sécurité, lesquelles sont déclarées impossibles sans un ensemble d'idées communes qui, acceptées de tous, seraient à la base des sociétés humaines.

Cette base indispensable, certains écrivains comme de Bonald et Joseph de Maistre la cherchent dans les croyances et les traditions du passé. La paix et le bonheur ont pour condition la soumission à la

Note de la rédaction. — Les pages suivantes que nous avons demandées à M. Arnold Reymond ont fait la substance d'un exposé académique à l'Université d'Amsterdam, puis d'une conférence destinée au grand public, à Genève, en 1935. Elles nous ont paru de nature, sous cette dernière forme, à intéresser les lecteurs de la *Revue* qui ne sont pas spécialistes des problèmes philosophiques. C'est à eux, non aux gens du métier, qu'elles sont adressées.

volonté divine dont l'autorité s'incarne dans le pape et le pouvoir royal, qui ont l'un et l'autre mission de la faire respecter.

En opposition à ces tendances réactionnaires, d'autres penseurs estiment que la religion a sans doute rendu autrefois d'éminents services à l'humanité, mais qu'elle s'est révélée un mode de penser illusoire. Bien plus, elle a cessé d'être ce qu'elle était dans le passé, c'est-à-dire un lien entre les hommes, un ciment qui stabilisait les institutions. Elle est devenue dans les temps modernes un facteur de dissolution, parce que les dogmes sur lesquels elle s'appuie ne résistent pas à l'examen et soulèvent d'âpres controverses.

Cela étant, il faut d'après Auguste Comte renoncer aux affirmations théologiques et même métaphysiques, qui prétendent toutes deux dépasser les données des expériences scientifiquement contrôlables. La seule base sur laquelle puissent et doivent s'édifier les sociétés humaines, c'est le savoir positif de la science.

Pour être complet, il faudrait parallèlement à ces courants d'idées signaler à la même époque les profondes analyses que Maine de Biran inaugure sur le terrain de la psychologie et qui le conduisent à proclamer la vérité de la foi chrétienne ; mais l'œuvre de ce penseur resta longtemps ignorée et c'est seulement dans la deuxième partie du XIX^e siècle qu'elle commença à être vraiment appréciée à sa valeur.

* * *

Ce qui est certain, c'est que la Révolution de 1830 consacra les tendances réactionnaires et qu'une doctrine philosophique, celle de V. Cousin, fut officiellement imposée à l'enseignement universitaire, avec mission de défendre les thèses essentielles de la religion chrétienne.

Mais, en fait et durant tout le XIX^e siècle, c'est le positivisme d'Auguste Comte qui s'affirme dans les classes cultivées, le peuple restant fidèle au catholicisme. Ce positivisme conduit à des croyances matérialistes quant à la conception que l'on se fait de notre univers. Tout s'explique par la combinaison des atomes et par une évolution qui de ces atomes a fait surgir les êtres vivants, l'homme y compris. Celui-ci n'a donc pas à compter sur le secours d'un Dieu qui n'existe pas ; le progrès pour lui consiste à développer ses connaissances scientifiques, à maîtriser la nature et à augmenter son bien-être matériel.

Une élite de penseurs, tels que Ravaïsson, Cournot, Renouvier, résiste toutefois à ce courant général. Elle ne se donne pas cependant pour tâche de défendre la foi chrétienne dans son contenu spécifique ; elle montre simplement les insuffisances du matérialisme comme doctrine philosophique et proclame l'autonomie de la raison, de la liberté et la valeur impérissable des normes qui dirigent la pensée et l'activité morale de l'homme, à savoir le vrai, le bien et le beau.

Seuls les philosophes de la Suisse romande, à la même époque, défendent avec énergie et conviction les thèses essentielles du christianisme. Si l'on recherchait la cause de cette différence d'attitude, on la trouverait, je crois, dans le fait suivant :

De par sa tradition et ses tendances ancestrales la France est imprégnée de pensée catholique et c'est toujours sous l'angle du catholicisme que, consciemment ou inconsciemment, elle étudie les questions religieuses. Etre pour ou contre la religion, c'est être en réalité pour ou contre les dogmes catholiques. D'autre part, depuis la Révolution de 1789, la France est éprise de liberté de pensée dans tous les domaines. Le problème religieux revêt donc toujours pour elle un aspect confessionnel ou politique, ce qui n'est pas forcément le cas en Suisse romande.

Quoi qu'il en soit, l'œuvre des penseurs romands au cours du XIX^e siècle peut être brièvement caractérisée comme suit.

Alexandre Vinet accepte à titre de postulats les données de la foi chrétienne et il montre comment en fait toutes les difficultés de la vie sociale et individuelle se résoudraient aisément, si chacun vivait une vie chrétienne authentique.

Presque en même temps, Ch. Secrétan, par sa *Philosophie de la liberté* (1849), agit puissamment sur les esprits. Il commence par proclamer comme une vérité indiscutable la nécessité d'accomplir le bien ; car mettre en doute cette vérité, ce serait placer sur le même pied l'honnête homme et le parfait coquin. Mais seules les actions accomplies librement et non par contrainte extérieure sont vraiment bonnes ou mauvaises. Dieu, principe de l'être, doit donc être posé comme liberté absolue. C'est librement qu'il a créé le monde et l'homme et c'est librement que celui-ci a péché ; c'est librement aussi et par grâce que Dieu l'a racheté. Ainsi la foi chrétienne se justifie sur le terrain de la philosophie.

Par une autre voie, Ernest Naville aboutit au même résultat et voici comment : la philosophie, tout comme les sciences, a le droit

de faire et d'utiliser des hypothèses. Or sur la nature dernière de l'être nous ne pouvons faire que trois hypothèses fondamentales, à savoir le matérialisme (l'être est matière), l'idéalisme (l'être est idée) et le spiritualisme (l'être est esprit ; il crée la matière et la connaît par les idées). De ces trois hypothèses, seule celle du spiritualisme est en mesure d'expliquer toute la réalité ; or le spiritualisme est en accord avec le christianisme.

J.-J. Gourd enfin montre que dans l'infinie variété des faits la science choisit, coordonne et explique certains d'entre eux ; mais elle en laisse échapper une foule d'autres ; ces faits que l'explication scientifique laisse de côté, ce sont la morale, puis la religion qui les coordonnent et les font comprendre.

L'influence exercée par les penseurs romands sur la philosophie française a été certainement de quelque importance, vers la fin du XIX^e siècle et au commencement du XX^e siècle, et cela pour la raison suivante :

A ce moment, le matérialisme en tant que doctrine philosophique pénètre de plus en plus dans les masses populaires ; mais les savants l'abandonnent et se réfugient dans une position agnostique. Soumettant en effet à une critique serrée les principes premiers sur lesquels la science repose, ils se rendent compte que les solutions proposées par le matérialisme sont beaucoup trop simplistes, enfantines même, pour résoudre l'éénigme de l'univers et de la vie humaine.

Dans ces conditions, l'analyse critique dont je viens de parler a eu les féconds résultats que voici : d'une part elle a favorisé la constitution de la psychologie et de la sociologie en tant que sciences positives et autonomes ; d'autre part elle a mis au jour le caractère et les limites de la connaissance scientifique ; par là elle a permis l'éclosion de philosophies à tendance idéaliste, pragmatique ou spiritualiste.

Ces divers courants constituent la philosophie française contemporaine. On peut, je crois, relativement au sujet qui nous occupe, discerner dans cette philosophie des positions d'avant et d'après-guerre, et ce sont ces positions que je voudrais tenter d'esquisser maintenant.

* * *

Tout d'abord, en ce qui concerne la psychologie et la sociologie, si elles se déclarent autonomes, elles n'en ont pas moins l'ambition d'expliquer les religions par des lois naturelles. Comme le dit Salomon Reinach dans la préface de son histoire des religions (*Orpheus*, 1908),

les religions sont des phénomènes naturels et « sur ce domaine comme sur tous les autres la raison laïque doit réclamer ses droits ». Et s'il en est ainsi, c'est parce que la société est autre chose qu'une collection d'individus ; elle a un psychisme, un genre d'existence qui lui est propre et c'est dans la pression qu'elle exerce sur ses membres qu'il faut rechercher l'origine de toutes les manifestations religieuses, à l'exclusion de toute transcendance.

Par des études détaillées sur les peuplades non civilisées Durkheim et ses collaborateurs cherchent à prouver cette thèse, que les travaux de M. Lévy Bruhl sur la mentalité primitive semblent confirmer d'une façon éclatante.

La psychologie de même, grâce aux efforts de savants tels que Ribot, Binet, Flounoy, pour ne citer que les disparus, postule l'indépendance de son objet vis-à-vis de toute autre discipline. Elle prend pour point de départ de son étude les états de conscience (idées, sentiments, etc) et leurs relations. Ces états de conscience sont sans doute conditionnés par des faits physiologiques, puisque le corps et la vie psychique sont étroitement unis ; ils n'en ont pas moins une manière d'être qui leur est spéciale et qui doit être étudiée par des méthodes appropriées à leur nature.

En s'appuyant à la fois sur la psychologie et la sociologie, toute une école de penseurs espère rendre compte de l'existence de la religion en montrant que son objet est une illusion qui se produit naturellement comme le mirage dans le désert. Le physicien ne nie pas que le voyageur égaré dans les sables du Sahara voie des palmiers qui se reflètent dans un lac ; mais il explique cette illusion par la réfraction des rayons lumineux sur des couches d'air de densité différente.

Il en est de même des religions. Leur objet est à la fois naturel et illusoire et voici pourquoi : toute religion, lorsqu'elle est complète et agit sur un groupe social, se traduit par des rites, des croyances et des sentiments. Mais ces diverses manifestations sont dues à des causes normales.

Les *rites* et les *sacrements*, tout d'abord, possèdent bien une efficacité réelle ; ils procurent au croyant la paix intérieure et souvent même la guérison du corps, comme en témoignent de nos jours encore les miracles de Lourdes. Ces faits cependant n'ont rien de surnaturel et n'ont pas pour cause une action transcendante, c'est-à-dire accomplie par un être divin distinct de l'homme. Ils s'expliquent par la suggestion et l'auto-suggestion. De même les médecins donnent à leurs

malades des pilules quelconques dont tout l'effet résulte de l'auto-suggestion.

Quant aux *croyances*, elles n'ont pas pour origine des vérités que la divinité aurait révélées à des hommes spécialement choisis pour cela ; elles ne sont jamais que le reflet des institutions et des mœurs qui à un moment donné caractérisent la vie sociale d'un peuple. Lorsque les Israélites ont encore une mentalité barbare, leur Dieu est sanguinaire, farouche. Mais, à l'époque de Jésus-Christ, quand les mœurs se sont adoucies, ce même Dieu est conçu comme Père céleste et Dieu d'amour.

Au point de vue du *sentiment*, le remords et la délivrance n'ont rien de spécifiquement religieux. Ces états d'âme sont le fruit de la contrainte sociale. Celui qui enfreint les lois de la communauté à laquelle il appartient est désavoué par elle ; il se sent un paria et devient malheureux ; il ne retrouve la paix que dans une soumission complète à l'ordre établi.

Mais, dira-t-on, dans la prière l'homme entend Dieu lui parler et se révéler à lui comme un être distinct de son moi. Ce sentiment de présence cependant s'explique, lui aussi, d'une façon naturelle par le dédoublement entre le moi conscient et le moi subconscient. Et c'est le dialogue de ces deux « moi » qui donne l'illusion d'une présence divine.

L'explication ainsi fournie du fait religieux paraît au premier abord satisfaisante. Mais bien des problèmes subsistent.

Tout d'abord on peut faire à Durkheim l'objection que voici : si tout s'explique par la contrainte sociale, comment l'apparition des grandes personnalités religieuses est-elle possible ? L'attitude et le message de Jésus, par exemple, sont en contradiction avec la religion officielle des Juifs à l'époque où il vécut ; ils ne peuvent donc s'expliquer par une contrainte sociale.

A cette objection Durkheim a répondu de la façon suivante : les prophètes, même les plus éminents, ne font que concentrer en leur personne et formuler explicitement les aspirations confuses de la foule. Leur message n'est ainsi qu'une des formes diverses que revêt la pression sociale.

C'est possible, dirons-nous ; mais le problème n'est que reculé, car on ne voit pas comment dans une foule donnée des aspirations nouvelles peuvent surgir, si tout ce qui est religieux a sa source dans la contrainte du milieu ambiant. La question est d'autant plus pres-

sante que l'idéal nouveau proposé exige souvent, comme c'est le cas dans le christianisme, un renoncement à soi-même et aux plaisirs terrestres.

De plus, et c'est là un fait capital, les grands génies religieux ne prétendent pas agir en leur nom personnel ; ils affirment parler et agir au nom du Dieu qui les inspire et avec lequel ils sont en communion directe et mystique. invoquer le subconscient ne suffit pas à expliquer ce qu'il y a de nouveau et d'original dans le message et l'action de ces génies. Le recours au subconscient laisse intact le problème.

On le voit : à un moment donné les explications sociologiques et psychologiques se révèlent insuffisantes. Elles mettent bien en lumière certaines conditions et certains aspects de la vie religieuse ; mais celle-ci dans sa source dernière leur échappe.

* * *

Aussi bien est-ce par un appel à des considérations métaphysiques que la philosophie française contemporaine, tout en s'appuyant sur les résultats positifs de la sociologie et de la psychologie, a cherché à résoudre le problème religieux. Sous ce rapport il y a lieu toutefois de distinguer entre les théologiens catholiques et protestants d'une part et les philosophes proprement dits de l'autre.

Tout d'abord, au sujet du catholicisme, il faut signaler une rénovation métaphysique qui, préparée au XIX^e siècle, s'affirme avec force à notre époque.

Jusqu'alors, la théologie catholique s'était montrée timide vis-à-vis du kantisme et de la philosophie scientifique. Mais déjà vers 1890 Brunetière annonçait la faillite de la science ; peu après E. Le Roy, en s'inspirant de Bergson, cherche entre le dogme et la critique une conciliation qui fut désavouée par l'Eglise. Laissant alors de côté les questions théologiques, il consacra son effort à jeter les bases d'un idéalisme spiritualiste. C'est également sur l'idéalisme que l'abbé Laberthonnière entreprend de fonder la vérité chrétienne (1).

Une tentative plus originale encore fut faite par Maurice Blondel qui prend l'action comme donnée première de la réflexion métaphy-

(1) Voir, dans cette *Revue*, F. ABAUZIT : La pensée du Père Laberthonnière, 1934, p. 5-33.

sique. Tout acte se pose comme un absolu ; car, une fois accompli, il s'inscrit dans l'éternité du temps ; si maintenant on analyse les conditions de l'acte raisonnable, on est conduit aux thèses essentielles du christianisme telles que l'Eglise catholique les proclame dans ses dogmes.

Les solutions proposées par Blondel et par Laberthonnière auraient peut-être reçu un accueil favorable, si elles n'avaient surgi au moment même où s'affirmait le courant moderniste dont Loisy a été le défenseur le plus redoutable ; par crainte de voir ces solutions exploitées par le modernisme, l'Eglise, sans les condamner absolument, les tint pour suspectes et enraya l'orientation de pensée qu'elles avaient suscitée.

Dès lors, pour lutter contre Kant et la science moderne, la philosophie catholique retourne à ses origines scolastiques et en particulier à Thomas d'Aquin. Dans une série d'ouvrages retentissants J. Maritain accuse Descartes, Luther, Rousseau et Kant d'avoir dévoyé la pensée moderne et d'être à l'origine de tous les maux dont souffre notre société à l'heure actuelle. L'unique salut, c'est le retour à la philosophie thomiste et aux conceptions théologiques, sociales et politiques qu'elle a élaborées.

Dans le même sens il faut signaler l'œuvre de E. Gilson qui, pour rester confinée sur le terrain de l'histoire, n'en est pas moins profonde et perspicace. Par une étude objective des penseurs du moyen âge Gilson montre que la philosophie chrétienne a une originalité propre, parce qu'elle a mis en lumière des aspects de l'être et de la vie ignorés des anciens, par exemple, la valeur de la personnalité et la signification religieuse de l'univers.

Du côté protestant l'effort fut tout aussi soutenu. En France, vers la fin du XIX^e siècle, deux noms surtout sont à retenir, ceux de H. Bois et de A. Sabatier.

Le premier, sur les traces de Renouvier, maintient les affirmations traditionnelles de la théologie concernant la Trinité, la personnalité de Dieu, le péché originel et les miracles bibliques ; mais il ne parvient pas, sur les bases du finitisme renouvièriste, à justifier l'éternité, la toute-puissance, l'être en soi et par soi de Dieu. A. Sabatier insiste au contraire sur l'évolution des dogmes et, pour sauvegarder les droits de la science et de la foi, il reprend à son compte la position prise par Ritschl, c'est-à-dire qu'il sépare radicalement le monde physique et le monde spirituel.

En Suisse romande à la même époque, sans renier Vinet, Secrétan et Ernest Naville, on porte son attention sur des problèmes que ces penseurs n'avaient guère approfondis et les controverses passionnées que suscitent les miracles bibliques et l'évolution des dogmes orientent les esprits vers une théologie dite «de la conscience». Par là les préoccupations se détournent peu à peu des questions historiques et métaphysiques pour se concentrer sur des recherches psychologiques et logiques.

Th. Flournoy, par exemple, étudie le spiritisme et précise le rôle du subconscient dans ce domaine ; puis il pose les méthodes à suivre dans la psychologie de la religion et spécialement du mysticisme (*Une mystique moderne*). Par ailleurs Gaston Frommel tente de fonder une dogmatique sur ce que l'on peut appeler les données immédiates de la conscience morale et religieuse.

La grande guerre a eu pour effet d'interrompre cet ordre de recherches et d'inciter le protestantisme à un retour vers ses origines. M. Auguste Lecerf à Paris et M. Jean de Saussure à Genève proclament le retour à Calvin, tandis que d'autres sous l'influence vigoureuse de Karl Barth s'attachent à un biblicisme renouvelé et luttent contre l'immanentisme, le psychologisme et l'historicisme auxquels la théologie protestante du XIX^e siècle s'était inféodée pour une large part.

Quant aux philosophes, qui par leurs fonctions ne sont pas attachés à une institution ecclésiastique, je m'attacherai surtout à Boutroux, Bergson et Brunschvicg comme à ceux qui, chacun à sa façon, ont le plus agi sur la philosophie religieuse de l'heure actuelle.

Emile Boutroux est l'un des promoteurs de l'analyse critique sur les principes et méthodes de la science, analyse dont j'ai parlé plus haut et qui a une importance capitale pour déterminer la position du problème religieux.

Dans sa célèbre thèse *La contingence des lois de la nature*, et dans ses ouvrages postérieurs, il fait voir avec autant de finesse que de pénétration que le concept de nécessité ne peut s'appliquer indifféremment à tous les enchaînements qui forment les lois de la nature. A ses yeux la grande erreur de la philosophie moderne a été de confondre la nécessité et le déterminisme, qui sont cependant distincts. Par exemple, si je dis « *a* est *a* », j'ai là un jugement qui s'impose nécessairement à mon esprit ; mais ce jugement ne me renseigne aucunement sur la

réalité. Par contre, je puis établir les lois des phénomènes électriques et connaître par leur moyen le monde physique ; mais je ne vois pas la nécessité pour laquelle l'électricité existe et se présente sous deux formes positive et négative qui s'opposent l'une à l'autre.

Ainsi, dans la mesure où une loi est nécessaire, elle reste purement formelle et n'atteint pas le réel lui-même ; dès l'instant où elle en précise les aspects concrets, elle est simplement déterminante, d'un déterminisme qui s'assouplit quand on passe du monde des faits physico-chimiques à celui des faits biologiques, puis psychologiques et sociaux. Cela étant, bien loin que le déterminisme soit en opposition avec la liberté, il en apparaît comme la condition indispensable ; car, que servirait-il à un homme d'être libre, s'il ne pouvait compter à chaque instant sur la fixité des lois qui règlent l'activité de sa pensée et la nature du monde physique dans lequel s'exerce son action ?

Par ce chemin original et après des études approfondies sur Kant, Pascal et bien d'autres penseurs encore, Boutroux aborde directement le problème religieux dans l'ouvrage intitulé *Science et religion*. En voici la conclusion : la science et la religion doivent rester distinctes et de ce fait il résulte qu'elles entrent forcément en conflit. Mais cette lutte est féconde, car elle fait surgir une forme de vie toujours plus ample, plus riche et plus profonde, plus intelligible et libre, conformément à un idéal d'amour qui s'inspire de Dieu, la source de toutes nos aspirations.

Par une autre méthode, Bergson brise également les cadres de l'intellectualisme et du matérialisme scientifiques. Dans sa jeunesse, il est fortement attiré par l'évolutionnisme de Spencer, bien que les postulats mécaniques de cette philosophie lui paraissent insuffisants.

Pendant plusieurs années, il médite sur la valeur de ces postulats et il arrive à la conviction que la science, pour les besoins de sa cause, a déformé les données immédiates de la conscience. Elle a décomposé le temps, le mouvement, la matière en des éléments dont la juxtaposition constituerait la réalité elle-même. Or c'est là une opération artificielle. Le temps réel, immédiatement perçu par la conscience, est autre chose que le temps scientifique, écoulement uniforme de secondes incolores qui s'ajoutent les unes aux autres. C'est une durée qui fait constamment surgir des données nouvelles. Le mouvement et le monde réel sont de même essentiellement continuité et devenir qualitatif.

En particulier la vie psychique n'est pas une suite d'états de

conscience, idées, sentiments, etc. qui se juxtaposent passivement et arithmétiquement les uns aux autres. Elle est durée intensive et s'enrichit constamment, à la façon d'une mélodie musicale dont le thème fondamental se renouvelle sans cesse dans la variété de ses accords.

Comme une étude sur la mémoire permet de le constater, la vie psychique déborde la vie physiologique, et le cerveau comme le système nerveux sont des instruments dont elle se sert et non la cause qui la produit.

L'hypothèse de l'*Evolution créatrice* permet de comprendre pourquoi il en est ainsi. A l'origine de toutes choses il faut placer l'« élan vital », c'est-à-dire une tension d'être qui n'est ni matière ni esprit. En s'affirmant, cet élan vital se dégrade, en partie, dans une matière qui l'emprisonne et lui imprime des habitudes aveugles ; il serait à jamais immobilisé, si par de nouveaux efforts il n'était pas parvenu à créer les êtres vivants et la vie psychique.

S'il en est ainsi, quelle signification faut-il attribuer à la morale et à la religion ? C'est ce que Bergson tente d'examiner dans un ouvrage paru après la guerre. Voici le résultat de son enquête.

Le même rythme d'élan et de stagnation qui caractérise l'Evolution créatrice se retrouve dans le domaine religieux et moral. Il y a une morale et une religion statiques auxquelles s'opposent par antithèse une morale et une religion dynamiques.

Cela étant, la morale statique consiste à observer scrupuleusement les coutumes rigides, les tabous qui règlent la vie d'une peuplade, d'une cité ou d'une nation. Elle est avant tout contrainte sociale, comme l'a si bien vu Durkheim. C'est la morale de ce qu'on peut appeler les sociétés fermées ; elle fixe les rapports sociaux en des habitudes invétérées et les transforme en instincts.

La religion statique offre les mêmes caractères. Elle est faite de rites, de pratiques sacramentelles, avec accompagnement de mythes, de fables que l'intelligence crée de toutes pièces pour échapper à la crainte de la mort et au vertige du néant.

Tout autre sont la morale et la religion dynamiques ou, comme le dit Bergson, la morale ouverte et la religion-aspiration. Ici le rôle des personnalités est prépondérant et c'est le christianisme qui pour la première fois a fait éclater les cadres statiques. Il ne prescrit plus l'obéissance à des rites et à des codes figés. Il proclame la loi de l'universel amour s'étendant à tous les hommes sans distinction de races,

de patries et de familles. Cet amour, que les grands mystiques incarnent, est fait d'enthousiasme et de confiance dans les destinées humaines, de mépris pour le luxe matériel et les complications sociales qu'il entraîne.

Quant à M. Brunschvicg, il envisage le problème religieux sous un autre aspect encore. Sa position philosophique est très difficile à caractériser en quelques lignes et je dois me borner ici à quelques remarques.

Avec Boutroux et Bergson, M. Brunschvicg rejette le matérialisme, mais selon lui il faut pousser jusqu'au bout les conséquences de l'idéalisme et voici comment.

Par ses tendances naturelles l'homme est constamment porté à matérialiser, à extérioriser les idées de son esprit et à leur donner un support substantiel. Le sauvage et le petit enfant, par exemple, sont persuadés que les personnages et les objets vus dans leurs rêves existent pour eux-mêmes dans la réalité et ne sont pas les produits de l'imagination.

Or, si l'idéalisme seul est vrai, la vérité ne peut consister qu'en une relation d'idées immanente à notre esprit et au delà de laquelle il n'y a rien à chercher.

Dieu ne doit donc pas être posé comme un être transcendant, distinct de notre conscience réfléchie, car ce serait l'extérioriser et le matérialiser en quelque mesure. Dieu n'est pas autre chose que la tension intérieure de notre esprit lorsque celui-ci cherche à atteindre le vrai.

La grosse difficulté que soulève cette conception de Dieu au point de vue philosophique me paraît être la suivante : si Dieu ne peut exister pour lui-même et en dehors de la conscience réfléchie de l'homme, quel genre d'existence possédait-il, avant que l'humanité ait fait son apparition sur la terre ? N'est-il pas équivoque d'appeler Dieu ce qui n'est pas autre chose en somme que l'unité fonctionnelle de notre conscience ?

* * *

Quoi qu'il en soit, les traits essentiels des divers courants de la pensée française au XX^e siècle, étaient fixés ainsi que nous venons de les esquisser, lorsque la guerre mondiale éclata. Celle-ci a eu des conséquences telles que partout, en France comme ailleurs, le problème religieux s'est posé avec une acuité nouvelle.

En effet la guerre mondiale a détruit les internationales qui tendaient à équilibrer la vie économique, sociale et spirituelle de l'humanité, à savoir : l'internationale *économique*, puisque les deux groupes des belligérants avaient rompu toute relation industrielle et commerciale, — l'internationale *socialiste*, puisque les socialistes enrôlés dans les armées de leurs patries respectives se trouvaient devoir lutter entre eux, — l'internationalisme *chrétien*, en ce sens qu'une lutte fratricide était engagée entre peuples chrétiens dont les uns étaient soutenus par des armées turques, les autres par des soldats musulmans.

Cette désagrégation des internationales fut d'autant plus surprenante qu'au même moment les moyens de transport se multipliaient et, devenant plus rapides, facilitaient les échanges entre les nations. Après la grande guerre on sait comment les peuples épuisés ont cherché à se reconstituer et à retrouver leur équilibre, mais cela dans des directions que le XIX^e siècle avait cru abandonnées pour toujours.

Celui-ci avait pensé que, grâce aux progrès de la science et grâce à une instruction largement répandue, l'humanité éclairée par la raison pourrait par ses seules forces progresser et parvenir au bonheur.

Or, peu après 1914, une chose est apparue évidente, c'est qu'en fait ce sont les sentiments et des passions souvent aveugles qui dirigent les peuples. Il faut à ces derniers une mystique. Mais cette mystique, à quel idéal la rattacher ?

C'est alors que sont apparues diverses mystiques dont le caractère est troublant pour l'avenir de l'humanité.

Il y a tout d'abord la mystique *prolétarienne*, qui est basée sur la lutte de classes et dont la Russie nous donne l'exemple, exemple qu'elle cherche à imposer au monde entier. Il y a ensuite la mystique de *race*, telle qu'on la voit s'affirmer en Allemagne. Il y a enfin la mystique des *nationalismes* intransigeants, qui se rattachent au passé et désirent étendre leur domination.

Toutes ces mystiques ne s'affirment que dans la haine de ce qui n'est pas elles ; elles contribuent à semer la défiance et la guerre, rendant impossible le règne de la paix et du respect mutuel des nations.

Seule la mystique des religions universalistes, du christianisme en particulier, paraît capable de fonder les relations humaines sur leur vraie base, parce que seule elle possède un idéal qui, placé au-dessus de l'humanité, est capable de la dominer.

La réaction de la philosophie française vis-à-vis des mystiques et du problème religieux qu'elles posent est du plus haut intérêt. En particulier la position de Bergson à cet égard est significative. Son livre, *Les deux sources de la morale et de la religion*, écrit après la guerre, marque sinon une évolution, du moins une précision très nette de sa pensée.

Dans ses ouvrages antérieurs à 1914, Dieu était confondu avec l'élan vital et ne se distinguait pas de la nature. De plus, l'élan vital ne poursuivait aucun but défini et marchait à l'aveugle. L'étude sur la morale et la religion nous révèle au contraire un Dieu esprit et amour, qui est distinct de la nature et qui soutient les mystiques dans leur effort pour réaliser l'amour entre les hommes.

Dans le camp idéaliste, on n'abandonne pas les positions prises ; mais les discussions qui, au cours de ces dernières années, ont eu lieu à la *Société française de philosophie* montrent à quel point les penseurs français se rattachant à l'idéalisme sont préoccupés par les questions religieuses de l'heure présente.

Séance sur « saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique » (2 mai 1925).

Séances commémoratives (26 février 1927 et 26 novembre 1932) en l'honneur de Spinoza, avec discussion sur les religions positives et constatation désabusée quant à l'impuissance où se trouve la raison de diriger les peuples.

Séances concernant « La querelle de l'athéisme » (24 mars 1928), « Le problème de Dieu et la philosophie » (4 janvier 1930) et « La notion de philosophie chrétienne » (21 mars 1931).

Séance enfin sur « Quelques orientations de la pensée de K. Barth » (23 décembre 1933) ⁽¹⁾.

Les problèmes discutés au cours de ces diverses séances peuvent, me semble-t-il, se ramener essentiellement à trois.

1. L'expérience mystique est-elle explicable par des causes naturelles d'ordre physiologique, psychologique et sociologique ou bien implique-t-elle réellement l'existence de Dieu ?

2. Ce Dieu est-il une force impersonnelle, immanente à la conscience humaine ou au contraire est-il à la fois immanent et transcendant, c'est-à-dire est-il l'être absolu et achevé, l'Esprit conscient par

⁽¹⁾ On trouvera l'exposé de ces diverses thèses et des discussions qui l'ont suivi dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*. Paris, A. Colin.

excellence, qui entre en communion étroite avec le croyant, tout en restant distinct de lui ?

3. Ce Dieu, enfin, dirige-t-il l'univers et l'humanité vers des buts connus de lui et voulus par lui, ou bien n'est-il qu'une force aveugle ? En d'autres termes, y a-t-il ou non dans l'univers une finalité ontologique ?

Suivant la réponse donnée à ces questions, l'humanité en est réduite à ne compter que sur elle et sur ses forces propres pour être sauvée. Or il semble bien que, livrée à elle-même, elle soit incapable de trouver son salut.

Ne serait-ce pas alors que les grandes religions universalistes sont dans le vrai, quand elles affirment la nécessité de regarder au delà de l'homme pour découvrir les vraies sources de la sagesse ?

Le christianisme, en particulier, proclame à la fois la justice et l'amour de Dieu, père de tous les hommes. Or, sans justice et sans amour l'humanité ne peut être heureuse, si même elle était comblée de tous les biens matériels que la science met à sa disposition. C'est dans la justice et l'amour que les races, les patries, les nationalismes, sans rien perdre de leurs droits légitimes, peuvent s'harmoniser et se respecter mutuellement.

Un examen attentif des affirmations religieuses s'impose donc ; mais on ne saurait faire un tel examen, sans entrer en rapport intime avec les documents (écrits bibliques, par exemple) et les institutions (Eglises, communautés, etc.) dans lesquels le fait religieux s'affirme comme une réalité vivante et féconde ; car, de même que sans la pratique des expériences il est impossible d'acquérir la vraie connaissance des faits physiques et de leurs lois, de même, et à plus forte raison, pour quiconque veut étudier la vérité religieuse, est-il indispensable d'avoir un commerce intime et familier avec ses témoins passés et présents.

Arnold REYMOND.
